

A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo

Ondina Maria Rodrigues Machado

Tese submetida ao corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – PPGTP - do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

Profa. Tania Coelho dos Santos - Orientadora
Doutora

Profa. Ana Lydia Santiago
Doutora

Profa. Márcia Mello de Lima
Doutora

Profa. Ana Cristina Figueiredo
Doutora

Prof. Marcus André Vieira
Doutor

Rio de Janeiro
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Ficha Catalográfica

Machado, Ondina Maria Rodrigues

A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo/ Ondina Maria Rodrigues Machado. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGTP, 2005.
vii, 207 p.

(Tese) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGTP, 2005.

1. Clínica psicanalítica. 2. Sujeito contemporâneo.
Tese. (Dout. - UFRJ/PPGTP). 4. Orientadora: Tania Coelho dos Santos.
I. A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo

DEDICATÓRIA:

Para o meu netinho Théo

AGRADECIMENTOS:

Aos que me esperaram e aos que me acompanharam

André que fez os dois
Caetano e Dani que esperaram e nos deram o Théo
Tania que me acompanhou
Izabel que me esperou

À Vera Ribeiro pela revisão
Ao CNPq que financiou esta pesquisa.

RESUMO

MACHADO, Ondina Maria Rodrigues. A clínica do sinthoma e o sujeito contemporâneo. Orientadora: Tania Coelho dos Santos. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP-IP; CNPq, 2005. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica)

Nosso objetivo é trabalhar a clínica do sinthoma, postulação ulterior de Lacan, investigando sua aplicabilidade na clínica contemporânea. Para isso estudamos o sintoma em Freud, ressaltando os pontos posteriormente aproveitados por Lacan na formulação do sinthoma. Dentro do próprio ensino de Lacan destacamos dois momentos anteriores ao sinthoma, são eles: o sintoma como mensagem e o sintoma como sentido e gozo. Para chegar ao sinthoma, trabalhamos os conceitos de identificação e gozo, fundamentais para entender que ao final de uma análise o sujeito se identifica a seu próprio gozo. O Seminário, livro 23 é estudado através do recorte das principais modificações feitas para contemplar a teoria do sinthoma. Finalmente, no último capítulo, o discurso contemporâneo é apresentado e discutido como forma de orientar uma clínica voltada para os sujeitos atuais.

ABSTRACT

MACHADO, Ondina Maria Rodrigues. A clínica do *sinthoma* e o sujeito contemporâneo. Orientadora: Tania Coelho dos Santos. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP-IP; CNPq, 2005. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica)

Our purpose is to work the clinic of the *sinthome*, an ulterior postulation of Jacques Lacan, by investigating its applicability in the contemporaneous clinic. In this sense, we have studied the symptom as Freud had formulated, emphasizing the topics that were profitable to Lacan in his *sinthome*'s formulation. In the Lacanian specific teaching, we point out two different symptom's precedent moments, which are: the symptom as a message and the symptom as sense and enjoyment (*jouissance*). In order to approach the *sinthome*, we have worked the concepts of identification and enjoyment which are fundamentally important in the understanding that, at the end of an analysis process, the subject identifies himself to his own enjoyment. The *Seminary 23* is studied through the selection of the main modifications that were made in order to take the *sinthome*'s theory into consideration. Finally, in the last chapter, the contemporaneous speech is presented and discussed aiming an orientation to a clinic devoted to contemporaneous subjects.

Sumário

Introdução:	01
Capítulo I: A carne do sintoma	07
1. O conceito de sintoma em Freud	07
2. O sintoma em Lacan	31
2.1. O sintoma como mensagem	31
2.2. O sintoma como sentido e gozo	36
Capítulo II: A identificação	39
1. A identificação à sua imagem no outro	40
2. A identificação ao Outro	41
2.1. A identificação ao significante do Outro	43
2.1.1. O traço unário	44
2.1.2. O traço unário e o Um	45
2.1.3. O traço unário e o ideal	48
2.2. A inclusão do sujeito no Outro	53
2.2.1. A identificação e a fantasia	56
3. A identificação como alienação-separação	58
Capítulo III: O gozo:	79
1. A mortificação	80
2. A vivificação	106
Capítulo IV: O osso do sinthoma	116
1. - Sobre o Seminário O sinthoma	116
1.1. A foraclusão	117
1.2. O nó	121
1.3. O real	125
1.4. A loucura de Joyce	129
1.5. O sinthoma	133
1.6. O savoir-faire	138
1.7. A escrita	139
1.8. O ego de Joyce	140
1.9. Considerações gerais	142
2. A relação entre sintoma e sinthoma	146
Capítulo V : O sujeito contemporâneo e sua clínica	155
1. O discurso da civilização contemporânea	156
2. O Outro não-todo	164
3. O sujeito contemporâneo	169
4. Ensaio para uma prática clínica do não-todo	179
Conclusão	196
Referências	201

Introdução

Onde me situo na pesquisa.

Esta tese teve início quando, ao escrever minha dissertação de mestrado, deparei-me com o que era chamado, na época, a segunda clínica de Lacan. A dissertação versava sobre o diagnóstico estrutural e, ao tomar contato com os textos de Miller enfatizando o último Lacan, tive vontade de rasgar a dissertação e começar tudo de novo. Esse foi o impacto que me causou a leitura de textos como *Os casos raros, inclassificáveis, da clínica psicanalítica: A Conversação de Arcachon* (HENRY et al., 1998), *A teoria do parceiro* (MILLER, 1997/2000), *Le conciliabule D'Angers* (HENRY et al., 1997), *La psychose ordinaire: la Convention d' Antibes* (DE GEORGES et al., 1999), *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique* (LAURENT & MILLER, 1997), *Os seis paradigmas do gozo* (MILLER, 1999), *O Monólogo da apparola* (MILLER, 1998a) dentre outros. Empolgação de momento que não me deixou ver o quanto o Lacan clássico era importante, e como nele já estavam contidos ensinamentos que apontavam para os seus desenvolvimentos dos anos 70. No entanto, foi desse entusiasmo que surgiu a energia para empreender uma nova pesquisa.

Minha experiência sempre transitou por terrenos pouco ortodoxos. Desde que me formei, mantive consultório na zona sul do Rio de Janeiro, mas, paralelamente, atendia na zona oeste, além de trabalhar em escolas e creches. Mais tarde, me mudei para Friburgo e passei a trabalhar em ambulatório de Saúde Mental. Em todos esses âmbitos, vivia situações que não se enquadravam nas práticas clínicas psicanalíticas tradicionais. Nunca aceitei abrir mão da psicanálise

para entender o que acontecia na minha clínica. Por isso, pedi ajuda à Profa Ana Cristina Figueiredo, que depois foi minha orientadora de mestrado, na época engajada numa pesquisa sobre atendimento psicanalítico em ambulatórios públicos. Foi quando comecei a articular minha experiência com um modo de entender a psicanálise, que permitia justificar teoricamente remanejamentos no dispositivo analítico. O mestrado no Instituto de Psiquiatria da UFRJ foi alimentado pela esperança de aprofundar estudos que me permitissem utilizar a psicanálise num campo mais amplo. Minha esperança não foi em vão. A experiência no IPUB foi um marco importante no meu percurso pelas questões que me abriu. Comecei pela estranheza da Saúde Mental até chegar à estranheza de casos para os quais não conseguia sequer fazer um diagnóstico.

O contato com o Séphora, Núcleo de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo, coordenado pela Profa. Tania Coelho dos Santos, encaminhou mais decididamente minhas questões para o último ensino de Lacan e a leitura de Jacques-Alain Miller. Pude, então, perceber a diferença entre a clínica freudiana e a clínica atual, que antes era sentida apenas como um desconforto diante de sujeitos que não respondiam às interpretações como os pacientes de Freud. Nova estranheza, novo investimento. A tese que se segue é o produto desse investimento.

As questões não se resolvem, elas apenas vão sendo melhor articuladas. Circunscritas a um determinado campo, elas vão se aprofundando. Penso ser esse o resultado do meu percurso até agora.

No presente trabalho, a questão inicial visava entender o último ensino de Lacan e a clínica do sintoma. No decorrer da pesquisa, fui percebendo a utilidade

dessa nova concepção para o trabalho clínico na atualidade. Tive a sorte de desenvolver essa pesquisa ao mesmo tempo em que o Campo Freudiano, orientação a qual sigo, também estava empreendendo uma série de estudos sobre psicanálise aplicada, tratamentos psicanalíticos de curta duração e reflexões sobre o sujeito contemporâneo. Pude, através do Séphora e da Escola Brasileira de Psicanálise, acompanhar esses estudos e espero tê-los aproveitado bem.

Onde a pesquisa se situa.

A passagem do mundo antigo ao mundo moderno foi marcada pelo advento da ciência. Ela instala o poder da razão e vai, pouco a pouco, questionando a autoridade simbólica. A razão se baseia em argumentos lógicos, enquanto a autoridade simbólica dispensa justificativas racionais. Assim, a ciência começa a promover uma desautorização das figuras que se sustentavam na tradição. O declínio do poder de Deus, da religião e da Igreja atingem a vida social, política e familiar. A moral vai perdendo força como o bem maior de um indivíduo. É nesse contexto que a psicanálise surge, orientada pelos conflitos em relação ao pai e à moral.

Com a crescente decadência do poder da Igreja, o poder de agregação simbólica que ela transferiu ao pai de família também decai. É do pai “faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço” que Freud trata. Sua autoridade é questionada e isto faz sintoma.

A psicanálise, então, entra no mundo para autorizar o desejo e sua difusão corrobora o declínio da função paterna. Segundo Laurent e Miller (1997), a época de Freud foi a do reinado do Nome-do-pai, onde transformado em significante

nomeava o desejo da mãe. A época de Lacan foi outra. No início, era um crente do Nome-do-pai, mas após os anos 70 pluralizou o Nome-do-pai relativizando a ligação entre este significante e seu significado. O matema $S(\mathbb{A})$ é o substituto do Nome-do-pai na contemporaneidade. Esses autores consideram que essa formulação foi o reconhecimento, por parte de Lacan, da nova configuração social que já não se estruturava hegemonicamente pelo Édipo.

O mundo moderno, apesar de questioná-lo, era regido pelo pai como exceção. Nesta posição ele era o transmissor dos ideais da época. O neurótico freudiano era um sujeito moral e, por isso, mesmo culpado em relação aos ideais paternos. Os ideais supunham a renúncia ao desejo, e o drama do neurótico freudiano era não conseguir renunciar a ele para alcançar o bem supremo da paz com sua consciência. A culpa era intrínseca à condição humana na modernidade.

Giddens (1991) caracteriza a sociedade contemporânea como aquela que radicaliza e universaliza as conseqüências da modernidade. A modernidade rompeu com o modelo tradicional de organização social. Os valores morais e a organização hierárquica, baseados na tradição, foram substituídos pela liberdade individual como bem maior. Hoje, vivemos as conseqüências dessa ruptura. Se, na modernidade os ideais eram contestados, na contemporaneidade eles perderam valor.

A modificação quanto ao lugar do ideal promoveu a ascensão do objeto 'a' ao *sociel*, ao zênite social (MILLER, 2005). A universalização pelo Nome-do-pai e, conseqüentemente, pelo ideal, deu lugar à particularidade do objeto 'a' como objeto mais-de-gozar. Esta particularização não permite acordos coletivos, eles funcionam mais no sistema *ad hoc*, onde, a cada situação e momento, surge uma

regra. Se não há universal, não há uma exceção que venha confirmar a regra. Cada um com seu cada qual é uma exceção.

O objeto mais-de-gozar é fomentado pelo capitalismo tardio ou selvagem, que, pelo seu *modus operandi*, cria produtos para gerar demandas, invertendo a regra das necessidades e orientando o sujeito para o excesso.

Vemos, assim, que o desejo não se situa mais como causa e o gozo passa à compulsão. É nessa perspectiva que nossa pesquisa acontece.

Reconhecendo que a clínica de hoje guarda poucas semelhanças com a clínica freudiana, tentamos fazer uso dos conceitos psicanalíticos visando os sujeitos que hoje nos procuram.

A clínica do sintoma foi privilegiada porque entendemos que as modificações promovidas por Lacan, a partir dos anos 70, nos orientam melhor no manejo transferencial com os sujeitos contemporâneos. Ela nos permite reconhecer soluções particulares para questões que antes tinham soluções mais coletivas. O trabalho no caso a caso sempre regeu a psicanálise, hoje, porém, mais do que nunca, essa máxima precisa ser observada, cabendo ao analista os riscos de sua ousadia.

O presente trabalho está organizado em cinco capítulos. No primeiro, apresento a concepção freudiana do sintoma e seu modo de interpretação, destacando o lugar dado por Freud à pulsão, que, a princípio, não foi muito valorizado por Lacan. Faço isso através dos casos paradigmáticos das duas grandes neuroses clássicas: a histérica e a obsessiva. Trabalho os casos Dora e o Homem dos ratos, visando sempre apontar a vertente de gozo implicada no sintoma e como ela foi entendida e tratada por Freud. Em seguida, apresento as

considerações sobre o sintoma do primeiro Lacan, apontando apenas quais os pontos a partir dos quais ele pôde, posteriormente, desenvolver a teoria do *sinthoma*.

No segundo capítulo, trato da identificação tomando como eixo a definição freudiana de que ela é “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921/1977, p.133). Investigo como essa definição vai se desdobrando em Lacan, até chegar à concepção da identificação pelo processo alienação-separação. Através desse processo, a determinação significante e o modo de gozo se entrecruzam, mostrando a dupla vertente do sujeito que permitirá a Lacan desenvolver a teoria do *sinthoma*.

O capítulo III abordará o gozo a partir da junção e disjunção do significante com o gozo, tendo em vista dois modos de entendimento: um onde o significante mortifica o corpo; outro em que o significante o vivifica porque é aparelho de gozo.

O capítulo IV trata especificamente do *Seminário, livro 23: O sinthoma*. Destaco desse *Seminário* as coordenadas que orientam a teoria do *sinthoma*, apresento uma possibilidade de relação entre sintoma e *sinthoma* e exemplifico, com um depoimento de passe, como uma análise pode se orientar pelo real.

Finalmente, no capítulo V, discuto as perspectivas para uma clínica do sujeito contemporâneo. Levo em consideração uma série de estudos que apontam o mundo atual como não-todo, e que nos obrigam a repensar o dispositivo analítico sem abrir mão dos princípios psicanalíticos.

Capítulo I

A carne do sintoma.

Apresentamos neste capítulo o conceito de sintoma em Freud, assinalando as pontas de raciocínio por ele deixadas e que permitiram a Lacan repensar o sintoma, primeiro pela via da mensagem e depois como gozo. Trabalharemos os casos *Dora* e *O homem dos ratos*, a partir da orientação de Lacan, para enfatizar o modo de interpretação freudiano que leva em conta a satisfação embutida no sintoma.

1- O conceito de sintoma em Freud:

A psicanálise começa pela histeria e Freud, a princípio, toma o sintoma histérico como modelo do sintoma neurótico. Esse foi o modelo usado para a análise das histéricas nos *Estudos sobre a histeria* de 1895. O caso de Elizabeth Von R. é exemplar: Elizabeth se apaixonara pelo cunhado mas recalcará esse desejo durante o casamento da irmã. Por ocasião da morte de sua irmã, um pensamento lhe advém: “ele está livre para mim” (FREUD, 1895/1977). Pouco depois adoece, passa a ter fortes dores na perna que fica paralisada. No decorrer da análise, Freud leva Elizabeth a descobrir esse sentimento pelo cunhado e conclui estabelecendo a conexão do desejo inconsciente com o sintoma: ela não queria dar um mau passo. O que acontece aqui é uma substituição do recalcado pelo sintoma, o que mais tarde Lacan identificará como sendo uma metáfora.

Nessa primeira concepção, Freud (1908/1977) pensava o sintoma como produto de uma idéia, desejo ou pensamento que havia sido recalçado. A incidência do recalque num dado conteúdo tinha como efeito a formação de um sintoma. Este efeito, então, mostra que o recalque deixa um resto que tenta se fazer expressar de alguma forma (FREUD, 1917/1977a). Este resto se instala entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente, criando neste último uma tensão em direção à consciência. Pela proximidade das duas instâncias o resto se liga a um comportamento e através dele se expressa. É essa expressão, propriamente dita, que Freud denominava sintoma. Nas manifestações sintomáticas a tensão que impelia à consciência era paulatinamente descarregada, propiciando um certo alívio para o organismo, tal como aparece nas conversões.

Assim entendido, podemos reconhecer nesse processo que o sintoma funciona como uma defesa contra o recalçado (FREUD, 1917/1977b, p.361). O recalçado, para se manter recalçado, precisa encontrar uma forma de descarga e esta acontece através do sintoma. Essa ponta do recalçado é a matéria prima do sintoma, porém ela não é o sintoma propriamente dito (BRODSKY, 1999, p. 23). O sintoma, mediante um mecanismo de substituição, vem no lugar do que foi recalçado, evidenciando a natureza metafórica do fenômeno sintomático.

Freud chega à conclusão de que toda idéia ou pensamento recalçado era, na realidade, desejos, e que estes sim sofriam recalque. Desejos que, por alguma razão, não podiam se realizar e, por isso mesmo, eram recalçados. Essa não realização era creditada à moral, fosse esta da própria pessoa em função de seus ideais, ou em função de uma inadequação social. Evidentemente, Freud não tardou

a perceber que essa divisão entre ideais pessoais e sociais era sem sentido, pois os ideais são todos pessoais com forte influência do social ou pelo menos apoiados nos ideais sociais ¹.

O desejo, então, ficava retido no inconsciente e, desta forma, o sujeito não tinha conhecimento dele. Era um desejo não reconhecido como próprio, um desejo inconsciente.

Tendo em vista essa concepção de sintoma, era lógico que Freud propusesse como solução o desvelamento desse desejo, tirando-lhe a barreira do recalque. O recalque, porém, tem função de defesa e toda defesa é produzida pelo eu. O eu se defende daquilo que ele supõe poder abalar a homeostase do aparelho psíquico. Estamos então entre o Princípio do Prazer - realizar o desejo - e o Princípio da Realidade - trazer tranqüilidade ao eu (FREUD, 1926/1977, p.113). O trabalho analítico visava fazer com que o sujeito reconhecesse esse desejo, para que o sintoma fosse eliminado.

Contudo, esse modelo não servia para a neurose obsessiva, uma vez que nela Freud encontra o sintoma como resposta a uma satisfação insuportável. O sintoma clássico é a compulsão de lavar as mãos. Freud considera esse sintoma como paradigma, e diz que o obsessivo lava as mãos para livrar-se da culpa pela masturbação. Mas a grande descoberta é que o lavar as mãos toma o lugar da própria masturbação e, desse modo, torna-se seu equivalente: se antes o sujeito lavava as mãos para desculpabilizar-se do ato masturbatório, quando o lavar as mãos passa a equivaler a masturbar-se o que ocorre é um deslocamento da

¹ Cf. Freud, S. (1917/1977c) Conferência XXIV - O Estado neurótico comum e Freud, S. (1931) O mal-estar na civilização.

satisfação obtida na masturbação para o lavar as mãos. Através do processo de deslocamento, a mesma satisfação é obtida na execução de outra atividade que toma o lugar da primeira, assim, o próprio lavar as mãos passa a ser fonte de satisfação. Esse substituto se converte também em uma prática obsessiva: 'não posso parar de fazer isso'. O 'não posso parar de fazer isso' é uma resposta ao pensamento obsessivo. Há aqui uma força impelindo o sujeito a fazer algo que sempre o levará a uma satisfação, essa força é identificada como pulsional. Podemos então dizer que a pulsão sempre se satisfaz, mesmo que de forma substituta. Portanto, o que opera na neurose obsessiva é a infiltração da pulsão no recalado:

“É do próprio sintoma que provém o mal, pois o sintoma, sendo o verdadeiro substituto e derivativo do impulso reprimido, executa o papel do segundo; ele continuamente renova as exigências de satisfação e assim obriga o ego, por sua vez, a dar sinal de desprazer e a colocar-se em uma posição de defesa” (FREUD, 1926/1977, p.122).

Segundo Freud, isso não é da mesma ordem que o desejo recalado da histérica que se transforma em sintoma por não obter satisfação (*Ibid.*, p. 139). Aqui, o obsessivo obtém satisfação, portanto, não se trata de um desejo dado que desejo é, por estrutura, insatisfeito. Então, o que é que faz o sintoma? Sendo essa satisfação insuportável a ponto de o sujeito se condenar por ela, os sintomas “expressam a luta entre a satisfação e a defesa” (FREUD, 1917/1977b, p.361) e triunfam quando conseguem “combinar a proibição com a satisfação, de modo que o que era originalmente uma ordem defensiva ou proibição adquire também a significância de uma satisfação” (FREUD, 1926/1977, p.135). Disso se deduz que

não é o desejo, mas sim a pulsão que se satisfaz no sintoma. O sintoma vem no lugar da pulsão, de algo que exige satisfação. Assim, o sintoma se converte em uma satisfação em si mesmo. Isso ocorre porque a barreira do recalque é porosa à pulsão, possibilitando que ela se infiltre no sintoma. A defesa, nesse caso, atua contra a satisfação transformando-a em desprazer. Este caráter paradoxal do sintoma – satisfação e defesa – é o ponto utilizado por Lacan para dizer que há algo de excessivo no gozo que obriga o sujeito a erigir uma defesa.

Desde 1905, Freud percebeu que havia uma articulação entre sintoma e satisfação pela via do ganho secundário. A doença possibilitava e, muitas vezes, era motivada por dois tipos de ganho: um primário e outro secundário. O ganho primário advinha de uma “fuga para a doença” resultando na aparente resolução do conflito psíquico. Uma espécie de solução de compromisso na qual a pulsão poderia se satisfazer sem prejuízo da censura. O ganho secundário eram as ‘benesses’ advindas do próprio adoecimento, que podiam ser tanto de cunho pecuniário quanto emocional (FREUD, 1905/1977a, p. 40, nota). Na *Conferência XXIV das Conferências Introdutórias*, Freud situa o ganho secundário como não sendo só prazer, diz que o ego “pagou caro demais por um alívio do conflito” (1917/1977c, p.447), o que implicaria num “aumento de desprazer” (*Id.*). Esta aparente antinomia entre prazer e desprazer estaria equacionada no sintoma. Nele, haveria um certo prazer no qual o sujeito ficaria fixado, fazendo com que o ego, diante do menor sinal de modificação dessa dinâmica distributiva, se visse ameaçado e viesse a mobilizar poderosas resistências contra o tratamento. Isso justificaria a dificuldade do neurótico em se desvencilhar de seus sintomas.

“(...) apaziguar um conflito construindo um sintoma é a solução mais conveniente e mais agradável para o Princípio de Prazer: Inquestionavelmente, poupa ao ego uma grande quantidade de trabalho interno que é sentido como penoso. Na verdade, há casos em que até mesmo o médico deve admitir que um conflito terminar em neurose constitui a solução mais inócua e socialmente mais tolerável” (FREUD, *Ibid.*, p.445-446).

Se examinarmos mais detidamente essas formulações, perceberemos que nelas Freud não distinguia prazer e satisfação.

Podemos fazer essa distinção: o prazer segue o regime do Princípio do Prazer, ao passo que a satisfação independe do prazer. Devido à sua estrutura em circuito, a pulsão está sempre buscando satisfação e sempre a alcança, o que não quer dizer que esta gere prazer.

Outra distinção deve ser feita entre realização de desejo e satisfação pulsional. Todo desejo é desejo de desejo, portanto, não comporta a realização. Todo desejo é por definição insatisfeito, já a pulsão não, ela sempre obtém satisfação mesmo que para isso use de desvios.

Na *Conferência XXIII, Os caminhos da formação dos sintomas*, Freud (1917/1977d) apresenta o sintoma como um “novo método de satisfazer a libido” (p.419) que retoma um momento anterior da organização libidinal ou um objeto que já havia sido abandonado. O caminho regressivo é determinado pelo ponto do desenvolvimento no qual a libido ficou fixada. Aqui, podemos observar que não se trata de um ganho advindo do sintoma, secundário a ele, mas sim que a própria formação do sintoma já comporta um modo de satisfação.

Essa *Conferência* é amplamente comentada por Miller no *Seminário de Barcelona* (1997) onde ele dirá que a *Conferência XXIII* complementa a dimensão semântica do sintoma - que aparece na *Conferência XVII* - com uma dimensão referencial. O aspecto semântico da palavra pode se organizar de forma independente da referência à realidade. Para trabalhar sobre essa diferença, Miller tece alguns comentários sobre o título em alemão da *Conferência XXIII: Die Wege der Symptombildung*. Deste, ele destaca dois termos: *Wege* e *Bildung*.

Sobre *Wege*, diz que o que caminha é a libido, ela se caracteriza por caminhar; é a vocação errante da libido que se traduz na plasticidade da pulsão. Para Freud, o sintoma não é o único caminho possível para a libido, ela também pode ser sublimada e transformar-se em arte. Para Miller, sintoma e sublimação se opõem porque se chega a um ou a outro. Todavia, eles estão em continuidade e até mesmo se articulam. Para provar essa tese, Miller utiliza o texto de Lacan *De nossos antecedentes* (1998). Diz Lacan: “a fidelidade ao invólucro formal do sintoma, (...) levou-nos ao limite em que ele se reverte em efeitos de criação” (p.70), ou seja, há um limite a partir do qual o caminho se inverte. Até este ponto, o sentido, *Sinn*, e a obra de arte seguem o mesmo percurso, pois até então se trata de um mecanismo significante que produz efeitos de sentido. No caso da obra de arte há uma inversão de curso: o que se dirigia ao Outro, podemos pensar assim, retorna ao sujeito mesmo. Para Miller isso denota que o criador toma para si o querer dizer do sintoma, o considera como seu desejo decidido, sua própria vontade. Nessa perspectiva, a obra de arte é uma espécie de sintoma artificial. Acompanharemos melhor esse raciocínio quando falarmos do *Seminário: O Sinthoma*, no qual Lacan diz que Joyce se identifica com seu próprio sinthoma.

Para Freud, a libido se desenvolve no tempo, ela pode andar para frente ou para trás, mas ela também pode acontecer na forma de um circuito. Esta última permite que a libido posta no sintoma sofra as adaptações necessárias para se fazer veicular como mensagem. A idéia de circuito pulsional foi utilizada por Lacan para explicar como a pulsão contorna o objeto 'a' criando uma zona de borda entre o significante e o gozo. A forma de circuito é compatível com a constância da finalidade libidinal, que sempre busca a satisfação, e com sua plasticidade em termos de objeto. Para Freud, a errância da libido possibilita fazer substituições com a finalidade de satisfação. A sugestão de Miller é que chamemos essa possibilidade 'metáfora pulsional' e a grafemos S2/\$1: a primeira satisfação é substituída por uma segunda. A satisfação substituta não é um semblante da primeira, ela é a própria satisfação pulsional, é um real. Já os circuitos, estes são semblantes. De acordo com Freud, a libido sofre *Versagung*, ela daria o passo inicial em busca de satisfação, mas teria seu caminho bloqueado por um veto. Por isso, ela se volta para o passado já fantasiado, fazendo uma regressão a um estado anterior. Para prosseguir seu caminho em busca da satisfação ela sofre uma série de transformações, só então poderá alcançar o que Freud chama uma "satisfação real" (1917/1977d, p. 421), mesmo que restrita e irreconhecível.

Segundo Freud, a *Versagung* intercepta a libido fazendo com que ela escape por alguma outra direção (*Ibid.*, p.420). Ele usa a expressão: "Não, pelo contrário" para representar essa interceptação (*Ibid.*, p.421). Miller (1997), por sua vez, a classifica como uma "repressão semântica" (p.26). Tendo como característica a plasticidade, a libido vai, diante do 'não', buscar formas substitutas

e deslocadas de satisfação, o que resulta em metáforas e metonímias. Para escapar da *Versagung*, a libido contará com as fixações (FREUD, 1917/1977d, p.421). Segundo Miller (*Ibid.*), esse é o mesmo percurso descrito por Lacan no grafo do desejo, no qual a demanda se articula com a pulsão, fazendo com que a dupla vertente da libido vá do sentido ao para além dele (p.26).

Segundo Miller, o *Bildung* é a origem do termo formações do inconsciente utilizado por Lacan, mas assinala que, nesse caso, está mais do lado do *Sinn* do que da *Bedeutung* (*Ibid.*, p.43). Faz essa observação para mostrar que o sintoma é uma formação, não um produto, e, como formação, não se separa do inconsciente. No início desse *Seminário*, Miller havia defendido que a *Bedeutung* concernia à relação com o real, e que a referência do sintoma era a fantasia. Quando Lacan usa a expressão 'formações do inconsciente', ele acentua o caráter de envoltório que o sintoma tem em relação a fantasia, privilegiando portanto o aspecto *Sinn* sem deixar de se referir à base pulsional do sintoma.

Em 1920, Freud descobre que o limiar entre prazer e desprazer é muito tênue, diz que no ser humano existem "tendências além do Princípio do Prazer" (1920/1977) de caráter mais primitivo, as quais independem desse Princípio. Freud se servirá das neuroses traumáticas e das brincadeiras infantis - formas repetitivas - para pensar a relação entre prazer e desprazer. Nelas, ele observa que há um prazer advindo da repetição das situações traumáticas e o liga à satisfação obtida pela pulsão.

Através do conceito de pulsão de morte ele aponta para esse caráter paradoxal, característico de uma forma de satisfação pulsional, que está para além

do prazer, do qual o sujeito não pode abrir mão tendendo a buscá-lo através da repetição. Esse para além se caracterizaria por um tipo de satisfação que independe do prazer, algo que pode inclusive situar-se como desprazer e até mesmo atentar contra o sujeito. A dualidade pulsional, em Freud, nos serve para reafirmar que a satisfação está na base do sintoma, não só como ganho secundário, mas principalmente como defesa contra a satisfação advinda da fantasia. Somente por isso ela é resistente à decifração, ou seja, à interpretação pela via do sentido.

Assim, o sintoma como formação do inconsciente, comparável aos sonhos e aos atos falhos, é decifrável. Ele está inscrito na cadeia significante, permitindo que a interpretação aja sobre ele. Por outro lado, o sintoma como satisfação pulsional não se mostra tocável pelo significante. Ele é resistente à interpretação. É justamente esse caráter inercial, repetitivo, intocável pelo significante, que se destaca na segunda concepção apresentada acima. Ela mostra que o que resiste não é o inconsciente - este está sempre pronto “a irromper através da pressão que pesa sobre ele, a abrir seu caminho à consciência ou a uma descarga por meio de alguma ação real” (*id.*). A resistência é própria da estrutura do sintoma em função da satisfação obtida por ele. Isso equivale a dizer que Freud reconhecia que, pela palavra, não era possível dar conta inteiramente do sintoma, ou seja, havia algo da satisfação no sintoma que permanecia inabalável apesar da interpretação, embora muito do sintoma pudesse se removido por ela (1926/1977, p.172).

Para a psicanálise, satisfação e prazer não são correlatos, o sujeito pode se satisfazer com aquilo que o faz sofrer. É o que demonstram a neurose traumática, a

compulsão à repetição e as brincadeiras infantis. Se eliminarmos o que faz sofrer, eliminamos também o que satisfaz ou, como diz Freud: “as formas que os sintomas assumem tornam-se muito valiosas para o ego porque obtêm para este, não certas vantagens, mas uma satisfação narcísica sem a qual, de outra forma, poderia passar” (1926/1977, p.121). Há um desequilíbrio na forma de obter satisfação e o sujeito passa a querer o que o fazia sofrer, o que lhe era insuportável. Por mais que se argumente a favor do bem estar, da falta de sofrimento, isto não interessa porquanto não traz satisfação.

Assim, os sintomas, ou parte deles, que atendem à satisfação pulsional, tendem à repetição e se mostram mais resistentes à decifração. É o que Freud descobre ao tomar o sintoma obsessivo como modelo, estendendo depois essa concepção a todos os sintomas.

“Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de repressão. A repressão se processa a partir do ego quando este — pode ser por ordem do superego — se recusa a associar-se com uma catexia instintual que foi provocada no id. O ego é capaz, por meio de repressão, de conservar a idéia que é o veículo do impulso repreensível a partir do tornar-se consciente. A análise revela que a idéia amiúde persiste como uma formação inconsciente” (*Ibid.*, p. 112).

Freud chega à conclusão de que toda satisfação obtida pelo sintoma é pulsional. Mesmo que o sintoma realize um desejo, nesta realização estarão implicadas satisfações de ordem pulsional.

A busca da satisfação pulsional está implicada em qualquer sintoma e Freud a compara à satisfação sexual. Segundo ele, os sintomas “são substitutos da satisfação sexual” dos neuróticos (1917/1977b, p.360). Os neuróticos obtêm do sintoma uma satisfação que é a mesma que deveriam obter com a relação sexual. Mais ainda, ele diz que os neuróticos se satisfazem mais com seus sintomas do que na relação com o outro sexo. Essa idéia é enfatizada por Miller no texto *A teoria do parceiro* (1997/2000), quando mostra que o parceiro do sujeito é o seu sintoma e não o seu cônjuge, já que do sintoma o sujeito obtém gozo. Isso não ocorre na relação conjugal onde, quanto ao gozo, cada um tem o seu sem compartilhá-lo. Brodsky (1999) nota como os parceiros falam disso. Com freqüência eles se queixam de terem sido preteridos em prol do sintoma, ou seja, o outro está mais interessado no sintoma que nele (p.15-17). O parceiro fica esquecido porque há um outro parceiro mais eficiente em proporcionar satisfação.

Na histeria, o sujeito padece do corpo, ao passo que na obsessão ele padece dos pensamentos. Esse padecer denuncia uma satisfação e faz com que o sujeito se dedique a ele. O que o faz sofrer lhe propicia mais gozo (satisfação) do que o parceiro sexual. Nessa perspectiva, é natural que Freud não seja muito otimista em relação ao sintoma e declare haver nele um caráter incurável. Reconhecemos que muito do sintoma desaparece em função do trabalho analítico, mas reconhecemos também o fato de haver algo no sintoma que não cessa de obter satisfação. No que pode ceder ele cede, no que não pode o sujeito deve mudar sua posição em relação a ele, isto é, saber servir-se dele.

Desse ponto de vista, o sintoma é sempre uma solução e, por isso, é tão difícil fazer com que desapareça. Ele é uma solução para o desejo, para a pulsão e para a relação sexual. O sintoma é resistente porque algo se resolve nele. Para Freud, o que se resolve é o conflito psíquico; para Lacan, o que se resolve é o enigma sobre o desejo do Outro, como veremos mais adiante. De todo modo, para ambos, há um bônus pulsional.

Conforme dissemos no começo desse capítulo, utilizaremos o *Caso Dora* e o *Caso do Homem dos Ratos* para examinar as duas concepções de sintoma que aparecem em Freud.

Freud viu Dora (1905/1977a) pela primeira vez com dezesseis anos, ela sofria de tosse e de rouquidão. Indicou-lhe, então, o tratamento analítico, que não foi adotado. A crise desapareceu espontaneamente. Tornou a vê-la aos dezoito anos quando apresentava desânimo e uma alteração de caráter que, segundo ele, tinham se tornado os principais traços de sua doença: a relação difícil com a mãe e uma atitude hostil para com o pai. Dora procurava evitar os contactos sociais e, ocasionalmente, ocupava-se em ouvir conferências para mulheres e alguns estudos mais sérios. A segunda busca por tratamento foi ocasionada por uma carta em que Dora se despedia do mundo e por uma perda de consciência após discutir com o pai.

Nessa segunda visita, Freud observa:

“Trata-se de uma *“petite hystérie”* com os mais comuns de todos os sintomas somáticos e psíquicos: dispnéia, *tussis* nervosa, afonia e possivelmente enxaquecas, junto com depressão, insociabilidade histérica e

um *taedium vitae* que provavelmente não era muito levado a sério.” (*Ibid.*, p. 21)

É nesse período que Dora relata a cena do lago, quando o Sr. K lhe faz uma proposta amorosa. Ofendida, Dora pede ao pai que corte relações com o casal K. O pai se recusa e Dora passa a se contrapor a ele acusando-o de ter relações extra-conjugais com a Sra. K, e de usá-la como moeda de troca com o Sr. K de modo que este seja indulgente para com essas relações.

A partir das investigações de Freud, Dora relata uma outra cena, ocorrida aos 14 anos, quando o Sr. K lhe deu um beijo nos lábios. Freud pondera que tal situação teria despertado, numa moça virgem, uma sensação de excitação sexual. Dora, porém, sentiu uma violenta repugnância e fugiu.

Freud pontua essa repugnância, e identifica ter havido nela: 1 - uma inversão de afeto: a excitação sexual teria despertado sentimentos desprazerosos; 2 - um deslocamento de sensação: da sensação de excitação genital para uma sensação desprazerosa própria à mucosa de entrada do tubo digestivo (repugnância) provocada pelo beijo. Esse processo de deslocamento deixou como seqüela uma aversão por alimentos e um desconforto, ao defrontar-se com qualquer homem em conversa terna ou animada com uma mulher.

Freud remonta a cena dizendo:

“Creio que, durante o abraço apaixonado, ela sentiu não só o beijo em seus lábios, mas também a pressão do membro ereto contra seu ventre. Essa percepção revoltante para ela foi eliminada de sua memória, recalcada e substituída pela sensação inocente de pressão sobre o tórax, que extraía de sua fonte recalcada uma intensidade excessiva. Uma vez mais, portanto,

vemos um deslocamento da parte inferior para a parte superior do corpo. Por outro lado, a compulsão em seu comportamento construía-se como se proviesse da lembrança inalterada da cena: ela não gostava de passar por nenhum homem a quem julgasse em estado de excitação sexual porque não queria voltar a ver o sinal somático desse estado”. (*Ibid.*, p.27-28).

É interessante notar que Freud constitui a repugnância, a sensação de pressão na parte superior do corpo e a evitação de homens em conversa afetuosa com mulheres como sintomas a serem analisados. Ele assim o faz por entender que a inter-relação entre eles é que torna possível a formação dos sintomas, explicando que a repugnância advém do recalçamento da excitação produzida pela zona erógena da boca, a pressão no tórax advém do recalçamento da excitação da zona genital, e a evitação dos homens em possível estado de excitação corresponde a uma fobia “destinada a dar proteção contra o reavivamento da percepção recalçada” (*Ibid.*, p. 28). Nesse contexto, Freud usa a sua primeira concepção do sintoma, ou seja, os sintomas são provenientes de um desejo recalçado, eles dão expressão a esse desejo.

Devemos ressaltar que o que Freud recortou como sintomas não faziam parte da queixa de Dora, eles se configuraram como tal na relação transferencial. Podemos dizer que eles adquiriram uma significação especial a partir da incidência do discurso analítico sobre eles.

Os sintomas apresentados por Dora foram tosse e afonia. Freud relacionou-os com os períodos de ausência do Sr. K., já que Dora admitiu a coincidência dos ataques com os períodos de viagem do Sr. K.. Como os sintomas não cedessem,

Freud percebeu que eles tinham uma ligação estreita com as acusações dirigidas ao pai, que também não cediam. Essa observação, aliada ao fato de ele já haver firmado sua convicção de que todo sintoma tem uma vertente que corresponde à representação de uma fantasia sexual, possibilitou-lhe o deciframento dos sintomas.

Freud construiu uma ligação entre a atividade sexual, tal como Dora pensava ser praticada entre a Sra. K e seu pai - *fellatio* - , e os seus sintomas. Em ambos, a mucosa oral era privilegiada como zona erógena, sendo que, em Dora, a mucosa oral havia se fixado como uma zona primária de satisfação. A associação dessas ocorrências ensejou a formação dos sintomas.

Segundo Freud, deve haver uma significação psíquica (sentido) associada a uma complacência somática. O sentido do sintoma histérico lhe é emprestado pelo pensamento recalcado que tenta, assim, se expressar: “os sintomas são dissolvidos buscando-se sua significação psíquica” (*Ibid.*, p. 38). A complacência somática é atribuída a fatores constitucionais e orgânicos. No caso de Dora, ele identifica o fato de ela ter sido, quando pequena, uma chupadora de dedo e apresenta uma cena em que: “sentada num canto do assoalho, ela chupava o polegar esquerdo, enquanto com a mão direita puxava o lóbulo da orelha do irmão, sentado quieto a seu lado” (*id.*). A cena nos aponta para uma satisfação pulsional que estaria na base dos sintomas de Dora: tosse, afonia, repugnância, dispnéia... A mucosa dos lábios e da boca se constituiu na infância como uma zona erógena primária, dando condição para a complacência somática e possibilitando que ali se instalassem seus sintomas. O chupar o dedo tem como origem a amamentação e como conseqüência a fantasia de chupar o pênis.

Se os sintomas correspondem a diversos significados simultaneamente, eles também podem expressar diversos significados sucessivamente, passando de um significado a outro, conservando sempre algum traço com a significação original. Dessa forma, a tosse de Dora pode ser entendida como uma demanda ao pai, isto é, um sintoma como portador de uma mensagem, um apelo ao Outro. Foi desse modo que Freud pôde estabelecer uma conexão entre a fantasia perversa da chupadora de dedo e o tipo de relação que ela supunha existir entre seu papai e a Sra. K. Ele chega a essa conexão através de um significante, *vermögender*, que ocultava o seu oposto *unvermögender*. Dora atribuía o interesse da Sra. K por seu pai em razão de ele ser um homem de posses – *vermögender* -, mas sabia que seu pai não podia tirar proveito desse relacionamento por ser impotente - sem recursos, *unvermögender*. Diante dessa interpretação, Dora admitiu saber que haviam outras formas de obter satisfação sexual que não pelo coito. Freud não perdeu a oportunidade de ligar essas outras formas de satisfação sexual aos sintomas de Dora - a tosse começava por cócegas na garganta. O silêncio de Dora diante da interpretação foi considerado Freud como consentimento, na medida em que a tosse cessara.

A interpretação foi feita pelo deciframento, pela via da produção de sentido. Ela foi eficaz quanto à remissão dos sintomas, conforme o relato do caso nos informa. Porém, conforme Freud reconheceu, a marca produzida pelas satisfações primárias, que permitiu ao sintoma se instalar, não desapareceu junto com eles. Essa zona primária de satisfação serve de base para a formação de sintomas em qualquer ocasião.

A análise desse caso serve para verificarmos o que havíamos estudado como o modelo histórico do sintoma, assim como a base pulsional sob o qual ele se ergue.

Para nos auxiliar quanto à compreensão da pulsão articulada ao sintoma, recorreremos ao *Seminário 11* de Lacan (1964/1979, p. 153-189), onde ele realça as cores da pulsão em Freud dando-lhe, inclusive, novos tons.

Para Lacan, o aparelho pulsional é um vai e vem, um abre e fecha que traça no seu percurso uma volta em torno do objeto. Isso destaca o fato de não se tratar de um vetor em linha reta, o que nos daria a impressão de começo e fim. Ao caracterizar a pulsão como circular, Lacan ressalta que o caminho pulsional só se fecha sobre si mesmo e não através de uma finalização como consequência da satisfação. A satisfação faz o aparelho retornar ao ponto de partida. O objeto, por sua vez, caracteriza-se por um vazio que é contornado. Lacan propõe escrever esse lugar vazio como 'a', ou seja, como causa de desejo. Portanto, não se trata de um objeto qualquer, como entendia Freud, trata-se, na verdade, de um objeto que não há, de um objeto que é pura ausência. Lacan enfatiza que a satisfação da pulsão não se dá no encontro com um objeto, mas no próprio vai e vem pulsional. Nesse momento de seu ensino, esse vai e vem passa pelo campo do Outro de onde toma um significante para nomear o objeto 'a'.

Coelho dos Santos (2000), ao comentar o texto de Miller (1999) *Os seis paradigmas do gozo*, nos explica que esse objeto é o objeto perdido, sempre presente no ensino de Lacan, e é também um “ser ambíguo” (*id.*), uma vez que ele encarna a Coisa e, ao mesmo tempo, diz respeito ao Outro. Essa explicação é

fundamental para entendermos que, como objeto de gozo, o objeto 'a' é um elemento e não um objeto absoluto, e é como elemento que ele se articula ao significante. Hoje, com base nessa observação, podemos entender como Freud, no *Caso Dora*, pôde identificar na dupla significante *vermögender/unvermögender* um ponto de conexão do sintoma com o gozo. Mais ainda, que ele tenha, a partir disso, ligado o gozo à satisfação própria da pulsão pela via de uma zona erógena.

A articulação entre o corpo erógeno e a pulsão também é esclarecida. O corpo todo funciona como uma zona erógena e não somente partes dele. O que dá unidade ao corpo é o seu transpassamento pelo significante. Assim, o inconsciente como simbólico inclui o corpo naquilo que ele tem de estrutura de borda, ou seja, no abre e fecha. Inconsciente e corpo são homólogos porque “há uma comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão” (MILLER, 1999, p.94). Por essa comunidade de estrutura, intuída por Freud, esclarecemos a ligação entre o sintoma de Dora e a satisfação por ele proporcionada. Pensamos inclusive poder, a partir disso, dizer que Freud já considerava o sintoma como uma solução, mas não só de compromisso. Esclarecido por Lacan, a solução do sintoma já era uma solução tendo em vista a satisfação pulsional, concepção próxima à formulação ulterior de Lacan do *sinthoma*.

Trabalharemos, a seguir, o *Caso do Homem dos Ratos* (FREUD, 1909/1977) para percorrer a segunda concepção do sintoma em Freud. Esse paciente se queixava de sofrer de obsessões desde sua mais tenra idade, tendo elas se agravado nos últimos tempos.

“Os aspectos principais de seu distúrbio eram medos de que algo pudesse acontecer a duas pessoas de quem ele gostava muito: seu pai e uma dama a quem admirava. Além disso, ele estava consciente de impulsos compulsivos, tais como, por exemplo, um impulso de cortar a garganta com uma lâmina; posteriormente, criou proibições, às vezes em conexão com coisas um tanto sem importância.” (*Ibid.*, p. 163)

Sua vida sexual havia começado aos quatro ou cinco anos de idade. Ele relata uma cena em que se arrastara para debaixo da saia de uma governanta e manipulara seus genitais. Isso lhe causou uma impressão muito forte, decorrendo dela uma curiosidade “ardente e atormentadora de ver o corpo feminino” (p. 165). Toda vez que essa curiosidade se manifestava “tinha um estranho sentimento, como se algo devesse acontecer se eu pensasse em tais coisas, e como se devesse fazer todo tipo de coisas para evitá-lo”. (...) “Por exemplo, que meu pai deveria morrer” (p. 167).

Pensamentos relacionados à morte do pai o acompanhavam desde a infância, mesmo depois que este morrera.

Freud relata que o pensamento obsessivo vinha sempre seguido de um medo obsessivo, ou seja, o desejo fazia par com um afeto aflitivo. Essa seqüência se completava com medidas de proteção tomadas pelo sujeito contra esse desejo – os atos obsessivos.

Freud o explica desta forma: “Um instinto erótico e uma revolta contra ele; um desejo que ainda não se tornou compulsivo e, lutando contra ele, um medo já

compulsivo; um afeto aflitivo e uma impulsão em direção ao desempenho de atos defensivos” (*Ibid.*, p. 168).

Os sintomas tinham se agravado a partir de um acontecimento particular gerador de enorme angústia. O paciente estava na frente de batalha quando perdeu seus óculos. Pediu que outros lhe fossem enviados pelo correio. No mesmo dia, ouviu uma história escabrosa contada por um capitão tcheco afeito a crueldades. O capitão disse ter lido sobre um tipo de castigo em que o criminoso era amarrado a um vaso virado sobre suas nádegas, no vaso haviam muitos ratos que cavavam caminho pelo anus do criminoso.

O paciente conta essa história com muita dificuldade. Mas Freud observou que, paradoxalmente, ao contá-la, ele “assumiu uma expressão muito estranha e variada. Eu só podia interpretá-la como uma face de horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo não estava ciente” (p.171).

No momento em que ouviu a história dos ratos, um pensamento atravessou sua mente, como um relâmpago: “a idéia de que isso estava acontecendo a uma pessoa que me era muito cara” (*id.*). A princípio, instigado por Freud, reconheceu que essa pessoa seria a dama, mas logo adiante teve de admitir que pensara também em seu pai já morto. Uma vez mais Freud aponta para o fato de que, fazendo par com o desejo, vinha uma sanção - o medo -, como medida defensiva contra o desejo.

Naquela mesma noite, o paciente recebeu do capitão cruel o pacote do correio com os seus óculos e a recomendação de que ele deveria reembolsar o Tenente A pelas despesas com o envio. No mesmo instante, ele pensou que não

deveria fazer o reembolso senão a fantasia sobre os ratos poderia se realizar com seu pai e com a dama. A fim de combater esse pensamento, surgiu-lhe uma ordem na forma de um juramento: “Você deve pagar as 3800 coroas ao Tenente A” (p.172). Não nos deteremos nos detalhes das tentativas sempre frustradas de fazer esse pagamento, queremos apenas enfatizar o caráter de impossibilidade criado pelo paciente para não cumprir o prometido. Ele estava em um dilema: tinha jurado pagar, mas se pagasse seu pai e/ou a dama sofreriam o castigo dos ratos. O fato de seu pai já está morto em nada contribuía para a tranqüilidade do paciente, pois ele desenvolveu a idéia de que a punição poderia ocorrer mesmo no outro mundo.

Outro dado importante é que antes mesmo do capitão cruel lhe entregar os óculos e dizer-lhe para fazer o pagamento ao Tenente A, ele havia encontrado com um outro oficial que havia estado no correio e soubera da encomenda em seu nome. Esse oficial lhe disse que a jovem do correio tinha pago as despesas postais por ele.

Freud conclui que o paciente fizera seu juramento em cima de uma premissa que ele já sabia ser falsa. Seu juramento já foi feito para não ser cumprido. Assim, a dívida se tornaria impagável, ou seja, por mais que ele fizesse para pagá-la ele estaria fadado ao fracasso.

Freud considera como sintoma do *Homem dos ratos* uma dívida que ele não consegue pagar. Ele é impelido a buscar compulsivamente cumprir sua promessa e, ao mesmo tempo, é impedido por seus pensamentos. A própria situação foi armada de modo a possibilitar que uma ação anulasse a outra, que nada se resolvesse, ou melhor, que o próprio sintoma fosse uma solução: com ele, o *Homem dos ratos*

paga e não paga a sua dívida, o que assinala uma característica do desejo obsessivo - a impossibilidade.

Freud vai encontrar como base para esse sintoma uma fantasia: a fantasia de crueldade. Ele descobre a articulação entre o sintoma e a fantasia através do significante *ratten/rate*, o que se torna claro diante das recordações trazidas pelo *Homem dos ratos* em relação a seu pai. Este havia contraído uma dívida de jogo quando ainda era um jovem oficial. O paciente não sabe ao certo se o pai havia pago essa dívida. Freud localiza uma conexão significativa entre os ratos e a dívida paterna: *spielratte* é a expressão usada para designar um jogador, na qual *spiel* quer dizer jogo e *ratte* significa rato, ratão, havendo homofonia entre *ratte* e *rate* que quer dizer quota, prestação (TOCHTROP, 1989).

Numa cena da infância o paciente tem um ataque de fúria contra o pai e o xinga ao modo das crianças: sua lâmpada, sua toalha. Esse ódio é recalçado e torna a aparecer quando o *Homem dos ratos* se mostra inclinado a se casar (*heiraten* = casar) com uma certa dama e seu pai se opõe a isso.

O *Homem dos ratos* era profundamente ligado ao pai. Nutria por ele um extremo amor e um imenso ódio recalçado. Essa ambivalência fazia com que seus pensamentos hostis para com o pai fossem acompanhados de medidas de proteção contra ele: os pensamentos obsessivos – “alguma coisa ruim poderia acontecer ao pai no outro mundo”.

Diferentemente dos sintomas histéricos - que dão expressão ao desejo recalçado -, o sintoma obsessivo faz da compulsão a medida de proteção contra a fantasia. Nesse aspecto, ele também funciona como uma solução ao conflito

psíquico, porém, não pela via da realização do desejo e sim pela via da repetição da satisfação experimentada. É bem verdade que essa satisfação aparece sob a forma do horror, ao que Lacan denominará gozo.

Aqui, podemos identificar duas operações efetuadas por Freud. A primeira: a constituição da dívida como sintoma, já que o *Homem dos ratos* não se queixava dela, mas sim dos medos. A segunda: a conexão entre o sintoma e a satisfação pulsional através dos significantes *spielratte*, *rate*, *ratte*, *heiraten*, ligando o pai aos ratos da prática cruel, que, por sua vez, se ligam ao pagamento dos óculos a ao casamento. Nesse caso, a zona erógena privilegiada é a anal, por onde os ratos entram e por onde o inconsciente se liga à pulsão. Os ratos se tornam, assim, o objeto 'a' que vem no lugar do vazio contornado pela pulsão. Como objeto, os ratos encarnam o objeto perdido; como significante, mostram sua ligação com o Outro. Segundo Miller (1999), essa é a forma com que Lacan, no *Seminário 11*, chega a significantizar o gozo sem com isso reduzi-lo ao simbólico (p.95). O objeto 'a' é elemento de gozo, portanto, não responde à combinatória significativa de poder representar o sujeito, guardando, porém, a propriedade significativa de se apresentar como um elemento e não como a Coisa, no máximo como um elemento da Coisa que, por ser elemento, pode se multiplicar, metonimizar-se. Entendemos, assim, que Freud pode ter identificado na história dos ratos o que Lacan chama de alienação do sujeito sob a forma do objeto, “uma face de horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo não estava ciente” (FREUD, 1909/1977, p.171).

Se, na primeira concepção do sintoma, o desejo recalcado é a origem do sintoma, na segunda concepção o que temos é a fantasia. Em ambas podemos

notar o comparecimento da satisfação pulsional determinando a forma como o sintoma se estrutura.

2 - O sintoma em Lacan:

Destacaremos, agora, duas concepções do sintoma em Lacan, fruto do primeiro período do seu ensino: o sintoma como mensagem e o sintoma como sentido e gozo. Ressaltamos que a chamada concepção clássica do sintoma em Lacan é herdeira de Freud em muitos aspectos, porém distante quanto à sua estreita relação com a pulsão e o gozo.

Lacan extraiu de Freud ensinamentos que o fizeram reconhecer no sintoma a metáfora, figura de linguagem. Todo o inconsciente foi, no primeiro momento de seu ensino, submetido às leis da linguagem, ora pela via do imaginário, quando tendia a tomar a fala como intersubjetiva, ora pela via do simbólico, quando mais fortemente se manifestou a influência do estruturalismo.

2.1 - O sintoma como mensagem:

A experiência da análise é uma experiência de fala, o analista “dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (LACAN, 1953/1998, p.248). Dentro da perspectiva da fala como intersubjetiva, Lacan entende que “toda fala pede resposta” (*Id.*), ou seja, está dentro de uma estrutura comunicacional, supõe uma emissão e um retorno dessa emissão sob a forma de resposta. Mas não é na fala propriamente dita que ele vai identificar a emergência do inconsciente, e sim naquilo

que não é falado, mas veiculado pela fala. Desse modo, a realidade, sob o ponto de vista da verdade, está para além da fala, ela encerra um apelo à verdade.

Nesse momento do ensino de Lacan, a verdade se confunde com o próprio inconsciente, sua emergência, sob a forma do equívoco, tem valor de verdade. Mas o equívoco em si não diz nada se não houver alguém que possa interpretá-lo. Monta-se, assim, a estratégia da análise, onde uma emissão será significada ou não pelo analista.

O sintoma é situado como mensagem a partir da transferência, ele é mensagem para aquele que puder lê-la. Lacan (*Ibid.*) parte do pressuposto de que se o sintoma pode ser dissolvido através da fala, é porque sintoma e fala guardam uma certa homogeneidade: as leis da fala como fundamento do trabalho analítico abrem a via de acesso ao entendimento da estrutura do sintoma (pp.256, 260 e 270). Dessa forma, ele vai entender que todo sintoma é constituído de um duplo sentido, é “símbolo de um conflito defunto, para-além de sua função, num conflito presente não menos simbólico” (p. 270), e que se acompanharmos o texto das associações detectaremos que sua linhagem é simbólica. Esta linhagem, feita de formas verbais, permitirá que o “sintoma se resolva por inteiro numa análise linguajeira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser liberada” (*id.*).

Lacan faz da análise um dispositivo de comunicação, modificando, porém, a concepção clássica da comunicação na qual só entravam dois elementos: o emissor e o receptor. Para entender que a análise se dá numa relação intersubjetiva e que o sintoma pode ser tratado por esse dispositivo, foi necessário ampliar a idéia de

comunicação. A homogeneidade entre sintoma e linguagem parte da subversão promovida por ele na teoria da comunicação, ao introduzir um terceiro elemento na díade emissor-receptor. Este elemento é o Outro que comparece no discurso por uma exterioridade inclusiva, porquanto é a ele que toda fala se dirige, é a ele que toda fala se endereça, é a ele que toda fala visa. Essa dimensão do Outro faz com que o sujeito receba sua própria mensagem de forma invertida, o que cria uma ilusão de comunicação e revela o caráter paranóico do eu.

Tomando Freud como guia, Lacan considerará que é na linguagem que o inconsciente se demonstra como uma verdade “que não diz sua última palavra” (1953/1998, p. 271). Aliando o inconsciente à linguagem, reconhecendo neles a mesma estrutura, Lacan enfatizará que na fala há a intervenção do Outro, ou seja, que o inconsciente, como Outro da fala do sujeito, comparece naquilo que é dito independentemente da vontade daquele que fala. Trata-se de uma comunicação baseada em um equivoco, mas neste equivoco se constitui uma verdade.

Para situar uma fala própria ao inconsciente foi necessária a distinção entre fala plena e fala vazia, considerando que a primeira é a expressão do inconsciente e a segunda expressão do eu. Como vazia, a fala está no eixo imaginário e demonstra a alienação do sujeito no objeto. Como plena, testemunha “a emergência da verdade no real” (*Ibid.*, p. 253). Ao valorizar na análise a fala plena, Lacan quis marcar de forma contundente o descaminho pelo qual a psicanálise estava passando, naquela época, com a supervalorização do ego e a desvalorização da concepção do inconsciente como linguagem.

A concepção de fala plena e fala vazia está alicerçada em uma prevalência do imaginário sobre o simbólico. Não é que este último não entre em cena, mas o faz secundariamente. É pela produção de sentido, para além do que é dito, que se introduz o simbólico, ou seja, o simbólico se manifesta no sentido que possa vir a produzir nos ditos do sujeito. Este sentido esclarecerá o sintoma e situará o sujeito em relação ao seu próprio inconsciente.

O espaço analítico se constitui como uma outra cena onde se joga o jogo do inconsciente. A transferência é caracterizada como uma relação de sujeito a sujeito, na qual o que opera é uma dialética intersubjetiva.

Já trabalhando em outro espaço que não o da relação dual, pois a intersubjetividade sai do encontro entre dois eus para ser o encontro entre dois sujeitos, Lacan perceberá o lugar do analista como diferenciado: é ele quem decide o sentido a ser dado à fala do paciente. Nessa outra cena, situa o analista no lugar do Outro, lugar homólogo ao do inconsciente.

O Outro é o lugar da palavra onde estão marcadas as determinações subjetivas. Ao ocupar esse lugar, o analista cria uma dessimetria na relação transferencial e inscreve a transferência no eixo simbólico.

Para Miller (1999), a conceitualização do eixo simbólico, nesse momento do ensino de Lacan, produz um certo equívoco na medida em que se inscreve entre dois pólos: o da fala e o da linguagem. Na vertente da fala, ele situa a intersubjetividade; na da linguagem, ele situa a autonomia do simbólico, isto é, a cadeia significante tem exigências próprias a partir de uma lógica singular.

Essa conceitualização permite tomar o inconsciente como decifrável. Conseqüentemente, ela permite ao mesmo tempo tomar o sintoma como uma

formação do inconsciente. O sintoma pode ser decifrado porque ele porta um sentido: “o sintoma, aqui, é o significante de um significado recalçado da consciência do sujeito” (LACAN, 1953/1998, p. 282). Isso implica haver no sintoma um “sentido aprisionado” (*Id.*) que a interpretação deverá libertar.

Segundo Miller, Lacan não reconhece, nesse momento, a intrincação do inconsciente com a pulsão. Por isso, privilegia a ordem semântica do sintoma a despeito de sua função de promover a satisfação pulsional. A satisfação é entendida como advinda da própria comunicação, pela liberação do sentido recalçado do sintoma, uma satisfação simbólica. Fora do simbólico, há uma outra ordem de satisfação que é imaginária e que, nesse momento, se constitui como gozo enquanto desarticulado do significante. O significante estaria na ordem simbólica e, opondo-se a ele, estaria o gozo como imaginário fazendo, inclusive, barreira à emergência do significante.

Posteriormente, Lacan conceberá o sintoma como tributário unicamente da ordem simbólica. Essa concepção se manterá por um longo período, chamado por Miller (*Ibid.*) de significantização do gozo. É o que veremos no capítulo III, quando trataremos dessa questão em detalhe. Aqui, destacaremos apenas os pontos importantes para situar o sintoma nesse período do ensino de Lacan.

Consideraremos o texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998) como marco do sintoma enquanto tributário da ordem simbólica. Nele, Lacan apresenta o grafo do desejo onde articula a pulsão à demanda, de modo que o gozo possa ser incluído na cadeia significante. Essa operação faz com que a pulsão sofra os efeitos da linguagem e, portanto, entre

também no simbólico. O grafo mostra a pulsão sendo transpassada pelo significante, apontando para o sujeito, do outro lado, como resposta a uma pergunta dirigida ao Outro. O que seria a resposta do Outro se transforma em uma demanda dirigida ao sujeito, e “não há demanda que não passe de algum modo pelos desfiladeiros do significante” (LACAN, 1960/1998a, p.826). A suposta demanda do Outro significará o desejo do sujeito mediante um deslocamento que o aliena, pois “é como Outro que ele deseja” (*Ibid.*, p.815). Assim, seu desejo passa a ser o desejo do Outro.

Ao articular a pulsão à demanda, Lacan restringe a satisfação a termos simbólicos. Segundo Miller (*Ibid.*), nesse paradigma a satisfação é do desejo, ora através de objetos, ora como significado de um significante que insiste e que se caracteriza como causa. Todavia, nenhuma delas diz respeito, propriamente falando, à satisfação da pulsão.

Podemos, então, entender que o sintoma como mensagem exclui a satisfação pulsional, ou pelo menos a reduz à satisfação do desejo. Como mensagem, o sintoma é inscrito na categoria das formações do inconsciente e, como tal, é passível de decifração.

2.2 - O sintoma como sentido e gozo:

Lacan foi promovendo algumas modificações nas suas bases conceituais que redundaram em modificações sobre o sintoma. Já situamos as modificações no conceito de transferência e no conceito de gozo - de imaginário para simbólico. Cabe-nos agora mostrar como Lacan reconsidera a fala.

No texto *A psicanálise e seu ensino* (1957/1998a), Lacan diz que a fala não comporta apenas efeitos semânticos, que há nela um suporte material identificado por ele à letra, entendendo-a como pura forma. Toma, então, o significante como letra: “se o sintoma pode ser lido, é porque ele mesmo já está inscrito em um processo de escrita. Enquanto formação particular do inconsciente, não é uma significação, mas sim sua relação com uma estrutura significante que o determina” (*Ibid.*, p. 445-446). O sintoma deixa de ser entendido apenas como mensagem para entrar num sistema de escrita.

Há várias conseqüências decorrentes dessa modificação, mas podemos apontar como a principal delas o fato de que o sintoma, assim entendido, não pode ser reduzido a um efeito semântico, a uma significação do Outro. Como significação do Outro, o sintoma estaria dentro das formações do inconsciente inserido num sistema essencialmente semântico, determinado pelo significante. Nesse momento, Lacan visa apontar que há algo no sintoma que transcende a significação, algo inerte, fixo e resistente à interpretação. São essas considerações que levarão Lacan a entender que, se há sentido no sintoma, nele também há gozo. Miller justifica esta virada dizendo que desse modo, Lacan inclui a determinação significante do sintoma “em um circuito mais vasto onde o gozo e a castração se encontrem implicados” (MILLER, 1986-87/1998, p.277).

Essa vertente é apontada por Freud a partir dos anos 20 em *Além do Princípio do Prazer* e, segundo Miller, pelo próprio Lacan, em seu texto *A Instância da Letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998b) , onde ele já reconhece que o sintoma ultrapassa a estrutura da linguagem apesar de estar a ela

intimamente ligado: “já se pode apreender uma função significativa que ultrapassa sua capacidade de engendrar significação” (MILLER, *Ibid.*, p.301).

Assim, o sintoma não se esgota na significação produzida no lugar do Outro. Para além desta significação, há uma vertente do sintoma que se liga ao significante na sua forma de letra, significante enigmático que coordena o gozo do corpo com o significante, ou seja, com a mensagem.

A partir disso, podemos reconhecer que o sintoma tem duas vertentes: a vertente do sentido como significação do Outro, significação inconsciente; a vertente da letra, marca que aponta para o que há de enigmático no trauma, o modo de gozo.

Como veremos no capítulo III, a concepção de sintoma oscilará em função da concepção de gozo. Este, contudo, nunca mais deixará de ser levado em consideração quando se falar de sintoma. Veremos o gozo como absoluto e não simbolizável no *Seminário 7: A Ética*, parcializado no *Seminário 11*, como mais-de-gozar no *Seminário 17* e, por fim, no *Seminário 20*, totalmente integrado à fala. Esses desenvolvimentos merecerão atenção especial nos capítulos que se seguem, bastando, por ora, ressaltar que é da concepção do sintoma como sentido mais gozo que surgirá o sintoma como identificação ao próprio gozo, rearticulando o significante ao corpo, mostrando que “a fala tem efeitos de despertar no corpo a modalidade de gozo que lhe é própria” (COELHO DOS SANTOS, 2002, p.161).

Capítulo II

A identificação

Dois aspectos desta tese nos levam a tratar da identificação. O primeiro é a própria definição do que é o sintoma: identificação do sujeito ao seu próprio gozo. Nesse caso, estamos objetivando não só o final de análise, mas, principalmente, o paradigma lacaniano para o sintoma: Joyce. Por meio desse paradigma, chegaremos ao segundo aspecto que nos interessa na identificação, ou seja, as formas particulares de gozo tão próprias dos sujeitos contemporâneos. Faremos um percurso acompanhando os desenvolvimentos de Lacan a respeito da identificação, a fim de podermos destacar o ponto a partir do qual a identificação nos servirá para distinguir o que ocorre na atualidade e as dificuldades que isso nos cria.

“A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. Esta é a definição de Freud em 1921, no texto *Psicologia de grupo e a análise do ego* (p.133). Nossa proposta neste capítulo é utilizar essa definição para acompanhar os desdobramentos feitos por Lacan da concepção de identificação, pois entendemos que ela é o fio condutor que o fará, ao longo de seu ensino e a cada vez, ressaltar um aspecto ou outro.

A princípio, Lacan entenderá essa outra pessoa à qual Freud se refere como o pequeno outro semelhante, na forma de uma imagem refletida. Num segundo momento, teremos o grande Outro ocupando esse lugar. Quando define

que o sujeito está em relação com o Outro, Lacan passa a investigar qual é a modalidade de laço que os une. Primeiro, ele responderá com a teoria do sujeito como efeito do significante do Outro. Mais tarde, ele entenderá que nessa relação há um resto que situa o sujeito como objeto. Vamos acompanhar o percurso lacaniano através dos textos que consideramos mais representativos de cada concepção.

1- A identificação à sua imagem como outro:

Em um primeiro momento, Lacan trabalhará a constituição do sujeito através da assunção de uma imagem produzida no espelho. Essa concepção de identificação, que é prioritariamente imaginária, tem por base o estágio do espelho (LACAN, 1949/1998), experiência na qual o sujeito humano, na sua precariedade orgânica, tenta estabelecer uma relação do seu organismo com sua realidade (p. 100). Diante do espelho, a criança se rejubila com o que vê e se precipita numa identificação com essa imagem. A assunção da imagem promove no sujeito uma transformação, a constituição do eu. A “assunção jubilosa” dessa imagem constitui a matriz simbólica presente na formação do eu. O eu se precipita numa forma primordial, ou seja, anterior à identificação com o outro e à concorrência da linguagem. Para Lacan, esse momento da constituição do eu imporá ao sujeito, doravante, uma divisão, porquanto essa imagem na qual ele se precipita é uma imagem virtual, um eu ideal com o qual o sujeito terá de se haver no momento de sua constituição como sujeito, dando origem ao ideal do eu.

A assunção jubilosa constitui uma matriz simbólica composta de imagos, em que se pode denotar a intervenção do simbólico num processo marcadamente imaginário. Lacan, já nesse texto, aponta para um encaminhamento simbólico da questão quando diz que essa forma primordial do sujeito, presente na matriz simbólica, “deveria ser designada por eu ideal” (p.97), pois originará as identificações secundárias. Se utilizarmos o desenvolvimento posterior, quando Lacan fará intervir nessa identificação o Outro simbólico, poderemos entender que a imagem especular é o limiar visível das imagos. Devemos lembrar, contudo, que, neste momento, ao utilizar o termo imago, Lacan o faz em relação à matriz que dará origem ao simbólico. O que o estádio do espelho vem inaugurar, a partir da identificação com a imago do outro, é a relação do sujeito com a cultura, mediatizada pelo desejo do outro, constituindo seus objetos “numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem” (p.101). Esta mediatização terá seu apogeu no complexo de Édipo. O narcisismo, aqui, é entendido como uma latência semântica.

2- A identificação ao Outro:

Em um segundo momento, essa concepção da identificação será reconsiderada e ampliada no texto de 1960, *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache*. Nele, Lacan já está no momento de seu ensino em que o simbólico é o registro organizador por excelência e, sem pudor, ele subordinará toda a construção do sujeito ao simbólico.

Ele também já havia elaborado o esquema L e, ao apresentá-lo em 1956, já o fez para tentar corrigir uma certa versão da psicanálise, chamada de relação de

objeto, que reduzia a análise à retificação do par imaginário (LACAN, 1956, p. 58). Nesse esquema, ele traça dois vetores que se cruzam num determinado ponto. Um vetor é o eixo imaginário e o outro o eixo simbólico. O vetor imaginário já estava presente no estágio do espelho, a correção aqui se dá pela introdução do eixo simbólico cuja função será a de furar o par imaginário. Ao fazer o simbólico interferir no imaginário, Lacan já está separando os dois registros e promovendo uma ascensão do simbólico através da significantização dos elementos até então imaginários.

Tendo por base o esquema L, Lacan construirá, em 1960 (*op.cit.*), um complexo esquema ótico no qual o sujeito, diante do espelho, terá sua imagem desdobrada em imagem real e virtual pela concorrência de um olho que o olha de fora do espelho. Com esse esquema, Lacan pretende introduzir o Outro do simbólico incidindo sobre a assunção da imagem. O Outro do simbólico está representado no esquema pelo olho fora do quadro. Com isso, teremos uma imagem de si que se conjuga com uma presunção do modo pelo qual se é olhado. Sem a introdução desse elemento simbólico ficaríamos retidos no transitivismo próprio às imaginarizações. O olhar do olho fora do quadro produz para o sujeito uma imagem ideal, para além de uma imagem puramente refletida. Desse modo, o olho cria um espaço virtual onde o sujeito vai se localizar no olhar do Outro. Assim, para Lacan, o ideal do eu freudiano é o ponto para onde as identificações do eu convergem e preconizam que a identificação primordial se dá baseada no eu ideal da imagem refletida no espelho, em conjunção com a imagem suposta estar no Outro.

O Outro interfere na imagem que o sujeito tem de si, que nunca será uma imagem pura, pois terá sempre a intervenção de uma imagem presumida vir do Outro. A distância entre o sujeito e o outro, sua imagem, que o tira do transativismo, só é possível pela intervenção do ideal do eu.

Para Lacan, o Outro intervém pela via do significante na forma de um apelo feito pela criança àquele que a segura, pedindo que confirme e testemunhe que ela é de onde ele a olha. A relação imaginária com o outro e a aspiração de ser, denotada no eu ideal, constituirão um campo no qual o sujeito cria a ilusão de um ideal de eu, que funcionará como um modelo, fazendo o sujeito existir no lugar do Outro.

Miller (1986-87/1998) nos esclarece que essa articulação do outro com o Outro pode ser vista também no grafo do desejo, onde as identificações do eu, com seu transativismo característico, precisariam de um ponto de detenção (p.127). Este ponto é justamente a resposta do Outro ao apelo de significação que o sujeito lhe endereça. A questão do neurótico, então, está colocada em uma miragem de ser desde onde supõe que o Outro o olhe.

2.1 A identificação ao significante do Outro:

No *Seminário, livro 9: A identificação*, de 1961-62, Lacan amplia a concorrência do Outro como operador da identificação através do significante.

O que ressalta das considerações de Lacan nesse seminário é o fato de que a identificação se baseia no traço unário, portanto, é identificação ao significante e não à pessoa. Vamos começar justamente por aí, entendendo o que é o traço unário e como nele subjaz a concepção do sujeito como conjunto vazio.

2.1.1- O traço unário:

Diz Lacan (*Ibid.*): “a identificação trata da relação do sujeito com o significante” (aula de 15/11/61), razão pela qual seus desenvolvimentos sobre o assunto vão estar relacionados ao *einzigster zug* freudiano. Ele entende que o traço, denominado por Freud traço único, é um traço significante que tem a função de Um. A esse significante ele dá o nome de traço unário, retirando essa denominação da teoria dos conjuntos (aula de 6/12/61). A teoria dos conjuntos se baseia no conjunto vazio, o que nos obriga a entender que o Um do traço unário não é o da unidade, pois ele tem por base o conjunto vazio - termo com o qual Lacan define também o sujeito -, tampouco é o Um de uma existência, porquanto o que lhe dá origem é uma inexistência. A referência ao sujeito como conjunto vazio vai aparecer em todo o percurso do ensino de Lacan. Nos anos setenta ele irá introduzir a série dos números inteiros, indicando ser o zero o iniciador da série e que a consistência da série dos números inteiros está em contar o zero. No *Seminário da Identificação (Ibid.)* esse raciocínio se apresenta, por exemplo, quando se refere ao livro de Lorde Shackleton. Nele, o explorador britânico do Pólo Sul relata suas desventuras ao desbravar o mar Antártico e diz que, diante das baixas na tripulação, contava-se sempre com um a mais, fazendo do um a mais o menos um da falta. Nessa época, Lacan quer provar que nesta contagem – que conta como mais um aquele que falta - há a “aparição em estado desnudo do sujeito que não é nada mais que isto, a possibilidade de um significante a mais graças ao qual se constata que há um que falta” (aula de 26/03/62). Assim, o significante aparece porque não há uma consistência de sujeito. Dessas

considerações podemos concluir que não importa o viés pelo qual Lacan abordou a questão do Um, pois ele sempre a considerou como tendo por base uma inexistência, seja no sujeito como efeito do significante, seja no sujeito como conjunto vazio, seja no sujeito dedutível a partir de uma indeterminação originária.

No desenrolar do *Seminário: A Identificação (Ibid.)* podemos perceber que, ao denominar o traço único de traço unário, Lacan pretende marcar também a diferença entre o um que promove a unidade e o Um que marca uma diferença.

Como vimos acima, o traço unário é um traço significante. Se levarmos em conta que um significante é definido como aquilo que marca uma diferença, entenderemos porquê ele não promove a unidade. Neste momento de seu ensino, Lacan usa o termo signo para falar de uma identidade que remete à semelhança e usa o termo significante para falar de uma marca que presentifica uma diferença. O significante não representa algo para alguém, não cria uma unidade entre algo e alguém; o significante representa o sujeito para outro significante. Essa definição, por já ter se tornado clássica, pode embaçar a sutileza que ela comporta, ou seja, que o significante representa um elemento heterogêneo - o sujeito - para outro significante. Uma vez reconhecidas as suas nuances, essa definição bastaria para provar que o significante não trata de semelhança e sim de diferença.

Vamos incluir uma breve discussão sobre o traço unário e o Um, para depois considerarmos de onde vem esse traço.

2.1.2- O traço unário e o Um:

No *Seminário: A identificação*, Lacan diz que o Um de que se trata no traço unário não é “nem o Um de Parmênides nem o Um de Plotino” (aula de 22/11/61).

Ele propõe substituir o idealismo da tradição filosófica, o Um de Parmênides e de Plotino que tem função de idealização, pelo ideal do eu como necessidade estrutural na identificação inaugural do sujeito ao significante radical, o traço unário. Como necessidade de estrutura, o traço unário é totalmente depersonalizado, não só de qualquer conteúdo subjetivo como de qualquer variação que ultrapasse o próprio traço (*id.*). Ele é pura marca significante que não remete a nenhum idealismo nem a nenhuma totalidade, é uma notação mínima. Esta notação mínima é o *Einzigiger zug*. Assim, podemos dizer que a identificação trata da relação desse traço com o ideal, mas ela não faz disso uma unidade.

A referência ao Um de Plotino foi enunciada rapidamente por Lacan, mas mereceu, por parte de Miller, alguns capítulos de seu *Seminário Los signos del goce* de 1986-87/1998. Neles, o autor nos leva aos neoplatônicos para esclarecer a função do Um na filosofia clássica e o modo como Lacan o considera, para posteriormente reconsiderar essa referência ao Um e mesmo recuperá-la.

Em primeiro lugar, Miller (*Ibid.*) aponta a diferença entre o traço unário, aqui chamado de S1, e o binário S1-S2 (p.35). Com o binário se diz que o S1 só terá sentido a partir do S2; quando, porém, o S1 está sozinho, isolado de S2, ele pode ser chamado de unário. S1 se torna um unário quando entre ele e S2 se operou um corte, quando um dito primeiro não foi repetido ou complementado. Esse momento está num passado apenas dedutível, pois sempre já se terá dito tudo. O lugar ocupado por esse dito nos dará o seu valor de unário. Esse significante representará o sujeito, mas não estará em conexão com S2, com um outro significante. Neste momento lógico, o S1 é o ideal, um significante tomado do Outro como ideal; ele é um significante que fica fora da série. É num segundo

momento, ao se conectar com S2, que teremos o significante representando o sujeito para outro significante, o S1 articulado ao S2.

Para enfatizar o Um como unário, Miller (*Ibid.*) examina as hipóteses sobre o Um de Parmênides à luz da concepção do significante (p.51, 71-78). Não me atreverei a ir muito longe, mas acho importante entender a base dessa discussão para poder prosseguir.

O autor nos indica a complexidade desse raciocínio lógico ao dizer que no Parmênides de Platão não se trata de uma aporia simples, ela comporta nove hipóteses sobre o Um. Todavia, pela orientação dos neoplatônicos, as três primeiras é que são essenciais, são elas: o 'Um é um', o 'Um é' e o 'Um é e não é'.

Essas três hipóteses examinam a relação entre o ser e o Um. Na primeira, ao dizer que o 'Um é um' estaríamos predicando o Um. Platão conclui que o Um "não possui nenhum nome", ou seja, ele não se predica porque ele não é nem um todo, nem tampouco é composto de partes. Se o Um não pode se predicar elimina-se o predicado e questiona-se o 'Um é' da segunda hipótese. Esta forma - o 'Um é' - já conota uma existência. Miller (*Ibid.*) assinala o fato de que para se dizer isso em francês é necessária uma estrutura de frase que faz do Um o Um - *il y a de l'un*. É necessária a inserção do artigo, o que reafirma a sua existência sem que a questão se ele é um seja formulada. Ele é o Um. Foi esta a forma privilegiada por Lacan para falar do Um, derivada da segunda hipótese. Miller a considera uma excelente fórmula para traduzir o 'Um é', uma vez que nela não há nenhum pré-julgamento de que o Um seja um. Conseqüentemente, ele está aberto a todos os predicados: de tempo, de sensações, de opinião. A terceira hipótese parte de: o 'Um é', e se ele é, pode deixar de ser. Miller cria uma teologia para

essa hipótese propondo que para o Um é há um Deus diferente daquele do Um não é.

A crítica de Lacan reside no fato de que os neoplatônicos partiram da primeira hipótese e foram hierarquizando os termos. Mas parece que Miller tenta lhes recuperar o prestígio ao escrevê-los nos termos lacanianos de $\$$, S1 e S2, e dispô-los nos círculos de Euler, também usados por Lacan para tratar a identificação.

No campo da esquerda ele situa o Um e no campo da direita o ser. Os dois círculos se cruzam criando uma área de interseção. Segundo Miller, a primeira hipótese – o ‘Um é um’ - localiza o sujeito no campo do Um; a segunda hipótese – o ‘Um é’ – localiza o S1 na interseção e a terceira – o ‘Um é e não é’ – localiza o S2 no campo do ser. Assim, em Parmênides, temos uma hipótese do Um que se conjuga com o ser e outra que o isola, ou seja, nos termos da alienação-separação temos o sujeito cativo do significante do Outro e o sujeito cativo da falta no Outro. Ao se afirmar como aquilo que o Outro quer, o sujeito se perde como ser, isto é, conforme à metáfora utilizada por Lacan, ele fica com a bolsa e perde a vida. Se ele não se deixa recobrir pelo significante do Outro, busca uma existência sem predicados, ou seja, resta-lhe a vida sem a bolsa. Tomando esse viés, tentaremos entender, mais adiante, como o Um que vem do Outro se constitui como diferença e, exatamente por isso, pode se incluir no Outro. Antes, porém, devemos pensar de onde vem o traço como significante.

2.1.3- O traço unário e o ideal:

Recapitulando: temos o traço unário como um traço significante que suporta a diferença. Mas de onde vem esse significante?

Lacan vai retomar o cogito de Descartes para dizer que no “eu sou” o Outro está incluído, ou seja, que a identificação não é do um com o um e sim do Um com o Outro (aula de 22/11/61). Ele citará sua cadela Justine para mostrar que entre ela e ele há uma relação, mas que esta não supõe o Outro. Justine, segundo Lacan, fala, mas não tem acesso à linguagem porque, para ela, não há senão o pequeno outro. A relação entre o sujeito humano e a linguagem está diretamente relacionada ao fato de que a fala supõe a colocação de um outro em lugar de Outro. Isso significa que, ao falarmos, esperamos uma resposta. É o que ele desenvolverá ao explicar que a emissão de um som não constitui, por si só, um apelo, um chamado. É a resposta que faz dessa emissão uma emissão significante.

No capítulo VII de *Los Signos del goce*, Miller (1986-87/1998) se estende sobre a diferença entre o grito e o chamado. Começa explicando o grito como sendo o delta que dá início ao grafo do desejo de Lacan, diz que ele é uma emissão significante em estado bruto só podendo ser concebida como uma ficção teórica. O grito se torna chamado pela suposição ao Outro. O chamado é um grito dirigido ao Outro e que recebeu deste uma resposta, ainda que esta resposta seja o silêncio. É a resposta que reconhece no grito um chamado, ela imprime ao grito uma significação. Esse processo está desenhado no primeiro andar do grafo do desejo quando a intervenção do Outro corta uma emissão sonora produzindo, do outro lado, um significado $s(A)$. O primeiro passo é que se reconheça no grito um significante, ou seja, que o Outro tome o grito como um significante que

representa o sujeito. Essa ligação pode ser representada pelo algoritmo S1-S2, desde que se entenda que o índice 1 de S1 não significa que ele antecede S2. Na verdade o S1 só existe a partir do S2, da resposta, quando, então, o sujeito surge como significação. O grito é um pedaço de realidade que se tornará uma demanda pela concorrência do Outro. Esse processo em que o grito é atravessado pela resposta constitui simultaneamente o sujeito e o Outro como espaço de ressonância. Essa origem comum permitirá a Lacan afirmar, anos à frente, que no processo alienação-separação a escolha entre o ser e o sentido, ou seja, entre o sujeito e o Outro, é letal (LACAN, 1964/1979, p.201).

Pautado nesse raciocínio, Lacan dirá que “o Um como tal é o Outro” (aula de 22/11/61), pois é no significante do Outro que o sujeito se engancha tentando se dar uma certa consistência. O significante lhe serve como garantia de sua existência diante da sua indeterminação original. A consistência vem da articulação do sujeito com o Outro através de um significante no qual Lacan reconhece o ideal do eu (aula de 22/11/61), ou seja, de uma significação produzida no campo do Outro advém a significação do próprio sujeito. Desse modo, o traço unário coincide com o ideal do eu. Aqui, porém, não devemos esquecer da estreita relação entre o ideal do eu e o eu ideal como mostrado anteriormente.

O Ideal do eu é uma necessidade estrutural porque não há sujeito sem Outro, visto serem dois campos que se constituem em interdependência. Ele conjuga o sujeito e o Outro no significante radical da identificação inaugural (LACAN, aula de 22/11/61).

Essa conjunção será desmembrada por Miller (1986-87/1998) em identificação constituinte e identificação constituída, apontando para o caráter duplo da identificação (p.121). Usando o mesmo argumento da relação grito-chamado, ele vai situar a identificação constituinte como S2 e a constituída como S1, a fim de mostrar como essa relação é lógica, pois de uma se deduz a outra. Como já vimos, é da resposta que se deduz o chamado. Assim, a identificação constituída é um efeito da presença do Outro (p.114).

Segundo Miller (*ibid.*), se quisermos tratar a identificação no singular, devemos discriminar o operador da identificação - o Outro - dos efeitos que aparecem no sujeito. Com isso ele avança sobre um ponto importante que nos ajudará a entender do que se trata no traço unário. Ele diz que essa dependência do sujeito em relação ao Outro não apaga o que a clínica só faz ressaltar: o sujeito manipula o Outro, pois é ele que constitui um pequeno outro como grande Outro. O sujeito cria o espaço do Outro no qual ele mesmo está incluído (p.115). Poderemos observar esse efeito no testemunho de passe a ser relatado no capítulo IV, em que o sujeito fixado a uma frase do Outro paterno pauta suas escolhas afetivas e profissionais. Outra questão importante quanto à inclusão do sujeito no Outro também é formulada em relação às novas subjetividades. Nelas, vamos observar que o laço com o Outro não tem poder de fixá-lo em uma identificação, ficando esta pulverizada nos diferentes elementos da cultura. Consideramos que, nesses casos, justamente pelo operador ser o Outro, as identificações sofrem os efeitos da sua não consistência e deslocalização. Por esse motivo, a construção em que o sujeito faz do outro um Outro merece nossa atenção, pois ela articula a identificação imaginária ao significante.

Lacan a apóia no esquema do espelho onde o Outro é “o espaço real ao qual se superpõem as imagens virtuais “por trás do espelho”” (LACAN, 1960, p. 684). Seria um erro, ressalta ele, acreditarmos que o Outro não está presente na distância tomada pelo sujeito em relação ao outro na díade imaginária (p.685), pois o sujeito precisa do testemunho do Outro para reconhecer no espelho a sua própria imagem, origem do apelo, visando confirmar aquilo que jubilosamente já assumira, o que só faz ratificar que toda a identificação se sustenta em um apelo ao Outro.

A identificação fixa um ponto ideal para o sujeito, fixa o significante da resposta do Outro como o ideal do eu. É na resposta do Outro que o sujeito encontra o significante que o representa e nele se engancha para se fazer representar, mostrando assim a não coincidência entre o sujeito e o eu. O sujeito, porém, não se substancializa nesse ideal, assim como não o faz na imagem. O ideal funciona como uma abstração tomada como real, uma hipóstase do sujeito. Desse modo, o ideal como significante está no Outro. Miller (1986) nos esclarece que Lacan se reporta ao ideal do eu ora como significante, ora como efeito. O ideal do eu como efeito aparece em referência à psicose, na metáfora paterna: o Nome-do-pai como significante situa o ideal como efeito da substituição do desejo da mãe pelo Nome-do-pai. Neste contexto, a identificação fálica é a identificação imaginária fundamental do sujeito (p. 136), na qual incidirá o operador simbólico Nome-do-pai promovendo uma mutação significante no eu, uma significantização do eu transformando-o em ideal do eu. Assim, o ideal do eu merece duas formalizações: como significante e como efeito do significante.

Nessa passagem do outro ao Outro vemos o campo do Outro ser criado e, com ele, o próprio sujeito. Dessa forma, podemos pensar a constituição do sujeito a partir de um Outro que não localiza um ideal, portanto, que não responde com um pedido de renúncia ao gozo. Isso é exatamente o que observamos nos dias de hoje, dado que o Outro da cultura contemporânea não mais veicula ideais. A resposta que vem do Outro é um imperativo de gozo e não de renúncia. Sendo assim, podemos deduzir que a própria inclusão do sujeito no Outro fica prejudicada, seus efeitos podem ser a segregação e as identificações *ad hoc*, pois não há um S1 balizador que fixe o sujeito em uma identificação pela via do pai.

Vamos então examinar como se dá essa inclusão do sujeito no Outro.

2.2- A inclusão do sujeito no Outro:

A conjunção do sujeito com o Outro é a base da identificação pela via da representação significativa, mas essa conjunção não supõe uma confusão. É como diferença - pois é isto que um significante marca - que o sujeito se inclui no campo do Outro. Esse fato é muito bem exemplificado pela frase “queria ser um alho-poró para ser colocado em fila como as cebolas”, recolhida por Miller de um caso clínico apresentado por Jean-Guy Godin (Miller, 1986-87/1998, cap.I). Nela, tentaremos identificar como o Um, como significante unário, isolado do S2, se conjuga com o Outro do universal para pensarmos, depois, nas soluções de massa promovidas pela cultura atual: depressões, bulimias, anorexias, toxicomanias.

Segundo Miller (*Ibid.*), essa frase resume todos os desejos, ela expressa o desejo dos desejos (p.17). Primeiro, expressa o desejo de ser um alho-poró, o que

já denota que não se é um alho-poró. Depois ela mostra que é como alho-poró que se quer fazer fila, tal como as cebolas se põem em fila numa réstia. O problema é que o alho-poró é um tipo de salsa, portanto, não tem as raízes que permitem às cebolas se trançarem e formarem uma réstia. Mesmo sem este atributo, ele quer ser colocado em fila. Isto mostra o paradoxo do sujeito que se supõe alho-poró, mas é cebola, e que, aprisionado nesta 'identificação desafortunada', pensa ser o que não é, não se percebe incluído no Outro porque faz dessa distinção radical o seu bem maior. O que é afirmado sobre o Um é: 'há o Um', e este se situa na interseção do Um com o ser. Miller (*Ibid.*) diz que esse lugar lhe é imposto pela função e campo da palavra e da linguagem, ou seja, se 'há o Um' é porque há linguagem e há palavra, e ambos dependem do ser (p.81). Podemos tentar entendê-lo se considerarmos que, para falar, precisamos supor que o Um é um, ou seja, que há um significante que nos recobre por inteiro como sujeitos, mas é preciso também haver outros significantes para os quais estaremos representados. Colocar o 'há o Um' na interseção equivale a dizer que o sujeito extrai seu ser da linguagem, mas, como no Outro sempre falta o significante que seja próprio ao sujeito, podemos então perceber que o sujeito existe ao campo do Outro.

Pois bem, o traço unário representa justamente isto: a conjunção do sujeito com o Outro, que é negada por uma miragem de distinção, colocando-o sob o comando do Outro tanto mais quanto ele o negue. Nas novas subjetividades essa miragem de distinção chega ao paroxismo, porquanto todos querem ser exceções, o que acaba promovendo mais e mais a segregação.

O 'Um é' caracteriza o sujeito sem que uma predicação lhe venha em socorro, um sujeito sem substância, pois sua base é a inexistência de um significante que dê conta dele inteiramente. Porém, subsistirá sempre uma sombra de palavra para que o sujeito não abdique totalmente da fala.

O paradoxo está no fato de a existência do sujeito se dar pelo significante, sendo exatamente o significante que o marca como inexistente: ao se representar para outro significante, o sujeito desaparece sob esse outro significante, e precisa de um outro ao qual sucederá o mesmo. Esse movimento marca o sujeito como um eterno vir a ser, razão pela qual tem sempre de retomar o caminho.

A presença do significante marca a inexistência do sujeito, o que levou Lacan a defini-lo como falta-a-ser. A representação significante é correlata da ausência do ser. A falta-a-ser dá substância ao neurótico e por isso se converte em sua paixão. Esta paixão é a mola propulsora do enganchamento no significante do Outro, base da identificação. Entendemos assim a advertência de Miller (1986-87/1998) no que concerne à definição do operador da identificação (p.115). Se esse operador é sempre o Outro, podemos definir a paixão pela falta-a-ser como um efeito dela sobre o sujeito. Não nos estenderemos agora sobre esse ponto, pois pretendemos abordá-lo melhor quando falarmos da função de complemento cumprida tanto pelo significante quanto pelo objeto.

Para resumir o que foi dito até aqui, vamos situar a identificação ao traço unário como simbólica, portanto, dependendo diretamente do significante. Este significante é aquele tomado do Outro para suprir a falta estrutural de uma significação que dê conta do sujeito. Como já vimos, esse significante é o Ideal do eu freudiano que localiza o sujeito numa série, numa descendência. Porém, a

identificação como representação impõe ao sujeito tomar o Outro como referência e, assim, buscar nele a sua significação. Por essa via, o sujeito é lançado em especulações em torno do desejo do Outro e a fazer desse desejo o seu próprio. A fantasia incidirá nessas especulações como resposta ao que o Outro quer do sujeito. Assim, pela via da representação significativa, o sujeito se articula ao Outro tendo a fantasia como seu mediador.

2.2.1- A identificação e a fantasia:

Retomando nosso fio condutor pautado na definição freudiana apresentada no início do capítulo - “A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” -, trataremos agora desse laço emocional em que intervém a fantasia.

No *Seminário: A identificação*, Lacan situará o neurótico como aquele que busca no Outro uma significação que dê conta de seu ser, significação encontrada na suposição de que o Outro deseje. Sua busca é fruto de uma indeterminação primordial, ou seja, de uma inexistência no nível do ser. A fantasia vem responder à inexistência dando, em primeiro lugar, existência ao Outro e, depois, atribuindo-lhe um desejo. Como vimos anteriormente, a constituição do sujeito é correlata da constituição do Outro, não nos é então difícil deduzir que o sujeito se veja aprisionado numa significação que vem do Outro. Nesta significação, que é a frase da fantasia, o sujeito se coloca numa posição em que se identifica ao gozo do Outro como sendo o seu próprio gozo.

A estrutura da fantasia foi descrita por Freud, em 1919, no texto *Uma criança é espancada*. Nela, temos o sujeito “vendo” o Outro gozar do corpo de

uma criança. A indeterminação da expressão “Bate-se” demonstra uma deslocalização desse Outro, ou melhor, uma enunciação que não nomeia aquele que bate. Por outro lado, aquele que apanha também não é localizado: pode ser o sujeito mesmo ou alguém que esteja em seu lugar, segundo as considerações freudianas. O importante, porém, é que essa criança não é reconhecida como sendo o próprio sujeito. Destacamos esse fato para demonstrar que nada nos garante que se trate realmente de um Outro, ou de uma criança. Essa estrutura nos serve para nos fazer perceber que a fantasia produz um gozo só suportável se atribuído ao Outro. Senão vejamos: quem constitui o Outro? Quem goza da cena? Quem goza em contá-la? Sob o ponto de vista da representação, podemos dizer que a fantasia concorre para a identificação ao ideal do eu, pois a significação que o sujeito toma do Outro não se dá sem a intermediação da fantasia. Contudo, nesse modo de identificação, o que está em jogo é o objeto, já que a frase da fantasia paralisa o sujeito no sem sentido denotado por ela: “Bate-se”. Segundo Miller (1986-87/1998), a frase da fantasia não implica em um chamado ao Outro, mas sim em recusar-se a deslizar na via do sentido. Segundo esse autor, a frase da fantasia equivale a um S1, a um significante unário (p.316) sem pretensões de significação, ela equivale a um “É isso”, porquanto na fantasia o sujeito é.

No *Seminário: A identificação*, Lacan localiza a fantasia como resposta à pergunta *Che vuoi?*, que aparece no patamar de cima do grafo do desejo (aula de 09/05/62). Essa localização é homóloga ao i(a) no patamar de baixo, pois é dessa imagem do eu, o eu ideal, que vem a resposta ao *Che vuoi?*. Por essa razão, ele situa a fantasia como tendo valor imaginário, ou seja, o sujeito tenta responder ao desejo do Outro com o i(a). Na fantasia, o lugar que seria do sujeito é ocupado por

i(a), ponto a partir do qual se produz o sinal de angústia (LACAN, 1960-61/1992, p.349 e 350).

3- A identificação como alienação-separação:

Em um terceiro momento, a concepção de identificação vai estar ligada às operações de alienação e de separação, que, coordenadas, constituem o sujeito. Esse momento pode ser localizado tanto no texto *Posição do Inconsciente* como no *Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ambos de 1964.

Na alienação, opera a reunião ou união. Essa operação reúne os elementos comuns presentes nos dois conjuntos. Lacan situa o sujeito no círculo da esquerda como conjunto vazio; no campo da reunião está o S1 presente tanto em S1 quanto em S1-S2. Ao passo que na separação opera a interseção entre a falta resultante da reunião e a falta do conjunto S1-S2.

Para entender melhor como a união opera, precisamos saber o que é união na lógica matemática, da qual Lacan extrai esse termo promovendo-lhe uma certa modificação.

Trataremos, primeiro, da diferença entre adição e união.

Estamos diante de dois conjuntos. O primeiro é composto dos elementos a,b,c, o segundo é composto dos elementos b,c,d. Se fizermos operar sobre eles uma adição, nosso resultado será composto de 6 termos: a,b,b,c,c,d. Em contrapartida, se operarmos uma união teremos quatro termos: a, bc, d. Os termos comuns são recobertos contando-se apenas uma vez, já que eles estão no campo próprio da união. Assim, com relação à adição, a união parece uma subtração.

Seguindo o raciocínio de Lacan no *Seminário 11*, capítulo XVI, a união é a operação que serve à dialética da alienação e separação porque ela prevê a exclusão. Lacan usa o termo dialética do sujeito para diferenciá-la da dialética de Hegel, a fim de mostrar que, em relação ao sujeito, o fato de haver uma exclusão na união lógica entre o sujeito e o Outro é decisivo. Senão vejamos: o ser do sujeito é definido pela união do conjunto ser com o conjunto sentido. Essa união implica um campo no qual, se optarmos pelo lado do ser, o sujeito perde o sentido e, sem sentido, ele nos escapa. Por outro lado, se escolhermos o sentido, o sujeito é decepado do sem sentido do inconsciente (LACAN, 1964, p.200). Desse modo, Lacan introduz na operação de união uma exclusão decisiva para a construção do sujeito.

No *Seminário 11*, Lacan não constrói o esquema da separação. Historicamente, ele é creditado a Jacques-Alain Miller (LAURENT, 1997, p.37). Nesse esquema, o binário S1-S2 é usado para definir o Outro, querendo dizer com isso que o Outro é a própria cadeia significante. O sujeito é representado por $\$$ no círculo da esquerda; S1-S2 representa o Outro; no campo onde há a interseção entre o sujeito e o Outro se localiza 'a'. Esse esquema nos mostra que o sujeito é duplamente faltoso, ou seja, ele se constitui de duas faltas: a falta de um significante no Outro que o represente inteiramente e a falta de gozo estabelecida pelo fato de as pulsões serem sempre parciais. A fantasia demonstra que a identificação do sujeito ao gozo do Outro faz com que nesse gozo esteja implicado algo que rateia, que não é todo. Assim, a separação é a interseção de duas faltas.

Uma vez concluído esse percurso, podemos passar a trabalhar a tese de Miller segundo a qual o sujeito se define como significante e como gozo. Acompanharemos seu raciocínio baseando-nos no capítulo XIV do *Seminário Los signos del goce* (1986-87/1998).

Miller começa o capítulo dizendo que a função da insígnia deve ser circunscrita por dois termos: S1 e a. O S1 inclui o I do Ideal do eu, a marca do traço unário. Assim, define a insígnia como sendo não apenas o S1, o traço unário, porém o traço unário mais 'a'. Desse modo, o que faz insígnia resulta da relação entre S1 e a, considerando que S1 pode ser escrito de várias maneiras.

Miller utiliza a aula de 6 de dezembro de 1967, do Seminário *O ato analítico* (1967-68) de Lacan, para trabalhar sobre o triângulo formado por 'a', \$, e I. Originalmente, Lacan desenhou um triângulo em cujos vértices situou o seu RSI. Dentro dele, desenhou outro triângulo, desta vez de ponta-cabeça, onde localizou o \$, o 'a' e o I. Diferentemente de Lacan, Miller (*Ibid.*, p.238) destaca o triângulo interno para mostra que o sujeito está enquadrado pelos termos com os quais se relaciona. Ele define o sujeito barrado (\$) como aquele com quem nos confrontamos na experiência analítica, ou seja, aquele que sofre um apagamento do eu, o sujeito que emerge de um discurso. No triângulo original, o \$ é a projeção do Simbólico incidindo entre o Imaginário e o Real. A axiomática proposta é a da inexistência necessária à emergência do sujeito como efeito do significante. Isto prova que o significante tem por base uma inexistência.

Miller prossegue com a seguinte questão: o que escrevemos quando grafamos o sujeito como $\$$? Sua resposta é que escrevemos o sujeito do significante e o sujeito do gozo, ao mesmo tempo .

Primeiro, o $\$$ escreve o sujeito como um efeito de significação produzido por um significante, o que comporta sempre um a menos. Lacan, mesmo depois de ter definido o sujeito como efeito de significação ($\$$), não deixou de escrevê-lo, conforme a necessidade, com o pequeno s, especialmente quando o escreveu como sujeito suposto saber.

Escrevê-lo como um significante a menos é escrevê-lo como conjunto vazio, ou seja, sob o domínio do significante. Para que se possa dizer que o sujeito é inexistente, é preciso delinear o conjunto vazio. Isso ressalta uma inexistência subjetiva marcada de entrada pelo significante.

Tomá-lo assim, como sujeito do significante, como um vazio significante, introduz imediatamente a necessidade de um significante que venha preencher, tamponar esse vazio, ou seja, essa marca primeira. Se a definição de sujeito supõe o apagamento de um significante (um a menos), dela deduzimos a necessidade de uma representação significante proveniente do Outro. Esta representação feita com um significante do Outro é a própria definição de identificação para Freud. A identificação freudiana, como representação do sujeito pelo significante do Outro, corresponde à alienação para Lacan. A alienação está na identificação primeira formadora do ideal do eu. Não se trata de modo algum de uma identificação imaginária, especular. A identificação ao ideal do eu é definida por Lacan, ao final do *Seminário 11*, como aquela em que o sujeito se vê como

gostaria de ser visto pelo Outro. Miller se reporta ao último capítulo desse Seminário, quando Lacan diz que a mola da incidência do ideal do eu está no cruzamento do significante unário com o campo do *Lust*, ou seja, no campo da identificação primária chamada por ele de narcísica. Esta identificação primária é fruto do olhar do Outro no espelho, ao qual o sujeito se agarra como uma referência formando assim seu eu ideal, “ponto em que ele deseja comprazer-se em si mesmo” (LACAN, 1964, p. 242). Na relação narcísica o sujeito se faz objeto amável, e tenta induzir o Outro numa relação de miragem a fim de convencê-lo de que é amável (*Ibid.*, p.253). A identificação especular suporta a identificação ao ideal e fornece a imagem que o sujeito quer ter para o Outro, a partir do ponto ideal “colocado em algum lugar do Outro, de onde o Outro me vê, na forma em que me agrada ser visto” (*Id.*)

Ao escrever sujeito como $\$$, como conjunto vazio, como tendo um significante a menos, valorizamos a necessidade da articulação freudiana da identificação pela via da representação, dizendo que o sujeito, assim definido, apela para um complemento significante que supõe estar no Outro.

Em segundo lugar, ao escrever $\$$, escrevemos o sujeito do gozo. Miller se propõe a aplicar ao sujeito do gozo a mesma lógica aplicada ao sujeito do significante, ou seja, aí também teremos um a menos e uma busca de preenchimento.

Se o sujeito do gozo é escrito como $\$$, é porque ele é designado como esvaziado de gozo. Como sujeito do significante, ele não é pleno de significante, pelo contrário, o significante apaga algo da existência do sujeito. Como sujeito do

significante, a barra aponta para um a-menos. Como sujeito de gozo, a barra aponta para um esvaziamento de gozo produzido pelo significante. Da mesma forma, esse esvaziamento requer um preenchimento que não mais será feito por um significante.

Na opinião de Miller (1986-87/1998), isso justifica o fato de Lacan ter indicado no triângulo que não há apenas o complemento pelo ideal, há também uma outra forma de complemento. Ao chamar o sujeito de sujeito de gozo, ele enfatiza que há um complemento além da fantasia. A fantasia é um modo de relação do sujeito com o gozo, porém na forma imaginária. A outra relação do sujeito com o gozo é através da pulsão, neste caso, na dimensão do real. A identificação como representação apela para a fantasia, é o modelo da identificação em Freud. Quando, no triângulo, Lacan escreve 'a', de um lado, e I, do outro, Miller (*op.cit.*) deduz que há uma relação do sujeito com o gozo pela via da fantasia e outra pela via da pulsão. Tratar o sujeito do gozo só pela fantasia é uma visão parcial, uma aproximação. Miller considera esclarecedor examinar a fantasia e a pulsão segundo a relação do sujeito com o gozo, assim como opor a relação do sujeito com o significante à relação do sujeito com o gozo.

Sujeito do significante e sujeito do gozo são as duas vertentes da insígnia. Essa duplicidade, todavia, pode ser aplicada também ao conceito de Outro.

Este Outro é o lugar do significante. Mas Lacan também o define como corpo enquanto deserto de gozo.

Vamos abrir um parêntese para explicar qual é a articulação que permite dizer que o Outro é corpo. Para tanto, recorreremos ao texto de Miller *Biologia lacaniana e acontecimento de corpo*, que faz parte do *Seminário A experiência do*

real na cura psicanalítica (1998-99/2004). Nele, Miller vai se referir ao *Seminário*, livro 17: *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), para explicar que esse Outro não existe, porém tem um corpo. Para dizer isso, Lacan parte da fantasia *Uma criança é espancada* (FREUD, 1919/1976) e diz que nela aquele que espanca não é nomeado. Essa observação o leva a afirmar que o que não é nomeado na frase da fantasia é a metade do sujeito ligada ao gozo. Da mesma forma que o sujeito recebe do Outro sua mensagem de forma invertida, Lacan vai dizer que na fantasia o sujeito recebe “seu próprio gozo sob a forma do gozo do Outro” (LACAN, *op.cit.*, p.62). Esse “corpo pode ser sem rosto” (*Id.*), o que o torna apreensível somente como corpo. O Outro, mesmo não existindo, tem um corpo. Dessa forma, ele estabelece a ligação do Outro inapreensível como nome ao *Eu sou o que sou* da auto-nomeação divina. Essa articulação permitirá a Lacan afirmar que “a única chance da existência de Deus é que Ele goze, que ele seja o gozo” (*Id.*).

Em *Biologia lacaniana* (*op.cit.*), Miller explicita não ser possível subtrair ao Outro o seu corpo pois, se ele goza, é porque tem corpo, mesmo que não exista. Trata-se, então, do Outro que habita a fantasia e que, através dela, goza do sujeito. Assim, o parceiro do ser falante é o corpo do Outro suposto gozar do sujeito, do mesmo modo como para Schreber Deus era um corpo que gozava dele. Parêntese fechado, voltemos à articulação S1-a.

De acordo com Miller (1986-87/1998), a articulação S1-a percorre e impulsiona o ensino de Lacan, tal como sujeito do significante e sujeito do gozo servem de chave para entender a escrita ($\$$). Visto assim, podemos entender que

há um único termo para designar o sujeito ($\$$), existindo, porém, dois termos para designar o que o complementa: S1 e 'a'. Ainda segundo Miller, Lacan, nos anos 70, chegou a um modo de grafar o sujeito no qual estão indicados os dois valores que o designam, a saber, mediante a letra sigma (Σ). A tese de Miller é que Lacan foi conduzido, ao final de seu ensino, a introduzir uma nova maneira de grafar o sintoma de modo a escrever, ao mesmo tempo e com um só traço, o significante e o gozo. Embora ele aqui não o enuncie, podemos dizer que se trata do *sinthoma*, cujo símbolo é o sigma.

Miller (*Ibid.*) se propõe a demonstrar a necessidade de se tomar estes dois valores para o sujeito (S1 e 'a'), tanto no ensino de Lacan como na própria experiência de análise. Ele o fará no processo alienação-separação, no esquema dos quatro discursos, no grafo do desejo e no significante da transferência.

O processo alienação-separação corresponde a cada um desses valores segundo um ordenamento temporal. S1 e 'a' se escrevem sucessivamente no mesmo lugar. A alienação tem no campo da interseção o S1 e a separação tem o 'a'.

Na alienação, o sujeito ($\$$) está de um lado, o S2 de outro e o S1 no campo da união. Isso denota que o sujeito como $\$$ é uma representação e se distingue de S1 e de S2. As formações do inconsciente indicam essa distinção e marcam, nos tropeços, a verdade do sujeito do inconsciente. A alienação permite imaginarizar a representação.

Quanto à separação, não podemos dizer que o sujeito está representado, uma vez que nela ele se situa com seu valor de gozo, como 'a'. Este valor provém

da falta que o marca como sujeito do significante. Ao ir buscar no Outro um significante que dê conta dele, o que encontra é a falta desse significante no Outro, e nesse lugar que falta no Outro o sujeito irá se alojar como 'a'. Desse modo, temos 'a' situado na interseção, o mesmo lugar ocupado por S1 na alienação, enquanto S1 e S2 estão no campo da direita. Aqui, o sujeito vale como 'a', o que atesta não se tratar de representação, mas de identidade. É uma identificação entre o sujeito e o objeto de gozo, produzindo uma identidade do sujeito com o seu ser de gozo.

O processo alienação-separação distingue e articula dois tipos de identificação: uma identificação por representação e outra com o objeto. Mesmo que isso não tenha sido dito por Lacan, seus desenhos indicam essa distinção permitindo-nos pensar na relação S1 e 'a', a partir da representação significativa do sujeito pelo traço unário e de seu ser de gozo.

Miller (*Ibid.*) identifica essa mesma relação nos quatro discursos. No discurso do mestre, S1 ocupa o mesmo lugar ocupado por 'a' no discurso do analista. Por sua vez, o lugar ocupado por 'a' no discurso do mestre é ocupado por S1 no discurso do analista. Temos ainda uma relação de inversão entre S1 e 'a' interna a cada discurso: no discurso do mestre temos a diagonal S1-a enquanto no discurso do analista essa diagonal se inverte para a-S1.

Podemos deduzir que no discurso do mestre - que é também o discurso do inconsciente - o lugar de dominância é ocupado por S1, ou seja, pelo sujeito identificado ao significante que tomou do Outro para se fazer representar. Em contrapartida, no discurso a partir do qual o analista opera esse lugar é ocupado pelo 'a'. O analista se posiciona estrategicamente como objeto, a fim de extrair do

analisando seu S1 em posição de agente. No discurso do inconsciente, observamos que 'a' está na posição da produção de gozo, na qual, por mais que se produza, haverá sempre uma perda. Já no discurso do analista o que tenderá a vir nesse lugar será o significante (S1) com o qual o sujeito goza do sentido.

Miller (*Ibid.*) se pergunta por que S1 e 'a' podem ser equivalentes, homólogos. Ele vai buscar a resposta no final do *Seminário 11* (1964/1979), no comentário de Lacan sobre o esquema de Freud (p.257). Abordaremos primeiro o texto de Freud ao qual Lacan se refere e, depois, o comentário de Lacan.

O texto de Freud é o capítulo VIII da *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1976), cujo título é *Estar amando e hipnose*. Nele, Freud investigará o tipo de ligação que une os membros de um grupo ao seu líder. Tentará estabelecer um paralelo entre essa ligação e a ligação amorosa. Destacaremos o ponto que nos interessa, a saber: a ligação amorosa supervaloriza o objeto e o livra de críticas, tendendo a falsificar seu julgamento pela idealização. O objeto amado é tratado como nosso próprio ego, para o qual converge uma quantidade considerável de libido narcísica, servindo como sucedâneo para um ideal não atingido por nós mesmos. Há o engrandecimento do objeto e o conseqüente rebaixamento do ego, o que Freud entende como o objeto tendo consumido o ego e se colocado no lugar do ideal do eu (p.142-143). Ele faz a diferença entre a identificação e o apaixonamento dizendo que, na primeira, o objeto foi perdido ou abandonado, ao passo que no segundo foi hipercatexizado. Freud diz ser possível comparar o apaixonamento à hipnose porque há, em ambos, uma sujeição humilde (p. 144), o hipnotizador também foi colocado no lugar do ideal do eu. Partindo da hipnose, Freud chega ao grupo isolando a ligação com o líder: “Um grupo primário desse

tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (p.147). É neste momento final do texto que Freud apresenta o esquema: três linhas retas e paralelas que saem do ideal do eu, passam pelo eu e chegam ao objeto do eu. Uma linha em arco marca o vetor que retorna do objeto ao ideal do eu. Num ponto virtual está apontado um objeto externo para onde as três linhas convergem.

Em seu comentário, Lacan (1964/1979) está tratando do objeto 'a' na experiência analítica, portanto, em um processo sustentado pela transferência. Faz uma série de considerações sobre a identificação ao ideal do eu, tal como apresentado anteriormente, e, ao citar o texto de Freud, apresenta o esquema acima descrito dizendo que nele se destaca o objeto, o eu e o ideal. Diz também que o objeto é o seu objeto 'a', e que as linhas curvas fazem a conjunção de 'a' com o ideal. O objeto externo é o denominador comum que ocupa em cada sujeito a função do ideal do eu. Podemos deduzir que é justamente mediante esse denominador comum - o ideal do eu - que o sujeito se situa em uma série, a qual, por sua vez, está situada em um universal. Para Lacan, a conjunção de 'a' com o ideal, em Freud, é feita pela superposição de 'a' e da “distinção significante que se chama ideal do eu” (*Ibid.* p.257). Entende que, para Freud, o nó da hipnose é o olhar do hipnotizador e considera que definir a hipnose “pela confusão, num ponto, do significante ideal em que o sujeito se refere com o 'a', é a definição estrutural mais segura que já foi avançada” (p.258). Argumenta, porém, que se a psicanálise nasceu ao se distinguir da hipnose, é porque a mola da operação analítica está em manter a distância entre o ideal e 'a' (*Id.*).

Não resisto em ir um pouco mais adiante, pois no parágrafo seguinte Lacan dará uma indicação clínica importante, ao dizer como o analista deve operar para separar I de 'a':

“ (...) se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz ali de volta. E, por esta via, ele isola o 'a', o põe à maior distância possível do I que ele, o analista, é chamado pelo sujeito a encarnar. É dessa idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do 'a' separador, na medida em que seu desejo lhe permite, numa hipótese às avessas, encarnar, ele, o hipnotizado” (LACAN, 1964/1979, p.258).

Como veremos mais adiante, a fantasia se tornará pulsão a partir do momento em que se destacar o objeto 'a' do ideal. Essa citação implica uma oposição entre transferência e desejo do analista: a primeira leva à fantasia, ao passo que o segundo leva à pulsão. Essa diferença também constitui uma importante indicação clínica, pois, como veremos a seguir, a transferência tem parentesco com a sugestão e, como tal, conduz, no máximo, à identificação com o analista. Outra observação pertinente é que a via da transferência é a via do amor, mais próprio às formações fantasísticas de complementariedade; já o desejo do analista poderia ser situado no campo da pulsão. Este último aspecto será objeto de uma longa discussão no capítulo V, quando será abordada a prática clínica com o sujeito contemporâneo e o necessário comparecimento do desejo do analista.

Retomando a ligação 'a' e ideal, Miller (*Ibid.*) diz que o fundamental é compreender a lógica que permite superpor essa ligação, ou seja, como o objeto 'a' pode ocupar o lugar de uma referência significativa essencial, que é I, ficando

legível a homogeneidade entre I e 'a'. É importante reter essa informação porque uma das maneiras de Miller pensar o sujeito contemporâneo será através do matema ($a > I$), que mostra a prevalência do objeto sobre o ideal no mundo contemporâneo. Se, por um lado, há homogeneidade entre I e 'a', a possibilidade da psicanálise está na distância entre I e A. Portanto, separá-los é a condição para que uma análise seja possível, caso contrário estaríamos na vertente da identificação ao analista e na prática da sugestão.

Miller (*Ibid.*) propõe apreciar, a partir da relação de I com 'a', a economia do grafo do desejo. Segundo ele, o grafo nos mostra que se sabe da transferência pela identificação, dado que a transferência se funda na sugestão. O sujeito se compromete com o Outro pela via da palavra, pela demanda, e a saída, então, é a identificação. A transferência conduz a demanda à identificação. A outra saída possível é o discurso do mestre, que entra na alienação e que Lacan articulou nos quatro discursos como representação. Se colocarmos o discurso do analista no grafo do desejo, veremos que a demanda pode prosseguir até a pulsão. A demanda passa por A e vai, pela transferência, até a identificação $I(A)$, separando-a da pulsão. Se, no lugar de A, operar o desejo do analista, ele poderá conduzir a demanda até a pulsão. É justamente essa última operação que caracteriza a transferência analítica, porquanto a transferência que leva à identificação é possível em qualquer psicoterapia.

Quando a demanda alcança a pulsão a fantasia se converte em pulsão (vide acima). Pulsão e fantasia têm relações específicas com o gozo. Se o sujeito está no plano da identificação, a pulsão está mascarada pela fantasia. Para ultrapassar esse plano e se dirigir à pulsão o sujeito precisará situar-se em relação

ao seu objeto 'a'. Como vimos anteriormente, a separação situa o sujeito com valor de 'a', ou seja, o sujeito está identificado ao objeto de gozo e, como tal, ele se constitui como ser de gozo. Para que o plano da identificação seja superado, o sujeito necessita separar-se do objeto de gozo. A fantasia revela que entre sujeito e gozo há uma relação imaginária unindo-os pela identificação ao objeto. Por isso, o atravessamento se faz necessário, a fim de que o sujeito se destaque do objeto de gozo, que, na fantasia, é o objeto de gozo do Outro. Quando o sujeito se situa em relação a esse objeto, observamos que a fantasia se confunde com a pulsão. A identificação pelo Ideal do eu I(A) mostra que a pulsão está mascarada pela fantasia.

O caminho da demanda à pulsão implica no atravessamento da fantasia. Se a fantasia trata o gozo sob o prisma do imaginário, a pulsão, por sua vez, lida com o que do gozo é real, o objeto 'a'. Se a fantasia serve para mascarar a pulsão, ao passar do imaginário ao real do gozo haverá a extração de 'a', a separação do sujeito do objeto de gozo.

No grafo de Lacan o objeto 'a' só aparece na fantasia. Miller (*Ibid.*), contudo, diz que, no fundo, o objeto 'a' fica mais evidente quando se trata da pulsão, mesmo que isso não esteja escrito no grafo. O autor, então, propõe que se desloque a fantasia, situada originalmente do lado esquerdo, para o lado direito do grafo. Segundo Miller, Lacan grafou a fantasia com caracteres em itálico, a fim de assinalar que ela é imaginária, mas, quando a grafamos do lado direito, devemos fazê-lo com letras redondas para mostrar que se trata da pulsão, portanto, do real.

Para distinguir e enfatizar que houve atravessamento, Miller (*Ibid.*) propõe anotar ao lado direito do grafo, na direção demanda-pulsão, uma nova escrita da

relação do sujeito com o objeto, onde o vetor vai de 'a' a $\$$ ($a \rightarrow \$$). Desse modo, ele põe em oposição o significante da identificação I(A) e o objeto 'a', apontando assim para a conjunção de S1 e 'a', ou seja, do significante primordial da identificação do sujeito com o objeto do seu gozo (p. 247).

No que concerne à transferência, o significante que lhe é próprio se forma a partir de um efeito de significação tendo por base S1. S1 é o significante primordial do sujeito, o significante do Outro que o marcou, a matéria prima do significante da transferência, o que é consoante com a transferência freudiana. O S1 resulta do sujeito que, na sua indeterminação primordial, sem dispor de nada que diga o que ele é, busca no Outro um significante que o localize e o represente. O significante tomado do Outro é suposto representar o desejo desse Outro em relação ao sujeito, constituindo o seu ideal do eu. O significante primordial do sujeito, seu S1, está, então, diretamente ligado a um significante que representa um ideal. Isto permite a Lacan dizer que a transferência está motivada no caráter primário do traço unário. Segundo Miller, isso ressalta o fato de que, para Lacan, a estrutura básica da transferência não implica o objeto 'a', mas apenas o traço unário (p.247). Essa idéia permite a Lacan pensar a transferência a partir de um efeito significativo, ou seja, do sujeito suposto saber. Podemos dizer, então, que o objeto 'a' em lugar de agente no discurso analítico é, desde o começo da análise, uma estratégia própria ao analista visando o real. Para o analisando, o analista só tomará o lugar de 'a' quando houver a dessuposição de saber.

Miller (*Ibid.*) lembra que Lacan, na *Proposição de 1964*, entende que a significação baseada em S1 funciona como um referente (p.248). O lugar da

significação é também o lugar do ideal. No final da análise, é exatamente aí que o objeto 'a' será colocado como resultado da dessuposição de saber, ou seja, haverá uma troca da significação pelo objeto 'a'. Assim, Miller afirmará que na teoria do sujeito suposto saber está implícita a conjunção S1-a, uma vez que o efeito de significação pode ser trocado por um produto real. Podemos dizer que o sujeito suposto saber está diretamente ligado ao S1, ao passo que a dessuposição, ou seja, o S(\mathbb{A}), está ligada ao objeto. No lugar da significação, pela via do ideal, o sujeito se identifica ao desejo suposto ao Outro. Assim, na fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), o S1 constituirá o $\$$ como o significante tomado ao Outro e o 'a' será o gozo do sujeito enquanto identificado ao gozo do Outro. O caminho da fantasia à pulsão trata de isolar o objeto de gozo do sujeito mesmo, o qual, evidentemente, tem uma ligação com aquilo que ele supõe ser o gozo do Outro, mas que, todavia, dele estará destacado. No caminho para a pulsão haverá a troca do S da significação para o 'a' do objeto. A manobra que encaminha o sujeito ao atravessamento da fantasia e o leva à pulsão depende diretamente do desejo do analista.

Nesse percurso, Miller (*ibid.*) distinguirá o sintoma do *sinthoma*, distinção que em um texto posterior será abolida, quando o autor dirá explicitamente que o sintoma, sendo entendido como sintoma-gozo, prescinde da diferenciação ortográfica (Miller, 1998c). Como nossa finalidade neste capítulo é tratar da identificação, achamos por bem apresentar essa distinção, a fim de marcar os dois modos de identificação que serão desenvolvidos nos capítulos posteriores.

Lacan partiu do fato de que se o sintoma é interpretável pelo Outro, é porque equivale a uma mensagem vinda do Outro. É o Lacan freudiano, ou seja, aquele que define o inconsciente como linguagem. Miller (*Ibid.*, p.249) enfatiza que a definição de inconsciente repercute sobre a definição de sintoma, já que estão diretamente ligados: se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, o sintoma também o é, portanto, é passível de ser interpretado, uma vez que ele está sustentado por uma estrutura idêntica à da linguagem. Isto é diferente de dizer que o sintoma é sustentado pela linguagem: ao dizer que é uma estrutura idêntica à da linguagem, podemos incluir o corpo como elemento que tem função no sintoma. Ele não é só significação, é também a relação da significação com uma estrutura significante, ou seja, é a significação do sujeito em relação à significação suposta vir do Outro. Assim, no grafo do desejo o sintoma se situa em $s(A)$ – significado do Outro.

Miller (*Id.*) diz que essa significação não basta para produzir um sintoma, nem mesmo aqueles que estão na série das formações do inconsciente. A esse respeito, devemos considerar que a significação provém da passagem da demanda pelo Outro. E é neste ponto que a fantasia interfere no sintoma. Tomando o sintoma passo a passo, podemos observar que o sujeito de uma necessidade encaminha ao Outro uma demanda que deverá estar em conformidade com os termos desse Outro. Abriremos aqui um parêntese para explicar como isso ocorre.

Miller o explica muito bem no texto *Réflexions sur l'enveloppe formelle du symptôme*, de 1986. Nele, o autor usa o exemplo de uma ação que se quer impetrar na Justiça para demonstrar como uma necessidade se torna demanda.

Ele o explica da seguinte maneira: quando se tem uma queixa e se quer levá-la à justiça, devemos adequar nossa queixa aos termos do Outro, ou seja, devemos apresentá-la em termos jurídicos para sermos ouvidos. Temos de contratar um advogado que funcionará como o operador e transformará o nosso desprazer, nossa queixa, visando encaminhá-la para o campo de linguagem do Outro. O advogado converte essa queixa surgida do nosso desprazer em uma mensagem que, então, será emitida do lugar do Outro e dentro da linguagem própria a esse Outro. Assim, passamos a existir de uma maneira nova no campo do Outro, pois só podemos existir no campo do Outro do direito representados por um advogado que falará por nós nas formas previstas. Transformar a queixa em mensagem, na forma constituída no campo do Outro, desnaturaliza a queixa porque, nesse campo, há o que se pode dizer e o que não se pode dizer, ou seja, há uma lógica própria ao Outro que se impõe a nós, congelando e fixando nossa queixa. Só assim ela poderá seguir seu curso.

Esse é o apólogo usado por Miller visando explicar como uma necessidade vira demanda. Embora não seja o objetivo deste nosso trabalho, vale a pena seguir mais algumas linhas desse texto para entendermos também como uma mensagem, ou uma demanda, ou uma significação pode produzir gozo. Nossa queixa passou por um processo de formalização para chegar ao Outro. Durante o próprio processo de formalização já nos sentimos contentes só por dar forma ao desprazer, ainda que isso represente uma infração ao princípio do prazer. A operação de formalização por si só já produz um gozo, um mais-de-gozar arrancado, subtraído ao desprazer. Esse apólogo nos ajuda a entender o que é o envelope formal do sintoma assim como do gozo produzido por ele.

Retomando a formação do sintoma: há um sujeito de uma necessidade que se formaliza em uma demanda dirigida ao Outro. Ao chegar no campo do Outro produz-se uma significação. A significação não basta para produzir o sintoma porque ela pode se configurar como demanda de amor, como mal entendido, como deslocamento. Para que se produza um sintoma é necessária a interferência da fantasia na significação. Segundo Miller, esse circuito mascara a pulsão.

O sintoma do grafo do desejo é composto de um efeito significativo e da fantasia, ou seja, de significação e gozo, dois elementos imaginários a serviço de defender o sujeito do gozo pulsional.

A fantasia fundamental depende unicamente da interpretação, isto é, por não estar ali, ela é construída a partir da interpretação do sintoma. A interpretação do sintoma vai produzindo efeitos de verdade que permitem enumerar os significantes mestres (S1). Desse modo, a construção da fantasia se dá ao mesmo tempo em que se interpreta o sintoma: isola-se o objeto 'a' separando as suas duas vertentes, a saber, o sentido e o gozo. Essa operação acaba por desimaginarizar a fantasia reduzindo-a à pulsão.

O sintoma está articulado a uma estrutura significativa, mas como pensar o gozo ali capturado?

Somente depois das elaborações sobre o passe é que Lacan poderá definir o sintoma a partir do gozo, dizendo que ele é uma verdade que resiste ao saber, ao deciframento. Isso o conduzirá a um novo ternário: gozo, saber e verdade (aula de 06/12/67). Refere-se, aqui, à reação terapêutica negativa, ou seja, mesmo interpretado, há, no sintoma, um gozo que resiste. Subjaz no sintoma a fantasia que, por sua vez, mantém o sujeito satisfeito pela via do gozo. Só então a

distinção entre sintoma e fantasia pode ser superada e questionada. É o que faz Lacan quando engloba no *sinthoma* o sintoma e a fantasia. Esse novo conceito enfatiza o gozo do sintoma e sustenta que não gozamos senão de nossas fantasias. No *Seminário 19, ...ou pior*, Lacan fala da inexistência da verdade como o princípio do sintoma, assinalando que o automatismo de repetição evidencia a insistência como sendo a prova da inexistência do gozo (aula de 12/01/72).

Lacan tenta distinguir o sintoma como efeito de verdade $s(A)$ da relação com o gozo presente no automatismo de repetição. Na época, todo o seu trabalho visava uma definição do sintoma que englobasse tanto a verdade quanto o gozo, tanto o efeito significativo quanto o gozo, portanto, que incluísse no sintoma o automatismo de repetição. Ele só o fará no *Seminário RSI*, quando, servindo-se dos nós, escreverá o sintoma e o automatismo e situará o sintoma como o que não cessa de se escrever. Miller (*Ibid.*, p. 252) deduz que, para fazê-lo, Lacan precisou deixar de definir o sintoma somente como efeito de verdade, pois como verdade o sintoma cessa.

Em *RSI* Lacan define o sintoma como o modo com que cada um goza do seu inconsciente enquanto o inconsciente o determina. Essa definição de sintoma muda por completo a perspectiva até então traçada para o sintoma. 'Enquanto o inconsciente o determina' aponta para o S1 como o significante imperativo, o dito primeiro, e define o sintoma como um modo de gozo do inconsciente, um modo de gozo de S1. Segundo Miller, o último esforço de Lacan girou em torno da conjunção, da superposição de S1 e de 'a'. Foi por essa via que concebeu um gozo do significante. Ao fazê-lo, ele deslocou a perspectiva substituindo, inclusive, a reflexão sobre o significante pela reflexão sobre o signo.

Se Lacan falou de signo no lugar de significante foi porque estava empenhado em conseguir um termo no qual o significante estivesse complementado pelo gozo. As mesmas razões o levaram a distinguir a interpretação da decifração. Em oposição à decifração, propôs a cifração, a fim de pensar ao mesmo tempo o significante e o gozo. Foi por conceber o sintoma como 'a' e como I, como função de gozo e função significante, que usou a letra sigma como símbolo desta conjunção S1-a. O *sinthoma* é o termo mais adequado para falar do nome próprio como o mais particular do sujeito. Só assim podemos entender o título dado por Lacan: *Joyce o sinthoma*. Segundo Miller (*Ibid.*), as considerações que levam Lacan a designar o nome próprio de James Joyce como *Joyce o sinthoma* continuam “bastante obscuras” (p. 254). Com isso, assinala Miller, Lacan dizia que o que faz insígnia para um sujeito é seu próprio sintoma, o que iremos investigar logo adiante no capítulo dedicado a Joyce.

Capítulo III

Gozo

Neste capítulo, tomaremos como eixo o estudo feito por Miller (1999) sobre as concepções de gozo no ensino de Lacan. Nesse estudo, o autor identifica seis paradigmas a partir dos quais organiza os desenvolvimentos de Lacan no que concerne à concepção de gozo: a imaginarização, a significantização, o gozo impossível, o gozo normal, o discursivo e, por fim, a não relação. Acompanharemos esse estudo introduzindo, porém, uma outra divisão paradigmática: a mortificação e a vivificação do gozo. Assim fazendo, poderá parecer que estamos excluindo o primeiro paradigma proposto por Miller, o que, em parte, estará correto, uma vez que não o consideramos tão representativo do ensino de Lacan. Mas, na verdade, estaremos falando dele indiretamente na mortificação do gozo.

Muitas organizações desse tipo podem ser feitas do ensino de Lacan. No nosso caso, elegemos a dicotomia mortificação e vivificação do gozo por estar mais objetivamente ligada ao argumento sustentado nesta tese. Todavia, não podemos deixar de apontar que na divisão proposta por Miller observamos uma oscilação entre conjunção e disjunção, entre o significante e o gozo. Assim, esclarecemos que esse movimento se tornará evidente no modo como organizamos nosso estudo, e que essa organização agrupará os momentos de conjunção tendo em vista duas modalidades: a conjunção que promove a mortificação do gozo pelo significante e a conjunção que vivifica o gozo pelo significante.

1 - A mortificação do gozo:

Este momento corresponde ao período clássico em Lacan, assim chamado não só porque foi o mais duradouro, como também porque seus desenvolvimentos marcaram indelevelmente a psicanálise, sendo suas teses as mais identificadas a Lacan pelo público não iniciado. Esse é o Lacan do significante, o Lacan do inconsciente estruturado como uma linguagem, do sujeito representado por um significante para outro significante.

É preciso entender que Lacan não partiu daí, ele começou fazendo uma releitura de Freud na qual acompanhou o fundador da psicanálise pela perspectiva imaginária. Aos poucos, foi percebendo outras leituras possíveis de Freud, imprimindo nelas principalmente os fundamentos da lingüística de Saussure. Essa etapa da mortificação do gozo baseia-se nesses fundamentos, em especial, a predominância do simbólico na estruturação do sujeito.

Esse período se inicia com a introdução da perspectiva simbólica nos termos que antes eram tratados pelo imaginário. De acordo com Miller (*op.cit.*), no início da introdução do simbólico ainda restaram termos muito ligados ao imaginário, mas que ficaram velados pela importância dada por Lacan à função da palavra como doadora de sentido. Nesse tempo, o inconsciente é histórico e a palavra permitia acesso a ele por serem ambos feitos da mesma matéria – a linguagem. Assim, a história do sujeito era tomada para produzir, com esses elementos históricos, subjetivações e ressubjetivações. Tanto a experiência analítica quanto a existência do sujeito eram tributárias do simbólico e entendidas como uma experiência de fala. É justamente o momento em que o simbólico é

introduzido no ensino de Lacan que permitirá a Miller detectar restos de imaginário em suas formulações.

Um desses restos é a concepção da relação transferencial como comunicação intersubjetiva e dialética, ou seja, a transferência se dava entre dois sujeitos idênticos e simetricamente colocados. Pouco depois, Lacan corrigiu essa simetria inerente à intersubjetividade, reconhecendo que entre analista e analisando o que há é uma dissimetria; que o analista tem um papel diferenciado na produção de sentido, pois é ele quem interpreta. A fim de dar conta dessa dissimetria, Lacan introduziu a instância do grande Outro para nele localizar o analista na transferência, visando distingui-lo do sujeito. Essa distinção será a base da discordância de Lacan em relação à contratransferência. Antes, porém, ele precisará ampliar a concepção do Outro fazendo dele o lugar da palavra, da estrutura, concebendo-o como prévio, origem de todas as determinações do sujeito.

O simbólico está coordenado à cadeia significante, portanto, é um simbólico de regras, um simbólico regido pela lógica do significante. Esse modelo dará origem ao esquema L, no qual imaginário e simbólico estão em disjunção. A separação entre simbólico e imaginário, com o predomínio do simbólico, é a tese central desse período. Esse predomínio fez com que o simbólico fosse absorvendo os termos imaginários, de tal forma que acabou dominando por completo a cena teórica do ensino de Lacan. Tudo era simbólico, tudo era significante.

As pulsões, antes ligadas ao investimento libidinal do corpo unificado pela imagem no espelho, agora partem do sujeito simbólico que se constitui entre dois

significantes. Elas são estruturadas pela linguagem, sendo capazes de metonímia, substituição e combinação. A entrada da pulsão no simbólico se dá através da sua vinculação à demanda, grafada no algoritmo $\$ \diamond D$. Esta é a tese capital desse período em que há uma prevalência da conjunção entre significante e gozo. Essa conjunção é chamada por Miller (*op.cit.*, p.89) de significantização do gozo. Nela, o significante vem mortificar o gozo.

Associar a pulsão à demanda é um gesto ousado, mas coerente com a tese principal de Lacan segundo a qual o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Não podemos deixar de perceber que, desse modo, se promove uma certa degradação da pulsão freudiana, que não se encerra na palavra. Mais tarde, Lacan se aproximará dessa elaboração quando incluir a concepção de escrita, na qual poderemos perceber algo que se escreve, mas não necessariamente se fala.

No grafo do desejo, a pulsão é transpassada pelo significante, localizando o sujeito a partir de uma pergunta endereçada ao Outro, cuja resposta é enigmática. A afirmação de Lacan: “não há demanda que não passe de algum modo pelos desfiladeiros do significante” (1960/1998, p.826) é a chave para entendermos a vinculação da pulsão à linguagem. No grafo, a pulsão passa pelo Outro e dele extrai um significante ao qual vai se fixar, como mostra a frase da fantasia.

Para que fosse possível integrar a pulsão na ordem simbólica foram necessárias algumas modificações e redefinições. Miller (2005b, p.48) denomina de ‘catedral da intersubjetividade’ o momento do ensino de Lacan em que a pulsão fora proscrita. Esse momento é seguido da readmissão lenta e gradual da pulsão até o *Seminário 11*, aonde Lacan vai considerá-la um dos conceitos fundamentais

da psicanálise. Nesse caminho, a pulsão é dividida em três níveis: necessidade, demanda e desejo. A necessidade é aquilo que da pulsão se impõe na experiência, é o seu elemento bruto. A demanda é o que da pulsão pode ser capturado pelo significante. Se a pulsão como um todo pudesse sofrer essa transformação, isso implicaria na anulação da necessidade. Lacan (1958/1998b), todavia, considera que essa operação não ocorre na sua totalidade, ela deixa uma sobra. Esta sobra seria o desejo: diferença entre a necessidade e a demanda (p.698). Assim, o desejo tomaria o lugar do significado da demanda, um significado, porém, que ultrapassa o significante, uma vez que o desejo vem no lugar do absoluto da demanda de amor (*Id.*). Segundo Miller (2005b, p.51), o que sobra da necessidade, que não pôde ser convertido em significante, portanto, em demanda, se manifesta em linguagem. Dessa forma, esse autor entende que o desejo, como significado recalçado, fica fora da cadeia significante só podendo ser apreendido nas entrelinhas. Essa é, inclusive, a interpretação de Miller para a famosa frase de Lacan: “o desejo deve ser tomado ao pé da letra”, em seu texto *A direção da cura e os princípios de seu poder* (1958/1998a), ou seja, o desejo deve ser tomado nas entrelinhas, por alusão, sem tradução, como desejo mesmo, não como demanda.

A definição do desejo como significado de uma cadeia significante inconsciente faz dele uma metonímia, o que situa sua realização sempre num porvir, sempre num tempo futuro. Portanto, nele não há satisfação a não ser por uma instância que represente o significante do desejo na ordem simbólica. Se entendermos que a satisfação é gozo e que o desejo é desejo de desejo, não havendo portanto satisfação, podemos dizer que o significante apaga o gozo, ou

seja, o gozo é mortificado pelo significante porque o desejo volta sempre para baixo da barra, como um significado à procura de um significante. Nesse nível, poderíamos pensar que não há satisfação, não há gozo, ou, como propõe Miller (1999), há um gozo repartido entre desejo e fantasia (p.91). No desejo, o gozo é significado recalcado, é mortificado porque é um gozo passado ao significado, tal como o mostra o segundo patamar do grafo do desejo, onde a significantização está escrita na trajetória do gozo à castração - $S(\mathbf{A}) - (\$ \diamond D)$. Na fantasia, o gozo comporta tudo o que é da vida, mas se encerra numa imagem, é um gozo gerador de angústia. Desse modo, o sujeito é só função significante, não há acesso ao gozo a não ser pela transgressão. É o que Miller (1999) nos mostra no terceiro paradigma, quando fala do gozo como impossível, como real (p.91).

Uma vez feita a cobertura da pulsão pelos termos necessidade, demanda e desejo, Lacan poderia ter abolido o termo pulsão, mas ele não o fez porque havia algo da necessidade que subsistia de modo silencioso, sem representação significante e não se esgotando no significado suplementar do desejo. Foi nesse momento que Lacan escreveu a pulsão freudiana como $\$ \diamond D$. Temos então a pulsão lacaniana representada pelo D da demanda e pelo pequeno d do desejo, mas temos também a pulsão freudiana se reerguendo no algoritmo $\$ \diamond D$. Ele serve para dizer que há um empuxo da pulsão à linguagem que não se concretiza, fica para além da necessidade, da demanda e do desejo como um resto silencioso, sem enunciado, fazendo-se presente pelos seus efeitos (LACAN, 1958/1998b, p.697). No *Seminário 11*, de 1964, Lacan nomeou esse resto como objeto 'a', ao qual voltaremos mais adiante.

A fantasia, antes situada no eixo $a-a'$, passa a ser assimilável a uma cadeia significativa com a concorrência do Nome-do-pai como elemento organizador. Nesse momento do ensino de Lacan, a fantasia ganha o caráter de um roteiro, tal como Freud nos apresentou no artigo *Uma criança é espancada* (1919/1977). O matema $\$ \diamond$ a grafa uma imagem em função significativa que é articulada ao sujeito simbólico, como no Bate-se. Esse matema vincula o simbólico - $\$$ -, ao libidinal - a -, e faz da fantasia o nó entre o simbólico e o libidinal, aqui entendido como imaginário porque ligado ao narcisismo. Não esqueçamos que o narcisismo foi relido por Lacan nos termos do estágio do espelho, o que restringe a libido ao eu e aos seus objetos. Este é um dos problemas de Lacan: entender a libido como imaginária foi seu ponto de partida e teve como consequência entender o gozo como imaginário em oposição ao simbólico. O esquema L demonstra que o imaginário faz barreira ao simbólico.

Em Freud (1922/1976), a libido é definida como “manifestação dinâmica da sexualidade” (p.308), ou seja, energia sexual essencialmente masculina (1905/1977b, p.226). No texto *Introdução ao Narcisismo*, de 1914, Freud entende que o narcisismo faz parte do “curso regular do desenvolvimento sexual humano” (p.89), a fim de que este ascenda a uma escolha de objeto sexual. O caminho não é linear. Para que o narcisismo aconteça, é necessário realizar-se uma operação sobre o eu. O eu não existe desde o começo, ele precisa ser desenvolvido. Assim, o eu é fruto de uma “nova ação psíquica” (FREUD, 1914/1976, p.93) sobre os instintos do eu, presentes desde o início. Ainda segundo Freud, antes do narcisismo há o auto-erotismo, quando a pulsão sexual está voltada ao próprio

corpo, fragmentado em diversos órgãos, não constituindo uma unidade. Esta não unidade é o corpo antes de sua unificação pelo eu. Sobre essa pulsão incidirá uma ação fazendo com que o investimento anteriormente depositado no próprio corpo se dirija aos objetos, promovendo assim a diferenciação eu – não eu. Nessa etapa de passagem poderíamos identificar o narcisismo primário como estando muito próximo ao auto-erotismo. A unificação do eu só se dará quando essa passagem estiver feita e o investimento pulsional retornar ao eu, o que podemos identificar ao narcisismo secundário (*Ibid.*, p.91). Assim, o narcisismo corresponde ao nascimento do eu. O narcisismo é uma fase do desenvolvimento psíquico em que uma nova ação é impetrada e, com ela, o eu é engendrado. Segundo Freud (*Ibid.*), a observação da vida amorosa dos seres humanos se constituiu como “o mais forte motivo” (p.104) que o levou à concepção do narcisismo. Essa observação destacou dois tipos de escolha de objeto: uma anaclítica e outra narcísica. A primeira estaria mais dentro das características masculinas por ser uma escolha propriamente de objeto. Nesse caso, o objeto é escolhido por ser aquele que cuida tal como um dia o sujeito fora cuidado pela mãe. Já o tipo narcísico é mais característico do feminino, dado que as mulheres não teriam, por restrições sociais, ascendido a uma escolha objetal propriamente dita. Desse modo, esse tipo de escolha se caracteriza por amar aquele que a ama. Os homens teriam renunciado a uma parte do seu narcisismo, enquanto as mulheres ainda estariam ligadas ele. Mesmo declarando que o narcisismo se esclarece pela vida erótica, podemos perceber que a distinção mais clara se dá quando Freud tenta estabelecer diferenças entre a neurose e a psicose. Na neurose, o retorno da libido ao eu não deixa de manter o investimento nos objetos pela via da

fantasia, enquanto na psicose a libido é totalmente retirada dos objetos (*Ibid.*, p.102). O delírio seria uma forma de restabelecer o investimento no eu quando algum fator externo veio perturbar esse arranjo, o que Lacan apontou como o momento do desencadeamento.

Com a pulsão articulada à demanda foi possível a Lacan ressituar a libido em termos simbólicos, ou seja, inseri-la na cadeia significante. A libido é realocada na cadeia significante inconsciente através da conversão do falo imaginário em significante. Esta dica é dada ao final do texto *A significação do falo*, de 1958, quando Lacan diz que a intuição de Freud sobre a libido ser masculina se esclarece pela função significante do falo. Vamos examinar melhor essa passagem.

Nesse texto, Lacan diz que a relação do sujeito com o falo desconsidera a diferença anatômica, o que torna espinhoso o entendimento do desejo feminino para ambos os sexos. Ele começa por fazer a distinção entre significante e significado, destacando o significante como prioritário em relação ao significado e fazendo do primeiro uma nova dimensão da condição humana. Essa nova condição diz respeito ao inconsciente como a Outra cena, tal como lido por Freud. A Outra cena freudiana é o isso cujo tecido é a linguagem e é veiculado pelo Outro. É porque o isso fala no Outro que o sujeito encontra ali seu lugar significante (*Ibid.*, p.696). O falo é definido como um significante destinado a designar os efeitos de significado. Isso equivale a dizer que o desejo não se esgota na demanda, mas é designado, apontado por ela, permanecendo errático e escandaloso. Não voltaremos a essa questão porque já a trabalhamos parágrafos acima.

O importante é que, na relação sexual, não basta que os parceiros sejam quer sujeitos de uma necessidade, sob o ponto de vista masculino, quer objetos de amor, sob o ponto de vista feminino. O importante é que se constituam como causa de desejo. A esse respeito, Lacan enunciará uma de suas pérolas frasísticas: “O falo é o significante privilegiado dessa marca, onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo” (*Ibid.*, p. 699). Esta é a chave para entendermos o falo como significante, ou seja, a articulação do desejo com o significante que, como bom significante, marca a presença de uma falta. O falo cunha o significado como bastardo em relação ao significante, isto é, o desejo não tem enunciado a não ser o que da necessidade pode ser veiculado pela demanda. Como vimos no capítulo sobre a identificação, isso é também o que instaura o sujeito como barrado precisando de um complemento significante que é buscado no Outro. Nesse capítulo, vimos igualmente que é pelo Outro que o sujeito tem acesso ao seu desejo, o que é uma função do falo como significante – “média e razão extrema” do desejo (*Ibid.*, p. 700). O fosso entre demanda e desejo faz com que a demanda de amor padeça de um desejo cujo significante lhe é estranho (*Id.*). Na relação da criança com a mãe, o falo se situa neste ponto: o desejo da mãe é o falo e a criança quer ser o falo para satisfazer a mãe. Mas, como esse desejo não pode ser satisfeito, pouco importa se a criança quer ter ou não esse falo, porquanto ela jamais poderá ser o que falta à mãe. Instaura-se, então, uma nostalgia ou uma ameaça da falta-a-ter, duas vertentes da castração simbólica que podem ser localizadas tanto no homem quanto na mulher. No seu efeito significante, o falo é ambíguo, ele marca a presença e a ausência encarnadas na entumescência e detumescência do pênis, mas, na subjetivação, ele aparece

como se fazendo representar pelo significante ao mesmo tempo em que nele se desvanece. Na relação entre os sexos, isso adquire o valor de um ideal quanto ao papel a ser desempenhado, visando mascarar a falta e reduzir o desejo à demanda. Assim, do lado feminino a tentativa é ser o falo, significante do desejo do Outro, pela via da abdicação de seu próprio desejo, o que corresponde a ser amada pelo que não tem. O que ela não tem é localizado no corpo do homem, a quem não é demandado o pênis, mas sim o amor, o tal significante estranho do desejo do qual padece a demanda de amor. Seria natural entender que ao ganhar o status de significante o órgão se transformasse em objeto fetiche, mas isso não ocorre com a mulher. Para ela, a importância do falo está em lhe propiciar a experiência do amor e servir de significante para seu desejo. Do lado do masculino, a dialética da demanda e do desejo promove uma certa degradação da vida amorosa, restringindo-a à satisfação pela via do objeto fetiche, que, como tal, pode estar presente tanto na santa quanto na puta. Lacan enfatiza esse quadro dizendo que nem na homossexualidade se escapa dessa determinação significante. A homossexualidade masculina mantém a vertente fetichista e a homossexualidade feminina mantém a vertente amorosa. Tanto faz se uma mulher ostenta demasiadamente os atributos fálicos ou deles tenta se livrar com empenho, pois em ambas se afirma que a libido está referida ao falo como significante.

Ora, sob esse prisma, há o momento máximo da conjunção entre significante e gozo: se, por um lado, há conjunção, ou seja, o gozo pode ser articulado à cadeia significante, por outro, é um desejo alienado, não articulável, como figura no *Seminário, livro 5: As Formações do Inconsciente* (1957- 58/1999)

: “ o fato de o desejo não ser articulável não é razão para que ele não seja articulado” (p.341). É nessa medida que o sintoma é a máscara do desejo recalçado, como foi apresentado no primeiro capítulo. Ele representa o sujeito na situação de desejo, ele veicula um desejo que só pode ser reconhecido, jamais satisfeito.

Antes de chegarmos ao *Seminário 11*, aonde Lacan vai fragmentar o gozo em objetos 'a' dando uma nova articulação à conjunção significante e gozo, através do processo alienação-separação, é necessário apontarmos o que se produziu no *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (1959-60/1988). Nele, Lacan situa o gozo como real, o identifica à *das Ding* colocando-o fora do alcance do significante. Aqui, apesar de se tratar do oposto à significantização do gozo, ou seja, de uma disjunção entre significante e gozo, a tese da mortificação se mantém.

Nesse seminário, tanto a ordem simbólica quanto a imaginária fazem barreira ao gozo, o gozo real só pode ser alcançado pela via da transgressão. O gozo como impossível inscreve a mãe ocupando o lugar de *das Ding*. Portanto, o desejo pela mãe não pode ser satisfeito porque isso representaria o fim da demanda, que é o que estrutura o inconsciente (LACAN, 1959-60/1988, p. 86 e 87). Lacan usa Kant e Sade para mostrar que qualquer lei tomada como universal tem o mesmo valor: “o mundo sadista é concebível (...) como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana” (*Ibid.*, p. 101). Ao dizer que Kant tem a mesma opinião de Sade (*Ibid.*, p. 102), Lacan pretende nos mostrar que o extremo do prazer é a dor e que ele não é possível de ser suportado, portanto, que o acesso à Coisa está barrado e só poderemos

experimentá-lo, como neuróticos, através da fantasia. Mas o gozo produzido pela fantasia engana o sujeito quanto à *das Ding* (p. 126), isto é, o gozo produzido pela fantasia é uma tentativa de driblar o impossível do gozo. Do mesmo modo, o gozo como real está em oposição ao simbólico, uma vez que “não há nada entre a organização na rede significante (...) e a constituição no real desse espaço (...) sob o qual o campo da Coisa (...) se apresenta para nós” (p. 149). Assim, a Coisa, entendida como o gozo absoluto, não é acessível nem pelo imaginário, nem pelo simbólico, muito pelo contrário, essas duas ordens lhe impõem barreiras visando livrar o sujeito do acesso direto à Coisa: a barreira simbólica da lei e a barreira imaginária do belo. Aqui, o sintoma não está relacionado ao recalque e sim à defesa contra o gozo. A defesa se distingue do recalque porque ela existe antes mesmo que se formulem as condições para o recalque - condições simbólicas. A defesa designa uma orientação primeira do ser, como uma mentira originária que protege o sujeito contra o gozo.

A dificuldade que se impôs a Lacan no *Seminário 7* foi a de articular a disjunção entre significante e gozo com o axioma o ‘inconsciente estruturado como uma linguagem’. A disjunção implica que o inconsciente não inclui o gozo, dado que ele está fora da simbolização e, pelo mesmo argumento, poderíamos ser levados a pensar que o inconsciente não poderia falar.

Isolar o gozo como Coisa, como não simbolizável, introduz um impasse clínico: como a análise poderia operar senão pelo incitamento à transgressão? Lacan irá responder a esse impasse ao criar o conceito de objeto 'a', e ao retomar a linha da conjunção entre significante e gozo pela articulação entre o sujeito e o

Outro. Foi o que ele fez no *Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de 1964.

Nesse *Seminário*, Lacan conceitua o que ele mesmo considerou como a sua invenção: o objeto 'a'. Para tanto, ele distinguiu o inconsciente freudiano do inconsciente lacaniano e, desse modo, pôde reconsiderar a pulsão. Vamos acompanhar as principais modificações produzidas nesse período, a fim de apontar a nova conjunção entre o significante e o gozo e mostrar como elas ainda se postam sob a via da mortificação do gozo.

O conceito de inconsciente sofre uma modificação importante. Até então definido como linguagem, o inconsciente comportava uma ordenação, uma cadeia, uma regularidade, caracterizando uma continuidade. Seu funcionamento estava regido por uma lei, a do significante, lei que determinaria o modo pelo qual se daria a veiculação do desejo através da demanda. O que aparece como novidade é a introdução da causa operando no inconsciente, o que lhe retira a regularidade da lei e lhe imprime uma descontinuidade. A causa é definida como claudicação (*Ibid.*, p. 27), ou seja, o inconsciente é algo que fica à espera, não nascido (p. 28), no qual serão depositados os significantes no lugar mesmo onde surge essa hiância. O inconsciente é determinado pelo real, que, por sua vez, não é determinado (p. 27). Seu funcionamento se dá pelo tropeço (p.29). O que Freud encontrava nesse tropeço, era, na verdade, algo reencontrado que tratava de escapar imediatamente após sua descoberta. O inconsciente caracterizado como descontinuidade se manifesta pela vacilação (p. 30), não pela regularidade. As rupturas que aparecem na cadeia significante evidenciam não haver ali nada que existisse antes, não há ser no inconsciente, ele é evasivo (p. 36). A clínica nos

demonstra a indeterminação do sujeito, dado que a cadeia significante, ao produzir o sujeito, faz com que ele se ache e se perca a cada enunciação. Por isso, Lacan vai dizer que o “estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico” (1964/1979, p.37). Não há nele nada que lhe seja anterior, nada que se constitua como uma ontologia, e a cada aparição do sujeito uma nova lógica estará em jogo, uma nova causa estará operando.

Essa concepção do inconsciente permitirá a Lacan integrá-lo ao circuito pulsional, pois, como nos diz Miller (1999), nesse *Seminário* “há uma comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão” (p. 94). O inconsciente passa a ser entendido como um circuito de borda que se abre e se fecha, nos moldes de uma zona erógena. É pelo fato de haver no aparelho do corpo algo que se estrutura como a pulsão que esta terá seu papel no funcionamento do inconsciente (LACAN, 1964/1979, p. 172). Está feita a nova aliança entre significante e gozo.

Para que essa aliança se desse, foi necessário romper com o caráter absoluto do gozo, como pensado no *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, e promover a sua fragmentação em objetos 'a'. O que encaminhou Lacan para esse ponto foi um questionamento a respeito do tipo de satisfação propiciado pela arte. Ele parte da indagação sobre o que leva alguém a buscar análise se seu sintoma “é feito para lhe trazer certas satisfações” (LACAN, 1964/1979, p. 131). Justifica que a demanda de análise já comporta uma dupla face na qual, através de uma mentira, se instaura a dimensão da verdade, uma vez que ela mesma faz parte dessa dimensão. Ele toma o exemplo do *eu minto* para mostrar que, a essa afirmativa, o analista deve responder com: *você diz a verdade*. Não prosseguiremos nesse

comentário uma vez que ele nos basta para apontar a origem do questionamento sobre a satisfação.

Seguindo esse caminho, Lacan tentará entender de onde vem a satisfação produzida pela contemplação de uma obra de arte. Ele observa que a arte tem um poder calmante, apaziguador, que lhe é conferido não pelo que é retratado, mas pela satisfação da voracidade do olho – “há um apetite do olho naquele que olha” (LACAN, 1964/1979, p. 112) -, ou seja, a satisfação não se dá em função de uma necessidade, mas sim de uma experiência de completude. Essa experiência tem como centro o objeto 'a', aquilo que falta ao sujeito e que ele supõe encontrar no Outro. A satisfação produzida pelo objeto 'a' é deduzida do circuito traçado pela pulsão em torno de um buraco.

Nos capítulos do *Seminário* dedicados à pulsão, vemos Lacan (1964/1979) percorrer o texto de Freud *Os instintos e suas vicissitudes* (1915/1977). Nesse percurso, ele entenderá que a pulsão se satisfaz ao chegar ao seu *Ziel*, seu alvo (p. 157), o qual, todavia, não é o objeto. Como Freud ressalta, o objeto não tem nenhuma importância, ele é indiferente. Portanto, a satisfação oral nada tem a ver com o alimento e sim com a própria boca. A pulsão se satisfaz ao contornar o objeto e voltar ao próprio corpo, ela se satisfaz com seu próprio percurso. Desse modo, nos diz Lacan: “o que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura” (LACAN, *Ibid.*, p. 168). Esse vaivém é designado por Freud no ver e ser visto, porque “parte alguma desse percurso pode ser separada de seu vaivém, de sua reversão fundamental, do caráter circular do percurso da pulsão” (*id.*), mostrando assim que a reversão do ver em ser visto reduplica o trajeto na direção

de um retorno ao corpo. No percurso do corpo ao corpo, ou da boca à boca, do olho ao olho, delineia-se um buraco, um cavo, um vazio, ocupável por qualquer objeto. A presença de um vazio projetado pelo circuito em arco da pulsão é o objeto 'a', lugar do objeto perdido freudiano. Mas, esclarece Lacan, contrariamente ao que se poderia pensar, a origem da pulsão não é o objeto perdido, que criaria, com o vazio, uma necessidade a ser satisfeita por um objeto - no caso da pulsão oral a satisfação viria do alimento. A conceituação do objeto 'a' formula que “nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (*id.*). As pulsões são parciais, para cada uma há um modo de satisfação próprio, todas, porém, têm no circuito em arco o seu modelo básico de satisfação. O que quer dizer isso? Além de dizer que não há objeto que satisfaça a pulsão, o modelo em arco mostra que a satisfação advém do próprio funcionamento, reafirmando a proposição freudiana de que a pulsão é uma *konstante Kraft*. Ao situar o objeto 'a' no centro como um espaço a ser circundado, Lacan mostra que desse circuito não resulta um sujeito. Assim, ele poderá dizer que a pulsão é acéfala, pois tudo se articula em termos de tensão – uma constante sempre presente que não dá descanso ao aparelho que é o sujeito. A *konstante Kraft* freudiana é equivalente ao ‘não cessa’ lacaniano.

Com a parcialização das pulsões e a conseqüente fragmentação do gozo em objeto 'a', em pequenos elementos substituíveis, Lacan pode pensar as operações de alienação e separação. A modificação de perspectiva quanto à pulsão incidirá diretamente na segunda operação – a separação -, pois a alienação, de certa forma, já estava presente no *Seminário: A identificação*.

Alienação e separação são operações mutuamente dependentes que explicam, cada uma a seu modo, a constituição do sujeito a partir da sua relação com o Outro. Como esse item já foi tratado em detalhe no capítulo da identificação, não me atarei aqui ao básico, tentarei apenas tirar as conseqüências relacionadas ao gozo. Como vimos, essas operações explicam a articulação entre o gozo e o significante mostrando que, na constituição do sujeito, o gozo já está implicado.

Essa concepção de gozo favorecerá à postulação de que a complementariedade buscada pelo sujeito não virá somente do significante, mas também de uma parte do próprio sujeito que foi perdida. A separação, por sua vez, trará a seguinte novidade: o sujeito buscará a parte perdida de si mesmo justamente na falta do Outro. Essa noção será muito importante mais adiante para compreendermos o que ocorre com o sujeito contemporâneo, a saber: diante da civilização do não-todo, o sujeito precisa extrair do Outro um objeto 'para chamar de seu'.

Como vimos, o processo de separação se dá pela interseção do campo do sujeito no campo do Outro, ou seja, o campo da interseção se constitui pelos elementos presentes em ambos os conjuntos. Nesse caso, o sujeito deduz o Outro não como completo, como ocorre na alienação, mas como faltoso, pois se o Outro quer alguma coisa de mim é porque a ele algo falta. A isso Lacan chamou de recobrimento de duas faltas (1964/1979, p.203), o que irá engendrar o sujeito a partir de um outro ponto de vista: "o sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente" e se "realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro" (LACAN,

1966/1998, p.857). Aqui, o sujeito não está motivado por um complemento significativo, pelos efeitos de sentido que possam ser produzidos, pois o que o anima é poder recobrir a sua falta com a falta do Outro.

Assim, conforme Miller (1999) assinala no texto que nos serve de eixo, entendemos que a separação responde à alienação ao fazer com que a estrutura do sujeito venha acompanhada da estrutura do gozo (p. 93-94). Essa orientação é crucial para o que se pretende nesta tese, pois somente quando entendermos que o sujeito tem dois valores – significativo e gozo – poderemos desenvolver nossa argumentação na direção do sintoma.

O percurso circular da pulsão constitui um buraco no qual se inscreverão os objetos 'a' visando recuperar o objeto perdido, fazendo com que o sujeito dividido, vazio de significantes, seja articulado a essa perda de objeto.

Segundo Miller (1999), o objeto perdido está referido a uma falta natural. Portanto, ele diz respeito ao corpo vivo mais do que ao sujeito dividido, conjunto vazio (p.94). Como conjunto vazio, o sujeito está reduzido à falta de significativo e, para articulá-lo ao gozo, teríamos de pensar o sujeito como um corpo vivo vitimado por uma perda natural não oriunda do significativo.

Lacan (1964/1979), ao dizer que “a libido deve ser concebida como um órgão” (p.177), quer tão somente reforçar a idéia de que ela está articulada à pulsão da qual ela é um instrumento (p.185). Nessa definição, o sujeito é considerado como ser vivo, como ser sexuado que, como tal, tem na reprodução uma perda de vida (p.186). No lugar da perda natural, perda de vida, Lacan introduzirá o objeto 'a' como representante dessa perda (p.186-187). Ao nascer, só por sermos sexuados,

já sofremos uma perda pelo fato de estarmos fadados à morte, diferentemente dos protozoários que podem multiplicar-se sem que se dissipe seu material genético. Assim, conforme propõe Lacan, podemos dizer que o objeto 'a' tem duas vertentes: como perda e como o que vem no lugar dessa perda.

A operação da separação recupera a libido como objeto perdido, não mais como a Coisa do *Seminário: A ética*, e sim como um elemento passível de substituição, que, além de propiciar a esperança de gozo, se inscreve também como uma resposta normal, tanto à falta significativa na identificação quanto ao recalque (LACAN, 1964/1979, p. 176). Se o objeto 'a', como elemento de gozo, responde ao vazio de significação e ao recalque, podemos deduzir que ele deve ter alguma ligação com o significante, caso contrário não haveria conjunção de significante e gozo e sim duas definições distintas para o sujeito.

Segundo Miller (1999), a elementarização do gozo corresponde à elementarização da Coisa (p.95) e, como vimos na operação de separação, esse objeto também provém do Outro. Miller deduz, então, que o objeto 'a' faz uma mediação entre a Coisa e o Outro, e, se o faz, é porque ele tem um caráter ambíguo, a saber, encarnar a Coisa e provir do Outro: “é como se, pelo objeto 'a', o Outro do significante impusesse sua estrutura à Coisa” (*id.*). Só assim podemos entender porquê a significantização vai se manter, apesar da conceituação do objeto 'a'. Esse caráter ambíguo favorece que ele seja substância de gozo e também “dotado de uma propriedade significativa” (*id.*), isto é, se apresente como elemento podendo, então, entrar na ordem simbólica. A mesma propriedade faz

dele gozo e permite que ele se encarne na cadeia significativa. Sem isso, a psicanálise estaria invalidada.

Mantendo a via da mortificação do gozo, examinaremos agora os desenvolvimentos do *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), em que Lacan vai postular uma relação primitiva entre significativo e gozo ao entender que a repetição é repetição de gozo.

“A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo” (LACAN, *Ibid.*, p.13). Mediante essa frase Lacan introduz um raciocínio que já vinha sendo esboçado no *Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*, de 1968-69, onde o saber é definido como gozo do Outro. Em *O avesso da psicanálise*, ele incluirá a repetição na definição do gozo mostrando que nela não se trata de memória, mas de uma necessidade imperiosa do sujeito de buscar satisfação. Aqui, o saber entraria fazendo barreira ao gozo uma vez que este é pulsão de morte, mas, por outro lado, o gozo também barra o saber pois o saber não avança sobre o campo do gozo. O que aparentemente poderia ser entendido como uma oposição, foi entendido por Lacan como uma juntura (1969-70/1992, p. 16), uma relação primitiva que já estaria justificada pelo processo alienação-separação postulado no *Seminário 11*.

No momento do *Seminário 17*, ele propõe uma nova maneira, uma releitura da função do significativo tendo por base essa relação primitiva, levando-nos a considerar que a cadeia significativa em si já demonstra uma repetição, pois S1 se repete em S2 e assim sucessivamente. Esse suceder sem estancamento é gozo. Miller (1998-99/2004) lembra que a idéia de discurso promove a unificação da alienação e da separação, ou seja, não há precedência do significativo sobre o

gozo, o laço entre eles está desde sempre (*Ibid.*, p.239). Ainda segundo Miller, para fazer essa articulação foi necessário a Lacan pensar não só o sujeito, mas também o ser vivo, ou seja, o corpo sexuado presente na libido freudiana. É importante perceber que, com a significantização do gozo, Lacan não consegue contemplar toda a libido freudiana, fica faltando justamente o sexual, o corpo marcado por uma satisfação pulsional.

A questão avançada por essa concepção é que não há oposição entre simbólico e imaginário, não sendo portanto necessária a significantização do gozo, dado que a relação com o gozo é intrínseca ao significante, na medida em que este faz a marca da libido no corpo. Este é o ponto de unificação da alienação e da separação. Se, na primeira, o sujeito se faz representar por um significante para outro significante - forma circular que marca o período da primazia do simbólico -, através da teoria dos discursos Lacan inclui a separação no processo de constituição do sujeito, fazendo com que o significante represente o gozo para outro significante. Com essa fórmula, Miller (1999) ressalta a inclusão da pulsão e de seus objetos na definição do sujeito (p.96). Ele justifica essa torção na definição clássica de Lacan sobre o sujeito entendendo que nela já estaria presente a definição de pulsão.

É interessante acompanharmos o argumento de Miller pontuando-o com o texto de Lacan. Na formulação 'o significante representa o sujeito para outro significante', Miller (1999) já identifica S1 enquanto concebido como um enxame de significantes, concepção posterior de Lacan. O S1 é uma multiplicidade de significantes que podem representar o sujeito para um outro significante entendido como único. Por outro lado, o S2 é o conjunto de significantes presentes no

código, ao qual falta, todavia, um significante que represente o ser do sujeito. Assim, ele pode fazer com que S2 tenha o valor de S (\bar{A}), impulsionando o sujeito a buscar uma complementação. Utilizando-se desse raciocínio, o autor prova que pelo fato dessa representação que possibilita ao sujeito identificar-se a um significante não ser completa, ela tende a se repetir (1998-99/2004, p. 247). Desse modo, a repetição é uma busca de representação daquilo que é irrepresentável, o sujeito. Somando-se a isso a novidade trazida por Lacan no *Seminário 17*, onde ele diz que o significante é um aparelho de gozo (p.46), podemos concluir que a repetição é gozo.

Para Lacan, há um ser prévio a todo funcionamento significativo, pois é o significante “que faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala” (1964/1998, p.854), ou seja, antes da alienação. O aparelho significativo se inscreverá nesse ser prévio. Portanto, a alienação faz surgir o sujeito no significante do Outro. A separação, porém, difere da alienação, pois nela não está em jogo o significante, ela opera sobre a falta que é perda de vida do corpo. Podemos então dizer que o significante é a causa do sujeito, não há sujeito no real a não ser representado por uma descontinuidade, por uma falta. Esta é a face encadeada do objeto 'a', a face, por assim dizer, significativa do objeto 'a'. Desse modo, o sujeito se declina em duas formas da verdade (que nunca darão uma descrição do real):

1- como morte: a incidência do significante no real é a mortificação do sujeito;

2- como desejo: a morte do significante torna o desejo indestrutível, marca o sujeito como barrado do desejo, fazendo com que o desejo entre em uma

memória do tipo cibernética ou eletrônica. Assim, a repetição se torna repetição de um desejo morto.

Desde o texto *A significação do falo* (1958/1998), Lacan tentava articular o gozo com o significante. Para tanto, usa o menos *phi* ($-\phi$) como significação e o grande *phi* (Φ) como significante. Mas, mesmo assim, restava algo da libido. As considerações sobre o desejo não cobriam toda a libido freudiana, restava a parte gozo da libido, a parte não simbolizável. Já no *Seminário 17*, temos um gozo interdito, porém com a possibilidade de ser dito nas entrelinhas. O gozo “se introduz na dimensão do ser do sujeito” (LACAN, 1969-70/1992, p.47) pela via do objeto perdido, o que será operacionalizado na separação. O gozo é marca significante porque sua origem é o traço unário. Se, ao entrar na cadeia, produz gozo pela repetição, é na tentativa de reencontrar o objeto perdido evocado pelo significante. Segundo Miller, esta é uma forma de Lacan esboçar a metonímia do gozo: o significante veicula o sujeito barrado ($\$$) e também o gozo como objeto perdido, fundando a equivalência entre o sujeito e o gozo ($\$ = J$). Tal leitura autoriza Miller a dizer que o significante representa o gozo para outro significante.

Podemos deduzir então que o ser prévio à linguagem é um ser de gozo, ou seja, é um corpo afetado de gozo. Este corpo sofre a incidência do significante mostrando o ponto no qual foi marcado pelo significante, “o ponto de inserção do aparelho” (LACAN, 1969-70/1992, p.13). Portanto, o que é veiculado na cadeia significante é o gozo.

Ao mesmo tempo em que o significante é marca de gozo, ele também promove a sua anulação. O gozo é proibido e seu acesso se dá por um desvio,

não por uma transgressão, porque esse “pequeníssimo desvio” ocorre no sentido do próprio gozo (*Ibid.*, p.47). O que Lacan quer dizer com isso? Ele quer apontar para o fato de que o gozo é entrópico, ou seja, ele tende à degradação. O sujeito busca o gozo para poder desperdiçá-lo. Assim, o gozo é um excesso que precisa ser gasto. Pelo fato de o gozo ser inicialmente apreendido como perda – objeto perdido –, é necessário que alguma coisa venha compensar. Esta é a função do mais-de-gozar, a saber: tentar recuperar o gozo, razão pela qual ele se repete (*Ibid.*, p.48). Nesse *Seminário*, a mortificação aparece sob a forma do desperdício: aquilo que era perda de vida em função da natureza sexuada virou perda de gozo, uma perda significantizada. Justamente porque há perda, há suplemento: o mais-de-gozar é o suplemento de gozo que se busca na cadeia significante. O gozo que se produz na cadeia pouco tem a ver com a fala, ele tem a ver com a estrutura, com aquilo que faz o aparelho da linguagem funcionar. Parece-nos que ao dizer: o ser humano é o “húmus da linguagem” (p.48), Lacan pretende enfatizar o caráter de ser de linguagem do ser humano, marcando, porém, que é justamente nessa dimensão do ser que o gozo se introduz.

Assim, o acesso ao gozo não se dá pela transgressão, pois, segundo Lacan, “não se transgride nada” (1969-70/1992, p.17). O gozo se dá pelo desperdício produzido pelo significante – o significante desperdiça gozo -, o gozo do blablablá é perda de gozo. Ao dizer: “a verdade é irmã do gozo” (*Ibid.*, p.64), Lacan ressalta que a verdade é inseparável dos efeitos da linguagem, ela é irmã do gozo interdito, ela só pode ser meio-dita, ela é a irmã querida da impotência (*Ibid.*, p. 166). Essas formulações evidenciam haver, nas considerações de Lacan,

um declínio da primazia do simbólico. A ordem simbólica, o significante, o Outro são impensáveis sem a sua conexão com o gozo.

Miller (1999) chama atenção para o fato de que ao instituir o sujeito como um ser de gozo, Lacan irá reconsiderar o final de análise. Antes, o final de análise se dava pela via da fantasia, agora, ele incluirá a repetição em suas considerações. Por essa razão, já nesse *Seminário*, o sintoma ganha um novo valor, ele é repetição e repetição de gozo. A fantasia pode ser atravessada, o que implica haver um mais além, ou seja, para além da fantasia há o sintoma, ou melhor o sintoma. Esta formulação, que só virá no *Seminário* dedicado a Joyce, mostra o sintoma como uma constância de gozo que não se extingue, com o qual só restará saber o que fazer com ele.

Para podermos entender este 'saber fazer', que abordaremos mais adiante, precisamos primeiro perceber uma modificação surgida nesse *Seminário* com relação aos objetos de gozo. O mais-de-gozar é uma modalidade do gozo que supõe haver mais objetos com os quais se possa gozar do que aqueles concernidos à pulsão. No *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise Das Ding* aparece como um objeto de gozo, mas, nesse caso, se trata de um objeto inteiro, um objeto em si. Já no *Seminário 11*, o objeto 'a' faz com que o gozo seja parcial, mas em estreita relação com a pulsão. Os objetos de gozo podem ser enumerados como aqueles ligados às zonas erógenas, acrescidos do olhar, da voz e do nada como objetos. O mais-de-gozar se estende aos objetos culturais, uma vez que estes apontam mais decididamente para o caráter de desperdício do gozo. Ele promove o gozo, mantendo, porém, a falta.

A ligação dos objetos de gozo com a cultura é de grande importância para esta tese pois, como veremos no capítulo V, o sujeito contemporâneo faz dos objetos de consumo equivalentes dos objetos pulsionais e por eles se deixa comandar.

Os objetos da cultura se prestam muito bem a essa função que, mesmo sob o signo do excesso, marca o sujeito como sempre em falta. Eles são abundantemente ofertados pelo mercado, causando desejo e vendendo a ilusão de que tamponarão a falta. Como a satisfação produzida por eles é fugaz, eles só fazem promover mais e mais demanda, fazendo com que a repetição retome seu percurso. A isso se refere Lacan (1969-70/1992) quando diz que a “mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu (de Marx) equivalente do mais-de-gozar” (p. 76), dado que os produtos produzidos em abundância pela indústria forjam o mais-de-gozar.

Temos aqui o gozo separado do corpo, na medida em que o objeto de gozo não é necessariamente uma parte do corpo, nem uma função deste. Miller (1999) nos orienta no sentido de entender que é preciso fazer um corte entre a libido e a natureza para podermos conceber objetos culturais que produzem gozo, que fazem, portanto, a conexão da libido com a cultura (p.100).

Tentamos mostrar, até aqui, como o gozo, ao se ligar ao significante, apresenta sua face morta, ou seja, a relação primitiva do significante com o gozo impunha sua mortificação. Na seqüência, examinaremos exatamente o contrário, o que Miller denominou de inversão de perspectiva, inversão esta que caracteriza o último ensino de Lacan.

2- A vivificação do gozo:

Em *O Seminário, livro 20: mais, ainda...* (1972-73/1985), diz Lacan: “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo” (p.75). Essa concepção é fundamental para entendermos a inversão de perspectiva que caracteriza esse *Seminário* e que nos orienta quanto à vivificação do gozo. Anteriormente, a realidade era abordada pelo sistema significante. Será essa a inversão? Não nos parece. Aqui, a inversão une de forma indissolúvel o significante com o gozo. Só assim podemos entender que se o corpo é marcado pelo significante é porque o significante é gozo.

A perspectiva da vivificação do gozo, que já vinha sendo elaborada desde o *Seminário 17*, toma agora uma forma mais radical. O significante mortifica o corpo porque o faz entrar nos desfiladeiros da linguagem. Mas, se entendermos o significante como gozo, podemos perceber que essa nova articulação faz com que esse corpo seja marcado pelo gozo produzindo um efeito que não é de mortificação e sim de vivificação.

A vivificação aparece sobre a forma do mais-de-gozar que, como já foi tratado anteriormente, estende a satisfação - antes restrita aos objetos pulsionais - aos objetos da cultura. Isso equivale a dizer que há um prolongamento do corpo no campo da cultura. Essa idéia não é nada estranha, já que podemos comprovar a satisfação experimentada pelas compulsões atuais. Nelas, encontramos uma satisfação que não advém nem da simbolização, nem das partes do corpo pelas quais se poderia gozar naturalmente. Para sermos precisos, encontramos justamente um prolongamento da satisfação corporal através dos objetos de consumo: drogas, coisas, comida, etc.

Nessa perspectiva, não mais se trata de um gozo mortificado, apagado ou reduzido pelo significante, mas sim de um gozo que vivifica, anima a vida, ainda que nos dirigindo para a morte.

Examinaremos detalhadamente o *Seminário 20*, no qual Lacan se dedica de maneira mais específica ao gozo, tomando-o como aquele que marca a virada no seu ensino.

No capítulo dedicado a Jakobson, diz Lacan: gozar é “gozar de um corpo, de um corpo que, o Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante” (p.35). Diz também que a experiência analítica recai justamente sobre o corpo, porquanto é dele que se goza pela via do significante. Ao dizer que o corpo do qual se goza é um corpo que é simbolizado pelo Outro, Lacan está querendo ressaltar que o corpo do qual se goza é um corpo marcado de gozo pelo significante. Tanto é assim que, mais adiante, ele dirá que “o significante se situa no nível da substância gozante” (p.35) e que ele “é a causa de gozo” (p.36). Portanto, o significante produz gozo, aceção que já havia encaminhado no *Seminário 17*, tomando, porém, neste momento, um outro valor. Essa é a sua tese central.

Seria importante esclarecer a diferença que se operou na concepção da linguagem. No Lacan clássico, a linguagem tinha a intenção de comunicação, era intersubjetiva, tinha um endereçamento. No *Seminário 20*, quando Lacan lança a tese da alíngua, podemos notar que a língua não é uma estrutura primária, mas sim alíngua. Ele entende que a linguagem é feita de alíngua, sendo esta última anterior à primeira. Neste momento, Lacan considera a linguagem como uma elocubração de saber sobre alíngua, afirma que o “inconsciente é um saber, um

saber-fazer com alíngua. E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa muito o que podemos dar conta a título de linguagem” (LACAN,1972-73/1985, p.190).

O primeiro ponto a ser notado é que se a linguagem visava a comunicação, ela implicava o Outro. Este já não é o caso de alíngua. Lacan se pergunta se alíngua serve para o diálogo e responde que “nada é menos garantido do que isto”(Ibid., p.189).

Ora, se a linguagem é uma elocubração de saber sobre alíngua e esta última não serve para o diálogo, podemos então entender a definição proposta por Miller para alíngua, a saber: é “a fala antes de seu ordenamento gramatical e lexicográfico” (1999, p. 101), evidenciando, assim, que ela não se presta ao diálogo, não se presta à comunicação. Ela nem mesmo é uma estrutura, pois não tem os elementos ordenados de modo a poder fazer combinações. Se a linguagem visa o sentido, visa se fazer entender, alíngua, em contrapartida, não tem essa intenção, ela é tão somente gozo.

Alíngua é formada por uma espécie de depósito daquilo que fica à margem do código e que é reutilizado pelo ser falante de forma original. De acordo com essa formulação, alíngua visa o gozo e não o sentido, pois o que a move é a pulsão. No início do ensino de Lacan, a pulsão estava inserida numa rede onde o querer dizer, a promoção da significação, impunha-lhe sempre a referência ao Outro. Isto pode ser verificado no grafo do desejo quando a pulsão, ao passar pelo campo do Outro, toma dele um significante para dar nome ao objeto de satisfação. Por outro lado, sob o ponto de vista de alíngua, a fala – denominada por Miller de 'apparola' para diferenciar da fala da primeira clínica - não é dialógica, não se endereça ao Outro, não supõe sequer um Outro com quem tente dialogar.

"Apparola é um monólogo" (MILLER, 1998a, p.72), uma fala que visa um gozo autista e não à comunicação como forma de satisfação.

Paralelamente e, a nosso ver, de modo convergente, é também nesse *Seminário* que Lacan propõe o axioma 'a relação sexual não existe', para apontar a defasagem entre o gozo esperado e o gozo obtido, além de estabelecer diferenças marcantes quanto à forma de gozo do sujeito masculino e do sujeito feminino: "Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso, de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto 'a' – e, do outro, eu direi louco, enigmático" (LACAN, 1972-73/1985, p.197).

A defasagem entre gozo esperado e gozo obtido depende diretamente da consistência que se dê ao Outro. O gozo esperado é o gozo total, absoluto; o gozo obtido é o gozo fálico, o melhor de gozo que podemos alcançar. Pelo viés da diferença dos modos de gozo, Lacan toma por base as fórmulas da sexuação em que o sujeito masculino está inserido na lógica do todo, enquanto o feminino está na lógica do não-todo, mostrando que a diferença quanto aos modos de gozo é um dos sustentáculos da não relação. Vamos examinar essas fórmulas e tentar tirar as conseqüências para a nossa argumentação.

O capítulo VII, *Letra de uma carta de Almor*, se abre com um quadro onde figura uma partição dos modos de gozo masculino e feminino. Esse quadro nos mostra que todo ser falante está inscrito em um dos lados, e que a máxima freudiana "a anatomia é o destino" (FREUD, 1912/1977) é reinterpretada por Lacan desta forma: "Tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem" (p.107). Assim, do lado masculino, temos um sujeito que toma o pai

como exceção e, a partir dele, se ordena em relação à castração: há um que é exceção ao 'todos estamos submetidos à castração'. Este um da exceção faz com que o homem se escore em uma fantasia para se defender da castração. Nessa fantasia, a satisfação advém de um objeto, é o que nos diz a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), fazendo com que o parceiro do sujeito masculino ocupe esse lugar. O gozo masculino é regido pela lógica segundo a qual para todo homem há um objeto que o complementa, o seu parceiro de gozo. Para Lacan, essa lógica faz com que o homem só atinja "seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo" (p.108), tal como está representado no quadro pela seta ligando o $\$$ ao 'a', do outro lado. No início do ensino de Lacan o Outro era o parceiro privilegiado do sujeito. Nessa frase, todavia, ele diz que o parceiro do sujeito não é o Outro, mas sim o que no Outro causa o desejo do sujeito, ou seja, o Outro passa a ser meio de gozo e só toma o lugar de parceiro porque é gozo.

Faremos agora uma pequena digressão a fim de entendermos como o Outro se torna meio de gozo para, depois, retomarmos as fórmulas da sexuação.

No texto *O osso de uma análise*, Miller (1998b) destaca que a inversão de perspectiva apresentada no *Seminário 20*, ao redefinir o sujeito, redefine também o Outro. Nesse *Seminário*, o sujeito antes definido a partir do significante como $\$$, é agora definido como ser falante ou falasser. É importante entendermos que nessa redefinição o sujeito está além do sujeito barrado porque, agora, em sua definição, está incluído o corpo (p.89). Se o corpo está incluído, o gozo também está. O Outro não deixa de ser o lugar do significante, porém a ele se acrescenta a função de gozo. Os objetos 'a' vêm substituir o Outro na forma de causa de

desejo, e é em função dessa substituição que os objetos são reclamados (Lacan, 1972-73/1985, p.171). A conjunção dessas duas concepções é a tese central do *Seminário 20*: “o significante é a causa do gozo” (p.36).

Retomando: do lado masculino temos o que Miller (1998b) chamou de gozo fetichista, dado que ele visa o outro sexo como objeto parcializando, assim, o corpo feminino (p.109). Isto impõe ao homem que seu desejo só se satisfaça pela via fantasística, uma vez que apenas através dela o traço do objeto se mantém, mesmo que encarnado por suportes variáveis. O caráter pouco variável do objeto fetiche caracteriza bem o modo de gozo masculino, chamado por Lacan de gozo do órgão (1972-73/1985, p.15). O homem não goza com a mulher que tem, mas sim com aquela – ou parte dela - que está na sua fantasia. Na fantasia, todo homem é fiel, pois ele goza sempre com a mesma mulher, independentemente do fato de seus nomes variarem. O gozo masculino é limitado e circunscrito pela fantasia.

Vamos agora examinar o lado direito do quadro das fórmulas, correspondente ao modo de gozo próprio ao feminino. Nele, a mulher é não toda submetida à castração, ou seja, o modo de gozo feminino não toma o pai como exceção. Ao tomar um ponto como exceção os homens se ordenam a partir de um universal. Em contrapartida, no caso da mulher não há um universal. Esta é a consequência primeira da lógica do não-todo, a radical particularidade do gozo feminino. Ao ser regida pela lógica do não-todo fálica, a mulher não tem um elemento comum a partir do qual possa formar um conjunto. Esse é um dos motivos de Lacan dizer que A Mulher não existe, grafando \bar{A} Mulher para ressaltar esse aspecto do feminino. Outro motivo dessa grafia é o fato de o gozo feminino,

por ser não-todo fálico, ter como direção o Outro, e não o objeto. É o que Lacan escreve no lado feminino do quadro, aonde aparece o \mathbb{A} , marcando que o Outro é o parceiro da mulher. O Outro, este “lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular do significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro” (1972-73/1985, p. 109). O $S(\mathbb{A})$ quer dizer justamente que o gozo feminino não tem significante, ou seja, dele nada se pode dizer, razão pela qual a seta parte de \mathbb{A} para $S(\mathbb{A})$ mostrando essa condição de falta de significante. Assim, o Outro com quem a mulher faz parceria quanto ao gozo é a sua própria falta e, ao buscar do lado masculino o seu complemento, este toma o valor de falo simbólico, o Φ para o qual a segunda seta se dirige. No que concerne ao gozo, esclarece Lacan, a mulher se duplica, ou seja, por não ser toda fálica, ela se dirige ao $S(\mathbb{A})$, mas “pode ter relação com Φ ” (p.109). Por não poder ser todo significantizado, o gozo feminino tem relação com A barrado, ele é não-todo inscrito na rede de significantes. Todavia, como diz Lacan, “falar de amor é, em si mesmo, um gozo” (*Ibid.*, p.112). Desta estrutura resulta uma exigência de ser amada, na tentativa de fazer com que seu gozo se inscreva no Outro. Nessa exigência Lacan reconhece a forma erotomaniaca do gozo feminino, a saber: a exigência de amor, de ser amada, é o modo como a mulher tenta se fazer consistir no Outro, dado que nele não há significante para ela. Isto corresponde ao famoso e polêmico “A Mulher não existe”. Como conseqüência, o gozo feminino é ilimitado pois, sendo demanda de amor, nunca é suficiente, o que faz com que essa demanda retorne ao mesmo ponto onde a exigência foi gerada, promovendo no sujeito feminino uma desvastação.

Aqui, vale a pena fazermos um parêntese, visando esclarecer melhor de onde vem a exigência de amor do sujeito feminino. No *Seminário 20* (1972-73/1985), Lacan localiza no superego toda a exigência de gozo: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo de gozo: Goza!” (p. 11) No feminino, essa exigência se reveste de demanda de amor, situando o gozo feminino na via do excesso, do ilimitado, já que o gozo é impossível. Assim, quando essa demanda retorna, ela põe o sujeito feminino frente a frente com o real como impossível de ser significantizado. Ao se deparar com o $S(\mathbb{A})$, que no final da análise leva o sujeito a se identificar com seu gozo – tal como vimos no capítulo da identificação -, a mulher se dá conta da inconsistência do Outro no qual se apoiava para fazer consistir A Mulher. Sem esse apoio só resta a devastação. Decorre dessa concepção a interessante e até divertida frase de Lacan, ao dizer que para o homem a mulher é um sintoma, enquanto para a mulher o homem é um desastre, uma devastação (LACAN, 1975-76/2005, p.101), pois, ao dirigir ao ser do parceiro uma demanda que afirmaria a sua existência, ela recebe de volta o impossível do gozo.

Para não nos estendermos demais nas considerações referentes às fórmulas da sexuação, precisamos apreender o que delas emana sobre a nova formulação do gozo marcada neste momento do ensino de Lacan. Entendemos que só depois de considerar o significante como produtor de gozo é que Lacan poderá reconhecer no feminino um gozo que está além do objeto. Esta nos parece ser a base do raciocínio que o leva a entender o modo de gozo feminino como erotomaníaco, ou seja, a mulher ama o amor – “elas aliam a alma” (Lacan, 1972-73/1985, p.114), formulando então que “o amor visa o ser, isto é aquilo que, na

linguagem, mais escapa” (*Ibid.*, p.55). O amor é um efeito de linguagem, portanto, nos esclarece Miller (1998b), “para amar é preciso falar; o amor é inconcebível sem a palavra” (p. 112). A carência do significante promove a valorização da fala como suplência à relação sexual que não existe. Disso decorre a exigência feminina de que o parceiro lhe fale. De acordo com essa seqüência, para gozar, é preciso amar, e o amor deve ser falado. Assim, a exigência feminina recai sobre a fala de amor, não só a declaração de amor, pois a mulher prefere a fala, mesmo que mal falada, ao silêncio. Desse modo, o não-todo se manifesta fazendo incidir sua demanda no próprio ser do parceiro. Laurent (MILLER, 1996-97/2005) o enfatiza ao dizer que a mulher acredita mais no juiz do que na lei (p.104). Esta é a articulação da demanda de amor com o que poderia ser o equivalente da fantasia no falasser feminino, o $S(\bar{A})$.

O gozo feminino vem comprovar a tese da vivificação do gozo, pois mostra que se goza de um corpo porque ele é vivificado pelo significante. É o significante que dá corporiedade ao corpo, isto é, que faz do corpo uma substância gozante. O homem goza falicamente devido ao fato de ter um órgão no qual esse gozo pode se encarnar imaginariamente, ao passo que a mulher, por não ter esse substrato anatômico, prova que o corpo goza porque é vivificado pelo significante.

Dessa postulação sobre o gozo derivam alguns dos mais importantes questionamentos sobre a prática clínica, que interessam especialmente ao que se pretende nesta tese. No capítulo V trataremos dessa prática, mas gostaríamos de apontar, desde já, quais são essas modificações. Um primeiro questionamento incide sobre a interpretação. A questão é a seguinte: como operar sobre o gozo pela via da palavra? Se o significante produz gozo, é natural que a interpretação,

como busca de significação, seja questionada. Isso enfatizará o corte e o ato como artifícios clínicos para redistribuir o gozo.

Outra questão diz respeito à função do sintoma. Se a não relação sexual é o que não cessa de não se escrever, como podemos pensar um final de análise sem levar em conta esta impossibilidade? A tese aqui anunciada, mas que só irá se formular no *Seminário 23*, é a do sintoma como conjunção entre significante e gozo, ou seja, a da identificação do sujeito ao seu próprio gozo, apontando para uma nova concepção do sintoma, desta vez, como solução para uma análise.

Trataremos dessas questões na seqüência de nosso trabalho.

O osso do sinthoma

O presente capítulo tem como eixo *Le Séminaire, livre XXIII: Le Sinthome*, de 1975/76, no qual Lacan introduz o termo *sinthome*, traduzido como sinthoma, e faz do escritor irlandês James Joyce o paradigma para o que se convencionou chamar de clínica da suplência. No percurso de seu ensino, o *Seminário XXIII* marca uma concepção de clínica que já vinha sendo anunciada desde 1969/70. Ele é o ponto chave para o entendimento da clínica atual dos sujeitos contemporâneos e suas formas particularizadas de gozo, além de apontar uma nova concepção do final de análise. Nesse capítulo, apresentaremos nossa leitura desse *Seminário*, o modo como entendemos a articulação entre os termos sintoma e sinthoma e, servindo-nos de um caso clínico, discutiremos como se dá a coincidência do sujeito com o seu sinthoma no final da análise.

1 – Sobre o Seminário O sinthoma:

A leitura do *Seminário 23* pode ser feita levando-se em conta algumas questões distintas. Como estratégia de apresentação, trabalharei os pontos que considere mais importantes sob a forma de itens. Estes, muitas vezes, se entrelaçam, mas procurarei manter em cada item um ponto central a partir do qual meu raciocínio irá gravitar.

1.1 - A forclusão:

De um modo geral, podemos destacar duas questões que, se tomadas separadamente, nos propiciam um melhor aproveitamento do texto. São elas: a loucura de Joyce e a foraclusão.

A discussão em torno da loucura de Joyce percorre o seminário todo, sem, todavia, concluir-se. Em alguns momentos, Lacan parece afirmá-la para, em seguida, relativizá-la, embora jamais a tenha negado. A foraclusão, por sua vez, é desenvolvida como uma vertente independente do questionamento sobre a loucura de Joyce, ela versa sobre a foraclusão do Nome-do-pai e sobre a foraclusão do real. Entendo que para Lacan, nesse *Seminário*, a foraclusão do Nome-do-pai não define Joyce, aparecendo, contudo, como um dos elementos que possibilitam pensar um modo peculiar de enlaçamento feito por ele.

Lacan se expressa de um modo surpreendente ao dizer que a escrita de Joyce funcionou como uma compensação da foraclusão 'de fato' do Nome-do-pai. Esta idéia nos impõe duas deduções: a primeira, relativa ao 'de fato' e a segunda relativa à compensação. A clínica do sinthoma vem sendo entendida como uma clínica que não trabalha com a idéia de déficit. Isso equivale a dizer que se, na primeira clínica, a psicose era vista como um déficit no simbólico devido à foraclusão do Nome-do-pai, na clínica do sinthoma a foraclusão estaria para todos. Há realmente uma foraclusão que está para todos, mas seria ela a do Nome-do-pai?

Lacan faz distinção entre uma foraclusão de fato do Nome-do-pai e uma foraclusão que não é de fato do Nome-do-pai. No início do *Seminário*, Lacan já dá essa pista. Ele se refere a uma falta primordial que não cessa de se escrever. Esta falta é significada como uma falha, algo da própria estrutura do ser falante, o que a

inclui na categoria do necessário fazendo com que não cesse de se escrever. Essa falha é real, ou seja, ela toca algo do real na medida em que é impossível de ser modificada. Isto é diferente do conceito de castração como imaginário ou simbólico, o que nos faz supor que tanto um quanto outro sejam interpretações. Essa falha real não é uma interpretação, portanto, não pode ser qualificada nem de imaginária nem de simbólica. A castração é da categoria do possível porque pode cessar de se escrever pela via do semblante, já a falha real é necessária. Ela é de estrutura, é a forclusão do sentido no real, conforme afirma Lacan.

A forclusão do sentido no real tem como estratégia de defesa a criação do *sinthoma*, porém, parece-nos que em Joyce houve mais do que uma defesa à existência do real.

O *sinthoma* é apresentado pela expressão 'tudo menos isso', ponto sobre o qual não se pode ceder, aquilo que não cessa, que não pode ser tratado pela linguagem porque é êtimo à cadeia significante. Isto difere do que acontece com Joyce. Nele, o que opera não é o *sinthoma* como recurso à falha real, mas sim um recurso à falta do Nome-do-pai, uma resposta à forclusão do Nome-do-pai.

Joyce não faz exatamente um *sinthoma*, ele usa sua arte como estratégia para suprir a contenção fálica da qual é vítima. A arte teria suprido a função fálica que não lhe foi transmitida pelo pai.

Uma das formas de nó utilizada por Lacan a fim de localizar o que acontece com Joyce é o nó de trevo. Nele, há um laço feito de um círculo que se redobra, torna-se um oito e amarra o nó, não permitindo que este se afrouxe. Para Lacan, esse é o laço do desejo de Joyce de ser um artista com o qual todos se

ocupassem por anos a fio, o que compensaria a falta da função paterna, isto é, aquilo que situa o sujeito no mundo como fazendo parte de série geracional.

A escrita funcionou para Joyce como uma compensação da forclusão “de fato” do Nome-do-pai, foi seu nome que veio em lugar dessa forclusão, enlaçando de um modo todo especial o nó de três que não é o borromeano, também chamado nó bo. Mais do que como significante mestre, seu nome funcionou como um nome comum fazendo a sutura necessária para que o nó não desatasse.

O uso do nome próprio como um nome comum faz a distinção entre o significante mestre que domina o discurso do inconsciente do neurótico e o nome como suplência. No caso do neurótico, o nome próprio é um modo de cifrar o desejo do Outro, cifração, todavia, inalisável, por mais que se dêem sentidos para ele. Segundo Lacan, o que se operou em Joyce foi da ordem de uma invenção: tomar o nome próprio como nome comum. O escritor irlandês fez de sua obra o seu nome, o que equivale a tomar o nome próprio por um nome comum, o nome de sua arte. Para exemplificar este tipo de uso, Lacan faz uma joycianada (irresistível)! Referindo-se ao seu cansaço e ao daqueles que o escutavam acompanhando-o em suas complexas articulações, constrói um neologismo utilizando seu próprio nome, a expressão *en avoir sa claque* (estar exausto) e a onomatopéia *han* (expressão de um alívio ao final de um esforço): *jaclaquehan* (p.89).

A forclusão do sentido no real pode ser desmembrada em outras formas de ‘não há’, utilizadas por Lacan para falar do limite imposto ao ser falante a

respeito de um saber sobre o real. Uma dessas formas é o 'não há relação sexual', a outra é 'não há A Mulher'. O 'Não há' significa não haver um sentido para isso no real – a relação sexual e A Mulher. No real não há sentido porque não há lei.

No capítulo VI do *Seminário 23*, Lacan utilizará a metáfora da luva calçada pelo avesso para mostrar o modo peculiar de Joyce lidar com a não relação entre os sexos e, em especial, com sua mulher, Nora. A imagem feita por Lacan é a de uma luva da mão esquerda calçada pelo avesso na mão direita. Temos, assim, uma total inversão, sem, contudo, impedir o encaixe: a luva fica pelo avesso, a palma da luva fica no dorso da mão e o botão fica virado para dentro. Joyce e Nora têm uma relação sexual, o que Lacan acha bastante estranho. Por isso, compara Nora à luva pelo avesso que cabe muito bem em Joyce. O raciocínio de Lacan é bastante sutil. Segundo ele, para Joyce, A Mulher existe e é Nora com quem ele se enlupa tal como a mão na luva invertida da metáfora, ou seja, Joyce faz a relação sexual existir entre ele e Nora. Ela é a luva que lhe serve, lhe aperta, o contém, mesmo que esse enlupamento tenha por base a repugnância, como veremos mais adiante.

A escrita de Joyce, especialmente em *Finnegans Wake*, fornece outro exemplo da maneira peculiar como esse escritor lidou com a forclusão do sentido no real. Nessa obra, temos palavras fraturadas, compostas e recompostas de pedaços de várias línguas utilizadas de modo a não fechar um sentido. Muito pelo contrário, o sentido fica tão aberto que se torna incompreensível, resultando ser impossível determinar um sentido. Tudo, porém, é feito de maneira a capturar o leitor que não desiste, mesmo diante de tantos obstáculos, mantendo-se preso

como a um jogo de enigmas, achando que se ler de novo, uma vez mais e mais outra, conseguirá apreender tudo. Este efeito de gozo sobre o leitor é o mesmo para Joyce. Todavia, para cada um as conseqüências diferem: inquietação no leitor, efeito apaziguador no escritor. Seu modo de escrever desafia o limite entre sentido e real, é uma escrita que não é para ser lida – expressão utilizada por Lacan ao se referir a seus próprios escritos (1964/79, p.263) -, é uma escrita que se aproxima do real. Jacques Aubert (2001, p. 175 e 177) ressalta a importância da voz nos escritos de Joyce. Ao lermos em voz alta, principalmente *Finnegans Wake*, percebemos a voz imprimindo uma leitura diferente daquilo que está escrito. Assim, há incidência da voz como objeto pulsional empurrando o escrito na direção do real. Ao final do *Seminário*, Lacan isola a função de fonação como suporte do significante e lança, como questão, a diferença da significância operada pela escrita e como efeito de fonação. Conclui, então, ser esta última que transmite o nome (p. 76).

1. 2 - O nó:

Em vários momentos, Lacan justifica o uso do nó como um recurso que lhe possibilita falar do real prescindindo do simbólico e do imaginário. Em sua concepção, o nó está mais afeito ao real porque não se presta ao sentido. Desse modo, ele poderá dizer que a apreensão analítica do nó é o negativo da religião, uma vez que a religião trabalha na vertente do sentido, enquanto o nó é puro artifício para se tocar o real.

O nó é o more geométrico de Lacan, em referência ao more geométrico euclidiano – base de toda geometria euclidiana -, portanto, o nó é a base da

topologia lacaniana. O nó é uma geometria interdita ao imaginário, isto é, com o nó Lacan tenta fazer uma transmissão e não um ensino, ao que ele vai completar dizendo que o nó substancia a verdade, ou seja, substancia a verdade como meio-dita, meio-entendida, aquela que toca o real. Só há verdade como buraco, é como buraco na linguagem que se captura o real. A verdade tanto quanto o real são impossíveis.

Não acreditamos no objeto, isto é, não há um objeto para o desejo, mas constatamos que há desejo. É esta constatação que permite deduzir que o desejo foi causado, portanto, que ele tem como 'origem' um objeto, ou melhor, a suposição de um objeto. O desejo de conhecer a causa do desejo encontra obstáculos, o próprio desejo encontra obstáculos. A causa é insondável porque o objeto foi, desde sempre, perdido. O nó encarna esse obstáculo em conhecer a causa, ele encarna a impossibilidade quanto ao objeto. Ele permite conceber uma relação entre um objeto suposto existir e um desejo suposto causado por esse objeto, por um lado ele é abstrato, mas deve ser concebido como concreto, isto é, a causa do desejo deve ser concebida como concreta, como tendo um objeto.

Nesse *Seminário*, Lacan fala de dois tipos de nó: o nó borromeano e o nó trevo. Existem duas espécies de nós borromeanos - o nó de três e o nó de quatro - , e duas espécies de nós de trevo – o dextrógiro que começa pela direita, e o levógiro que começa pela esquerda.

Segundo Lacan, nó borromeano é aquele cujas três consistências – real, simbólico e imaginário - estão entrelaçadas. A consistência é definida como aquilo que se mantém junto. O nó borromeano de três é aquele em que os três registros

estão entrelaçados de tal forma que, quando um de seus aros se solta, os demais se desprendem.

No nó borromeano de quatro há três aros soltos que serão enlaçados por um quarto, o qual fará uma costura através dos buracos formados pelo encontro dos outros três.

Ao introduzir o nó de quatro, Lacan articula a teoria dos conjuntos com a teoria do sucessor para falar do nó borromeano: são três elos distintos que precisam de um quarto que os enlace. Este quarto elo é o sinthoma, mas é também o pai, uma das versões do pai, e “o Pai não é senão um sintoma, ou um sinthoma, como queiram” (p. 19). Temos aqui duas vertentes do pai: como sintoma - ligado ao complexo de Édipo e ao Nome-do-pai - e como sinthoma, o quarto elemento que dá estabilidade ao nó de quatro. Esta função não precisa ser exercida pelo pai do Édipo, ou seja, pelo significante extraído na metáfora paterna. De acordo com Lacan, o nó borromeano não é a norma para a relação das três funções – real, simbólico e imaginário, reforçando assim a idéia de que o sinthoma é uma modalidade de enlaçamento, não a norma. E o que será aqui a norma? A neurose, talvez.

Lacan afirma que a passagem do nó borromeano de três ao nó de quatro faz o nó borromeano desaparecer. O nó borromeano é caracterizado pelo fato de que, nele, os elos se entrelaçam por uma trajetória de tal forma que ao se cortar um deles, os outros dois ficam soltos. Há, portanto, uma interdependência das três consistências. Em contrapartida, o nó de quatro se baseia na independência dos três elos. Nele, os três elos – real, simbólico e imaginário – estão soltos. Eles são

mantidos juntos por um quarto elo chamado sinthoma.

O nó de trevo é composto de um só fio, ele é o suporte de todo sujeito. Esta característica será usada por Lacan ao descrever topologicamente a personalidade e a paranóia, dizendo que elas não têm relação porque são a mesma coisa, fazendo, assim, uma crítica à sua tese de doutorado. O nó de trevo supõe uma continuidade porquanto é feito de uma só linha, uma só consistência. Essa característica é a mesma da paranóia na qual não há divisão, há unidade, há uma única consistência. Contudo, a paranóia – o nó trevo - é o suporte de qualquer sujeito. Isso nos autorizaria a pensar que o enlaçamento pelo sinthoma incluiria todas as demais configurações subjetivas, exceto a paranóia. Lacan, porém, dirá que nada indica que a personalidade seja paranóica, pois, na verdade, o nó borromeano é uma cadeia composta por um número indefinido de nós de três. Assim sendo, tal cadeia não constitui mais uma paranóia. Ora, como nó, o trevo é uma linha contínua, mas, se tomarmos a trança subjetiva formada pela cadeia de nós, constatamos haver nela um ponto limite: o sinthoma consiste nisso. O que faz limite à cadeia não é a personalidade e, em comparação com os outros três modos de amarração – a paranóia, a psicose paranóica e a personalidade –, o sinthoma é especificamente neurótico (p. 54).

No nó borromeano de quatro as três consistências são equivalentes: o imaginário é o suporte da consistência, o buraco é o essencial do simbólico e o real ex-siste ao imaginário e ao simbólico. O real só tem ex-sistência ao encontrar a interrupção do simbólico e do imaginário (p. 34 e 36). O imaginário encontra seu limite na ex-sistência do real. Disso se conclui que precisamos rejuntar os três

termos na forma do nó. Por serem análogos, não se pode supor que sejam contínuos. O nó borromeano de quatro é uma cadeia (p.73), e o mínimo a se esperar de uma cadeia é a relação de um com os três outros. Portanto, é preciso haver três suportes para o quarto de apoiar. Aqui, interessa-nos o fato de Lacan dizer que os três são independentes e iguais, isto é, três são análogos e há um quarto que difere. O sinthoma, então, não é da mesma ordem dos outros três, razão pela qual Lacan faz um esquema onde inscreve todas as combinações entre RSI, separando-as do sinthoma com uma barra e ressaltando a diferença deste para os demais (p. 52).

Os três círculos se imitam e dão consistência ao imaginário, fazem buraco no simbólico e participam do real porquanto o real ex-siste aos outros dois. Nessa articulação, eles se compõem como um nó triplo, embora se mantenham livres por haver um quarto termo que os une – o sinthoma.

1.3 - O real:

“Inventei o que se escreve como real” (p. 129). A escrita inventada por Lacan para o real é o nó bo de três. O nó é uma cadeia e um de seus elementos é o real. RSI são três elementos que fazem metáfora. A essa metáfora Lacan chama de cifra, e diz que existe um certo número de modos de traçar as cifras, a mais simples delas é o traço unário.

O que Lacan inventou não foi uma idéia, foi um modo de escrever o que não pode ser absorvido pelo sentido. Ele o faz com o nó, escrevendo nele o real e suas possíveis relações com o simbólico e o imaginário. É justamente por não

poder ser absorvido pelo sentido que o real tem valor traumático. O real é o forçamento de uma nova escrita que não deixa florescer o sentido. Assim, o forçamento da nova escrita do real faz metáfora, portanto, tem alcance simbólico. As idéias florescidas dessa nova escrita não são do tipo das que florescem espontaneamente. Estas são as que fazem sentido e que, portanto, são do imaginário.

O real comporta o seu próprio buraco que subsiste no enlaçamento de real, simbólico e imaginário. Neste enlaçamento, o buraco que se forma é o real. Não há buraco *no* real, o buraco é no simbólico, é a cadeia significante que não dá conta de dizer o real. A reta infinita é a melhor ilustração do buraco porque ela vai, no infinito, formar um círculo. No atamento de dois círculos é que se forma um buraco.

Entre o simbólico e o sintoma há um buraco que é falso. É pelo fato de o sintoma se enganchar na linguagem que ele subsiste e que podemos ter uma ação sobre ele através da interpretação, isto é, jogando com o sentido. O real não é só o corpo, ele é o acordo entre o corpo e a linguagem, é desse acordo que surge o sintoma.

A relação sexual não se inscreve no inconsciente. Segundo Lacan, temos sobre ela um conhecimento enganoso. Há uma opacidade no sexual advinda dessa não inscrição. Sobre isso, conseguimos apenas balbuciar. Balbuciamos porque o sentido resulta de um campo formado entre o imaginário e o simbólico, não se trata de um sentido sobre um sentido, ou seja, de um simbólico sobre simbólico, de um Outro do Outro. Se a não-relação sexual está para todos, uma

análise é feita de suturas e costuras entre o imaginário e o simbólico. Este é o saber inconsciente, um saber em forma de sintoma. Todavia, Lacan adverte que, ao fazermos uma costura entre imaginário e simbólico, fazemos uma outra entre o sintoma e o real: “ensinamos ao analisante a fazer uma costura entre seu sintoma e o real parasita do gozo. Isto é o que caracteriza nossa operação” (p. 73). O sintoma seria um gozo que parasitaria o real. A direção do real é fazer uma costura a fim de liberar o gozo desse parasita, da crença no sofrimento do sintoma: isto seria o *sinthoma*. O *j'ouïs sens* – ouço sentido - é tornar esse gozo possível, é suturar e costurar o sintoma com o real.

Essa costura não implica em confundir as instâncias do real, simbólico e imaginário. Elas são distintas e devem ser consideradas em separado. Encontrar um sentido não é produzir sentido sobre o sentido, é descobrir qual é o nó, e, ao encontrá-lo, devemos costurá-lo bem, ponta com ponta. Essa costura é feita através de um artifício, um artifício que forme uma cadeia borromeana – cadeianó (p. 73).

Só se alcança o real pelos seus pedaços, por isso o uso de matemas. O matema reacrescenta ao real, mas não dá conta do real. O real é sempre um pedaço, um talo em torno do qual o pensamento borda (de bordar e de bordejar), sem, todavia, se reatar a nada. O real é concebido como pedaços que aparecem em emergências históricas. Em seguida, Lacan cita Newton como uma dessas emergências históricas e diz que, quando se alcança um pedaço de real, isto causa efeito e, se causa efeito, é porque se atingiu o real (p. 123).

O real está num campo distinto do sentido. O sentido está ali e o real lá, o sentido é o Outro do real. Quanto ao simbólico, ele se especializa como buraco.

Mas, o verdadeiro buraco está entre simbólico e real, na interseção entre os dois que não é recoberta pelo sentido, na parte da interseção em que só há real e simbólico e onde se revela que não há Outro do Outro. No lugar do Outro do Outro não há nenhuma ordem de existência, é o vazio.

O real é desprovido de sentido e pode se esclarecer pelo sinthoma (p. 135), sendo o sinthoma uma ponta de real. A função do inconsciente não é sem referência ao corpo, mas ela se funda numa interpretação. O real é impossível porque é sem lei; o verdadeiro real implica a ausência de lei, o real não tem ordem. Da mesma forma, a consistência não é dada pelo ponto comum, o real não comporta o ponto comum, ele é feito de pedaços.

A verdade seria o verdadeiro real. O real se encontraria nas embrulhadas do verdadeiro (p. 85), ou seja, ali onde há nó entre real e simbólico. O real é o impossível, portanto, onde há sentido – simbólico – o verdadeiro se perfura, ele escapa. O real é um espaço falado pois não há um espaço do real, há uma construção verbal.

A metáfora só indica a relação sexual que, mesmo não existindo, pode ser indicada pela linguagem. O fato de a relação sexual poder dizer alguma coisa sobre o sexo não quer dizer que diga a verdade – isto engana. A metáfora não faz a relação sexual existir. “Uma bexiga pode passar por uma lanterna sob a condição de se pôr fogo no interior” (p. 121), expressão utilizada por Lacan para exprimir uma confusão, um engano, mas, neste contexto, ele a usa para falar do real. Diz ele: “O fogo é o real. O real põe fogo em tudo. Mas é um fogo frio” (p.121). E prossegue: “O fogo que queima é uma máscara do real. O real deve ser procurado do outro lado, do lado do zero absoluto” (p. 121). Assim, segundo

Lacan, o que ilumina a bexiga é o real, mas o que aparece é uma máscara desse real. É um engano tomar alguma coisa pelo real visto que, por definição, o real é impossível. O real é uma orientação e, de acordo com Lacan, essa orientação não é o sentido. O sentido se dá na copulação entre o simbólico e o imaginário. A orientação do real foraclui o sentido.

1.4 - A loucura de Joyce:

Lacan pergunta explicitamente: Joyce era louco? É interessante notar que essa pergunta é precedida de outra na qual ele questiona a partir de quando se é louco. Ele parece exaltar de tal forma a peculiaridade de Joyce – no uso da língua, na forma de se relacionar com a mulher –, que chega a um ponto onde precisa delimitar o que é peculiar e o que é ruptura. Responder a essa questão não é fácil e, por isso mesmo, Lacan não o faz. Não acredito que Lacan não tivesse uma opinião sobre isso. Afinal ele já vinha, em conferências e neste *Seminário*, detectando pontos que demonstrariam a estrutura psicótica de Joyce. Parece-nos, porém, que, neste momento de seu ensino, não importava tanto fazer um diagnóstico do escritor, importava sim entender como ele conseguiu se manter conectado com o mundo. Importava saber que recursos Joyce utilizou para não surtar. Aqui, não estou considerando Joyce como um caso de psicose não desencadeada, mas sim tentando manter esse diagnóstico em suspensão, respeitando o que Lacan fez, até para poder seguir seu raciocínio. Provavelmente, Lacan não tinha o menor interesse em entrar num debate já em vigor sobre a loucura de Joyce, no qual muitos já haviam se embrenhado com resultados pouco interessantes. Jung fez o dele ao afirmar que não haveria dificuldade em “traçar

analogias entre Ulisses e a mentalidade esquizofrênica” (*apud* Laia, 2001, p.218). Esse veredicto foi dado em um artigo que o discípulo de Freud escrevera sobre Ulisses, portanto, baseado numa psicobiografia que Lacan tanto condenava. Cito Jung para ficar entre os próximos à psicanálise. Segundo Laia, outros autores, de outros campos, também fizeram considerações dessa ordem. Esse era um terreno perigoso no qual Lacan não estava disposto a se arriscar eticamente. Na verdade, não encontrei nenhuma frase taxativa sobre a loucura de Joyce na bibliografia do Campo Freudiano que percorri. Assim, levantarei apenas os pontos nos quais Lacan percebe que essa peculiaridade beira à ruptura.

Um dos pontos examinados por Lacan é referente à ‘inspiração’ dos escritos de Joyce. Para tanto, evoca um artigo seu junto com dois outros companheiros, no qual trabalha a mesma idéia a respeito de uma paciente que dizia que seus escritos lhe teriam sido inspirados “no sentido forte do termo inspiração” (LACAN; LÉVY-VALENZO; MIGAULT, 1931) Nesse trabalho, Lacan e seus colegas destacam três atitudes da paciente que se identificam à estrutura de todo delírio: a convicção absoluta do valor dos seus escritos, a perplexidade diante do sentido contido nesses escritos e uma profissão de não conformismo indicando uma missão a ser cumprida. É nesse contexto que Lacan pergunta: “Joyce era louco? Pelo quê seus escritos lhe foram inspirados?” (p. 78). E mais adiante: “Ele escreve isso. O que ele escreve é a consequência do que ele é” (p. 79). Nesse contexto, pergunta a Jacques Aubert se Joyce se acreditava um redentor. Aubert responde que em *Stephen Hero* há vestígios de que ele tenha se acreditado um redentor. Lacan diz que isso não está claro e dá como exemplo o *Retrato do artista quando jovem* no qual, segundo Lacan, Joyce não era um redentor, mas

sim um artista, o próprio Deus, um criador. Portanto, acrescentemos, se ele cria, ele é um Deus, não um redentor, pois redentor é aquele que liberta, que redime, é Jesus e não Deus, é o filho e não o pai. Com os nós, Lacan espera esclarecer até onde Joyce cria.

A partir dessas considerações sobre a possível loucura, Lacan se dedica a averiguar a relação de Joyce com Nora. Diz que é uma relação sexual estranha, pois essa relação sexual existe (p. 83). Usa, então, a metáfora da luva calçada pelo avesso, em que Nora é a luva, conforme já citada no início deste capítulo.

Aqui, o autor mostra a diferença entre a neurose e o que se dá com Joyce: na neurose, não há relação sexual, um sexo não serve ao outro como uma luva; com Joyce, sua mulher – Nora especificamente – lhe cabe muito bem. Dirá então que, para Joyce, não existem as mulheres, existe só uma, Nora. Ele se enlupa com ela através da repugnância e a elege por depreciação. Nora é o nó de Joyce, que, tal como definiu anteriormente, não serve para nada (depreciação), mas o aperta, o suporta, lhe dá consistência. “Entre Jim (numa referência a Jeems Joke, modo como Joyce assina uma carta para sua editora) e Nora, as coisas não andam quando há um pimpolho” (p. 84).

A luva virada é denunciada pelo botão que fica para dentro. Lacan se refere a este fato quando diz que a maneira como se chama um órgão pode ter a ver com a não complementaridade entre os sexos. O clitóris é um ponto negro, o botão da luva virada com o qual uma mulher pode não querer se ocupar.

Para Lacan, imaginar-se um redentor é o protótipo da pai-versão, ou seja, para ser um redentor (filho) deve haver um pai, uma versão do pai. Nora não é uma versão do pai, Nora é um artifício de enodamento. Lacan considera a relação

pai-filho como a base do sadismo-masiquismo, mas desconsidera que haja uma polaridade. Segundo ele, a reta infinita que penetra no toro precisa ser tomada como uma realidade para que se considere o sadismo e o masiquismo como ativo e passivo. A reta infinita que penetra no toro aponta para um dentro que é fora, não havendo, portanto, polaridades.

Lacan não deixa de marcar a carência de pai em Joyce e, em vários momentos, dirá que essa carência é compensada por sua obra, mas não no sentido de uma frustração que se compensa com uma satisfação. Trata-se de uma compensação através do nome que Joyce forja para si, que ao mesmo tempo é seu e é sua obra.

Outro momento em que Lacan parece argumentar em prol da loucura de Joyce, mas que devemos ter o cuidado de observar as sutilezas dessa argumentação, é ao falar da esquizofrenia de Lúcia, filha de Joyce. O escritor irlandês jamais admitiu que sua filha sofresse de uma doença mental. Para ele, Lúcia era uma telepata, embora ela demonstrasse uma clarividência, pois percebia o que viria a acontecer. Lacan entende que tanto a recusa em aceitar a doença da filha, quanto a explicação dada por Joyce são, na verdade, um prolongamento do seu próprio sintoma. Assim, por carecer da função paterna em si mesmo, Joyce não pôde transmiti-la à filha e, neste contínuo pai-filha, Lacan identifica um fenômeno caracteristicamente psicótico: a imposição de palavras (p. 95). Tanto o pai quanto a filha sofreriam dessa imposição. Vale lembrar que Lúcia escrevia poemas considerados geniais por Joyce, mas só por ele. O pai também conseguia entender os intrincados raciocínios propostos pela filha. Disso Lacan deduz que o

sintoma de Joyce, que se fazia presente e continuava em Lúcia, eram as palavras impostas.

De acordo com Lacan, a atribuição de uma faculdade especial à filha demonstra que também nele essas forças se manifestavam, ou seja, também em Joyce alguma coisa lhe era imposta. Lacan o argumenta dizendo ser muito difícil não perceber, no esforço contínuo da obra de Joyce, que sua relação com a palavra lhe era cada vez mais imposta.

Em função disso, Joyce quebra, dissolve e decompõe a linguagem por não reconhecer nela uma identidade fonatória. É a falta de identidade fonatória que possibilita a Joyce manipulá-la sem maiores constrangimentos. Ele a decompõe no nível da escrita impondo uma deformação que, segundo Lacan, fica ambígua: isso ocorreria por ele ter se livrado do parasita da linguagem ou por ter se deixado invadir pelas propriedades fonêmicas? De qualquer forma, Lacan diz que o fato de Joyce não reconhecer em sua filha uma doença é indicativo da sua própria carência paterna (p. 97).

1.5 - O sinthoma:

O sinthoma é definido como o quarto elemento que ata o real, simbólico e imaginário. O Pai é equivalente ao sinthoma porque tem a função de manter juntos os três registros, mas, nesse caso, trata-se de um recurso simbólico. No caso de Joyce, Lacan usa o termo sinthoma para dizer que, na carência de um pai, Joyce fez do seu nome um sinthoma, ou seja, o recurso que utiliza para se enodar não é simbólico, não é o Pai.

Se Pai é equivalente a *sinthoma*, podemos deduzir que o que se manifesta em Joyce é uma das versões do pai. Nessa versão, o que o Pai- *sinthoma* faz, aparece em Joyce através da sua arte. Com ela, Joyce ilustra e faz subsistir tanto seu pai quanto “o espírito incriado de sua raça” (p. 22). Fazer subsistir o pai denota que ele não pode se servir do pai a ponto de prescindir dele, ele é o incriado, o que denota que ele tem uma missão a cumprir. Não entrarei nos dados biográficos de Joyce, mas indico a leitura de Aubert (*Ibid.*) para este fim.

Em um certo momento, Lacan diz que *sinthoma* é o termo adequado ao caso de Joyce. Em nossa investigação sobre a possível loucura de Joyce, não podemos deixar de notar que Lacan usa o mesmo termo para se referir a um outro caso apresentado por ele, que chamou de psicose lacaniana, dizendo que o referido caso “começou pelo *sinthoma* palavras impostas” (LACAN, 2000, p. 95). Isso nos levaria a pensar que o *sinthoma* não se especifica em ser neurótico. Porém, Lacan não é simples assim. Seguindo sua investigação sobre essa questão, mostra-se surpreso indagando como pode ser possível que não tenhamos, todos nós, tal como Joyce, o sentimento de que palavras nos são impostas, uma vez que elas são parasitas, funcionam como um revestimento para o gozo, são uma forma de câncer que atinge o ser falante. Podemos deduzir que, se todos somos parasitados pela linguagem, a solução de Joyce para isso não foi a norma, foi uma solução muito peculiar. Seja por ter se livrado do parasita da linguagem ou porque era invadido por ela, o que Joyce soube fazer com as palavras lhe deu o suporte que faltava: seu nome.

O sinthoma se produz no lugar onde o traçado do nó comete erro. Em Joyce, onde falta o pai, onde algo no traçado do nó falha, produz-se o sinthoma. Onde há lapso do nó há sinthoma. Se, por um lado, Lacan declara que em Joyce há sinthoma no lugar onde o nó falha, por outro diz: “o nó, isso falha” (p. 98), deixando entender que todo nó tem sua falha. Diz ainda que “é a partir da consistência do inconsciente que há montões de falhados” (*id.*).

Se pensarmos em Joyce, podemos levantar a hipótese de que seu nome e sua arte estão no lugar onde o lapso se produziu, enquanto Nora e seu ego enlaçam, respectivamente, o simbólico e o imaginário.

Lacan se diz embaraçado com Joyce ao constatar que, sendo ele um sinthoma, nada há para ser analisado. Joyce faz mais que reencontrar, ele ‘sabe fazer com isso’ um sinthoma. É o que diferencia Joyce do neurótico uma vez que este não acredita em Deus, caso acreditasse, não faria análise: Joyce é um verdadeiro católico, aquele que tem uma verdade que não pode vacilar. Uma verdade que não vacila aponta para uma solução de certa forma dramática, uma forma de defesa contra o real que não é a solução neurótica da divisão subjetiva que redundará em um sintoma.

Lacan separa o sintoma do simbólico, diferentemente de Freud que faz do sintoma um símbolo do desejo recalçado. Para Freud, o inconsciente é um saber falado, por isso ele é interpretável, pode ser redutível a um saber. O saber exige dois suportes: o S1 e o S2 (p. 131). O S1 representa verdadeiramente um sujeito como tal, isto é, representa o sujeito conforme a realidade, que não é o real. Assim, Lacan distingue o real do inconsciente: o inconsciente não é o real, o

inconsciente é S2 e, como tal, não supõe o real. Lacan diz ter inventado o real, ele é o elemento que pode juntar o simbólico e o imaginário. Afirma que o real é o seu sintoma e que o sintoma freudiano, chamado por ele de elucubração freudiana, está em segundo grau em relação ao real (p. 132). A concepção do real é a resposta sintomática de Lacan ao inconsciente freudiano, mas é uma resposta pela via do sintoma, da invenção. No caso de Joyce, Lacan mostra que as epifanias estão sempre ligadas ao real. Nele, as epifanias fazem o inconsciente e o real se enodarem (p.154). Isto porque Joyce é desabonado do inconsciente (1975-76 b/1986). Há um lapso entre real e simbólico que é suprido pelo ego, conforme veremos mais adiante. No neurótico, o real e o simbólico compõem o inconsciente.

O buraco formado entre simbólico e sintoma é falso. Todavia, uma vez que o sintoma se engancha de algum modo na linguagem, ele é passível de ser interpretado, desde que essa interpretação jogue com o sentido. Isso é possível porque há simbólico no real. Assim, o real tem e não tem sentido, ele é corpo em acordo com a linguagem. É neste campo onde há simbólico no real que a interpretação pode atuar. A parte do sintoma situada no campo do simbólico no real é passível de interpretação. Contudo, há algo do sintoma que é radicalmente distinto do campo simbólico. Localizamos nessa parte o gozo resistente ao sentido e com o qual devemos saber o que fazer, pois ele não pode ser extinto.

Há, para todos, uma falta primordial que na verdade é uma falha e não cessa de se escrever. Ela é um buraco no real que constitui o próprio real. Não se trata de um buraco no sentido da falta, mas sim no sentido da falha. Esta falha diz

respeito ao sentido, pois não há sentido no real propriamente dito. Lacan usa a expressão 'tudo menos isso' para falar desse buraco, um ponto limite à interpretação, aquilo que não pode ser tratado pela linguagem porque é êtímo à cadeia significante e, precisamente por isso, não cessa. Isso que permanece fora do campo interpretativo é o gozo, parte dele não é acessível pelo significante, o que justamente é contemplado na concepção do *sinthoma* e do final de análise como identificação ao *sinthoma*.

Lacan dá a entender que Joyce não faz propriamente um *sinthoma* por ter precisado suprir com sua arte a função fálica da qual era carente (p.15). Ao colocar a arte no lugar da função fálica ele defendeu o seu falo. Esta defesa foi feita mediante uma interdição que se denuncia no fato de ele ter se concebido como herói através de seu personagem Stephen Héro. Por que Joyce não se declarou Stephen Héro como muitos loucos fazem ao se dizerem Napoleão? Algo especial ocorreu com ele levando-o a criar, mesmo que sob o modo de um outro eu, um herói ficcional, cujos vários dados biográficos eram os seus, como suplência. Assim, não precisou delirar porque pôde escrever.

Se a psicanálise é um semblante para tratar o real, ela pode se utilizar da artimanha do ego. O ego é uma artimanha que Lacan cogitou situar em torno de um nó. Se tomarmos artimanha como um derivado do artífice, como sinônimo de artifício, entendemos que o ego pode se prestar para enlaçar um nó. Talvez seja a isso que Lacan chega no último capítulo, quando considera o ego de Joyce como enlaçando os três registros, fazendo papel de *sinthoma*, de quarto elemento, quarta consistência.

1.6 - O *savoir-faire*:

“Não se é responsável senão na medida de seu *savoir-faire*” (p.61). A obra de Joyce é um *savoir-faire* com a linguagem, o que lhe permitiu nomear-se. Ser um escritor que propôs enigmas à posteridade tem a forma de uma verdade primeira, um axioma. Mais do que ser a primeira no sentido cronológico, essa verdade diz que a verdade principal do ser é o valor que se dá àquilo que se é capaz. Se não há Outro do Outro, como entender que há valor no que se faz? Não há Outro para autorizar o gozo obtido com o que se faz, por isso somos por ele responsáveis.

Segundo Lacan, todo sentido gravita em torno do sexo, ele é o grande enigma do homem. Diante do ato sexual nos imaginamos ativos, nos imaginamos conhecedores do sentido do sexual. Mas esse conhecimento é enganoso, como vimos anteriormente, há uma opacidade no sexual proveniente da não inscrição da relação sexual no inconsciente, tornando-o impossível de ser apreendido pelo significante. Diante desse conhecimento enganoso, resta apenas a responsabilidade como resposta à opacidade do sexual. Por isso, em relação ao gozo, há somente responsabilidade, não produção de sentido. A produção de sentido implica o Outro, a responsabilidade implica o Um.

O *savoir-faire* é um artifício diante da impossibilidade que caracteriza o real como disjunto do sentido. O artifício é arte, habilidade, destreza, artimanha, um modo singular de fazer alguma coisa com o que põe limite ao sentido. Lacan usará o exemplo bíblico do oleiro e dirá que este cria para manter o buraco, o vazio que forma o vaso. ‘Há o Um’ significa que é desse vazio que se cria. O Um não é um

número no sentido contável, não evoca uma totalidade, nem uma identidade. 'Há o Um', mas não se sabe onde, pois ele não tem consistência, não é contável e nem tampouco o traço unário, porquanto este último inicia uma série. O Um do 'Há o Um' é sozinho, não está encadeado. Ele não preenche o buraco da significação, ele o mantém e, desse modo, possibilita a criação. Onde não há significação há invenção, saber-fazer. O artifício é um fazer que nos escapa sob a forma do saber, ele é um saber que se sabe ao fazer. Ele transborda o gozo que podemos ter dele, o gozo medíocre do espírito. O saber-fazer está além do gozo obtido com o pensamento.

1.7 - A escrita:

Há significante na escrita e há significante na voz. O que se modula na voz não tem nada a ver com a escrita e muda o sentido da escrita. A voz como um objeto 'a' possibilita que o significante se enganche no corpo. Há um efeito do dizer no corpo que faz consoar (*consonne*) o corpo com o significante (p.17). Aqui, Lacan utiliza a homofonia em consoar – com + soar - e extrai a voz como o som que ressoa ou consoa no corpo. Em outro momento (p.144), Lacan dirá vai que os significantes se engancham porque o dito é da ordem de uma *dit-mention*, e desliza *mention* para *mensionage* (menção = mentira). Lacan usa essas palavras a fim de, pelo equívoco, incluir a mentira no dito. Todo dito diz uma mentira, o que é próprio da metáfora.

Lacan parece falar de dois tipos de escrita: uma do significante que se sustenta no traço unário e outra do nó que se sustenta na reta infinita. Esta última

é uma escrita que tende ao real, é uma escrita para não ser lida, mas que tem efeitos no corpo por sua base ser pulsional.

Na escrita de Joyce há um uso da linguagem que lhe serve de um modo especial. Lacan destaca que nesta escrita o enquadramento sempre tem uma relação de homonímia com a imagem. No exemplo do quadro de Cork (p. 147), há uma homonímia entre Cork, a cidade, e *cork* a cortiça que enquadra a paisagem de Cork. O conteúdo do quadro se equipara ao material do qual é feito. Assim, a escrita tem um papel essencial para o ego de Joyce, é através dela que ele ganha um contorno, tal como o quadro e seu conteúdo.

1.8 - O ego de Joyce:

A vida para a linguagem está em relação com as pulsões. Como vimos no capítulo III, esta relação vivifica o corpo. O corpo tem buracos dos quais a enunciação faz buracos abstratos. Lacan usa a surra que Joyce levou dos colegas para situar um certo modo dele lidar com o corpo: ele não guardou magoa do colega que o espancou de modo covarde. Segundo Lacan, ele metaforizou a relação com seu corpo fazendo deste uma casca. Lacan pergunta se algum de nós sabe o que se passa no seu corpo, apontando para uma disjunção entre corpo e saber.

Ter seu próprio corpo como estranho é diferente de se ser um corpo. A idéia de si como corpo remete ao ego e ao narcisismo nele implicado, fazendo com que o corpo seja suportado como imagem. No caso de Joyce, Lacan percebe que essa imagem não é o que conta para ele na relação com seu corpo: ele o deixa cair. Isto, para Lacan, sinaliza que o ego de Joyce tem uma função muito

particular. Se, para Freud, tudo se apóia na função do pai, resta saber em Joyce qual é a versão de pai e até onde ela está implicada nessa relação com o corpo.

Para pensar a relação de Joyce com seu corpo, Lacan construirá um nó bo de três marcando nele um erro, um lapso situado no encontro do real com o simbólico/inconsciente. Lacan se pergunta o que resulta desse lapso e responde que é através dele que o imaginário foge, desliza. Com isso, a relação imaginária não se realiza e o real não se enlaça ao inconsciente. Não se trata, porém, de uma perversão, pois Joyce não gostou da surra (p. 149). Para entender isso, Lacan apresenta a idéia principal do último capítulo, a saber: o ego de Joyce tomou o lugar desse enlaçamento corrigindo, assim, a relação faltante. O ego, então, seria o artifício usado por Joyce para restituir a relação do real como inconsciente, restituir o nó bo.

A escrita de Joyce, então, demonstra o lapso do nó e sua recomposição mediante um artifício. No seu caso, o artifício foi o seu próprio ego. O texto de Joyce demonstra o lapso, mas não o mostra, não o evidencia, o que, para Lacan, é a prova de sua autenticidade. Lacan compara o uso de enigmas pela manipulação das palavras, típico de Joyce, ao seu próprio modo de transmissão, ou seja, é pelo equívoco que algo se expressa, não pelos sentidos presumíveis. O enigma está situado na relação entre a enunciação e o enunciado. Por isso, o esclarecimento do enunciado não leva a nada, uma vez que o enigma está na enunciação sob a forma de uma escrita, uma escrita que não é para ser lida (LACAN, 1964/1979, p. 263).

Assim, Joyce é o escritor de enigmas e é este 'estilo' que faz a soldadura reparatória do seu nó bo. O modo como ele usa o enigma em sua escrita seria a consequência da soldadura mal feita do ego.

Quando Lacan diz que Joyce é o *sinthoma* de Joyce, ele o afirma no plano do nome próprio que toma função de nome comum. Já na parte final do *Seminário*, é ao ego de Joyce, e não ao eu, que Lacan se refere para dizer qual é o elemento que enlaça. O nome de Joyce lhe dá corpo, lhe dá consistência, mas parece que é seu ego que compensa o lapso do nó.

1.9 - Considerações gerais:

Uma coisa é a loucura de Joyce, outra é a *foraclusão*. Joyce tem uma *foraclusão* no lugar do Nome-do-pai e, para compensá-la, fez uma versão do pai com a sua arte. Dizer que Joyce é psicótico parece-nos pouco, se pensarmos no artifício criado por ele para suprir o Nome-do-pai com seu próprio nome. Todavia, devemos distinguir o que Joyce fez daquilo que o neurótico clássico faz: a metáfora paterna. Na primeira clínica lacaniana, não fazer a metáfora paterna seria suficiente para caracterizar a psicose. Joyce, contudo, não se encaixa na primeira clínica. Lacan lia e se interessava por Joyce desde seus primeiros escritos. Entendemos, porém, que só depois de fazer as modificações conceituais dos anos 70 é que ele pôde utilizar Joyce como um paradigma. Sob o ponto de vista da primeira clínica, Joyce não é neurótico nem psicótico, pois não se encaixa em nenhuma das duas classificações estruturais. Somente quando dispôs do conceito de *sinthoma*, fruto do último ensino, Lacan pôde considerar Joyce como

um modo peculiar de amarração dos três registros e, assim, pensar mais radicalmente o singular de cada caso. Este novo passo de Lacan nos serve para pensar, tanto as novas configurações que o sujeito assume na cultura pós-moderna, quanto o final de análise.

Sob a ótica do sujeito pós-moderno, o que se delinea na clínica é uma certa ausência de conflito, acompanhada de uma dificuldade de estabelecer conexões simbólicas, ou seja, de ligar S1 a S2. Por essa razão, os sujeitos não se mostram sensíveis à interpretação pela via do sentido. A transferência não aparece sob a vertente da suposição de saber porque o Outro não ocupa um lugar de autoridade simbólica. O sujeito se mostra descrente do Outro, descrente de que exista algo para além da realidade factual.

Sob a ótica do final de análise, podemos estabelecer o que se passa durante uma experiência analítica que, em um certo momento, se mostra sem sentido – o sujeito dessupõe o Outro de saber e toma seu próprio fazer como um saber posto em prática. Joyce, na sua falta de demanda endereçada ao Outro, exemplifica essa dessuposição de saber acompanhada do saber-fazer com seu sintoma – ele se identifica com sua forma de gozo e faz com ele um tipo de laço.

A forclusão do Nome-do-pai continua valendo no último ensino para as psicoses clássicas, assim como a metáfora paterna continua valendo para a neurose clássica. Sob esse aspecto, o que o último ensino traz de novo é uma expansão no 'mundo' das classificações, onde o privilégio antes dado às estruturas clínicas freudianas se transfere para a solução encontrada por cada um, a fim de fazer frente ao real. Na particularidade de Joyce, temos um modo de

foraclusão que se apresenta como um lapso, um lapso no enodamento do simbólico com o real. Acho interessante esta perspectiva do lapso pois ela nos põe diante de algo que foi recomposto/composto sem a ajuda da análise. A partir daí, a foraclusão do Nome-do-pai pode ser distinta na clínica para os casos de psicoses onde há um franco desenlaçamento. O lapso, por sua vez, pode servir como orientação na direção do tratamento possível desses casos. No caso de Joyce, por exemplo, a consistência é dada pelo imaginário, cabendo ao ego essa função.

No que concerne à foraclusão há, nesse *Seminário*, uma formulação na qual ela não se restringe ao Nome-do-pai. Ela aparece como foraclusão do sentido no real e está para todos. A foraclusão do sentido no real está na origem do 'não relação sexual' e de 'A Mulher não existe'. Dois pontos que marcam a extimidade do real em relação ao simbólico.

Separando essas duas questões fica mais fácil entender porquê o *sinthoma* é neurótico. O *sinthoma* não é qualquer tipo de enlaçamento, é o enlaçamento que dá estabilidade aos três registros permitindo a equivalência entre eles. No caso de Joyce, não há equivalência entre os registros, há uma predominância do imaginário - *Cork* significa *cork*. Quando Lacan usa o termo *sinthoma* referindo-o a Joyce, é para marcar que o famoso escritor fez com seu ego a função que poderia ter sido desempenhada pelo *sinthoma*. É interessante notar que, nos últimos capítulos, Lacan passa a usar o termo lapso para designar o erro de amarração que é recomposto em Joyce, deixando então de usar a palavra *sinthoma*.

De qualquer forma, gostaríamos de ressaltar desse *Seminário* as seguintes pontuações:

1- Joyce é psicótico? É, na medida em que precisou fazer uma suplência ao Nome-do-pai que não teve função de amarrar os três registros. O que fez essa função foi o ego. Não se trata, porém, de uma psicose clássica, desencadeada, parece mais uma psicose tratada, estabilizada. Lacan suspeita que seus escritos lhe fossem inspirados, mas não há fenomenologia da psicose, há estrutura.

2- Há foraclusão para todos, não a do Nome-do-pai. A foraclusão para todos é a do sentido no real. A foraclusão do Nome-do-pai desabona o sujeito do inconsciente. A foraclusão do sentido no real é o que funda o inconsciente. O sintoma faz suplência a essa foraclusão, não à foraclusão do Nome-do-pai.

3- A suplência à foraclusão do Nome-do-pai no caso de Joyce, serve para pensarmos as neo-psicoses, ou as formas de estruturação que não são pela via do Nome-do-pai: complusões, eventos de corpo, depressões. O Nome-do-pai não é a única forma de fazer suplência à falta de sentido no real. Existem outras que não privilegiam o simbólico, embora possam ser eficientes. Existem também formas de amarração nas quais há um laço com o Outro, porém muito frouxo, sujeitos que se pautam por identificações *ad hoc*, que não têm a potência esperada de um S1.

4- Por fim, chamamos atenção para o fato de que se o sintoma é o que dá estabilidade ao nó, podemos nos perguntar se só há sintoma ao final da análise. Outra forma de indagar sobre o papel do sintoma no início de análise é perguntar o que amarra os três registros antes da análise. Podemos argumentar que sempre há um sintoma fazendo o enodamento e que, do momento em que esse

enodamento se torna problemático – por insuficiência ou por que uma nova exigência mostrou sua fragilidade –, o sujeito, então, busca uma análise. Sim, esse argumento é possível. Todavia, podemos ir um pouco mais adiante e tentar pesquisar que relação há entre o sintoma com o qual se inicia uma análise, ou seja, o sintoma da identificação ao Outro, e a identificação ao sintoma com que se termina uma análise. Sobre esse ponto, apresentaremos um ensaio de resposta.

2 - A relação entre sintoma e sintoma²:

A distinção gráfica sintoma e sintoma será mantida para acentuar os dois momentos: de início e de final de análise.

Lacan (1975-76a/2005) indica que uma análise bem sucedida prova ser possível prescindir do Nome-do-pai, desde que se saiba dele se servir. Ainda no mesmo *Seminário*, diz ele: “não se é responsável senão na medida de seu saber-fazer” (p. 61).

Essas seriam as bases que possibilitam o salto do sintoma para o sintoma. Vamos examiná-las.

Ao servir-se do pai, sob a forma do saber articulado ao significante e do sujeito suposto saber, pode-se dispensá-lo. Depois de percorridas as redes simbólicas que determinam o sujeito, depois de isolado o ponto incurável pela redução ao real, chega-se a um limite do saber pela via significante. Este limite é o encontro com a consistência do objeto 'a', é um limite entre sintoma e objeto. A

² Partes da argumentação que se segue foram apresentadas também em dois trabalhos já publicados. Ver MACHADO, 2004 e 2005.

partir desse ponto, o que restaria é da ordem da invenção. Poder servir-se do pai aponta para uma mudança de posição do sujeito: enquanto na fantasia ele é objeto de gozo do Outro, ao servir-se do Outro ele inventa um modo de gozo próprio. A invenção dispensa o pai, dispensa a resposta do Outro ao “Che vuoi?” porque o sujeito desistiu de buscar no Outro um saber sobre si mesmo, um saber suposto no Outro. Mas, se a invenção dispensa o pai, foi porque soube dele se servir, razão pela qual a invenção de que se trata não é *ex-nihilo*.

O *sinthoma* é uma invenção no sentido de um modo novo de uso, mas não é uma invenção *ex-nihilo*. Assim como o diamante já está na pedra, e a escultura já está no mármore, o *sinthoma* está no sintoma em potência, embora soterrado pelos significantes-mestres, os enunciados do supereu. Depois de feito o trabalho de redução, ele é novo em relação ao que anteriormente estava aparente, e não no sentido de nunca ter estado ali e de ter sido criado pela análise.

Através desse raciocínio, propomos pensar a relação entre sintoma e *sinthoma* usando a consideração aristotélica de causa eficiente. Dessa forma, o *sinthoma* estaria incluído no sintoma, porém só em potência, faltando uma causa eficiente, o trabalho de análise, para transformá-lo em ato, para atualizá-lo. O ato engendra a potência que já estava lá: primeiro vem o ato e, a partir dele, surge a potência. Sem ato, a potência não existiria. Assim, só podemos pensar no *sinthoma* como algo produzido no final de uma análise, ou seja, só no final de uma análise é que se pode reconhecer ali uma potência. Essa articulação é coerente com a idéia de inconsciente tal como proposta por Lacan no *Seminário 11*. Nele, Lacan diz que o inconsciente é ético e não ôntico (p. 37). Em outras palavras, no que concerne ao inconsciente, não se trata de saber se ele é ou não, se ele tem

ou não existência, mas sim de que o ato cria o inconsciente. Quando o simbólico emerge, ele cria o passado. Isso quer dizer que o passado não estava lá, só pôde estar depois de lido.

A parte decifrável do sintoma, que tem a possibilidade de ser dissipada pela interpretação, é a que forma as camadas mais externas e aparentes. A operação de redução ao real as vai reduzindo ao seu osso, ao objeto 'a', ou seja, ao seu ponto de fixação. Feita essa redução, caberia nos perguntarmos o que fazer com isso que, mesmo reduzido, não se extinguiu. A resposta seria justamente o saber-fazer com o sintoma.

Essa 'solução' é sem dúvida paradoxal: como vamos lidar com o que restou de toda operação possível com o significante pela via do saber? De que saber se trata aqui? Miller (1998b) nos responde dizendo que não é um saber da ordem significante, anterior ao ato. Trata-se de um saber que só se sabe ao fazer, depois de feito. Utilizaremos a travessia do Rubicão³ como modelo de ato: depois de saltar o pequeno córrego, César não é mais o mesmo sem que, para isso, tivesse de emitir uma só palavra, apenas saltar. Nesse caso, não havia dificuldade em relação a saber como atravessar o Rubicão, uma vez que a questão em jogo era responsabilizar-se pelo ato de atravessá-lo.

Tomemos o final de análise e seu inevitável resto de gozo. O que fazer com ele? Se ele não pode servir ao discurso, ou seja, se ele não se conformou à redução simbólica, ele é um puro fazer sem significação, é um resto de libido. O que quer dizer puro fazer sem significação? É o mesmo que um saber sem Outro,

³ Rubicão era "o rio que separava a Itália da Gália Cisalpina. César o transpôs quando decidiu abandonar a legalidade para marchar sobre Roma. A expressão "transpor o Rubicão" serve para designar decisão audaciosa e definitiva". Ref. KOOGAN/HOUAISS. Enciclopédia e dicionário, ilustrado. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1995.

um saber que não se acumula, um saber que só é sabido em ato. Justamente por não se dirigir ao Outro é um saber-fazer, um saber que não é antecipado por uma suposição, não é prévio ao ato.

Do ponto de vista clínico, os depoimentos de passe podem nos fornecer os elementos necessários para demonstrar como essa passagem se dá e quais são as condições para sua ocorrência.

Utilizaremos o matema S1-a que escreve esse saber-fazer, escreve o *sinthoma*. Lacan se serviu de Joyce para entender isso. Hoje, contudo, dispomos dos testemunhos de passe que, em alguns casos, nos auxiliam nesse entendimento.

Nossa proposta é examinar um desses testemunhos, o de Mariage (2002 e 2003), e verificar como se dá essa conjunção ao final de uma análise. Tentaremos também aproveitá-lo para perceber qual é o manejo da transferência que orienta um tratamento na direção do real e cujo efeito incide duplamente no significante mestre e no objeto. Antes, porém, devemos sublinhar que a parte do relato privilegiada por nós diz respeito apenas ao terceiro tempo de uma experiência analítica que durou mais de 25 anos, com dois analistas diferentes. Como acontece em todo caso clínico, daremos crédito ao relato, sem, todavia, fazer dele um manual do bem-fazer, utilizando-o apenas para demonstrar nossa hipótese.

Nos textos produzidos a partir de seu relato de passe, Mariage credita ao ato do analista a separação entre as duas vertentes do objeto 'a', que, no seu caso, era a voz: na via do sentido e na via do gozo. “É o ato do analista, que escreve, que permite separar o sentido do gozado, a sentença e a satisfação. Seu

uso do significante mestre e seu modo de gozo foram então modificados” (2003, p. 27).

Mariage relata uma frase de seu pai que lhe foi evocada após ouvir uma frase do analista durante um seminário deste. A frase do analista foi: “ as marcas de palavras, nós as encontramos... nós as esquecemos onde sempre nos lembramos delas... quando o sujeito é absorvido por sua marca, ele não se distingue mais aí”. A frase do pai foi: “O trabalho é uma punição do bom Deus” (2003, p. 26). No decorrer da sessão analítica, a frase lembrada foi comunicada ao analista. Justo naquele momento, o analista tomou a frase, fez incidir sobre ela um equívoco e a escreveu dizendo: “Ora veja! Eu aposto que todos os seus filhos trabalham feito loucos!”. Em seguida, levantou-se, pegou um caderno e lhe disse: “Repita isso. É formidável, vou anotá-lo” (2002, p. 29).

Ao sair da sessão ela se lembrou do restante da frase do pai: “o trabalho é uma punição do bom Deus, não sou eu que digo, está escrito”. Percebeu também que, até então, só havia entendido essa frase como um estímulo ao trabalho ligando-o ao prazer. Vale destacar que, curiosamente, essa significação é contrária ao sentido literal da frase, pois nela está dito que o trabalho é uma punição. Isso nos possibilita observar que, ao tomar um significante do Outro, o sujeito faz incidir nele uma significação própria, fruto da fantasia, na qual já está incluída a defesa contra o real do gozo. Nesse caso, a face de horror e condenação foi denegada e utilizada como defesa contra o real, defesa que caiu pela ação analítica. A defesa atuava contra o gozo pulsional, ela sempre atua contra a satisfação, essa é a face de horror. O que faz a função de defesa contra a pulsão é a fantasia.

Vamos nos permitir uma breve digressão a fim de ressaltar que a ação do analista não partiu de um único registro. A enunciação foi sustentada por uma ação, o que equivale a dizer que o corpo do analista estava em jogo dando consistência, peso, valor, ao ato analítico. É o que podemos chamar de presença do analista, um dos nomes do desejo do analista. Discutiremos essa questão no capítulo V.

Retomando: o ‘está escrito’ reenvia a analisante a um pesadelo que havia sido levado para a análise logo depois de ela ter faltado a duas sessões: “seu irmão olha na direção do pé de uma árvore – uma árvore bem particular, cujo fruto era proibido por seu pai. Ele lhe mostra um cadáver impossível de identificar. Ela chama seu pai para que identifique esse cadáver. Mas ele não pode ajudá-la porque havia perdido a voz” (2003, p. 26).

A frase do pai que fora extraída do Gênesis – cabe ressaltar que essa pessoa é muito particularmente ligada à religião – soma-se ao texto do pesadelo: “Por ter querido saber, por ter provado o fruto proibido da árvore, ela descobre o que não queria saber, ou seja, a voz da sentença de seu pai que condena o trabalho e sua identificação à criança morta, o cadáver no pé da árvore” (*id.*).

Segundo a autora, a frase do pai vinha recobrir um gozo sem limites delimitando, ao mesmo tempo, a borda entre gozo e sentido. Com o ato analítico, ela considera que as duas faces da sua relação com a voz se separaram. Uma face é a da voz portadora de sentido e a outra é da voz como objeto de gozo. Como portadora de sentido, a voz enunciava uma sentença, funcionou como S1 marcando seu destino, organizando suas escolhas e preenchendo o vazio do ser. Como gozo, a voz escutada lhe propiciava satisfação pulsional, tanto na relação

com o pai quanto com o analista. Aqui, no que concerne ao conjunto dos significantes, o objeto se mostra em extimidade: se o objeto não é um significante, não é também sem relação com ele. Neste ponto, podemos observar que a fantasia estava mascarando o gozo pulsional: trabalhar com crianças psicóticas tinha sido sua escolha pela via da identificação ao gozo do Outro – a criança morta, que não fala.

Segundo Mariage, depois da operação analítica ela, para quem a sentença “O trabalho é a punição do bom Deus” funcionava como o S1 do discurso do inconsciente/mestre, faz do trabalho para a Escola algo diferente de uma punição. Isso decorre da articulação desse modo novo de usar o S1 com o objeto de gozo ‘voz’. Nesta articulação, é a sua própria voz que se coloca no lugar vazio do objeto 'a'. Da voz do Outro, que só lhe restava ouvir, ela passa a falar fazendo transmissão. Agora, a voz que se escuta é a dela. A voz escutada era o objeto de gozo da fantasia, a voz falada é a voz da pulsão. Antes, esse sujeito estava identificado ao gozo do Outro ($\$ \diamond a$). A partir da separação ele está identificado ao sintoma ($a \rightarrow \$$).

Temos, assim, os elementos S1 e 'a'. Resta-nos saber o que foi feito deles, isto é, que modificações sofreram diante da separação ocorrida em relação ao objeto. Sob o ponto de vista de S1, o trabalho deixa de ser uma punição e a voz, como borda do vazio, passa a ser a sua no trabalho de transmissão. Vemos, aqui, a coalescência de S1 e 'a' comprovada pela modificação que se opera em 'a', modificando simultaneamente S1. A ação analítica incidiu em 'a', que, pela distinção da sua dupla vertente, pode se articular a S1.

Neste ponto, abriremos outro parêntese para destacar do que se trata quando falamos de uma orientação pelo real. Ao relatar ao analista o pesadelo da criança morta ao pé da árvore, momento em que seu pai aparece sem voz, a autora frisa não ter sido o fato de não poder identificar a criança que a acordou. O analista concorda com ela e direciona a investigação para o objeto, diz ele: “é, antes, o fato de seu pai não poder mais lhe falar, ter perdido a voz, que é insuportável para você” (2002, p. 29). Essa passagem nos evidencia a postulação de Lacan a respeito da interpretação. Para ele, o analisante deve dizer qualquer coisa, porém, a interpretação não pode ser qualquer uma (LACAN, 1964/1979, p. 237). A interpretação *precisa* tem de ter como mira o objeto para não se perder nos meandros do imaginário. A identificação com a criança morta, certamente não é qualquer coisa para essa analisanda, tanto é assim que isso a direcionou profissionalmente. Todavia, cabe ao analista não perder o rumo do real. Este pode ser outro nome para o desejo do analista.

Podemos então concluir que a voz própria, falada, no trabalho de transmissão, constituiu o *sinthoma* através de um saber-fazer, um artifício de enlaçamento dos registros real, simbólico e imaginário. Assim, o *sinthoma* toma a posição de *ex-sistência* em relação ao sentido, o objeto de gozo isolado do sentido se acopla ao S1 transformando-o. A relação de 'a', como a voz escutada, S1, mostra o que foi feito com o gozo no final da análise. Em S1, o trabalho estava ligado ao supereu paterno na forma da punição, um sentido advindo da voz da consciência. Agora, o sujeito faz do trabalho uma satisfação, dirigindo esse trabalho ao Outro-Escola. Em 'a', a voz do Outro era ouvida, enquanto a sua era calada; agora, é a sua voz que se faz ouvir como ser falante, agente da voz. Isso

foi possível porque a destituição do sentido do Outro produziu como efeito um significante ímpar, capaz de criar um real que se sustenta por si mesmo (COELHO DOS SANTOS, 2004).

Só há uma garantia de não se andar a esmo, a saber, ter um horizonte. O analista não atira para qualquer lado, ele visa um certo ponto que orientará sua ação. Isso vale para todo o percurso de uma análise, não só no final. A prática psicanalítica, seja ela pura ou aplicada, tem como orientação o real. É o desejo do analista que sustentará essa direção. É ele também que irá 'saber-fazer' com cada paciente visando esse ponto no horizonte.

O saber-fazer com cada paciente exclui a prática analítica de qualquer *standard* e, no nosso ponto de vista, nos permitirá abordar as questões relativas a essa prática nos dias atuais. Seguiremos, então, discutindo as características do Outro na atualidade e a orientação possível para fazer frente aos desafios que nos são colocados pelas novas subjetividades.

Capítulo V

O sujeito contemporâneo e sua clínica

Algumas questões devem ser levantadas para que possamos situar o que estou chamando de sujeito contemporâneo. Nesse sentido, parece-me importante fazer alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, essa denominação está referida aos estudos sobre a contemporaneidade empreendidos pelos autores mais ligados à sociologia, devendo-se a esses estudos muitas das considerações que se seguem. Em segundo, optei por ater-me às incidências clínicas desses sujeitos, tendo em vista as perspectivas abertas pelo último ensino de Lacan para pensarmos uma prática que tente atender às novas demandas por eles formuladas. Neste caso, levo em consideração a dificuldade da psicanálise em estar à frente de seu tempo, pois ela só pode lidar com aquilo que se apresenta a cada vez, não lhe sendo possível a previsão.

Nosso ponto de vista parte da idéia de que a interpretação de sentido é inócua nas configurações subjetivas. Freud teve sucesso em sua empreitada pelo fato de ela ter se dado num certo momento cultural em que seu discurso causava surpresa. Não podemos afirmar que o mesmo aconteça hoje. O “Freud explica” foi de tal forma banalizado que, em geral, os sujeitos já chegam para análise com explicações prontas sobre seus males, tornando estéril a intervenção do analista que se pautou pelo modo freudiano de interpretação. Temos observado também um crescimento da incidência de sujeitos que vem à análise sem nenhuma demanda de saber, apresentando-nos, quando muito, uma demanda de gozo. Pensando assim, nos alinhamos aos estudos empreendidos pelo Campo Freudiano,

capitaneados por Jacques-Alain Miller, onde a prática psicanalítica está sendo pensada visando esses sujeitos.

Outro ponto a ser ressaltado, apoiando-nos também nos estudos sociológicos, é que somos obrigados a reconhecer a transformação sofrida pelo Outro da cultura incidindo diretamente na estruturação subjetiva e na demanda de análise.

Tendo isso em vista, tentaremos localizar o discurso da cultura ao qual essas novas conformações subjetivas respondem, que Outro sustenta essas subjetividades e qual é a clínica que pode responder a elas.

1 - O discurso da civilização contemporânea:

Em nossa investigação sobre a civilização atual, orientamo-nos pelo texto de Jacques-Alain Miller intitulado *Uma fantasia* (2004). Nele, o autor se pergunta desde quando estamos desbussolados. Esta expressão tem sido usada para falar da falta de um universal que ordene a esfera social e, conseqüentemente, dê um norte às identificações subjetivas. Segundo esse autor, estamos desbussolados desde que a moral civilizada foi abalada – tema explorado por Freud nas suas reflexões sobre a cultura. Miller considera que a psicanálise contribuiu para a dissolução da moral, pois, se antes a moral inibia e regulava o gozo, depois das descobertas freudianas do desejo recalcado, e fomentado por elas, passou-se a considerar o gozo como um direito. De acordo com Miller, a crueldade atribuída à moral vitoriana talvez respondesse a uma fenda que se já ampliava na civilização. Foi esta fenda que Freud chamou de desejo recalcado. Para tentar manter a moral e não deixar proliferar a fenda, a era vitoriana exacerbou suas exigências como

uma formação reativa à ameaça que já pairava sobre ela. Se, na era vitoriana, a fenda já constituía um sintoma, Miller irá supor o desbussolamento moral como sendo, portanto, anterior a ela. Sua suposição é de que essa fenda seja decorrente do advento da indústria, quando, não mais regulados pela natureza, o homem passou a lidar com a multiplicidade dos artifícios. Em outras palavras: se antes o real era a natureza, aquilo que os céus mandavam – chuvas, ventos e tempestades –, agora o real passa a ser pouco a pouco devorado pelos artifícios, pelos produtos construídos pela indústria – os guarda chuvas. Desse modo, ele considera que a natureza foi substituída, como uma metáfora, pelo real.

Do nosso ponto de vista, entendemos já ter havido aqui uma modificação quanto ao real de que se trata. Antes, para Freud, o real era regido por leis naturais. Depois, passou a ser um real sem lei, isto é, um real sobre o qual não é possível previsão, que impõe ao homem uma contingência desregulada.

A revolução industrial marcou uma virada importante na civilização ocidental. Todavia, não devemos esquecer que se essa revolução foi possível, ela se deveu essencialmente ao advento da ciência. Assim, acrescentaríamos à reflexão de Miller o fato de que a substituição da agricultura pela indústria foi acompanhada da proliferação e utilização prática dos conhecimentos científicos.

Coelho dos Santos (2001), em seu livro *Quem precisa de análise hoje?*, faz um importante levantamento da incidência da ciência na cultura, apontando as conseqüências decorrentes desse fato. Sobre esse assunto, destacamos a tese da autora segundo a qual a forclusão de Deus do mundo se deu pelo advento da ciência, e foi nesse rastro que as revoluções modernas puderam acontecer. A modernidade se caracterizaria por esse corte promovido pela ciência, tendo dele

decorrido a proclamação dos Direitos do homem. O sujeito da ciência é o sujeito do direito jurídico, o sujeito livre e igual, produto da racionalidade científica. A autora articula a declaração “todo homem é livre e igual” à suposição aristotélica “todo homem é racional”, visando mostrar que o corte que promoveu a igualdade entre os homens tem o mesmo porte daquele que promoveu o declínio do mito. A igualdade é a base do Estado moderno, no qual a religião passa a ser uma escolha pessoal, apresentando, porém, como seu avesso, o fato de que “o espírito do cristianismo se torna a base filosófica e moral do Estado moderno” (*Ibid.*, p. 184). O espírito cristão promove a igualdade e a liberdade de crença calcada em uma exceção – Deus. Desse modo, o espírito cristão que se abre para múltiplas crenças não abdica de uma – a de que há uma exceção. Mesmo com a declaração nitzcheana de que Deus está morto, podemos verificar a ascensão de um lugar com força simbólica que, se por um lado denuncia a morte do Pai, por outro dá consistência ao lugar de exceção. É esta a operação cultural que dá ao pai o estatuto de sintoma.

Retomando ‘a fantasia’ de Miller, o que hoje se poderia considerar como bússola é o objeto 'a'. Para desenvolver essa idéia, o autor proporá inscrevê-lo no lugar de dominância no esquema dos quatro discursos. Temos, então, a $\rightarrow \S$, ou seja, o objeto ocupa o lugar de agente do discurso indicando que o sujeito contemporâneo se orienta a partir do objeto, ou melhor, como diz Miller, o objeto se impõe ao sujeito desbussolado. Disto resulta que na busca por este objeto, já definido por Lacan como objeto mais-de-gozar, o sujeito ultrapassa inibições e faz da busca pelo gozo a sua causa.

O mais-de-gozar é um objeto cultural, como nos diz Lacan no *Seminário 17* e como já vimos no capítulo III, com o qual o sujeito tenta resolver o vazio próprio ao ser falante; ele funciona como semblante daquilo que o sujeito se supõe em falta. A diferença em relação ao que ocorria com o neurótico freudiano está no fato de que os sujeitos de hoje se sentem no direito de gozar de todos os objetos, enquanto o neurótico freudiano se sentia culpado em querer tudo.

A tese de que a agricultura foi substituída pela indústria mostra aqui a sua conseqüência: são os objetos da indústria, a aquisição deles, que dirigem o sujeito contemporâneo, fazendo com que o sujeito de direito da modernidade se transforme no sujeito de direito ao consumo da contemporaneidade. Como o objeto está em posição de dominância, o que seria um direito virou um dever. Lembremos que no discurso do mestre o S1, em lugar de dominância, aponta para o parentesco existente entre ele e o supereu. Desse modo, temos um sujeito que funciona sob o imperativo: Goza!. O direito ao gozo acabou por se transformar em obrigação de gozar.

A passagem do direito ao imperativo de gozo evidencia a outra face do direito. Zizek (2004) faz uma interessante demonstração do que ele chama de vínculo negativo entre os Dez Mandamentos e os direitos humanos. Segundo esse autor, os direitos humanos são os direitos a violar os Dez Mandamentos. Em seguida, ele nos mostra como cada um dos direitos do homem dá permissão à violação de um mandamento: o direito à privacidade dá direito ao adultério, pois ninguém pode se meter na vida do outro; o direito a buscar a felicidade e possuir propriedade privada dá direito ao roubo e a explorar os outros; a liberdade de imprensa e de opinião dá direito a mentir; o direito de possuir armas dá o direito de

matar e o direito à liberdade de crença dá direito à adoração de falsos deuses (p.103).

Retornando à argumentação de Miller (*Ibid.*), no discurso da civilização atual o S1 se colocaria no lugar da produção, este significante faz coincidir o sujeito com sua determinação significante. Nos dias de hoje, isso se expressa como um empuxo à avaliação, à estatística e também à auto-ajuda. O sujeito saberia de si pelos cálculos estatísticos e probabilísticos que dominam o cenário da atualidade, assim como prescindiria do outro/Outro para ser ajudado. A auto-ajuda é o correlato terapêutico do *self-made-man*, em que, na solidão de si mesmo, o sujeito se vê a mercê de uma ficção idealizada de auto-engendramento, despossuindo-se dos laços com o outro/Outro. Miller fecha o quadro ao colocar o S2 no lugar da verdade, dizendo que esta verdade aparece como semblante incrementando um relativismo onde tudo pode ser tudo, o que pode redundar em tudo é nada.

Essa configuração se apresenta idêntica ao discurso do analista: $a \rightarrow \$$, S2//S1. A coincidência do discurso da civilização com o discurso do analista nos impõe algumas questões sobre o lugar da psicanálise nos dias de hoje. Se os dois discursos têm a mesma estrutura, que lugar resta para a psicanálise hoje?

Tal discussão nos interessa vivamente, pois ela nos ajudará a pensar justamente a mudança de perspectiva necessária para se alcançar uma clínica psicanalítica possível para o sujeito contemporâneo.

Miller (*Ibid.*) destaca três posições básicas dos psicanalistas em relação a essa questão e, em seguida, aponta quais seriam as coordenadas da orientação

lacaniana. As três posições são: a fundamentalista, a passadista e a progressista. A posição fundamentalista aparece nos psicanalistas que tentam a todo custo reconstruir o inconsciente freudiano, aquele em que o pai, como ponto de exceção, promovia o sintoma como desejo recalçado. A posição passadista é a que nega as mudanças sociais e suas conseqüências na estrutura subjetiva. A posição progressista busca na ciência as balizas para uma nova psicanálise, cedendo ao empuxo para as avaliações. Nas três posições, Miller reconhece a prática da sugestão: na primeira, ela se daria pela exaltação do simbólico em nome da tradição freudiana; na segunda, pela construção de um refúgio imaginário como defesa ao real que se impõe; na terceira, essa prática se daria pela adesão mercadológica à demanda de cientificismo, ao real da ciência. Em todas elas há uma preocupação própria ao discurso do mestre: que isso funcione. De nossa parte, vemos também aí uma inserção desmedida do discurso universitário como o mestre dos tempos atuais.

Como assinala muito bem Juan Carlos Indart (2005), “em nossa época o discurso universitário é a religião da ciência”. O autor o afirma depois de realizar uma longa análise da ciência e de suas relações com a filosofia e com a magia, a fim de demonstrar que o discurso universitário é um aparato para fazer com que as suposições da ciência sejam tomadas como verdade. É importante frisar que a ciência trabalha eminentemente com suposições e que uma grande parte dos cientistas assim as considera, quem as transforma em verdade é o discurso universitário. A importância dada por Indart à suposição é por ela evidenciar que, por traz dela, há um sujeito. A diferença está no que Lacan expressa no *Seminário 17*, quando diz que o S2 em posição de dominância não quer dizer saber-de-tudo,

mas sim que tudo é saber (p.29). Articulando a idéia de Lacan com a de Indart, podemos perceber que a suposição iria mais pela via do tentar saber tudo, o que implica haver uma subjetividade atuando. Isso é totalmente diferente do tudo-saber, pois nele não há um sujeito que saiba e que possa se retificar. Parece-nos, então, que o tudo-saber é uma instituição, é saber sem sujeito, idéia coerente à identificação do tudo-saber com a burocracia, uma prática sem sujeito.

Da mesma forma, em suas considerações, Aflalo (2005) chama de cientificismo a posição da ciência, assim como a da psicanálise a ela aliada, que define o desejo pelo objeto desejado rejeitando o laço entre o sujeito, o desejo e o gozo (p.35). Esse laço estabelece que, para um sujeito desejar, é necessário que ele renuncie ao gozo, que se instale uma falta de modo que o conseguido não seja jamais o esperado. Se o desejo for definido pelo objeto desejado, essa defasagem não acontecerá, a falta ficará em falta. Para a autora, o discurso universitário tenta absorver a falha no saber promovida pelo real através de um a mais de ciência, ou do que foi chamado por Laurent (2005) de efeito de “falsa ciência” (p.47). O que teríamos, então, seria uma tentativa de rejeitar a forclusão do saber no real, eliminar a falha considerada por Lacan inerente ao ser-falante, conforme apresentamos no capítulo IV.

Verificamos, junto com Miller, que das três posições do psicanalista apontadas por ele nenhuma nos serve para lidar com o que se apresenta em nossa clínica atual. Então, qual seria a proposta da psicanálise de orientação lacaniana?

Segundo Miller (*Ibid.*), a prática correspondente a essa orientação precisa ser inventada, levando em conta o último ensino de Lacan. Claro que o autor não

está se referindo a uma prática única, *standard*, para todos. Essa formulação nos indica que a prática não só é única para cada sujeito, como também é única em cada momento, estando, assim, alicerçada na transferência. Tal invenção, diferentemente do discurso do mestre, não visaria o “que isso funcione”, mas se orientaria pelo “isso rateia”. O ratear considera a relação com o impossível, na medida em que a falha de sentido no real se impõe ao ser-falante. A lógica a ser utilizada proposta pelo autor, já que não se trata de pôr “isso para funcionar”, deve levar em conta que a contingência atesta o impossível, pois não há lei no real.

A fim de explorar um pouco mais essa questão, nos serviremos de outro texto de Miller (2001d) no qual ele enfatiza a perspectiva do último ensino de Lacan, a saber, o real sem lei, termo que expressa a base foraclusiva do sentido no real. O autor declina essa foraclusão para um “real fora do saber”. Ao mesmo tempo em que distingue sentido e saber dizendo que este último está além do sentido, mostra que em relação ao real, saber e sentido estão fora. Sua argumentação é que o sentido é algo que se põe em cima do real e dele se extrai um saber. Portanto, saber e sentido estão alicerçados na lógica do significante e, desse ponto de vista, um não vale mais que o outro. Para isolarmos o real temos de questionar o que faz sentido e o que constitui saber (p.13). Tanto é assim que Lacan fez uso do nó dizendo que ele é o real, ou seja, aquilo que não se presta a ser colocado na rede significante. Miller diz que o nó escapa ao saber, que é o paradigma do real porque desafia o saber. É desta concepção de real que se extrai o saber-fazer, onde o saber se junta ao fazer, como proposto no *Seminário 23*, para enfatizar que se trata de um saber que não se constitui como lei, sendo apenas o saber de um fazer, um saber que não advém do simbólico.

Tomando o real sem lei, concordaremos com a formulação de Miller (2004), segundo a qual nem sequer a falha é uma lei do real (p.12) porque é a contingência que prova a falha. Portanto, não se trata de lei, não é da ordem do necessário – se há contingência ela prova a falha, se não há, não prova nada.

Tendo em vista haver uma falha de sentido no real, como o Outro contemporâneo lida com ela?

2 - O Outro não-todo:

A denominação sujeito contemporâneo diz respeito ao sujeito que funciona em conformidade com a cultura própria à sua época. Qual é a nossa época? Qual é o Outro de nossa época?

Seguindo a tese de Coelho dos Santos (2005), entendemos que o discurso do mestre está diretamente ligado à lógica masculina, que o S1 só se sustenta na posição de dominância porque o falo vem lhe dar sustentação. Pautados nessa tese, podemos deduzir que o discurso do mestre tem relação com a lógica do todo, tal como Lacan propõe no *Seminário 20* através das fórmulas da sexualização. A lógica do todo se instaura na dependência do falo como significante articulador do gozo, sendo o pai aquele que, na cultura, o representa. Como já vimos que esse elemento não se distingue mais por sua potência nem por sua autoridade, precisamos pensar uma cultura que se oriente por outro regime.

Dando conseqüência à idéia de que o 'a' está em posição de dominância no discurso do sujeito contemporâneo, somos levados a considerar que o novo regime de gozo nos remete à lógica do não-todo - inscrita no lado feminino nas

referidas fórmulas de Lacan -, porque não regulado pelo falo, pela identificação ao S1.

Para estabelecer essa argumentação precisamos situar as implicações das duas lógicas no Outro da cultura. Sob o ponto de vista do todo, temos de considerar que o lugar da autoridade do pai - que o colocava como exceção na distribuição do gozo - organizava o mundo como um conjunto fechado, limitado e ordenado segundo a função fálica, portanto, o gozo era regulado. Pela lógica do não-todo, a organização se dá de maneira diferente, pois o não-todo não tem como referência a exceção paterna, não tem como referência nenhuma exceção. A consequência dessa lógica, por mais paradoxal que pareça, é que tudo é exceção; não há um universal, tudo é singular, ou seja, o modo de gozo ordenado pelo significante fálico deixa de ser o referente. No mundo do não-todo não há limite ao gozo, prevalecendo a idéia de que para cada sujeito há um gozo próprio e totalmente singular.

Ao dizer que no mundo de hoje não há limite ao gozo, precisamos esclarecer que isso não significa um 'liberou geral', em que todos têm acesso ao gozo e podem gozar o tempo todo. O que se observa nos dias atuais não corresponde a isso, pelo contrário. Paradoxalmente, a clínica nos revela que, hoje em dia, ninguém goza mais que antes. A diferença está na obrigatoriedade de gozar que os sujeitos se impõem, efeito do capitalismo que fabricou um Outro gerador de consumo. O Outro atual é exemplificado por Vieira (2005a) como o Outro 24 horas, ou seja, um Outro sem limites, um Outro não barrado que antigamente só existia na fantasia do neurótico. É isso o que o discurso

contemporâneo revela, a fantasia está a céu aberto, ela é pública e não gera vergonha, o que põe em xeque a própria noção de fantasia. Se o sujeito goza com a nudez das crianças, com animais, ou com excrementos, isso não precisa ficar confinado ao âmbito privado, pois seu gozo pode ser veiculado, encontrado e compartilhado na rede mundial de computadores, por exemplo. O Outro na lógica do todo pôde ser representado pelo pai porque ele, como exceção, formava a regra para os demais, não para ele, dado que, afinal ele era a exceção. Claro que esta condição de 'faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço' era alvo de revolta por parte de seus subalternos. Eles percebiam a fraqueza do pai e se revoltavam denunciando a incoerência de seu discurso com sua prática. Os subalternos, digamos assim, diante da exceção do pai, formavam um conjunto no qual todos se posicionavam em relação ao referente. Ou bem se perfilavam e tendiam a seguir o pai, o que sempre se mostra impossível, ou tentavam dele escapar pela fantasia de transgressão. Dois pontos devem ser examinados: a incoerência do discurso do pai e a idéia da transgressão.

Sobre a incoerência do discurso do pai, devemos ressaltar que era justamente ela que dava humanidade ao pai, ou seja, embora ele estivesse na lógica do todo, isto não significa que ele fosse Todo Poderoso. Sua ação em rota de colisão com seu discurso denotava a presença de um ser em conflito, de alguém que também fazia parte do universal, para quem algo estava proibido. Sua condição de pai se situava em relação à sua prole, ou seja, havia uma dependência geracional que sustentava essa posição: o pai era exceção enquanto pai, todavia, ele já fora filho, o que o incluía no universal. Na verdade, o pai Todo Poderoso só o era para o neurótico freudiano, porquanto esta é a condição da

neurose – sintoma do pai. Assim, o pai como exceção fundava a fantasia e a fantasia fundava o pai como exceção. O conflito presente nas relações pai-filho denunciava que nem um nem outro acreditavam piamente nessa exceção, todos reagiam ao fato de não haver um Outro não barrado pela castração. Qual a diferença, então, no que concerne ao não-todo?

Aparentemente e de modo ingênuo, poderíamos pensar que o mundo do não-todo é o paraíso, pois sem exceção não haveria conflito, pais e filhos vivenciaríamos uma relação horizontal. Pois bem, este parece ser o problema atual. Primeiro porque o não-todo não é a negação do todo, ele é uma modalidade, uma formatação da cultura onde o Outro existe sob a forma do não comparecimento como exceção. É o que podemos chamar de um Outro anônimo, ou seja, um Outro que impõe, não sendo, contudo, localizável, não se encarna em uma pessoa. Ele emana ordens que são incorporadas sem que haja conflito, sem dialética, sem que o sujeito se dê conta de que está sob jugo. Voltaremos ao não-todo logo adiante, agora, porém, queremos situar a transgressão.

Referi-me à fantasia de transgressão para tentar situar o fato de que o neurótico só transgride na fantasia, e que, como diz Lacan no *Seminário 17*, podemos no máximo nos esgueirar, jamais transgredir. Neste ponto, poderíamos inserir a questão do perverso, ou seja, se nessas novas formas de sintoma não estaríamos no campo da perversão.

Zizek (*Ibid.*, p. 115) nos ajuda a perceber a sutileza da diferença entre o discurso do sujeito contemporâneo e o matema do perverso: ambos têm 'a' na posição de agente. Essa diferença responde à tentativa de se pensar que hoje a perversão impera, o que nos parece um equívoco. O autor nos explica que o

objeto 'a', em Lacan, guarda a ambigüidade de ser ao mesmo tempo o sonho fantasmático imaginário e aquilo que o sonho oculta, o vazio por detrás do sonho. Assim, no caso do sujeito contemporâneo, esse vazio se desvela na busca frenética dos objetos. Com o perverso acontece o contrário: ao se colocar no lugar do objeto do gozo do Outro, o que ele desvela é o vazio do Outro.

Lacan (1962-63/2004), no *Seminário, livro 10: A angústia*, diz que o neurótico “se serve de sua fantasia para fins particulares” (p.62), pois, ao se dividir, ele se defende da angústia recobrando-a com a fantasia (p.63), ou seja, ele está totalmente situado no lugar do Outro (p.61). Isso equivale a dizer que ele está alienado ao S1. Já no discurso contemporâneo, o que se desvela é a não identificação do sujeito pela via do ideal, ao S1, mas sim pela via de uma cola com o objeto de gozo. Há entre o sujeito contemporâneo e o Outro contemporâneo uma solidariedade em termos de uma descrença generalizada.

No discurso do mestre antigo, ou do inconsciente, o S1 em posição de agente mostra que o sujeito está investido neste significante de exceção, aquele que lhe vem do Outro. O sujeito contemporâneo não está investido em um significante, ele está investido em um gozo que lhe é cobrado pelo Outro. Segundo Laurent (2004), a angustia de hoje tenta refazer o todo, mas fracassa porque o sujeito não crê mais no S1 (p.16). Assim, o que é insuportável é a ausência de garantia do gozo, e é justamente isso que o sujeito se esforça para ter.

Advogo que a perversão também está em relação a um Outro todo, ou, em outras palavras, a um pai posicionado como exceção. A perversão não é a liberdade, apesar de se usar o termo libertino para falar de perversão. Em *Kant*

com Sade (1963/1998), Lacan nos mostra como Sade está submetido à lei, sendo por isso comparado a Kant: tanto um quanto o outro são sujeitos da moral que vislumbram um modo de ideal. Com isso eu quero dizer que as formas atuais de relação com o Outro não são da ordem da transgressão, elas não são uma forma de negação do recalque que o supereu fomentou, pelo contrário, mostram-se em extrema submissão ao imperativo do supereu.

Sob o ponto de vista do não-todo, podemos entender que as formas atuais de gozo, já classicamente exemplificadas pelas compulsões e pelos distúrbios alimentares, lidam com um Outro que não tem uma localização precisa: onde localizar o mercado de consumo? Lidam também com o ilimitado deste Outro que está sempre disponível, modelo do banco 24 horas disponibilizando todos os objetos que se possa comprar.

Apesar do Outro atual tornar o objeto disponível, o que se evidencia é que ele não dá conta, é preciso sempre outro e mais outro e mais outro. Lacan (1969-70/1992), ao fazer o mais-de-gozar equivaler aos objetos da cultura (p.76), mostra como o sujeito, impelido ao consumo, volta a comprar, “ele repete sua compra” (p.78) porque ‘não há’ objeto que dê conta do gozo. Algo do gozo insiste sob a forma de fracasso (p.44), pois nenhum objeto é capaz de fazer cessar o circuito, pelo contrário, ele o engendra.

3 - O sujeito contemporâneo:

Quem é o sujeito contemporâneo? Todos nós. Esta seria a minha primeira resposta, pois estamos todos imersos no mundo do não-todo; ele é um caldo cultural do qual ninguém escapa. Há, porém, um hibridismo na nossa civilização

plenamente justificado pelo fato dos modos de gozo serem particulares. Nessas particularidades podemos encontrar subjetividades mais ou menos alicerçadas no pai como exceção e outras que não estão, ou não se apresentam coordenadas a esse mesmo regime. Quando falamos do sujeito contemporâneo estamos nos referindo aos que estão especialmente excluídos do regime do pai. Essa exclusão não leva em conta o fato de haver acesso ou não aos bens de consumo, na medida em que, mesmo sem acesso ao bem, há acesso ao gozo do bem – a mídia democratiza o gozo como ideal.

Segundo Miller (2004), o recurso do sujeito contemporâneo é elevar o mais-de-gozar ao zênite social, ou seja, fazer do objeto o agente do discurso. Lembremos que a falha de sentido no real é uma das formas do 'não há', que também aparece no 'não há relação sexual' e no 'a mulher não existe', como foi proposto no capítulo IV. Desse modo, o objeto no lugar de dominância corresponde a uma defesa em relação a todas as formas de 'não há'. A diferença em relação ao S1 - que ocupa esse mesmo lugar no discurso do mestre -, é o fato de que ao invés de 'fazer funcionar' o objeto 'faz ratear'. O S1 como dominante também é uma defesa, porém, sob a forma do recalque, e, assim, tenta fazer existir a relação sexual, tenta fazer existir o sentido no real pela renúncia ao gozo. Explico melhor: a relação sexual não existe, mas podemos responder a isso, por exemplo, com o casamento, ou seja, dando um sentido social, emocional, financeiro, ao que no real não tem sentido nem nunca terá. Mas, para tanto, precisamos cumprir algumas exigências sociais, fazer algumas renúncias.

Na atualidade, o mais-de-gozar ocupa justamente o posto que, no discurso do inconsciente, servia para mediar o acesso ao real. Quando o mais-de-gozar

ascende a esse posto, ele expõe o 'não há', redundando em um sujeito desencantado com o mundo, com a política, com o casamento. É um sujeito para o qual os ideais não contam para nortear suas escolhas. É exatamente isso que o matema ($a > I$) escreve, no qual o predomínio é do objeto sobre o ideal.

O S1, em lugar de agente, mantinha a ilusão de que o Outro sexo viesse a complementá-lo, que a realização de um ideal viesse a satisfazê-lo; o que ocorre na civilização atual é a descrença nos ideais, a descrença no casal e em todas as demais formas sublimatórias em que a pulsão se satisfaz por caminhos derivativos.

O modo atual não é a renúncia, é a desinibição sob a forma do Goza! imperativo, é a ditadura do mais-de-gozar. Isso nos coloca na dimensão da falha e não da falta, pois na via do recalque se lidava com uma falta – o pai não dava conta. Sob o ponto de vista do Goza! a falha fica evidente, daí a descrença.

A perspectiva que se traça hoje é a do individualismo, onde “o um-sozinho será o *standard* pós-humano” (MILLER, 2004, p. 13). A nosso ver, o um-sozinho faz par com a desinibição, pois a perspectiva do individualismo mostra o quanto o sujeito não está afeito a acordos, devendo prevalecer sua vontade de gozo sob o modo do “‘não posso abster-me’, em que se eclipsa a responsabilidade do sujeito” (TARRAB, 2004, p.58).

A desinibição não quer dizer ‘não inibição’, mas sim que há um franqueamento no nível do supereu porquanto este não mais impõe limites ao gozo, pelo contrário, o supereu do sujeito contemporâneo incita-o a gozar. Esse franqueamento derruba a barreira do pudor e da vergonha fazendo com que o gozo seja exibido e valorizado. Pela via da moral civilizada, o pudor e a vergonha

faziam da inibição um sintoma. Hoje, porém, observamos que a desinibição angustia, pois ela franqueia o ato sem, contudo, impedir o fracasso. Voltaremos a este ponto mais adiante. Resta-nos agora apontar que, de acordo com essa configuração, não há porquê haver sintoma como fruto do recalque, o que prevalece é a angústia.

Como vimos no capítulo da identificação, a alienação ao significante tomado do Outro não é a única forma de laço, há uma identificação com a falta de significante no Outro, levando o sujeito a fazer um laço com o Outro barrado. Na civilização contemporânea temos um descortinamento desse Outro barrado, uma forma de identificação que já supõe no Outro um furo. Talvez isto justifique a incidência na clínica de sujeitos que, ou não fazem laço, ou o fazem frouxamente, aceitam sem mediação a voz de comando: Consuma!, pois nenhuma substituição satisfaz. É quando a compulsão se instaura.

Por essa razão, entendemos que as manifestações clínicas atuais põem em xeque o sintoma como metáfora, uma vez que o poder da metáfora se esvaziou. Põem em xeque a identificação que estabelecia o laço com o Outro dos ideais parentais, que inscrevia o sujeito em uma ordem geracional. Hoje, ela está deslocalizada – o planeta é a família, uma “família horizontal e em redes” (ROUDINESCO, 2003, p. 197).

Essa nova conformação identificatória é tomada por Dominique Laurent (2005) como um “enxame identificatório” (p.23), em função da variedade com que se apresenta “o novo espaço familiar” (p.25). Segundo a autora, da multiplicidade de identificações decorre uma falta de estabilidade quanto ao gozo, convocando o sujeito a se lastrear por aquilo que o mercado de consumo oferece, este também

múltiplo. Isso faz do sujeito contemporâneo alguém que não tem uma identificação fixa e sedimentada nos laços familiares, mas que, justamente por isso, faz da não identificação uma forma de gozo. Diríamos que esse seria o correspondente emocional do relativismo intelectual observado nos dias de hoje. A multiplicidade destitui o Outro de seu lugar de autoridade simbólica, na medida em que esse lugar só teria sentido se configurasse uma exceção.

Ousamos dizer que essa foi a intuição de Lacan no *Seminário, livro 10: A angústia* (1962-63/2004). Conforme o título, nesse *Seminário* Lacan se propõe a falar sobre a angústia, mas acaba se dedicando ao objeto 'a' por entender que a angústia é uma experiência que se anuncia no discurso, sem contudo ser por ele absorvida. É no sentido de uma disjunção da angústia com o significante que ele vai considerar o objeto 'a' um objeto sem nome. Só assim poderá dizer que a angústia “não é sem objeto” (p.185). Se Lacan precisou do objeto para situar a angústia, podemos concordar com Miller quando diz que “o objeto 'a' vale como o fracasso do Nome-do-pai, porquanto o Nome-do-pai é o operador maior da simbolização” (2005a, p. 67). Vemos nesse fato o que ora observamos: uma prevalência da angústia sobre o sintoma. O sintoma tinha sentido num contexto onde a falta promovia o mal-estar. O pai como exceção fazia com que sua autoridade fosse questionada, e o sintoma era justamente uma forma de mostrar o furo no pai, o furo no Outro, de instaurar um enigma sobre o desejo do Outro. A angústia, no entanto, é uma experiência do real, é um afeto “que não engana” (LACAN, 1962-63/2004, p.92), que não produz enigma, que leva o sujeito ao plano da certeza.

A angústia aparece como prevalente nos dias de hoje porque entre o sujeito e o Outro não há, ou há pouca, distância. O sujeito contemporâneo está mais a mercê do supereu porque a distância entre ele e o desejo do Outro não é mediada pelo objeto 'a' como causa, e sim como gozo. Utilizando uma metáfora de Lacan poderíamos dizer que o sujeito contemporâneo se holofrasea com o objeto 'a', ou seja, ele se confunde com o objeto. No *Seminário: A angústia*, Lacan diz que esta se interpõe entre o desejo e o gozo, não como mediadora, mas como mediana entre os dois (p.203). Mediana é o segmento que parte do meio de um dos lados de um retângulo e vai até o meio do outro lado, ela liga um lado ao outro, mas, na verdade, ela corta a figura ao meio. A angústia aparece quando essa distância se reduz, quando o desejo do sujeito se aproxima perigosamente do gozo do Outro. Se pensarmos sobre o modo contemporâneo de gozo, podemos perceber que falta essa distância, que o desejo do sujeito está cada vez mais submetido ao gozo do Outro e que o Outro não cria obstáculos ao gozo, pelo contrário, o incentiva.

Para acompanhar esse raciocínio, precisamos entender que o Outro de nossa época é o mestre capitalista, não é o pai baluarte da tradição, da moral e da ética. No *Seminário 17 (1969-70/1992)*, Lacan faz uma importante diferença entre o amo, ou mestre, e o pai: o primeiro faz o escravo trabalhar para ele, enquanto o segundo, regido pelo lugar do pai na religião, é aquele que trabalha para todos, pois é um pai-amor (p.94). O mestre contemporâneo é o capitalista e o trabalho que ele exige do escravo é o consumo. O pai fazia sintoma porque era um ideal a ser alcançado. O mestre moderno, a rigor, não faz sintoma, ele promove a angústia porque expõe o sujeito aos objetos de consumo impondo-lhe o dever de

gozar. O sintoma em geral é localizável e tem uma parte representada pelo significante, a angústia não. O que costumamos designar como novos sintomas é exatamente a emergência da angústia como resposta ao imperativo de gozo, pois não podemos esquecer que “o gozo é tóxico”, como diz Tarrab (2004, p.60), e a angústia combateria essa toxidade.

Os novos sintomas se caracterizam por essa emergência da angústia, pois o Outro dos nossos dias não faz barreira ao gozo pela exigência da renúncia, a vertente do supereu que promove o recalque. No Outro de hoje não há a opacidade necessária à produção de um enigma e, conseqüentemente, fica vetada qualquer tentativa de interpretação do desejo. O que se torna deficitário é o laço simbólico do sujeito com o Outro, dele restando apenas a face violenta do supereu como imperativo de gozo. No regime do pai, o significante Nome-do-pai funciona como uma interpretação do desejo da mãe. Se o pai não funciona o sujeito fica diante de um desejo sem possibilidade de significação, “a grande boca do desejo materno é a grande boca consumidora correlativa ao declínio do pai” (TARRAB, 2004, p.60), o que impulsiona o sujeito a consumir e consumir-se.

A expressão ‘falta da falta’, utilizada por Lacan (1962-63/2004, p. 53) no *Seminário: A angústia*, mostra que no ponto onde a falta promoveria o sintoma como um apelo lançado ao Outro, o que aparece é a falta da falta, o objeto mais-de-gozar sempre à disposição, ou seja, “os novos quadros clínicos não se estruturam em função do que falta ao campo dos ideais paternos e sim do que falta ao próprio corpo e ao próprio eu” (COELHO DOS SANTOS, 2000, p.315).

Essa referência nos permite pensar os novos sintomas como modos particularizados de gozo, que denunciam o fracasso do sujeito em obter o gozo

completo tão prometido pela mentalidade consumista de nossa época. Se antes a insuficiência era do pai, agora a insuficiência é do próprio sujeito, feito órfão pela cultura que despotencializou o pai e seus representantes e, ao mesmo tempo, elevou o objeto à categoria do necessário. Sem o pai o sujeito fica à mercê da pulsão, na medida em que ela deixou de ser mediada simbolicamente pelo significante Nome-do-pai. Brousse (1986) afirma que a “pulsão manifesta as conseqüências, sobre o gozo, da inscrição na ordem simbólica” (p.66), acrescentando que a articulação da pulsão ao Outro depende do fato de o sujeito reconhecer no Outro uma falta, o $S(A)$.

Se tomarmos esta configuração – pulsão sem mediação do Nome-do-pai – como o modo hegemônico nos dias atuais, temos motivos para pensá-la como uma psicose generalizada, já que é na psicose que observamos a forclusão do Nome-do-pai. Se tomarmos a psicose como estrutura de base, poderemos pensar que os quadros atuais são uma outra solução, diferente da via do pai, para dar conta do real. Esta nos parece uma boa forma de não cairmos em um neo-estruturalismo, sem, contudo, deixar de reconhecer a originalidade dessas configurações. Esses novos quadros, por mais estapafúrdios que nos pareçam, procuram um analista. Qual é o estatuto desses novos sintomas, uma vez que eles não se inscrevem mais na linhagem freudiana do sintoma como retorno do recalcado? O que buscam numa análise?

Os novos sintomas tendem a fazer coincidir o ideal com o objeto da pulsão, ou o desejo com o objeto do desejo, como se expressa Aflalo (2005). O supereu no regime do pai era o agente do recalque, diferente do supereu que empurra ao gozo, conforme observamos hoje em dia. Temos dois modos de funcionamento do

supereu: pela via do recalque e pela via da pulsão. Neste último caso, o supereu recebe sua força da própria pulsão. Por isso, deixa de reprimir o gozo e passa a encorajá-lo – Goza!. Seguindo essa linha, podemos entender que o novo ideal, o ideal contemporâneo, é gozar. Assim, deduzimos que o novo ideal coincide com o objeto, ao contrário do ideal moderno que promovia a disjunção entre o ideal e o objeto. O ideal moderno era renunciar ao gozo, já o ideal contemporâneo é gozar. A associação do supereu com a pulsão, que promove a coincidência do ideal com o objeto, produz na mesma operação o gozo como dever. Coelho dos Santos (2001) diz que essa operação de adequação ao Outro contemporâneo obriga o sujeito a fazer uma torção: exibir a vertente masculina da fantasia, isto é, aquilo que era recalcado na modernidade passa ao domínio público na contemporaneidade (p.331 e 333). O que se escondia era o objeto do gozo, ao passo que hoje, é isso o que se exhibe. A exibição de 'a' faz dele o agente do discurso contemporâneo. No discurso do inconsciente, aquele em que a verdade do gozo estava recalcada, quem estava no lugar do agente era o S1 e o 'a' aparecia no lugar de uma perda de gozo. No discurso contemporâneo não há perda, há excesso, é onde o traumático de hoje se situa.

Falta examinarmos a hipótese de que os novos sintomas estejam mais na vertente do caráter do que na vertente do sintoma. Esta foi a hipótese dos pós-freudianos quando se depararam com a face real do gozo. Miller (1998-99/2004), no *Seminário sobre A experiência do real na cura psicanalítica*, faz um levantamento sobre a noção de caráter na história da psicanálise e mostra que os pós-freudianos precisaram dessa noção para situar um modo de ser, uma totalidade do sujeito que se distinguia do sintoma. Segundo o autor, o que os

alunos de Freud fizeram foi tomar uma manifestação do real e transformá-la em conceito. Essa distorção foi motivada por um obstáculo epistemológico, pois os pós-freudianos faziam uma distinção nítida do interior e do exterior. Quando perceberam que havia um tipo de manifestação que integrava o exterior social ao interior psíquico, precisaram separá-la do sintoma, pois não podiam supor que este último era uma forma de laço social.

De todo modo, nos parece útil acompanhar essa distinção, mesmo que brevemente, para enfatizar o papel representado pelo sintoma na clínica atual.

O sintoma era definido como uma manifestação isolada que causava sofrimento e da qual o sujeito se queixava. O caráter, ao contrário, estava totalmente integrado ao ser do sujeito, fazia parte de sua personalidade. O sintoma dependia do inconsciente, era uma idéia recalçada que se presentificava em um sintoma. Em contrapartida, no caráter não se observava nenhum efeito do recalque. O sintoma se deixava interpretar porque queria dizer alguma coisa, ao passo que o caráter obstaculizava a interpretação porque não veiculava uma mensagem. Sob o enfoque lacaniano, podemos dizer que o sintoma estava referido à alienação significante, enquanto o caráter estava referido ao gozo pulsional. Segundo Miller (*Ibid.*), Freud era sensível a esse aspecto, porém não o considerou um tipo de neurose e sim como algo que se manifestava obstaculizando a interpretação do sintoma, como um modo da pulsão se satisfazer no sintoma. O autor entende que, em Lacan, a noção de sintoma congrega estes dois aspectos do sintoma: o valor de sentido e o de gozo, portanto o sintoma freudiano e o caráter pós-freudiano. Já Coelho dos Santos (2005) entende que a noção de caráter é pertinente para falar do gozo em ambos os sexos, propondo

definir o sinthoma como idêntico ao caráter e não como misto de sintoma e fantasia, ou seja, como sentido e gozo. Argumenta que a fantasia estaria apenas na vertente masculina da sexuação e que, para dar conta do gozo nos dois sexos, portanto na vertente do todo e do não-todo, deveríamos preferir o termo caráter. Penso que a noção de caráter esclarece a dificuldade dos sujeitos não regidos pelo Nome-do-pai em formalizar um sintoma que possa ser interpretado. Porém, considero desnecessário tomar o caráter como idêntico ao sinthoma e, tendo em vista que este último abarca tanto o sentido quanto o gozo, parece-nos suficiente para expressar o sintoma como solução nos dois sexos. Entendo que, em 1986, quando Miller se refere à fantasia, ele ainda não havia desenvolvido a idéia de que ela é eminentemente masculina, usando-a, nesse caso, para valorizar o gozo como real presente no sinthoma. Penso inclusive que a dificuldade de entendermos o sinthoma como misto de sintoma e fantasia está justamente no fato de que o gozo em questão na fantasia é imaginário, e o que Lacan grafa como sinthoma é o gozo como real. É o real que não cessa de não se escrever, é ele que persiste como resto de uma análise.

4 - Ensaio para uma prática clínica do não-todo:

Diante dessa paisagem, cabe ao psicanalista se perguntar qual o lugar possível de operar e sobre o quê operar.

Se antes o lugar do analista era definido como o de causar desejo, tendo como estratégia principal o silêncio, hoje cabe nos perguntarmos se esse lugar ainda produz efeitos.

O lugar de causa de desejo visava pôr em ação a rede simbólica para extrair os significantes de comando e deles desvincular o sujeito. Ela visava tirar do sujeito o peso dos ideais paternos, as limitações que o supereu impunha sob a forma do recalque, enfim, demonstrar a inconsistência do Outro.

A prática de hoje nos exige criar um laço do sujeito com o Outro a partir de seu próprio gozo, ou seja, instalar ou reciclar, como propõe Vieira (2005a e b), o objeto 'a' entre o sujeito e o Outro. A inconsistência do Outro os aproximou perigosamente, não restando entre eles um espaço onde o desejo se conecte a uma causa, ele se conecta tão somente ao próprio objeto. Como fazer o sujeito suportar, já que não dá para voltar a fita, essa inconsistência? Como fazer para que o sujeito não se deixe tomar pelo imperativo de gozo?

Para compor esse ensaio, recolheremos algumas indicações clínicas e testaremos sua pertinência à luz das considerações já traçadas sobre o sujeito contemporâneo.

Uma indicação clínica geral pode ser colhida no texto "*Uma fantasia*" (MILLER, 2004). Depois de articular o "discurso hipermoderno da civilização", Miller faz uma observação que, se tomada ao pé da letra, pode esclarecer a diferença entre o discurso analítico e o discurso contemporâneo. O autor diz que os elementos do discurso contemporâneo "estão dispersos na civilização e que só na psicanálise, na psicanálise pura, esses elementos se ordenam em discurso" (p.10). O que podemos deduzir é que a civilização põe o objeto no lugar de agente, ela propõe o consumo como forma de gozo, mas isto por si só não estrutura um discurso, pois os objetos são tão diversos e sua utilização tão particular que não conseguem sedimentar uma identificação.

Chamo atenção para o fato de que o discurso hipermoderno da civilização não é necessariamente o discurso do sujeito contemporâneo, do primeiro podemos deduzir o segundo, mas não penso que eles sejam coincidentes. Quando Lacan formula os quatro discurso, ele o faz tomando o discurso do mestre como base e dele deduzindo tanto o discurso do sujeito histórico quanto o do sujeito obsessivo (considerando aqui o discurso universitário). Ele os formaliza porque supõe que seus elementos estão ordenados pela identificação a um significante mestre, podendo fazê-los girar porque há um eixo. Considero isso uma manobra coerente com a lógica do todo porque o sujeito está fixado em uma identificação. No caso do discurso da civilização hipermoderna, não creio ser possível dele deduzir um discurso de sujeito porque ele rompe com a idéia do universal. No não-todo não há exceção que funde uma regra. No discurso hipermoderno, os elementos estão postos, porém a experiência do real suscitada por ele é de dispersão. No discurso da civilização os elementos estão articulados, contudo, as respostas são as mais diversas.

O sinthoma como modo de amarração subjetiva é o que a psicanálise tem a oferecer, buscando para cada um uma fixação, uma ordenação. Parece-nos que essa operação responde ao desbussolamento do sujeito pois, ao dar lugar aos elementos dispersos, dá um norte, um norte singular, porém um norte. Essa argumentação está na filiação do sinthoma como elemento articulador, enodando os registros real, simbólico e imaginário. Articulando os elementos dispersos, o sinthoma daria corpo ao sujeito desbussolado ao conectá-lo com seu próprio gozo.

Laurent (2004) nos dá uma indicação que tem a mesma direção, apontando, porém, para dois aspectos do fazer do analista, hoje: o seu fazer

clínico e o seu fazer na polis. O autor ressalta a importância do sintoma dizendo que ele é “a dimensão de nossa ex-sistência no mundo”. Sua recomendação é de que:

“Instalemo-nos nesse sintoma, dediquemos a existir nós mesmos como sintomas e descobriremos que nisso em que somos assim “lançados” também nos é “enviado” e podemos fazer disso nosso destino, e disso nos fazer destinatários” (p.21).

Essa não é apenas uma retomada da indicação lacaniana de que o analista precisa se incluir no sintoma do analisando, é também uma indicação da missão da psicanálise na civilização. Sob o ponto de vista desta última, o psicanalista se lança como sintoma da civilização para poder recolher o que lhe for enviado, ou seja, coloca-se como destinatário do mal-estar. Sob o ponto de vista da clínica, a forma de inclusão proposta por Laurent visa fazer-se destinatário dos enunciados do sujeito, mas neste caso, penso que essa indicação implica em tomar o que é dito tal como é, ou seja, não há interpretação do dito, há o dito. Desse modo, a interpretação que convém, aquela que é oportuna, tem como direção colocar o dito no lugar do S1, tentando promover uma aproximação do sujeito com o que ele diz de si mesmo. Isso pode parecer ingênuo, mas se entendemos que o sujeito contemporâneo está funcionando em um regime de desorientação no que diz respeito àquilo que o determina, à sua causa como sujeito, poderemos apreciar sua simplicidade e perceber nela uma manobra de estilo operada na transferência. Em nossa compreensão, tomar o dito pelo que é nos remete a uma forma de saber que não é suposto, que está mais afeito à invenção, pois fazer coincidir o

sujeito e seu dito, na circunstância em que estamos de quase absoluta disjunção, dá chance a um saber que, mais do que novo pode ser mesmo inédito.

Ainda na vertente de que não há saber no real, vamos examinar a proposta de Miller, formulada no *Seminário Um esforço de poesia*, de 2002-3, onde preconiza que, pela palavra oracular, a psicanálise poderá reencantar o mundo. Sua tese é de que a interpretação pela via do sentido perdeu sua força, ela não surpreende mais, e, assim, deixa de ter efeitos. Além disso, mostra que a interpretação pela via do sentido não alcança o real, sítio do gozo que não entrou na rede significante. A palavra oracular tem a função de ser uma frase que não se presta ao julgamento sobre sua verdade ou falsidade. Ela tem como característica um modo de dizer do qual não se faz uso no dia a dia; o que importa não é seu conteúdo, é a sua força de 'é isso' (aula 13/11/02). A poesia, no caso, se refere àquilo do poético que está no campo da criação. Assim, o analista não é o que fala bonito, mas o que tem o senso de oportunidade para introduzir um elemento aparentemente sem sentido, um tom de voz ou um gesto imprevisto. Miller se refere a isso quando diz: "é preciso pôr corpo para elevar a interpretação à potência do sintoma", situando que a poética é um materialismo da interpretação (2004, p.17). Vamos examinar essas idéias levando em conta o poder do significante sobre o gozo, quando ele opera fora da vertente da significação.

De onde vem o poder do significante sobre o gozo?

Em *Biologia Lacaniana* (2002), Miller vai trabalhar sobre a capacidade do significante se materializar no corpo, fenômeno denominado por ele de corporização. Segundo ele, a corporização é um saber que, mesmo incorpóreo, é incorporado, ou seja, é o que Lacan chama de afeto, no sentido amplo. O afeto é o

efeito corporal do significante, é um efeito de gozo. Não se trata aqui, explica Miller, do efeito semântico nem do efeito de sujeito suposto, mas tão somente de um efeito de gozo (p.99). Tanto é assim, que o autor vê nas manifestações culturais que marcam o corpo a evidência da corporização do significante. Ele faz uma lista incluindo desde as mutilações rituais, a preocupação com postura e tônus, a ditadura da higiene e da boa forma, até a propagação das formas atuais de decoração do corpo como *piercing* e *body art*, todas elas demonstrando a atividade de corporização (p.100-101).

Se o significante tem essa potência, ela poderá também ser usada para tocar o gozo. Todavia, precisamos ter clara a idéia de que para conseguir esse efeito é necessário afastar-se da semântica fazendo um esforço na via do poético.

O poético pode estar no gesto, na entonação ou no equívoco. Em todos eles, é requisitado do analista que seu desejo tenha corpo.

Em primeiro lugar, examinaremos o gesto.

Como vimos no depoimento de passe de Veronique Mariage, exposto no capítulo IV, é o gesto do analista de escrever aquilo que a analisante lhe conta que produz a virada do sujeito da fantasia para o sujeito da pulsão. Essa perspectiva está inserida na concepção geral do ato analítico de Lacan. Contudo, materializar a interpretação, penso eu, vai além dela, pois coloca em ato o analista como parceiro suplementar do sujeito, fazendo com que a transferência seja usada como real (COELHO DOS SANTOS, 2004b). Entendo que usar a transferência como real é a possibilidade de aceitar a demanda do analisante sem satisfazê-la, acompanhar o movimento do sujeito sem lhe fazer oposição a fim de, assim posicionado, poder operar sobre o gozo. Logo a seguir daremos dois

exemplos. Mas, para não seccionar o fio do raciocínio, examinaremos agora a dimensão do equívoco.

Miller (1998-99/2004, p. 136) considera dois tipos de interpretação: a interpretação como decifração e a interpretação como perturbação. O equívoco se insere nesta última visando perturbar a defesa e não produzir sentido. O contexto em que Miller faz essa distinção tem por base a idéia de que o último Lacan define o real como disjunto do sentido e até mesmo que o sentido tampona o real. Seguindo essa orientação, a interpretação deve incidir no real a partir do simbólico, ou seja, ela não cede ao simbólico, mas faz uso dele para chegar ao real. Segundo Miller, essa interpretação deve levar em conta o ser-falante e não o sujeito. O sujeito, a rigor, é o sujeito do inconsciente estruturado pela linguagem. Em contrapartida, o ser-falante supõe um mais além do inconsciente: é o inconsciente mais o corpo. O autor esclarece que, no ser-falante, o corpo em questão não é o corpo simbólico nem o imaginário, é aquilo que o corpo tem de real. Esse modo de interpretação visa o corpo e exige que o analista coloque seu corpo em função interpretante. Os exemplos são: o tom de voz, o acento, o gesto e o olhar, ou seja, os objetos pulsionais lacanianos, donde se conclui que colocar o corpo significa fazer uso da pulsão.

Esse tipo de manejo da transferência indica uma prática que se orienta pelo real do sintoma, mas o real sem lei, não o real das regras. Portanto, sabendo-o impossível, tomaremos dele apenas seus pedaços para extrair deles aquilo que é mais particular ao sujeito. Assim agindo, manteremos a origem subversiva da psicanálise, pois, se o discurso do contemporâneo busca cada vez mais gozo,

oferecemos Um gozo, aquele que é próprio ao sujeito e através do qual ele goza do inconsciente, dado que o inconsciente o determina (LACAN, 1974-75).

Essa afirmação de Lacan nos confronta com certas formas atuais de subjetivação nas quais aparece um desabonamento do inconsciente. É importante ressaltar esse fato porque ele nos dará a real medida implicada na perspectiva clínica do sintoma. Ao dizer que Joyce é um desabonado do inconsciente, como vimos no capítulo IV, Lacan enfatiza que, nesse caso, não podemos contar com as formações do inconsciente para operar o trabalho analítico. Nessa configuração, o desabonado é o simbólico, ele não serve como recurso à construção de uma fantasia. O que constatamos hoje não está longe disso, pois o Outro da civilização atual não tem potência simbólica para engendrar um discurso que se oponha a ele pela via sintomática clássica. A partir dessa constatação nos orientaremos pelo sintoma entendido como suplência.

Sabemos que a suplência foi classicamente pensada para a psicose. Porém, nos ensinamentos extraídos por Miller do último Lacan, temos uma indicação de que ela pode ocorrer também nos casos em que o simbólico aparece esvaziado, com valor tendendo a zero. Não é difícil localizar essa referência em Lacan pois Joyce era um desabonado do inconsciente que não surtou, ou seja, usou seu fazer muito particular com a língua inglesa como um modo de se nomear. Pautados nessa articulação, podemos dizer que um dos modos de se lidar com os desbussolados é construir uma suplência ao que se impõe no social como o desvelamento da relação sexual que não há. Nas formas clássicas da neurose, a forclusão da relação sexual era tratada pela fantasia porque a civilização sustentava a crença de que ela existia. Hoje, o discurso contemporâneo

parte da descrença na relação sexual. Assim, o sintoma aparece como solução nos moldes de uma suplementação à inconsistência do Outro.

A clínica do sintoma é, portanto, tributária da clínica da psicose clássica, porém, Miller nos traz um dado novo ao dizer que ela é também tributária da clínica do feminino: “da subjetividade moderna ao sujeito contemporâneo, a questão feminina brilha” (LAURENT & MILLER, 1997, p.18). A articulação em jogo marca, justamente, uma correlação da posição sexuada feminina, pela lógica do não-todo, com a inconsistência do Outro na cultura. Essa articulação é grafada com o $S(\bar{A})$, correspondendo tanto à posição feminina quanto ao Outro inconsistente. Laurent, no *Seminário O Outro que não existe e seus comitês de ética* (MILLER, 1996-97/2005), mostra que “as mulheres são mais sensíveis ao significante do Outro que não existe” (p. 108) porque elas se pautam menos pelos ideais do que os homens. Na falta dos ideais como guia, as mulheres teriam mais experiência em lidar com o significante da falta no Outro e seriam mais sensíveis à configuração atual do Outro. Essa sensibilidade pode funcionar como uma tendência à negociação, mas pode também gerar ações rígidas e reacionárias. O argumento para o primeiro caminho é o fato de as mulheres conviverem com as crianças e com elas fazerem acordos que prescindem da autoridade. No segundo caminho temos os exemplos das feministas mais aguerridas e das damas de ferro que têm surgido na cena política contemporânea. Ambos apontam para um modo peculiarmente feminino de lidar com a descrença na exceção, com a redução do Outro a puro semblante: se não há exceção, cabe sempre um acordo, ou, se não há exceção, eu me faço de exceção. Neste ponto, justificamos a afirmação de que

a civilização se feminilizou no sentido de não se pautar pelo Outro como exceção, de prescindir dos ideais como norte estando mais afeita a soluções particulares.

Arrisco dizer que a clínica do *sinthoma*, com a particularização do manejo no caso a caso, com o saber-fazer a cada momento, tem uma dívida de gratidão com a clínica do feminino, pois ela pode nos ensinar a lidar com os sujeito em tempos de não-todo.

Comparando as duas clínicas – do *sinthoma* e do feminino –, podemos entender que fazer o sujeito crer em seu sintoma é o mesmo que colocá-lo na “via pela qual é possível viver o invivível do não-todo”, transformar o insuportável do sintoma “em ponto de apoio para que o sujeito reinvente seu lugar no Outro” (LAURENT, 2004, p.22).

Vieira (2004) avança nessa direção dando-nos uma indicação clínica precisa sobre o modo de operar com o não-todo. Como já esclarecemos anteriormente, o não-todo é o Outro que tem tudo, a quem nada falta, assim, para operar uma mudança no sujeito é preciso extrair algo desse todo/tudo, descompletá-lo, furá-lo. O *sinthoma* como modo de gozo seria uma maneira de extrair do Outro um objeto ‘para chamar de seu’. Vieira (*Ibid.*) nos indica que “o *sinthoma* faz o não-todo tomar corpo” (p.80) por haver extração do objeto e porque essa extração se conjuga com o gozo. A localização e a extração desse objeto no Outro têm como efeito a localização do sujeito no mundo através de um estilo, de um modo de ser e de gozar. O objeto que ‘possa ser chamado de seu’ é destacado do Outro, mas sofre uma reciclagem, uma transformação na qual o sujeito coloca a sua libra de carne, ou seja, ascende ao gozo aceitando pagar o preço inerente a ele.

Um exemplo belíssimo sobre como se dá a extração do objeto nos é apresentado por Laurent (MILLER, 1996-97/2005) ao se referir a uma matéria do *New Yorker* sobre Woody Allen. Nela, Diane Keaton relata um momento muito especial na sua relação com Allen: “Há algo que conservarei comigo, sua imagem vendo *Gritos e sussurros*, de Bergman. Entende o que quero dizer? Vê-lo arrebatado, o vi em seu rosto, isso me comoveu e me fez amá-lo” (Keaton *apud* MILLER, *Ibid.*, p.114). Segundo Laurent, o que interessou Diane Keaton foi que, naquele momento, Allen estava “capturado, apanhado, separado de si mesmo” (*id.*) diante de uma obra que era seu ideal – a admiração de Woody Allen por Ingmar Bergman é pública e notória. Mas não foi como ideal que Allen interessou à Diane, o que a fascinou foi vê-lo como 'a', foi vê-lo subtraído de 'a', passivizado, como testemunho da presença do objeto 'a'. “Ama-o porque captou a passagem do objeto 'a' no ponto em que o Outro não existe” (*id.*). Não consigo resistir a fazer um comentário, apesar de reconhecer que o exemplo diz tudo. A extração do objeto localizou um lugar para ela na relação com aquele homem tão admirado, tão especial aos olhos do mundo. Para amá-lo, ela precisou descompletá-lo porque só assim haveria um lugar para ela.

O exemplo nos faz retomar a idéia de que diante de um Outro a quem nada falta, não há lugar para o sujeito, a extração do objeto fura o Outro, conecta o sujeito com seu próprio gozo, dá corpo ao não-todo.

O gozo extraído na operação que visa o sinthoma é um gozo singular, não derivado da identificação com o significante do Outro e sim da identificação com a falta no Outro. Ele conecta o sujeito com o mundo, com o Outro da cultura,

mediante uma solução singular, mas isso tem um preço, não sai de graça uma vez que ele não conta com a garantia do Outro.

A questão da singularidade nas novas configurações já está posta, o problema é como fazer para que essa singularidade não enseje segregação, pois a neurose histérica clássica já reivindicava essa singularidade, só que pela via do reconhecimento do Outro. Podemos caracterizar esse modo histérico como aquele que quer ‘pegar mosca com vinagre’, ou seja, exigir que o Outro aquiesça à sua própria destituição, à exibição de seu furo. Esse modo de proceder pode levar à beligerância, ao apagamento de seu desejo e até à inibição intelectual, dentre outras formas de devastação. Precisamos, então, esclarecer de que singularidade se trata na coalescência do sujeito com seu sintoma.

Pensamos em uma singularidade que faça laço, não que o destrua. As novas subjetividades demonstram que o laço possível a elas é sempre frouxo, por isso a emergência da angústia é inevitável, dado que o Outro não lhes dá o lastro necessário para dele se separar. Todavia, para se criar uma singularidade operativa, é necessário que haja separação entre sujeito e Outro, o que só se dá pela extração do objeto criando um furo no Outro, mas não pela via do imaginário: descrença generalizada. Não adianta furar o Outro sem dele extrair nada, isso leva à angústia porque esse furo não será correlativo ao real e não implicará o sujeito responsabilizando-se por seu gozo. Por essa razão, acho interessante o modelo da reciclagem do lixo conforme proposto Vieira (2005b), pois nela há transformação, mas há também resto. O resto do resto é o real que a cultura tenta absorver a todo custo reciclando o lixo, por exemplo. Assim, o sintoma seria

alguma coisa entre o resto e o resto do resto, seria uma reciclagem que não absorveria tudo, já que o real é impossível.

Ousamos dizer que a operação de reciclagem que deixa resto, que destaca o objeto e dá a ele uma utilização novidadeira, corresponde a recolocar as letras do discurso contemporâneo nos seus devidos lugares, ou seja, os elementos que estariam dispersos na civilização seriam rearrumados sob o ponto de vista do sintoma, sob o ponto de vista do que funciona como causa para um sujeito. Dar corpo ao não-todo, localizar o gozo, fixar os elementos do discurso, coordenar a pulsão com o simbólico, são operações que podem definir um fazer analítico nos tempos atuais.

Que lugar o analista deverá ocupar para dar conta dessas operações?

Voltemos à tese de Coelho dos Santos (2005) a fim de investigar quais são as conseqüências do discurso do mestre ser “cativo da vertente masculina da sexuação” (p.46). Quando, logo acima, recorremos a essa tese, foi para ligá-la à lógica do todo prevalente na civilização onde a renúncia ao gozo predominava sobre o empuxo ao gozo. Agora, nós a utilizaremos para desenvolver uma concepção sobre o modo de operar tendo em vista a lógica do não-todo.

A autora defende a idéia de que pelas fórmulas da sexuação temos dois modos de fazer suplência à não relação sexual: um modo masculino e um modo feminino. Essa idéia foi extraída do texto de Miller *Uma repartição sexual* (2003), no qual o autor faz um repertório de conseqüências das diferenças sexuais, onde inscreve a fantasia do lado do masculino. Coelho dos Santos (*Ibid.*) frisa que o modo masculino se identifica à exceção, ao passo que o feminino “não é afetado pela identificação ao mestre” (p.47). Ao se identificar com a exceção pela via do

S1 como ideal, o homem se divide entre o gozo incestuoso perdido e o gozo possível através de um objeto 'a' e, nesse lugar, coloca a mulher como objeto fetiche. Essa organização é idêntica a fórmula da fantasia $\$ \diamond a$. Coelho dos Santos (*Ibid.*) ressalta que se a mulher não toma o S1 como exceção com o qual se identifique, isso quer dizer que sua lógica não se coordena ao traço e sim ao furo no real, em suas palavras: ao “buraco no corpo” (*id.*). Assim, o sujeito feminino não se limita pela identificação, não entra nas coordenadas da ameaça de castração, o que faz com que seu gozo já pressuponha que o Outro é barrado, que não há exceção. É nesse contexto que a mulher reivindica para si a posição de exceção: ser a única para um homem. Sobre esse pano de fundo, podemos dizer que o não-todo não está na vertente da fantasia o e sim do S (\bar{A}). Como vimos no capítulo III, muitas outras conseqüências advêm desse fato para a mulher. Mas, para nossa argumentação sobre o fazer do analista, basta indicar que o modo de suplência do não-todo não se dá pela fantasia.

Dito isso, podemos ter na contemporaneidade tanto homens quanto mulheres vinculados a um modo de gozo não-todo. O problema é que se, no mundo antigo, as mulheres eram identificadas às bruxas, e nessa condição de exceção produziam enigma para o mundo do pai, hoje a exceção se generalizou, todos reivindicam essa condição, o que pode apontar para a falta de velamento da fantasia. A prática analítica alicerçada no discurso do inconsciente não alcança as subjetividades que não interpretam o desejo do Outro, que apenas se submetem sem questioná-lo. A posição do analista como causa de desejo é correlativa ao sujeito comandado por S1, aquele que fazia da fantasia a sua janela para o

mundo. Nos dias atuais temos um sujeito comandado pelo objeto, à caça do mais-de-gozar. Disso se deduz que a interpretação que vise localizar o S1 anda a esmo, pois seu alvo não comparece na fala do sujeito. Por outro lado, temos a idéia da localização do gozo, da extração do objeto que permite ao sujeito uma separação e uma constituição, aí sim, subjetiva. Temos a palavra oracular como um modo de fala, portanto, de simbólico, que demonstra potência em relação aos pedaços de real. Temos também, na vertente do ato analítico, o gesto e a entonação sustentando uma fala que não vise o sentido, mas sim o gozo. Mas qual posição o analista deve ocupar para que essas táticas surtam efeito? Qual a estratégia possível?

Nesses casos, o analista no lugar de causa de desejo poderá se declinar para um analista como causa de sintoma. O analista, nessa posição, estará mais próximo de complementar o sintoma fazendo-se de parceiro do sujeito. Baseado na estratégia da parceria, o analista poderá sustentar a crença no sintoma e na particularidade do gozo. Para Laurent (2005), “passar da crença no pai à crença no sintoma é uma ambição da psicanálise do nosso tempo” (p.24).

Para tanto, mais que nunca, o desejo do analista será a base de sua ação porque, para colocar seu corpo a serviço do sintoma, é preciso que seu desejo tenha sido interpretado. Segundo Brodsky (2004): “a fórmula máxima do desejo do analista seria assegurar no mundo (não somente em seu pequeno consultório), a suposição de saber no inconsciente”, indo contra o seu desabonamento (p.152). Segundo a autora, já será um ganho o fato de o sujeito crer no Outro como inconsciente, ao invés de crer no Outro como o vizinho com más intenções (*ibid.*, p.153).

Laurent (2004) nos adverte que não devemos pretender trazer alívio da culpa em relação aos ideais porque o sujeito já está aliviado. “Trata-se sobretudo de fazer suportar a inconsistência do Outro, sua ausência de garantia, sem contudo ceder ao imperativo de gozo do supereu” (p.18). A questão em jogo é que o sujeito possa se liberar da obrigação de gozar, mas possa também suportar o peso da relação com o gozo.

Crer no inconsciente possibilita ao sujeito estabelecer um tipo de laço com o Outro que não seja de subserviência. Com essa finalidade, conceder ao movimento do sujeito implica, paradoxalmente, manter-se firme nos princípios da psicanálise. Por exemplo: um homem procura Graciela Brodsky (2004) por ela ser mulher e lacaniana, mas diz não aceitar que as sessões sejam cortadas porque considera arbitrário e prepotente, um abuso. Ele se diz especialmente sensível a essa situação porque seu avô havia abusado de sua mãe. Graciela propôs trinta minutos e ele aceitou. No começo, a analista se guiou pelo relógio, depois passou a indicar o momento em que cortaria, caso não tivessem combinado previamente o tempo da sessão. Depois, a analista passou a propor o término num dado momento, até chegar a fazer sessões curtas (p.187). Catherine Lazarus-Matet (2005) relata o percurso de uma análise em que a analisante, tendo chegado a um momento especialmente difícil, pede que a analista a ajude deixando-a continuar não mais em análise, mas em psicoterapia. A analista avalia como não se tratando de uma resistência e consente. Em suas palavras, ela diz que fez “um semblante de psicoterapia” (p.192).

Cottet (2005a), ao se referir à psicanálise aplicada, diz ter aprendido com Bachelard que “uma prática esclarecida não se degrada, nem abandona em nada seus princípios, ao deformar seus conceitos para ampliar o campo da experiência” (p.29). Ele relaciona quatro aspectos nos quais a psicanálise é aplicada às novas manifestações de desagregação do Nome-do-pai sem abrir mão de seus princípios. O autor toma por base a experiência dos atendimentos com tempo determinado, mas penso ser possível observá-los, de um modo geral, para os sujeitos que hoje nos procuram. Os aspectos são os seguintes: 1 - pôr limite à associação livre mediante um corte não semântico; 2 - isolar o real do sintoma e privilegiar o laço a ser restaurado; 3 - ativar o tempo para compreender; 4 - o analista deve se presentificar como objeto no face a face e não se limitar à escuta (COTTET, 2005b, p.48).

Estas nos parecem indicações precisas e sábias para a prática clínica atual, tendo em vista que elas “favorecem uma clínica da suplência por intermédio da fala e visam essencialmente desfazer o desligamento do Outro social” (*id.*). Estranhar, perguntar, pontuar a fala do sujeito, nesses casos de indiferenciação, torna-se muitas vezes o ouro da ação analítica. Introduzir um significante que produza um corte no gozo, que localize esse gozo e o inclua na cadeia significante, positivar uma ação, marcar uma articulação como importante, destacar, de um emaranhado de sentidos, algum que situe o sujeito, pode ter efeito organizador sobre um discurso disperso e descoordenado. Claro está que isso será o início de um trabalho, que poderá ou não se desenvolver para uma demanda de saber, mas já será muito se o sujeito consentir em fazê-lo.

Conclusão

Nosso percurso começou com Freud, passou pelos diversos momentos do ensino de Lacan e chegou às mais recentes formulações de Miller sobre o sujeito contemporâneo.

Nele, vimos que, desde Freud, há uma preocupação com o que do sintoma não pode ser extinto. O mestre vienense não nos disse claramente, mas podemos deduzir, pelo encaminhamento do seu raciocínio, que o sintoma pode ser transformado constituindo uma solução para o sujeito.

Com Lacan, percorreremos os conceitos de sintoma, identificação, gozo e finalmente sua concepção do *sinthoma*, já entendido como solução de uma análise.

Podemos inferir que, se há *sinthoma* ao término de uma análise, *sinthomas* podem ser construídos ao longo de uma análise, mesmo que esta não chegue a um término. Estamos no campo da psicanálise aplicada, cujo horizonte é a psicanálise pura, tendo como orientação o real e podendo encerrar-se muito antes do que a análise de um analista o faria. As operações de redução dos significantes mestres vão circunscrevendo o gozo a pontos cada vez mais próximos daquele que faria o sujeito prescindir do Outro e, assim, poder gozar com seu *sinthoma*.

Acreditamos, baseados na experiência, que muitas análises têm fim sem chegar a esse ponto, e não me refiro às interrupções. Penso nas análises em que o sujeito faz do encontro com o analista uma oportunidade única de transformar seu sofrimento em algo produtivo e que, muitas vezes, lhe traz prazer. Penso também nas pessoas que nos procuram em determinados momentos de sua vida.

Crianças que vivem perdas, jovens diante da escolha profissional, do encontro com o outro sexo, adultos diante de uma separação conjugal ou da morte, podem se beneficiar da psicanálise naquele momento, resolver questões que estavam empatando sua vida e seguir adiante. Alguns voltam a nos procurar ao se depararem com outras questões para as quais já sabem que podem contar com a psicanálise.

Penso que já saímos, nós também, da época da idealização da psicanálise como um processo que tem de ter um fim determinado, quando qualquer saída antes desse momento era considerada uma interrupção.

Na psicanálise aplicada também há fim de análise, aliás, pode haver vários finais de análise. A clínica do sintoma nos permite pensar assim, justificar e entender um final sem idealizações, sem pré-concepções. Ela nos permite avaliar o que cada sujeito pôde fazer com seu sintoma, a partir do encontro com um analista, diante de uma leitura do sofrimento que inclui a responsabilidade do sujeito. Com ela podemos acolher soluções sintomáticas fora dos padrões e mesmo análises que não têm fim, e considerar que essa é a solução para o sujeito.

A clínica do sintoma nos propicia pensar essa diversidade dentro da própria teoria. O analista multi-uso sempre existiu, porém de forma envergonhada. Metade do que se fazia nos consultórios não era comunicado à comunidade psicanalítica porque estava fora dos padrões. Lacan já havia ampliado o campo de da prática analítica, já havia lhe dado novos ares. Todavia, um novo efeito imaginário surgiu, sob a forma do “isso não é psicanálise”, e acabou impondo uma outra ortodoxia. Não estamos dizendo que tudo pode ser psicanálise. Afinal,

existem as psicoterapias e muitas outras terapias, mas é inegável que o espaço de ação se ampliou.

É relativamente recente a entrada, ética e respeitosa, dos psicanalistas nos dispositivos de saúde mental, nas mais diversas instituições e até mesmo na polícia. Os que já trabalhavam nessas áreas não produziam sobre seu trabalho, se envergonhavam dele, tomavam-no como meio de sobrevivência e não o consideravam um trabalho psicanalítico. A tese de doutorado da Profa. Ana Cristina Figueiredo (1997), que se tornou um livro pioneiro no assunto, mostra o desconforto de ser psicanalista em uma instituição pública. Mostra também o quanto esse desconforto tinha menos a ver com a psicanálise e mais com os próprios psicanalistas.

O Campo Freudiano, ao assumir oficialmente um discurso que valoriza o trabalho institucional, propiciou a essas experiências virem à luz, sedimentando, assim, um campo de conhecimento renovador da psicanálise. Em um outro trabalho (MACHADO, 2003) defendemos a tese de que é no último Lacan que encontramos uma base teórica sólida para essas ousadias.

Minha empolgação com o tema não me cega aos seus dilemas. Eles são muitos. Esta conclusão, como toda conclusão, só faz relançar questões, por isso, vou propor algumas.

Na psicanálise, a pressa tem uma função: não permitir a proliferação desmedida de sentidos e o gozo com o blablablá. Mas ela não deve ceder ao empuxo pós-moderno das soluções rápidas, que fixam mais ainda o sujeito na sua posição de gozo sem se responsabilizar por ele. A pressa deve ser um recurso, uma tática do analista orientada pela transferência. A experiência com tratamentos

de curta duração demonstra que a psicanálise não precisa durar uma eternidade para fazer efeitos. Existem efeitos rápidos e até imediatos, qualquer analista sabe disso. Há alguns anos, esses efeitos eram pejorativamente chamados de “curas transferenciais” e não mereciam a atenção e o rigor de uma pesquisa. Hoje, essa pesquisa está em curso, com seus sabores e dissabores. Ela visa saber como produzir esses efeitos, quais podem ser produzidos mais rapidamente e quais os seus limites. Tenho certeza que esse campo não só vai contribuir para a prática analítica, como também abrirá um campo novo de conhecimentos. Mas o desafio de não cair na rede dos *fast* e fundar uma *fast therapy* não pode deixar de ser uma de nossas preocupações. Quais são os nossos limites?

Uma outra preocupação diz respeito ao que poderíamos chamar de tendência à ortopedia simbólica. Enfiar o pai pela goela adentro do sujeito contradiz a clínica do *sinthoma*. Nosso trabalho visa o real pela via do simbólico, o que sempre provoca um forçamento em direção ao simbólico. Porém, precisamos admitir que soluções imaginárias podem ser o possível para alguns sujeitos. Penso nas adições que, muitas vezes, se resolvem em grupos de auto-ajuda. Isso é bom? Não, mas às vezes é o possível. Desestabilizar uma identificação com esse tipo de grupo pode ter efeito devastador e pôr em risco o próprio sujeito. Do mesmo modo, as religiões. Pacientes psicóticos, em geral, piram nas igrejas protestantes muito rígidas, mas já vi outros encontrarem ali um lugar no mundo, às vezes galgando uma certa posição na hierarquia. Muitos sujeitos contemporâneos fazem laços imaginários importantes que, dependendo do caso, não devem ser tocados em nome da ideologia do simbólico. Muitos casamentos torturantes podem ser solução para sujeitos que, sem eles, se perdem.

A clínica do sintoma nos dá mais liberdade na medida em que ela não tem como única intervenção a interpretação, isso, contudo, requer do analista mais análise. Intervenções ousadas são raras, mas podem e devem ser feitas desde que estejam orientadas pela transferência e não pela contra-transferência. Elas precisam sempre ser avaliadas pelos seus efeitos. Sua adequação, assim como os desastres acarretados por elas, só se mostram no *a posteriori*, daí o perigo.

A renovação da psicanálise está em curso. Precisamos ser cuidadosos e atentos para não fazermos da revolução uma boa maneira de não mudar nada, como dizia Dom Helder Câmara, mas também não fazer da renovação uma descaracterização completa.

“Uma verdade que emergiu só persevera no ser se ela for capaz de uma mutação interna, se aqueles que a servem não estiverem entravados por uma inércia subjetiva. Quando alguma coisa termina, acaba” (MILLER, 2005, p. 256).

Referências

- AFLALO, A. (2005) A orientação lacaniana ou a “ciência” psicanalítica? *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 42, p. 34-39, fevereiro, 2005.
- AUBERT, J. (2001) Conversando sobre Joyce: pontuações de Jacques Aubert. Texto estabelecido por Analúcia Teixeira Ribeiro. *A Jornada de Ulisses*. Escola Letra Freudiana, Rio de Janeiro, ano XX, n.28, 2001.
- BRODSKY, G. (1999) *La solución del síntoma*. Buenos Aires: JVE Ediciones.
- _____ (2004) *Short story*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- BROUSSE, M.-H. (1986) Le symptôme et la pulsion. In: Point de Rebroussement, *Actes de L'École de la Cause freudienne*, n.IX, Les Formes du symptôme, Paris, 1986, p.65-67.
- COELHO DOS SANTOS, T. (2000) De Freud a Lacan: sobre a pulsão a as modalidades de gozo. *Séphora: núcleo de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo/UFRJ*.
- _____ (2001) *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (2002) O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis. *Latusa: A fuga nas doenças impossíveis*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n.7, p.153-168.
- _____ (2004a) Pela existência de um significante novo! Texto apresentado no IV Congresso da AMP, Comandatuba, Bahia.
- _____ (2004b) O que não tem remédio remediado está! *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, Ed. Escuta, março.
- _____ (2005) O sinthoma e a insígnia: fantasia ou caráter? *Latusa: Sinthoma, corpo e laço social*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n. 10, p.37-49.
- COTTET, S. (2005a) Efeitos terapêuticos na clínica psicanalítica contemporânea. In: Coelho dos Santos, T. (Org) *Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/PPGTP-UFRJ.
- _____ (2005b) Aceleração dos efeitos terapêuticos em psicanálise. In: Coelho dos Santos, T. (Org) *Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/PPGTP-UFRJ.
- DARMON, M. (1994) *Ensaio sobre topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- DE GEORGES P., et al. (1999) *La psychose ordinaire: la Convention d' Antibes*. Paris: Agalma Éditeur Difusion Seuil
- FIGUEIREDO, A. C. (1997) *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- FREUD, S. (1895/1977) Estudos sobre a histeria. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol II. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1905/1977a) Fragmento da análise de um caso de histeria. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol VII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1905/1977b) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol VII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1908/1977) Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol IX. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1909/1977) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol X. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1912/1977) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor: Contribuições à psicologia do amor II. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol XI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1914/1977) Recordar, repetir e elaborar. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol XII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1915/1977) Os instintos e suas vicissitudes. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1917/1977a) Conferências Introdutórias, conferência XVII, O sentido dos sintomas. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1917/1977b) Conferências Introdutórias, conferência XX, A vida sexual dos seres humanos. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1917/1977c) Conferências Introdutórias, conferência XXIV, O Estado Neurótico Comum. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1917/1977d) Conferências Introdutórias, conferência XXIII, Os caminhos da formação dos sintomas. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1917/1977) Conferências Introdutórias, conferência XIX, Resistência e repressão. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1919/1977) Uma criança é espancada. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1920/1977) Além do Princípio do Prazer. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1921/1976) Psicologia de grupo e a Análise do ego. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.

- _____ (1922/1976) Dois verbetes de enciclopédia. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1926/1977) Inibição, Sintoma e Ansiedade. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- GRANON-LAFONT, J. (1990) *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GIDDENS, A. (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- HENRY, F. et al. (1998) *Os casos raros, inclassificáveis, da clínica psicanalítica: a conversação de Arcachon*. São Paulo: Biblioteca Freudiana.
- _____ (1997) *Le conciliabule d'Angers: effets de surprise dans les psychoses*. Paris: Agalma Éditeur Diffusion Le Seuil.
- INDART, J. C. Transcrição do Seminário *Clínica del discurso universitario*. Pronunciado na Escuela de Orientación Lacaniana, primeiro semestre de 2005. Inédito.
- LACAN, J., LÉVY-VALENSI, J., MIGAULT, P. (1931) Ecris "inspires": schizographie. *Les Annales Médico-Psychologique*, t.II, p.508-522. Disponível em: www.ecole-lacanienne.net/frames.php3. Acesso em: janeiro 2004.
- LACAN, J. (1949/1998) O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Jorge Zahar Editor.
- _____ (1953/1998) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1956/1998) Seminário sobre a carta roubada. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1956-57/1995) *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1957/1998a) A psicanálise e seu ensino. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1957/1998b) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1957-58/1999) *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1958/1998a) A direção da cura e os princípios de seu poder. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1958/1998b) A significação do falo. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1958-59) *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Seminário inédito.

- _____ (1959-60/1988) *O Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1960/1998a) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1960/1998b) Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1960-61/1992) *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1961-62) *O Seminário, livro 9: A identificação*. Seminário inédito.
- _____ (1962-63/2004) *Le Seminaire, livre X: L'angoisse*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1963/1998) Kant com Sade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1964/1979) *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- _____ (1964-65) *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Seminário inédito.
- _____ (1964/1998) Posição do inconsciente. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1966-67) *O Seminário, livro 14: A lógica da fantasia*. Seminário inédito.
- _____ (1967-68) *O Seminário, livro XV: O ato analítico. Seminário inédito. Notas de Curso.*
- _____ (1967) Proposição de 9 de outubro de 1967. *Documentos para uma Escola*, Letra Freudiana, ano I, n.0, s/d.
- _____ (1968-69) *O Seminário, livro 16: De um outro ao Outro*. Seminário inédito.
- _____ (1969-70/1992) *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editor.
- _____ (1970-71) *O Seminário, livro 18: De um discurso que não seria do semblante*. Seminário inédito.
- _____ (1971/2004) Lituraterra. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1971-72) *O Seminário, livro 19: ... ou pior*. Seminário inédito
- _____ (1972-73/1985) *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1973-74) *O Seminário, livro 21: Os não tolos erram*. Seminário inédito.
- _____ (1974-75) *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Seminário inédito.

- _____ (1975-76a/2005) *Le Seminaire, livre XXIII: Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1975-76b/1986) *Joyce, o sintoma*. Coimbra: Escher, AS.
- _____ (1998) De nossos antecedentes. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (2000) Uma Psicose lacaniana. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.26/27, p. 5-16, abril.
- LAIA, S. (2001) *Os escritos fora de si: Joyce, Lacan e a loucura*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC.
- LAURENT, D. (2005) Inibição, sintoma, e angústia: limites do múltiplo. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.42, p.23-26, fevereiro.
- LAURENT, E. (1997) Alienação e separação I e II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- _____ (2004) A sociedade do sintoma. *Latusa: A política do medo e o dizer do psicanalista*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n. 9, p.9-25.
- _____ (2005) O efeito “falsa ciência” do cognitivismo. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 42, p.44-48, fevereiro.
- LAURENT, E., MILLER, J.-A. (1997) L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique: Introduction. *Revue de La cause freudienne*, Paris, n. 35, février, 1997.
- LAZARUS-MATET, C. (2005) Ava, uma submulher. *Latusa: Sinthoma, corpo e laço social*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n.10, p.185-194.
- MACHADO, O. M. R. (1999) *O Diagnóstico na Psicanálise: da clínica dos fenômenos à clínica da estrutura*. Dissertação de Mestrado IPUB/UFRJ, novembro de 1999.
- _____ (2003) A segunda clínica lacaniana e o campo da saúde mental. *Tempo Psicanalítico: Trauma*, n.35, Rio de Janeiro, Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, p. 205-223.
- _____ (2004) Qual a relação entre sintoma e sinthoma? *Cadernos de Psicanálise da SPCRJ*, Rio de Janeiro, v.20, n.23, p.275-289. 2004.
- _____ (2005) A identificação ao sinthoma: demonstração de S1-a. *Latusa: Sinthoma, corpo e laço social*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n.10, p. 61-71. 2005.
- MARIAGE, V. (2002) Quando está escrito... *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.33, p.27-30, junho, 2002.
- _____ (2003) A voz (via/vozes/voto) do tédio. *Opção Lacaniana*, n. 35, p. 25-27, janeiro, 2003.

- MILLER, J.-A. (1986) Réflexions sur l'enveloppe formelle du symptôme. In: Point de Rebroussement, *Actes de L'École de la Cause freudienne*, Paris, n.IX, Les Formes du symptôme, p. 67-71.
- _____ (1986-87/1998) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1988) *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1996-97/2005) *El Otro que no existe y sus comités de ética* con colaboración de Éric Laurent. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1997) Seminário de Barcelona sobre 'Die Wege der Symptombildung'. *Freudiana*. Barcelona, n.19, p.7-56.
- _____ (1997/2000) A teoria do parceiro. In: ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE (org). *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- _____ (1998a) O Monólogo da apparola. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.23, dezembro.
- _____ (1998b) *O osso de uma análise*. Salvador: Agente, EBP- Seção Bahia.
- _____ (1998c) Una nueva modalidad del síntoma. *Virtuália*, Buenos Aires, n.1, 1998. Disponível em: <http://www.eol.org.ar/virtualia/01/index.html>. Acesso em: 16 março 2003.
- _____ (1998-99/2004) *La experiencia de lo real em la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- _____ (1999) Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.26/27, p.87-105, abril, 2000.
- _____ (2001a) Le dernier enseignement de Lacan. *Revue de La cause freudienne*. Paris: ECF, n. 51, p.7-32, mai, 2002.
- _____ (2001b) Psicanálise pura, psicanálise aplicada e psicoterapia. *Phoenix*, Curitiba, n.3, p.9-44, setembro, 2001.
- _____ (2001c) A ex-sistência. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.33, junho, 2002.
- _____ (2001d) O real é sem lei. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.34, outubro, 2002.
- _____ (2002) *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.
- _____ (2002-3) *Um esforço de poesia*. Seminário inédito.
- _____ (2003) Uma partilha sexual. *Clique: O sexo e seus furos*, Belo Horizonte, n.1, p.13-29, abril.
- _____ (2004) Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 42, p. 7-18, fevereiro, 2005.

- _____ (2005a) Introdução à leitura do Seminário 10 da Angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n.43, p.7-81, maio.
- _____ (2005b) *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (2005c) *O sobrinho de Lacan*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ROUDINESCO, E. (2003) *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- TARRAB, M. (2004) Mais-além do consumo. *Curinga: Clínica do contemporâneo*, Belo Horizonte, EBP-MG, n. 20, p. 55-78.
- TOCHTROP, L. (1989) *Dicionário alemão-português*. 8ª.edição. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- VIEIRA, M.A (2004) A (hiper)modernidade lacaniana. *Latusa: A política do medo e o dizer do psicanalista*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n.9, p.69-81.
- _____ (2005a) Notas do Seminário Estilhaços do Núcleo de pesquisa O objeto 'a' na clínica de nossos tempos. Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio.
- _____ (2005b) Objeto e sintoma: arranjando-se com o lixo. In: XVI JORNADA CLÍNICA da EBP-Rio, julho.
- ZIZEK, S. (2004) *Violencia em acto: Conferencias em Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)