

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

MAURÍCIO EUGÊNIO MALISKA

**O GOZO NA PSICANÁLISE: UMA ARTICULAÇÃO COM
O SINTOMA E COM O *SINTHOMÉ***

Florianópolis
2014

Maurício Eugênio Maliska

**O GOZO NA PSICANÁLISE: UMA ARTICULAÇÃO COM
O SINTOMA E COM O *SINTHOMÉ***

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração 2: Práticas sociais e constituição do sujeito.

Linha de Pesquisa 4: Psicanálise, sujeito e cultura.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Scotti.

Co-orientadora: Profa. Dra. Andréa Vieira Zanella

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Maliska, Maurício Eugênio

O gozo na psicanálise : uma articulação com o sintoma e com o sinthome / Maurício Eugênio Maliska ; orientador, Sérgio Scotti ; coorientadora, Andréa Vieira Zanella. - Florianópolis, SC, 2014.
224 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Inclui referências

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Gozo. 4. Sintoma. 5. Sinthome. I. Scotti, Sérgio. II. Zanella, Andréa Vieira. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. IV. Título.

Maurício Eugênio Maliska

O GOZO NA PSICANÁLISE: UMA ARTICULAÇÃO COM O SINTOMA E COM O *SINTHOMÉ*

Esta Tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora e foi julgada adequada para obtenção do Título de: **Doutor em Psicologia**, e aprovada em 15 de Julho de 2014, atendendo as normas da legislação vigente da Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração: Práticas sociais e constituição do sujeito.

Florianópolis, 15 de Julho de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Scotti – Orientador – UFSC

Profa. Dra. Andréa Vieira Zanella – coorientadora – UFSC

Profa. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa – UERJ

Prof. Dr. Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares – USP

Prof. Dr. Carlos Augusto M. Remor – UFSC

Profa. Dra. Louise Lhullier – UFSC

Profa. Dra. Ana Lúcia Mandelli de Marsillac – UFSC (suplente)

Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa – UFSC (suplente)

Ao Gui,
pela sua intensidade.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia — docentes, discentes e servidores — pelo acolhimento e trabalho.

Ao orientador, Prof. Dr. Sérgio Scotti, por aceitar essa aventura.

Ao Programa do Fundo de Apoio à Manutenção e ao Desenvolvimento da Educação Superior (FUMDES), pelo incentivo financeiro.

À Maiêutica Florianópolis — Instituição Psicanalítica, pelo espaço para circulação da palavra.

Ao Dr. Roberto Harari, *in memoriam*, pelos anos de ensino e transmissão da Psicanálise.

Aos professores membros da banca: Ana Maria Medeiros da Costa, Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares, Carlos Augusto M. Remor e Louise Lhullier; por aceitarem o convite e por trazerem importantes contribuições para o trabalho.

À minha esposa, Isabel, pelo gozo compartilhado.

Aos meus pais, José Maliska Sobrinho (*in memoriam*) e Celina Miqueloto Maliska, pela herança.

Aos amigos e a família que sempre estão presentes.

Muito obrigado!

“[...] o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise.”

(LACAN, 1968 [2008, p.44]).

RESUMO

Esta tese trata de sustentar a transformação do gozo na direção da análise. Isso implica que o gozo inicialmente ligado ao sintoma, ou mais exatamente ao sentido do sintoma, deve, como direção da análise, ser transformado em um gozo *sinthomático*. Livre das amarras do sintoma e da submissão ao sentido, o sujeito pode passar a gozar da vida e não dos sentidos do sintoma. Para sustentar tal argumento, partimos das investigações teóricas dos conceitos de sintoma, gozo e *sinthome* no interior da teoria psicanalítica para, a partir daí, estabelecer suas possíveis correlações e diferenças. Além da argumentação teórica, foram utilizados fragmentos da prática psicanalítica que serviram de articulação teórico-prática como forma de sustentação da tese. Essas articulações conduziram a considerações que ratificam a posição de uma transformação do gozo sintomático em um gozo *sinthomático*, ou seja, um gozo da vida, em que o sujeito passa a *saber fazer ali com* aquilo que gerava o sintoma, gerando um *sinthome*.

Palavras-chave: Sintoma. Gozo. *Sinthome*. Psicanálise.

RÉSUMÉ

Cette thèse traite de la transformation de la jouissance dans la direction de l'analyse. Ceci implique que la jouissance d'abord liée au symptôme, ou plus précisément au sens du symptôme, doit, comme direction de l'analyse, être transformé dans une jouissance *sinthomatique*. Libre des entraves du symptôme et de la soumission à la logique du sens, le sujet peut passer à jouir de la vie et non du sens du symptôme. Pour étayer cet argument, nous avons mis en œuvre les investigations théoriques sur les notions de symptôme, jouissance et *sinthome* dans la théorie psychanalytique pour, à partir de là, établir leurs corrélations et différences. Outre l'argument théorique, on a utilisé des fragments de la pratique psychanalytique qui a servi pour l'articulation théorique et pratique comme un moyen de soutenir la thèse. Ces articulations ont conduit à des considérations qui ratifient la position d'une transformation de la jouissance symptomatique vers une jouissance *sinthomatique*, c'est à dire, une jouissance de la vie, dans laquelle le sujet passe à *savoir y faire avec* ce qui générerait le symptôme : il fait générer un *sinthome*.

Mots-clés: Symptôme . Jouissance . *Sinthome* . Psychanalyse .

ABSTRACT

This thesis supports the transformation of the enjoyment (*jouissance*) towards the analysis. This implies that the enjoyment (*jouissance*) is initially linked to the symptom, or more accurately, the meaning to the symptom of sense. This should, like the direction of the analysis, be transformed into a *sinthomatic* enjoyment (*jouissance*). Free from the shackles of the symptom and the submission to the sense, the individual can spend time enjoying (*jouir*) his life and not affected by the senses of the symptom. To support this argument, we started out from the theoretical investigations of the concepts of symptom, enjoyment (*jouissance*) and *sinthome* within the psychoanalytic theory and from there we established their possible correlations and differences. Besides the theoretical argument, we used fragments of the psychoanalytic practice that served as the theoretical and practical articulation as a way to support the thesis we established. These articulations led to consideration that ratify the position of a transformation of the sintomatic enjoyment (*jouissance*) into a *sinthomatic* enjoyment, which is an enjoyment (*jouissance*) of life where the person comes to know what to do with (*savoir y faire avec*) that thing that generated the symptom generating a *sinthome*.

Keywords: Symptom. Enjoyment. *Sinthome*. Psychoanalysis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: O signo em Saussure	38
Figura 2: A subversão do signo saussuriano	38
Figura 3: Estrutura da metonímia	43
Figura 4: Estrutura da metáfora	45
Figura 5: Fórmulas da sexuação	139
Figura 6: O esquema RSI	143
Figura 7: O nó borromeo e a inscrição de conceitos	147

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	23
1.1 CARACTERIZAÇÃO DO PROBLEMA	24
1.2 JUSTIFICATIVA	26
1.3 OBJETIVOS	28
1.3.1 Objetivo geral	28
1.3.2 Objetivo específico	28
2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: PERCURSOS E PERCALÇOS DE UMA TESE EM PSICANÁLISE	29
3. O CONCEITO DE SINTOMA EM FREUD E LACAN	35
3.1 SINTOMA: UM CONCEITO	35
3.2 SINTOMA: ENTRE SIGNIFICANTE E METÁFORA	37
3.2.1 O sintoma como uma formação (substitutiva) do inconsciente	39
3.2.2 O sintoma é uma metáfora	40
3.3 O SINTOMA FAZ SENTIDO?	45
3.4 A FORMAÇÃO DOS SINTOMAS	52
3.4.1 A formação do sintoma e o fantasma	56
3.5 O SINTOMA NAS ESTRUTURAS CLÍNICAS	66
3.5.1 O eloqüente sintoma histórico	68
3.5.2 A Neurose Obsessiva e o pensamento sintomático	71
3.5.3 A metáfora fóbica	74
3.5.4 A psicose e o “sintoma/metáfora” delirante	76
3.5.5 O perverso e o avesso do sintoma	81
4. PRAZER E <i>GENUSS</i> EM FREUD	85
4.1 O PRAZER E O PRINCÍPIO DO PRAZER EM FREUD	85
4.2 PRINCÍPIO DO PRAZER X PRINCÍPIO DA REALIDADE	86
4.3 ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER	88
4.4 PULSÃO DE VIDA X PULSÃO DE MORTE	92
4.5 O TERMO <i>GENUSS</i> EM FREUD E LACAN	99
5. GOZO: SUBSTÂNCIA DA PSICANÁLISE	103
5.1 ALGUMAS INCURSÕES DE LACAN ENTRE O PRAZER E O GOZO	104
5.2 GOZO: UM CONCEITO LACANIANO	107

5.2.1 O gozo e o desejo	109
5.2.2 O gozo e o objeto <i>a</i>	111
5.2.3 O gozo e o Outro	114
5.3 HÁ GOZOS E GOZOS: AS FORMAS E OS AVATARES DO GOZO EM LACAN	118
5.4 ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O GOZO NO SEMINÁRIO 20	125
5.5 TUDO GIRA AO REDOR DO GOZO FÁLICO	132
5.6 O GOZO SINTOMÁTICO	141
6. <i>SINTHOME</i>: A PARTIR DE FREUD, LACAN COM JOYCE	151
6.1 LACAN E O <i>SINTHOME</i> : NÃO SEM JOYCE	153
6.2 O <i>SIN-THOME</i>	158
6.3 DO SINTOMA AO <i>SINTHOME</i>	163
6.4 <i>SINTHOME</i> : PERDA OU TRANSFORMAÇÃO DE GOZO?	172
6.5 ALGUMAS INCIDÊNCIAS DO <i>SINTHOME</i> SOBRE O GOZO	180
6.6 O GOZO DA VIDA	197
6.7 PSICANÁLISE <i>PÓS-JOYCEANA</i> : RECOMENDAÇÕES AOS PSICANALISTAS SOBRE O DESPERTAR POR MEIO DO GOZO	205
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
REFERÊNCIAS	213

INTRODUÇÃO

Esta tese surge do interesse em investigar a relação do gozo — conceito caro à Psicanálise e, principalmente, ao pensamento lacaniano, como veremos no decorrer deste trabalho — com dois conceitos psicanalíticos, a saber, o sintoma e o *sinthome*¹ no percurso de uma análise. Trata-se, especificamente, da articulação do gozo com o sintoma, que apontaria para o início da análise, uma vez que o gozo tem suas primeiras aparições conectadas ao sintoma; mas também das articulações com o *sinthome*, o que apontaria não mais para o início da análise, mas para o seu término, na medida em que há certa aposta na transformação² do gozo no decorrer do tratamento psicanalítico.

O objetivo principal desta tese é investigar a introdução do conceito de *sinthome* na psicanálise como possibilidade de transformação do gozo; em especial, trata da transformação do gozo sintomático num gozo da vida, ou seja, o gozo deve ser liberado do sintoma para que o sujeito possa gozar da vida. A hipótese é que o gozo, inicialmente atrelado ao sintoma passa, com o *sinthome*, a ser liberado, para que o sujeito goze de forma produtiva, e isso provoca uma transformação radical na sua vida, pois esse gozo *sinthomático* é um gozo da vida, um gozo produtivo, diferente do gozo sintomático que, em nossa leitura, Lacan (1972[1985, p.11]) situa justamente como “[...] aquilo que não serve para nada”.

Desse modo, a ideia central da tese está vinculada à clínica e faz relação com o início e o término da análise. O que pretendo apresentar, neste escrito, é uma breve contextualização sobre o tema e sua justificativa, a caracterização do problema de pesquisa e seus objetivos. Num segundo momento, será apresentado um breve percurso

¹ Esta expressão vem sendo “traduzida/adaptada” para o português pela Jorge Zahar Editor como *sinthoma*. Neste trabalho, será mantida a expressão utilizada por Lacan ao longo do Seminário 23, *sinthome*, mantendo a grafia do francês arcaico. Esta posição deve-se em função de certo caráter intraduzível e inadaptável do termo, o que marca a própria singularidade da grafia para uma pertinência conceitual. Ademais, as articulações que Lacan estabelece a partir dos jogos homofônicos somente podem ser mantidas com a permanência do termo no seu aspecto original.

² *Transformação* é um significante-chave nessa tese, de modo que sua apresentação coincide com a própria apresentação da tese. Para que o leitor possa nos acompanhar nesse percurso, adiantamos que se trata da ideia de uma mudança no estatuto do gozo, ou seja, na forma de gozar, em que o sujeito goza de um outro modo, por exemplo, não mais de um modo sintomático.

metodológico para depois, num terceiro momento, apresentar os capítulos concernentes tanto à fundamentação teórica quanto àqueles concernentes as articulações teóricas em torno do tema em questão.

1.1 CARACTERIZAÇÃO DO PROBLEMA

Desde o início de sua teoria, Freud (1895) postulava a existência de um princípio de prazer ligado àquilo que posteriormente foi chamar de pulsão de vida (*eros*) que fazia o sujeito buscar o prazer e evitar o desprazer. Esse princípio vital conduzia o sujeito em sua vida e nas suas relações. Com o desenrolar de sua teoria e da sua experiência clínica, Freud chegou a outra formulação sobre o assunto, que não invalida a primeira, mas a modifica, acrescentando uma nova escuta e especificando-a. Em 1920, no texto *Além do princípio de prazer*, descreve que o sujeito nem sempre busca estritamente o prazer, e cita exemplos em que o sujeito parece encontrar alguma outra forma de satisfação que vai além de um princípio do prazer.

Freud (1920) traz, neste momento, exemplos relativos ao fato de as crianças encontrarem alguma espécie de satisfação na repetição de brincadeiras ou jogos; inclusive, muitas dessas brincadeiras com efeitos desagradáveis. Embora desagradável, a criança encontra uma satisfação e tende a repetir como forma de (re)encontrar essa satisfação. Do mesmo modo, as crianças buscam repetir um determinado jogo ou pedir para o adulto recontar, mais de uma vez, a mesma história, e a cada repetição encontram alguma forma nova e inusitada de satisfação. Diante disso, Freud (1920) introduziu a ideia de *compulsão à repetição*, em que o sujeito repete como uma tentativa de (re)encontrar aquela satisfação de outrora, formando uma compulsão, ainda que esta repetição provoque efeitos desagradáveis e de desconforto.

A partir desse momento, Freud (1920) começou a suspeitar que o sujeito não buscava simplesmente a satisfação e o prazer como forma de evitar o desprazer, como havia elaborado anteriormente, mas verificava que o sujeito buscava alguma forma de satisfação no desprazer, e com isso suspeitou que haveria algo para além do princípio de prazer, pois este princípio não abarcava a ideia de compulsão à repetição. Neste sentido, há algo para além do princípio de prazer, uma vez que a compulsão à repetição não vai na direção da vida, mas nos conduz à morte, pois se o sujeito repete compulsivamente, sem que haja um limite para barrar essa busca incessante de gozo, o que ele encontrará é a própria morte. Nas palavras de Isidoro Vegh (2010, p. 62, tradução nossa), “[...] pulsão de vida, que se passa de certo gradiente, leva à

morte” ou “o excesso de vida leva à morte” (p.72). A repetição sem limite, sem uma lei que barre o gozo, conduz o sujeito à morte, pois o princípio de prazer é o princípio da vida, que deve levar em conta a lei e os limites, pois viver numa espécie de gozo desmedido é contrário ao princípio da vida e inevitavelmente leva à morte. É claro que a vida não pode ser prolongada para sempre ou a todo custo, mais cedo ou mais tarde, o sujeito encontra a morte, pois o princípio da vida inexoravelmente conduz o sujeito à morte. Barrar o gozo é uma forma de fazer com que ele não adiante ou não apresse este nefasto encontro. Nesse momento, Freud (1920) introduz a ideia de pulsão de morte e o jogo de oposições entre pulsão de vida e pulsão de morte. Essas ideias seriam centrais para postular aquilo que está para além do princípio de prazer, a saber, o gozo. Freud utilizava o termo *Genuß*³, e proporcionou condições para Lacan (1972[1985], 1959[1988]) dar ao termo *Genuss*, que em Freud, em muitas passagens, ainda é utilizado de forma um tanto quanto próxima a prazer, o estatuto de um conceito vinculado à pulsão de morte e precisá-lo, na língua francesa, como *Jouissance* (gozo).

As articulações de Lacan sobre o gozo, com base nas considerações sobre o *Genuss* e a pulsão de morte em Freud, percorreram diferentes e inusitados caminhos no seu ensino. Pode-se destacar, em especial, a articulação entre gozo e sintoma que Lacan (1972[1985]) resgata e aprimora de Freud (1905[1901]), pois este já nos advertia para não nos surpreendermos se o sujeito não quer se curar do sintoma. Tal postura está ancorada no gozo, pois o sujeito tem dificuldades de se desprender do sintoma, apesar de todos os prejuízos que este lhe causa na vida, em função, principalmente, do gozo a ele relacionado. Na repetição, há algo de um gozo que se reinscreve a cada vez, via sintoma, portanto, curar o sintoma⁴ seria um passo (necessário,

³ *Genuß* é a grafia antiga, a que era utilizada na época de Freud. Atualmente, escreve-se *Genuss*. Diversas palavras em alemão substituíram a letra *es-zet* ou *Scharfes-S* (ß) por dois esses (ss). Essa informação pode ser verificada no sítio: http://www.duden.de/deutsche_sprache/sprachwissen/rechtschreibung/crashkurs/beispiele/g.php, acessado em 25/02/2011. Para fins de escrita, neste texto, será utilizada adiante a forma atual, portanto, *Genuss*.

⁴ O conceito de sintoma para a Psicanálise, como veremos detalhadamente no Capítulo 3, não significa a manifestação de uma doença ou patologia, tal como é entendido na Medicina ou na Psicologia. Para a Psicanálise, *grosso modo*, trata-se de uma formação do inconsciente e que sua cura numa análise ocorreria por acréscimo, ou seja, decorrente do próprio processo de investigação do inconsciente, não sendo uma finalidade última do tratamento, tal como ocorre em áreas das ciências da saúde.

não almejado e insuficiente) na transformação deste gozo tão caro para o sujeito.

Como resposta ao aparente conflito, Lacan (1975[2007]) propõe um conceito extremamente complexo e arrojado, o *sinthome*, que faz referência ao fim de análise e toma o escritor irlandês James Joyce como “protótipo” disso, como será abordado mais adiante, pois, para Lacan, o fim de análise não deve caracterizar a eliminação do gozo ou a sua diminuição a um grau zero. Em nossa leitura, o que ele irá propor é uma transformação do gozo, fazendo com que esse gozo que inicialmente estava atrelado àquilo que gerava o sintoma seja transformado em um gozo produtivo, em um gozo da vida e não do sintoma. Essa energia psíquica do gozo deve ser transformada em uma outra forma de fazer ali com aquilo que gerava o sintoma, fazendo com que este possa gerar o *sinthome*, num gozo outro, num gozo da vida, um gozo produtivo e a favor da própria vida.

A partir dessa contextualização, propõe-se o seguinte problema de pesquisa: A introdução do conceito de *sinthome* na psicanálise implica em uma concepção que considera a transformação do gozo sintomático em um gozo produtivo?

1.2 JUSTIFICATIVA

A presente proposição se justifica em função da importância que essa questão possui tanto para a teoria como para a prática psicanalítica. Ademais, o *sinthome*, desenvolvido principalmente no *Seminário 23* de Lacan (1975[2007]), é um importante conceito e operador clínico que tem mobilizado o cenário psicanalítico, seja nas instituições psicanalíticas ou no meio universitário, a investigá-lo sobre diversos e diferentes recortes. Isso mostra sua atualidade e pertinência, assim como as possíveis contribuições desta pesquisa para o seu avanço, mais especificamente, na sua relação com o gozo, promovendo o desenvolvimento teórico da Psicanálise.

As articulações entre os conceitos de gozo, sintoma e *sinthome* na teoria psicanalítica estão parcialmente dadas, mas não estão consolidadas, pois o conceito de *sinthome* modifica concepções sobre o gozo e o sintoma. Esta tese tenta trazer contribuições ao debate em torno das relações do *sinthome* com o gozo e com o sintoma.

Esta tese propõe a investigação de conceitos que ainda não são tão desenvolvidos no cenário acadêmico e psicanalítico. A hipótese de pesquisa, aquela que argumenta a favor de uma transformação do gozo no *sinthome*, não é um posicionamento já consolidado no meio

psicanalítico. É necessário um gesto de leitura e interpretação dos textos lacanianos para que se depreenda esta hipótese que será defendida nesta tese. Este gesto de leitura estará amparado nos textos de Freud e Lacan, bem como na obra de psicanalistas que irão auxiliar na argumentação da tese, tal como será demonstrado na seção referente ao método e nos procedimentos da pesquisa.

Do ponto de vista acadêmico, foi realizada uma consulta prévia no Banco de Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e verificou-se que apenas duas teses abordam relações entre os conceitos de gozo, sintoma e *sinthome*. A tese de Maria das Graças Villela Dias (2003) trata do fim de análise como uma responsabilização pela identificação do sujeito com o *sinthome*. Já a tese de Ondina Maria Rodrigues Machado (2005) objetiva trabalhar a clínica do *sinthoma* investigando sua aplicabilidade na clínica contemporânea. Desse modo, nenhuma dessas teses focou as modificações do gozo entre o sintoma e o *sinthome*, assim como nenhuma delas defendeu a ideia de uma transformação do gozo. Isso mostra a originalidade desta tese no que se refere ao cenário acadêmico brasileiro de dissertações e teses defendidas em programas de pós-graduação *stricto sensu*.

Ainda do ponto de vista acadêmico, foi realizada uma breve pesquisa nas principais bases de dados virtuais como Periódicos eletrônicos em Psicologia (P@psic), Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia (BVS-pis), Portal de Periódicos da CAPES e *Scientific Electronic Library Online (SciELO)*. Utilizando como descritores as palavras sintoma, gozo, *sinthome* e *sinthoma*, não foi encontrado nenhum artigo que abordasse a proposta central dessa tese. Utilizando como descritor apenas o termo *sinthome(a)*, foram encontrados 23 artigos que abordam essa temática; no entanto, nenhum deles trata de uma relação direta com o gozo e muito menos com a sua possível transformação. Esses artigos, apesar de não tratarem especificamente do tema dessa pesquisa, poderão ser úteis para o debate e discussão no decorrer da mesma. Esse breve levantamento bibliográfico aponta para: a) a pouca produção teórica em torno do tema até o momento; b) a pertinência do estudo deste problema de pesquisa; c) a sua relevância acadêmica e teórica e, principalmente, (d) a originalidade e ineditismo desta tese.

Por fim, esta proposição se inscreve na área de concentração nº 2 “Práticas sociais e constituição do sujeito”, na linha de pesquisa nº 4 “psicanálise, sujeito e cultura” do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC. Esta inscrição se dá a partir da constituição do sujeito, que para a Psicanálise, não é algo estanque ou finalizado em

alguma fase de desenvolvimento, mas um processo constante e dinâmico que se (re)inscreve no decorrer de uma análise. Desse modo, o tema em questão está articulado com a constituição do sujeito, pois o gozo e suas possíveis transformações na psicanálise têm uma relação direta com o sujeito e sua constituição, uma vez que esta constituição não está finalizada, mas em permanente constituição e transformação.

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 Objetivo geral:

Investigar a introdução do conceito de *sinthome* na psicanálise como possibilidade de conceber uma transformação do gozo sintomático em um gozo produtivo.

1.3.2 Objetivos específicos:

- a) Investigar e analisar, na literatura psicanalítica, os conceitos de gozo, sintoma e *sinthome* e suas possíveis articulações.
- b) Investigar a introdução do conceito de *sinthome* na obra de Lacan e seus efeitos na clínica psicanalítica.
- c) Estabelecer diferenças entre o gozo sintomático e o gozo produtivo.

2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: PERCURSOS E PERCALÇOS DE UMA TESE EM PSICANÁLISE

Esta é uma pesquisa de cunho bibliográfico, com ilustrações e alusões a fragmentos clínicos oriundos da prática psicanalítica. Os conceitos aqui investigados têm origem na teoria psicanalítica, mais exatamente foram desenvolvidos por Freud e aprimorados por Lacan ou, como no caso do conceito de *sinthome*, foi inteiramente desenvolvido por Lacan (1975[2007]). Desta forma, Freud e Lacan são dois autores fundamentais para o desdobramento desta pesquisa e foram considerados referenciais teóricos que a orientaram. Ademais, Freud é considerado o pai da Psicanálise, e nada mais coerente que consultar o fundador da teoria para investigar seus conceitos. Lacan, por sua vez, é considerado aquele que retomou Freud e que proporcionou uma leitura inovadora da letra freudiana, sendo considerado um (re)fundador da Psicanálise.

Num primeiro momento, foram passados em revista os conceitos de sintoma, gozo e *sinthome* na obra de Freud e Lacan. Num segundo momento, foram localizados os períodos em que esses conceitos vigoraram na obra desses dois autores, para posteriormente conceituar, os conceitos de sintoma, gozo e *sinthome*. No terceiro momento, pretendeu-se estabelecer as articulações do gozo com o sintoma e do gozo com o *sinthome* na teoria psicanalítica e investigar as transformações do gozo no sintoma para um gozo no *sinthome*. Nesse terceiro momento também foram utilizadas vinhetas clínicas retiradas de nossa prática psicanalítica. Essas vinhetas tentaram ilustrar, na prática clínica, as articulações que estavam sendo desenvolvidas de modo teórico e também serviram de argumentação para sustentar a tese.

Em relação ao conceito de sintoma, há vários momentos que esse conceito é trabalhado tanto em Freud como em Lacan. Utilizamos prioritariamente textos que trazem um aprofundamento teórico desse conceito e não somente uma mera menção, o que não impediu a referência pontual a textos que trazem alguma contribuição sobre o sintoma, mesmo que seu escopo principal fosse outro. Neste sentido, em Freud, foram utilizados os seguintes textos: *Estudos sobre a histeria (1895)*; *A interpretação dos sonhos (1900)*; *Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana (1901)*; *Fragmentos da análise de um caso de histeria (1905[1901])*; *Análise de uma fobia de um menino de cinco anos (1909a)*; *Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909b)*; *O inconsciente (1915)*; *Luto e Melancolia (1917[1915])*; *Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917)*; *Inibições sintomas e*

angústia (1926 [1925]); *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia* (1911b). Sobre o mesmo tema, em Lacan, utilizaremos basicamente: *Seminário 03 (As psicoses)*, *Seminário 05 (As formações do inconsciente)*, *Seminário 10 (A angústia)*, *Seminário 11 (Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise)*. Nos *Escritos*, utilizamos: *A direção da cura e os princípios de seu poder*; *A letra no inconsciente ou a razão desde Freud*; *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*.

Quanto aos primeiros esboços do conceito de gozo, em Freud, utilizamos: *Totem e Tabu* (1913); *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905a); *Formulações sobre dois princípios do funcionamento mental* (1911a); *As pulsões e seus destinos* (1914); *Além do princípio do prazer* (1920). Em Lacan, sobre o mesmo tema: *Seminário 10 (A angústia)*, *Seminário 11 (Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise)*, *Seminário 16 (De um Outro ao outro)*, *Seminário 20 (Mais, ainda)*, *Seminário 23 (O Sinthoma)*.

Sobre o conceito de *sinthome*, utilizamos, em Lacan, *O Seminário 23 (O Sinthoma)*; *Seminário 20 (Mais, ainda)*; e em *Outros Escritos*, a conferência: *Joyce, o sintoma*.

Para uma melhor localização desses conceitos nas obras, também foi possível utilizar, como estratégia, os mecanismos de busca disponíveis nos CD-ROM com as obras completas de Freud e Lacan, assim como os índices remissivos disponíveis nas obras. Em relação à edição das obras de Freud, utilizamos a *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, publicada pela Editora Imago (1996). Em relação à obra de Lacan, foram utilizadas as edições brasileiras dos *Seminários* e *Escritos* publicadas pela Jorge Zahar Editor, com alguns cotejamentos nas edições francesas da Editora Seuil. Em relação aos seminários que ainda não estão publicados, foram utilizadas as cópias não oficiais que circulam nas instituições psicanalíticas, como por exemplo, as versões organizadas pelo Centro de Estudos Freudianos do Recife, assim como a *Edição eletrônica das obras completas de Jacques Lacan*, organizada em espanhol, pela *RD Ediciones Electrónicas* de Buenos Aires, em 2000. Ainda em relação aos seminários não publicados, também utilizamos versões francesas que circulam em instituições e disponíveis na internet. A escolha por essas edições e traduções deveu-se aos fatores de acessibilidade às obras e de conhecimento em língua estrangeira por parte do pesquisador.

Além da utilização dos textos clássicos, também foi feito uso de outros autores filiados à teoria psicanalítica para nos auxiliar no processamento dos conceitos e nas possíveis articulações e comentários.

Além dos autores já consagrados da literatura psicanalítica, também foi feito uma pesquisa em bibliotecas e base de dados virtuais para fazer o levantamento bibliográfico acerca das obras (livros, artigos, revistas, capítulo de livros e outros) que tratam do tema em questão. Como descritores, foram utilizados os termos: gozo, sintoma e *sinthome*. Também foi feito um levantamento mais apurado de teses defendidas no Brasil que tratam do mesmo tema de pesquisa ou até de tema similar que trouxeram alguma contribuição. Esse material foi selecionado de acordo com os objetivos da pesquisa e sua pertinência para a mesma. Foi utilizada uma ficha de leitura para processar os conceitos e termos pertinentes referentes a cada obra consultada. As leituras foram resumidamente registradas e esquematizadas nessas fichas como forma de organização do material teórico e conceitual.

Por fim, de posse das fichas de leitura, os conceitos foram esquematizados de acordo com a obra e sua periodização para melhor organização, tratamento e análise do “material coletado”. Estando o material organizado, foi dado início ao processo de construção e confecção da tese tanto no que se refere à parte descritiva e de processamento dos conceitos, como a parte de análise, articulação e correlação dos conceitos entre si no interior da teoria psicanalítica.

Uma proposta dessa envergadura demandou vinhetas ou fragmentos de casos e/ou situações da clínica como forma de mostrar, até onde é possível, o que foi sendo argumentado no decorrer da tese. O desenrolar da tese requereu menções a pequenas vinhetas da clínica, que foram apontadas, com todo rigor ético da psicanálise, como uma maneira de dizer algo do sintoma, do gozo ou do *sinthome* na clínica. As vinhetas clínicas juntamente com os argumentos teóricos tentaram sustentar a tese central desse trabalho que trata, *grosso modo*, da transformação do gozo. Tentamos, dentro do possível, fazer uma espécie de *mostração*⁵ clínica, ou seja, trazer fragmentos, recortes clínicos como

⁵ O termo *mostração* foi utilizado por Lacan em diversos momentos de seu ensino. No *Seminário 10*, por exemplo, Lacan (2005, p. 138) fala que o *acting-out* é a *mostração*, dando uma ideia de apresentação/exibição. Já no *Seminário 22*, ele utiliza o termo para tentar dar conta da apresentação do nó borromeo e de seus enodamentos. Ele enfatiza que não se trata de uma demonstração, pautada num aspecto imaginário e simbólico, mas da *mostração* como um real colocado em ato. Aqui, o termo “*mostração clínica*” está baseado na proposta de Roberto Harari (2009) que toma o termo de Lacan apontando a possibilidade de um testemunho que não seja pautado no aspecto simbólico-imaginário, mas que

forma de mostrar o que estava sendo argumentado no plano teórico e, principalmente, trazer um testemunho clínico das operações dos conceitos no real da clínica. O fragmento clínico é mais um artifício, mais uma forma de sustentar a tese. Uma análise não se faz pela compreensão globalizante e explicativa de um caso, mas pela incidência do ato analítico⁶ no interior de cada análise. A incidência desse ato se dá em pequenos e emblemáticos momentos da análise e não na apoteose de um fim triunfante da análise.

Nesta tese, utilizamos esses retalhos como forma de um artifício⁷ para falar do real da clínica que só é possível por pontas. O artifício surge como possibilidade de dizer algo sobre o *sinthome* e sobre o gozo, como uma forma de falar de um impossível, que, evidentemente, não é de todo, pois há pontas do real que se pode inscrever em uma cadeia simbólica. Está em jogo uma dimensão do ato analítico, sempre parcial, por pontas, fragmentado, sujeito as ponderações e críticas, sujeito as outras escutas que podem operar na análise.

Esses possíveis recortes clínicos foram retirados da experiência analítica do pesquisador, enquanto analista, levando em conta o sigilo, a discrição e, principalmente, o laço transferencial entre analista e analisante. Esse exercício clínico também ocorreu a partir de casos clássicos de Freud, ou seja, o recurso à clínica foi utilizado como artifício da argumentação na tese, e isso ocorreu tanto com os casos oriundos da experiência do pesquisador/analista quanto aqueles, ainda que em menor proporção, da clínica de Freud.

Nessa proposta, manteve-se a transferência e a escuta do analista como ponto primordial que fundamentam a clínica psicanalítica e, por conseguinte, toda pesquisa que se considere psicanalítica, pois, para Freud (1912, p. 128), na execução da psicanálise, “[...] pesquisa e tratamento coincidem [...]”. Desse modo, toda pesquisa em psicanálise tangencia, seja de forma direta ou indireta, a clínica psicanalítica, uma vez que a psicanálise não é uma teoria ou uma filosofia de vida, mas

nesse testemunho apareça, ainda que por pontas, um real da clínica do qual o analista lida na sua prática.

⁶ Estamos entendendo o ato analítico como o ato do psicanalista que gera um efeito analítico, ou seja, um efeito que aponta ou direciona para uma mudança subjetiva.

⁷ Esse termo segue o uso feito por Harari (2009) como certo modo de apresentar a clínica, possibilitando bordear o que há de impossível na transmissão. Ele tenta, em linhas gerais, capturar pontas de um real da clínica através do testemunho que o analista pode operar a respeito de sua prática.

fundamentalmente uma prática clínica, em que a partir dela se constrói e se estrutura a teoria como forma de subsidiar a própria prática. Sendo assim, o aspecto teórico dessa pesquisa não está desconectado da prática, muito pelo contrário, o engloba, seja nos momentos em que surgiram esses recortes clínicos, seja no próprio desenrolar da teorização. A teoria é, na sua essência, um discurso sobre a clínica ou aquilo que Lacan (1968[2008]) nomeou de um discurso sem palavras, ou seja, um discurso que não consegue abarcar, pela via da palavra, o real da clínica psicanalítica.

Parece estar em jogo uma aposta nas possibilidades, não sem limites, de escrever algo da clínica, ou seja, o quanto ou o como é possível dizer algo, ainda que num escrito acadêmico, sobre aquilo que se passa de maneira tão singular no divã. Nem tudo da prática pode ser dito na teoria, a teoria não consegue abarcar, não de todo, a clínica, mas ao mesmo tempo não pode se furtar de dizer algo, ainda que seja um discurso sem palavras, sobre a prática. A teoria deve dizer algo dessa prática, por pontas ou fragmentos, como um real que escapa à simbolização. O escrito não pode se abster de dizer algo sobre esse indizível. Lacan (1968[2008, p. 19]), no *Seminário 16* e em pleno maio de 68, convoca a psicanálise a responder sobre uma crise do estudante com a Universidade, quando afirma: “Se a psicanálise não pode enunciar-se como um saber e ser ensinada como tal, ela não tem rigorosamente nada a fazer no lugar onde só se trata disso.” E, mais a frente, complementa: “Um discurso que não se articula por dizer alguma coisa é um discurso de vaidade.” (LACAN, 1968[2008, p. 42]).

Essa tese propõe o processamento e a articulação de conceitos de alta importância teórica e requereram uma elaboração aprofundada a respeito da Psicanálise. Além disso, alguns dos conceitos trabalhados nesta pesquisa dizem respeito aos últimos seminários de Jacques Lacan, que apesar de se encontrarem bem trabalhados, do ponto de vista teórico, trazem ainda poucos casos clínicos para ilustrar a prática da psicanálise em torno do *sinthome*.

3. O CONCEITO DE SINTOMA EM FREUD E LACAN

Neste capítulo será apresentado o conceito de sintoma em Freud e Lacan. Para isso, esta seção está dividida em seis subcapítulos que abordam um percurso teórico em Freud e Lacan sobre o sintoma, desde sua definição como conceito até suas elaborações posteriores com Lacan. Dessa forma, a primeira subseção trata do conceito de sintoma; a segunda, apresenta o sintoma como uma metáfora; a terceira, mostra as relações entre o sentido e o sintoma; a quarta, trata da formação dos sintomas; e a quinta, o sintoma nas estruturas clínicas.

3.1 SINTOMA: UM CONCEITO

O conceito de sintoma em psicanálise não é considerado um *Grundbegriff* [conceito fundamental], tal como é a pulsão, o inconsciente, a repetição e a transferência; isso não o coloca em uma espécie de “subcategoria”, ele apenas não toma o estatuto de um conceito fundamental porque em sua formação, tal como veremos mais adiante, ele é derivado de um conceito fundamental, o inconsciente. De todo modo, o sintoma é um importante operador clínico, pois é através dele que se desdobra boa parte da análise, no entanto esse conceito para a Psicanálise não assume as mesmas prerrogativas como geralmente é tomado no léxico, no senso comum ou no campo médico e das ciências da saúde. Em todas essas esferas, seja da norma lexical, do conhecimento popular ou do saber médico, o conceito de sintoma é tomado como a manifestação de uma doença e por isso deve ser tratado. Em seu *Dicionário Médico*, Blakiston (1970, p. 975) apresenta o sintoma como:

1. Um fenômeno de transtorno físico ou mental que origina queixas por parte do paciente; geralmente, um estado subjetivo, como cefaléia ou dor, contrastando com um sinal objetivo, como o papiledema. 2. Qualquer fenômeno não específico comum a muitas moléstias ou transtornos mentais, como, por exemplo, tosse, cefaléia e febre.

No léxico ordinário da língua ele é entendido, de acordo com Ferreira (2004, p. 1854), no *Dicionário Aurélio*, como:

1. Med. Qualquer fenômeno de caráter subjetivo provocado no organismo por uma doença, e que, descrito pelo paciente, auxilia, em grau maior ou menor, a estabelecer um diagnóstico.
2. Fig. Sinal, indício.
3. Presságio, pressentimento, agouro.
4. Bras. SP Pop. Aparência, semelhança.

Esses significados apontam para uma definição de sintoma como uma manifestação (objetiva ou subjetiva) de alguma alteração no organismo. Desses significados destaca-se o sintoma como um sinal dessa alteração. Esse sinal, no campo das ciências da saúde, contribui para elaboração de um diagnóstico ao mesmo tempo em que deve ser tratado.

No que tange o campo psicanalítico há algumas diferenças. A psicanálise não objetiva a cura do sintoma. Para Freud (1917[1916-17], p. 361) “[...] eliminar os sintomas não equivale a curar a doença. A única coisa tangível que resta da doença, depois de eliminados os sintomas, é a capacidade de formar novos sintomas.” Neste sentido, a psicanálise não tenta curar o sintoma, muito pelo contrário, tenta inclusive fazer o seu agravamento, quando não o seu surgimento. Como salienta Harari (2008, p. 210): “Não é de hoje que muitos analisantes vêm sem sintomas, mas isso não impede o prosseguimento da análise [...]”. Alguns pacientes chegam até o psicanalista apenas com uma queixa difusa, um mal-estar geral. O trabalho da análise, nesses casos, é justamente construir um sintoma, fazer com que o sujeito efetivamente se incomode com algo de seu ser; que surja uma demanda e uma implicação por parte do sujeito como forma de mobilizar a análise. Trata-se, portanto, de “construir” um sintoma sobre o qual a intervenção analítica opera provocando efeitos no sujeito e não no sintoma, ou seja, os efeitos analíticos se passam no nível da posição subjetiva; de modo que o sintoma é quase uma espécie de “artifício” para a intervenção analítica. Por isso mesmo, o psicanalista não é um especialista em patologias como são, por exemplo, os médicos e psiquiatras, ele trata o sujeito, ainda que possua conhecimentos sobre as psicopatologias, seu foco de análise é o sujeito. Por esta via, não faz diagnóstico, não segue padrões terapêuticos baseados em patologias, não estabelece nosografias e, por fim, não visa à cura, mas a investigação do inconsciente, ou seja, objetiva se debruçar sobre o sujeito do inconsciente, num trabalho em que a cura vem por acréscimo.

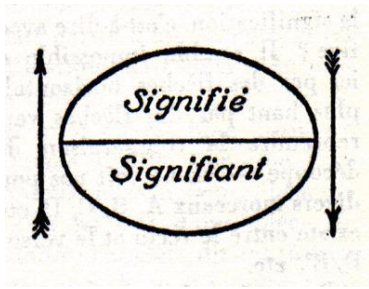
Nessa perspectiva, o sintoma contribui para a manutenção da transferência, afinal, como realizar a investigação sobre o sujeito do inconsciente sem um sintoma que faz supor um saber no outro? Em outras palavras, o sintoma elege o Sujeito Suposto ao Saber (S.s.S.), posição em que é colocado o analista, pois se não há um sintoma não haverá uma interrogação cuja resposta é suposta pelo analisante no analista. O analista evidentemente não sabe o porquê do sintoma de seu analisante, e por isso escuta, saindo da posição de saber para se posicionar no lugar do não saber, do ignorante que escuta. Para Harari (2008, p. 202), “esse saber que o neurótico supõe que está em alguma parte, não está em parte alguma. Quase poderíamos dizer que o sintoma vai se manter na suposição do saber. Se cai o sintoma, cai essa suposição do saber e o que fica é efetivamente o vazio da castração”.

3.2 SINTOMA: ENTRE SIGNIFICANTE E METÁFORA

Na outra acepção médica do termo, o sintoma é um sinal. Para a Psicanálise, o termo sinal remete classicamente à angústia, pois para Freud (1926 [1925]) a angústia é um sinal. É interessante notar que no texto, *Inibição, sintoma e angústia*, Freud também situa o sintoma como um sinal, porém acrescenta o fato de ser um substituto de uma satisfação. “Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual [pulsional] que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de repressão [recalque].” (FREUD, 1926 [1925], p. 95). Dessa forma, temos tanto a angústia quanto o sintoma como um sinal, e o sintoma também aparece como um substituto de uma satisfação pulsional: “[...] o sintoma é uma satisfação substitutiva; está posto no lugar de outra coisa [substituto]” (HARARI, 2008, p. 166). Isso remete à proposta de Lacan (1957[1998]) que é entender o sintoma como uma metáfora, em que nesta também está em jogo uma substituição. Dessa forma, pode-se pensar, por um lado, o sintoma como uma metáfora, por ser uma substituição, e, por outro, quase análogo, como sinal. De todo modo, pode-se, via de regra, entender o sintoma como um significante, como aquilo “[...] que representa um sujeito para um outro significante” (LACAN, 1964[1988, p. 197]). Em termos lacanianos será necessário precisar que este sinal não é um signo, como poderia ser entendido dentro de um escopo semiótico, pois o “[...] signo se prende ao fato de ele representar algo para alguém” (LACAN, 1964[1988, p. 197]). Neste sentido, o signo propõe uma união entre o representante e aquilo que é representado, união essa que Saussure (1983) representava através de círculos em torno do signo e das setas

paralelas que remetiam a um enlace entre o conceito e o seu representante (imagem acústica).

Figura 1: O signo em Saussure



Fonte: SAUSSURE, F. de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 1983.

A noção de significante em Lacan quebra com isso quando trata de um deslizamento de um significante para outro, ou seja, a significação, diferentemente do signo, não está na união entre o conceito e a imagem acústica, mas no deslizamento de um para outro significante. A produção de um possível efeito de sentido, no significante, fica atrelada a esse deslizamento de um representante (significante) para outro representante.

Figura 2: A subversão do signo saussuriano.

S
s

Fonte: LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 500.

É por conceber a etimologia de sintoma relativo a sinal que se pode fazer uma aproximação entre o sinal e o significante. Dessa forma, o sinal pode ser, nesse contexto, lido como um significante e isso possibilita pensar no sintoma como uma metáfora. O sinal em questão é o próprio sintoma, é um significante metafórico sinalizando que algo não vai bem. O significante promove um deslizamento que propicia que o sintoma seja esse “substituto de uma satisfação pulsional”, como dizia Freud (1926 [1925], p. 95), ao mesmo tempo em que a característica central de uma metáfora é a substituição. Portanto, sintoma e metáfora

se conectam nesse aspecto da substituição processada pelo significante. Para entender melhor esse processo, partiremos para duas argumentações correlacionadas, uma que coloca o sintoma como um significante, e outra que o coloca como uma metáfora.

3.2.1 O sintoma como uma formação (substitutiva) do inconsciente

O sintoma como um significante remete à concepção de inconsciente e de suas formações. Do inconsciente nada sabemos, somente temos acesso às suas formações. É através das formações do inconsciente (atos falhos, parapraxias, chistes, *sintoma*, sonhos) que se pode saber algo a seu respeito. Afinal, como salienta Freud (1915, v.14, p.171), “Como devemos chegar a um conhecimento do inconsciente? Certamente, só o conhecemos como algo consciente, depois que ele sofreu transformação ou tradução para algo consciente”. O inconsciente em seu estado “puro” é inacessível, mas sabemos de sua existência através das suas formações. Esse inconsciente “puro” é apenas um conceito, um lugar teórico; algo que Freud (1915, v.14, p.179) conclui após uma ampla e minuciosa exposição: “[...] será útil lembrar que, no pé em que as coisas estão, nossas hipóteses [sobre o inconsciente] nada mais exprimem do que ilustrações gráficas”. Em outras palavras, o inconsciente — enquanto mecanismo e estrutura — é uma ilustração gráfica, um lugar teórico, um conceito que serve de base para sustentar a experiência clínica da realidade inconsciente posta em ato na análise através das suas formações. Para Freud (1915), o aparelho psíquico é constituído de dois sistemas: o sistema Inconsciente (Ics.) e o sistema Consciente (Cs.). O sistema consciente inclui o Pré-consciente (Pcs.), que se situa entre o inconsciente e o consciente. Para Freud, uma representação [*Vorstellung*] inconsciente somente passaria para o sistema Pcs. se esta representação fosse suportável para esse sistema. Caso contrário, ela sofreria uma (re)pressão para continuar no sistema Ics. No entanto, tudo o que é recalcado volta sob a forma de disfarces ou com alguma transformação para passar ao sistema Pcs-Cs. Se uma determinada representação foi recalcada no Ics., este irá tentar transformá-la, transfigurá-la, para que ela possa passar pela barreira da censura, responsável pelo recalque e situada entre o Ics. e o Pcs-Cs.

De modo mais preciso, não é a representação [*Vorstellung*] que passa de um sistema a outro, pois a representação inconsciente é inacessível, fica recalcada, em seu estado “bruto”. Ademais, esta representação seria insuportável para a consciência. O que passa então de um sistema a outro é o representante da representação

[*Vorstellungsrepräsentanz*], ou seja, um derivado da representação inconsciente. Lacan (1964[1988, p. 206]) insiste nisto “[...] que o que é recalcado não é o representado do desejo, a significação, mas o representante — traduzi, literalmente — da representação.” E, mais adiante, esclarece que “o *Vorstellungsrepräsentanz* [representante da representação] é o significante binário.” (p. 207). O representante da representação é o derivado da representação recalcada que ultrapassa o recalque e chega ao sistema consciente. Esse representante da representação também é uma formação do inconsciente, pois é através dele que se sabe algo sobre o inconsciente. Em outras palavras, não é o inconsciente, propriamente dito, do ponto de vista topográfico, que é trabalhado em análise, mas as suas formações. Entre essas formações encontra-se o sintoma que também é um representante da representação, ou seja, um significante. Esse talvez seja o principal motivo para não se considerar o sintoma como um conceito fundamental para a psicanálise, pois na sua formação e constituição ele é um derivado do inconsciente e este sim tem esse estatuto de fundamental.

3.2.2 O sintoma é uma metáfora

Para conceber o sintoma como uma metáfora é possível recorrer aos mecanismos do sonho, entendendo os dois processos de formação dos sonhos: a condensação e o deslocamento. Para Freud (1900), o sonho se produz a partir do recalque de uma representação. A partir do momento em que esta não consegue passar a barreira do recalque, acontecem dois processos que tentam transfigurar essa representação em outra coisa acessível ao sistema consciente. Freud (1900) expõe no Capítulo VII de *A Interpretação de Sonhos* que no inconsciente os pensamentos oníricos latentes — equivalentes às representações (*Vorstellung*) mencionadas no artigo *O inconsciente* (1915) — buscam se realizar em forma de sonhos, por isso mesmo o sonho é uma realização de desejos inconscientes. Esses pensamentos oníricos devem permanecer latentes, recalcados no inconsciente por serem insuportáveis para a consciência. No entanto, esses pensamentos continuam a exercer alguma força sobre o recalque e buscam maneiras de se transfigurar para poder se “realizar” no sonho. Essas maneiras serão justamente os mecanismos de condensação e deslocamento utilizados pelo aparelho psíquico como forma de chegar ao sistema consciente sob a forma de conteúdos manifestos do sonho. O conteúdo manifesto é uma espécie de rébus pictórico do sonho, ou seja, são as cenas — basicamente imagens e sons — daquilo que se sonha e que o analisante traz para a análise em

forma de discurso na associação livre. Alguns desses conteúdos manifestos trazem elementos paradoxais e incongruentes para a consciência. Freud (1900, p. 303) dá alguns exemplos desses sonhos: “ele retrata uma casa com um barco no telhado, uma letra solta do alfabeto, a figura de um homem correndo, com a cabeça misteriosamente desaparecida, e assim por diante”. Esses elementos podem ser incongruentes e paradoxais para a consciência, mas totalmente aceitáveis e cabíveis para o inconsciente, uma vez que eles não são aquilo que aparentam ser, mas sim representantes de uma representação inconsciente, significantes de um conteúdo inconsciente que após ter passado pela condensação e pelo deslocamento sofreram uma distorção na sua aparência de modo que aparecem para a consciência como algo sem nexos, ilógico, estranho etc.

O processo de deslocamento [*Verschiebung*] provoca no sonho um descentramento dos pensamentos oníricos centrais. Para Freud (1900, p. 331), “o sonho tem, por assim dizer, uma centração diferente dos pensamentos oníricos — seu conteúdo tem elementos diferentes como ponto central”. O deslocamento serve para retirar o foco do ponto central, deixando, contudo, algum elemento de associação por onde a interpretação pode incidir. O “grau” de deslocamento é proporcional à importância daquele elemento no sonho, ou seja, quanto maior o deslocamento maior a importância daquele elemento do sonho. No deslocamento, um ponto central dos pensamentos e conteúdos inconscientes pode, no sonho manifesto, ocupar, através do deslocamento, uma representação ou figurabilidade periférica. Por isso, Freud (1900) dedica um subcapítulo da *Interpretação dos sonhos* às considerações sobre a figurabilidade. Neste sentido, para Freud (1900, p. 332):

No curso da formação de um sonho, esses elementos essenciais, carregados como estão de um intenso interesse, podem ser tratados como se tivessem um valor reduzido e seu lugar pode ser tomado, no sonho, por outros elementos sobre cujo pequeno valor nos pensamentos do sonho não há nenhuma dúvida.

Como exemplo, Freud (1900, p. 331) cita o seu sonho da monografia de botânica, que apresentava o elemento “botânico” como central no sonho manifesto, enquanto que nos pensamentos oníricos inconscientes esse elemento representava as complicações e conflitos

que surgem entre colegas por suas obrigações profissionais, e ainda à acusação de que Freud tinha o hábito de fazer sacrifícios em prol de seus passatempos. Dessa forma, o pensamento onírico central foi deslocado para um outro elemento periférico. Freud (1900) chama a atenção de que o importante nos pensamentos dos sonhos não é aquilo que aparece nos conteúdos manifestos do sonho, mas o que neles ocorre repetidas vezes. Para ele (1900, p. 333, itálico do autor), há “*uma transferência e deslocamento de intensidade psíquica* no processo de formação do sonho, e é como resultado destes que se verifica a diferença entre o texto do conteúdo [manifesto] do sonho e o dos pensamentos [latentes] do sonho”.

Lacan (1957[1998]), apoiado nas ideias de Roman Jakobson, faz uma espécie de transposição da ideia de deslocamento em Freud para a metonímia como figura de linguagem. A metonímia, tal como o deslocamento, também desloca um ponto central para um elemento periférico mantendo certa associação. Em *Vamos tomar uma gelada*, por exemplo, o conteúdo central (*cerveja*) fica deslocado e também apagado por um elemento periférico e associativo, ou seja, *gelada* seria a temperatura ou o estado físico da cerveja, mas esse elemento, no enunciado, toma centralidade. No enunciado *Aportaram trinta velas*, também ocorre um deslocamento do elemento central (*barco*) para uma característica dele, ou seja, de ser à vela, um barco à vela, mantendo uma ligação. Aqui também é tomada a parte (vela) pelo todo (barco). Lacan (1957[1998, p. 509, itálico do autor]) mostra que:

[...] a palavra “barco” nele ocultada parece multiplicar sua presença, por ter podido, no próprio repisamento desse exemplo, assumir seu sentido figurado [...]. Com efeito, a parte tomada pelo todo, dizíamos a nós mesmos, se a coisa é para ser tomada no real, não nos deixa uma grande idéia do que convém entender sobre a importância da frota que, no entanto, essas trinta velas supostamente aquilatam: um navio ter apenas uma vela é, na verdade, o caso menos comum.

Onde se vê que a ligação do navio com a vela não está em outro lugar senão no significante, e que é no de *palavra em palavra* dessa conexão que se apóia a metonímia.

A partir disso, Lacan (1957[1998]) toma a metonímia como deslocamento e mostra através da fórmula (Fig. 3) como na metonímia o conteúdo recalcado não atravessa a barra do recalque, mas tão somente desliza sob ela, ou seja, há um deslizamento de um significante, *barco*, por exemplo, para *vela* e não há uma substituição, um atravessamento da barreira do recalque. Na referida fórmula, o “sinal —, colocado entre ()”, manifesta aqui a manutenção da barra —, que marca no primeiro algoritmo a irredutibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação”. (LACAN, 1957[1998, p. 519]).

Figura 3: Estrutura da metonímia

$$f(S...S') \ S \equiv S (-) s$$

Fonte: LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 519.

O deslocamento é um modo de despistar a censura, pois o deslocamento é “o deslizamento do significado sob o significante, sempre em ação (inconsciente, note-se) no discurso.” (LACAN, 1957[1998, p. 514]). Para Lacan (1957[1998]), a metonímia não é o sintoma, mas o desejo na medida em que este sempre é desejo de outra coisa, perfazendo esse deslizamento de significantes resistentes à significação.

Para introduzir a temática da condensação, Freud (1900, p. 305) expõe que “os sonhos são curtos, insuficientes e lacônicos em comparação com a gama e riqueza dos pensamentos oníricos.” Com isso está dizendo que há no sonho uma condensação dos pensamentos oníricos latentes nos conteúdos manifestos do sonho; tanto que se for relatado ou escrito talvez ocupe pouco espaço de fala ou de papel, já as análises correlativas aos pensamentos inconscientes podem gerar uma produção mais extensa. Freud (1900) argumenta que não se tem como saber o tamanho de uma condensação, ou seja, na interpretação de um sonho nunca se sabe exatamente até onde foi a condensação; sempre pode haver outros elementos condensados. Por isso mesmo que um sonho não se esgota em uma interpretação ou mesmo em uma sessão de análise, pois a interpretação de um sonho pode levar toda a duração de uma análise; em outras palavras, a análise de um sujeito pode estar condensada num sonho. Nesse sentido, o importante não é tentar dar

conta da interpretação do sonho, como se isso fosse possível, mas trazer seus elementos em associação de modo a provocar um efeito analítico de interpretação.

A condensação é, tal como o deslocamento, um elemento de distorção do sonho, ou seja, respeita o mesmo mecanismo em que uma representação inconsciente tenta passar, atravessar a barreira da censura e é interceptada pelo recalque que faz com que essa representação seja condensada com outras representações. Neste sentido, a condensação é um elemento de formação dos sonhos visando à realização do desejo inconsciente, ainda que condensado e/ou deslocado em seus elementos. Quase todos os exemplos de sonhos analisados por Freud (1900) podem ser usados como exemplo de condensação, pois em todos eles o conteúdo relatado do sonho é menor que sua análise, o que representa que os pensamentos oníricos inconscientes estão condensados quando aparecem nos conteúdos manifestos do sonho. A condensação, neste sentido, atua como uma substituição, pois em lugar de uma representação inconsciente aparece um conteúdo representativo, havendo, portanto, a substituição de um elemento por outro. Neste sentido, quando se sonha com uma pessoa, mas ela parece ter o aspecto de outra e ainda estar vestida tal como uma terceira pessoa, isso pode dizer de uma condensação de várias imagens em uma única, promovendo ao mesmo tempo uma substituição dessas imagens em uma única.

É fundamentalmente sob esse aspecto da substituição que Lacan (1957[1998]) toma a condensação como uma metáfora, pois na condensação ocorre uma sobreposição dos significantes, o que equivale a “[...] uma palavra por outra” (LACAN, 1957[1998, p. 510]), mostrando que a metáfora é aquilo que está no lugar de outra coisa. A metáfora “[...] indica que é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou criação” (LACAN, 1957[1998, p. 519]). Em outras palavras, a substituição de um significante por outro provoca uma significação ou um sentido (um efeito de sentido). O sinal (+) presente na fórmula abaixo não deve denotar adição ou somatório, mas mostra que a barra do recalque que separa o sistema inconsciente do sistema consciente, ou que divide o significado do significante é atravessada. Há um atravessamento da barra que é a própria substituição de um termo por outro. “O sinal +, colocado entre (), manifesta aqui a transposição da barra —, bem como o valor constitutivo dessa transposição para a emergência da significação.” (LACAN, 1957[1998, p. 519]).

Figura 4: Estrutura da metáfora

$$f(\frac{S'}{S}) \equiv S (+) s$$

Fonte: LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 519.

Neste ponto, a metáfora atesta uma rede de significantes, em que um significante vem ocupar o lugar de outro significante e isso produz um sentido. É nessa substituição que reside a condensação na medida em que substitui o pensamento onírico latente pelo conteúdo manifesto dos sonhos. Tal como no sonho da monografia de botânica de Freud (1900) em que o caráter unilateral de seus estudos se condensavam no preço elevado de seus fantasmas⁸.

3.3 O SINTOMA FAZ SENTIDO?

Fez-se uma digressão em nosso texto ao tratar do sonho com o propósito de mostrar como “a interpretação dos sonhos é na realidade a estrada real para o conhecimento do inconsciente” (FREUD, 1910[1909], p. 46). Em outras palavras, nosso propósito não é o estudo (aprofundado) do sonho, mas sim mostrar como os mecanismos presentes no sonho podem conduzir à relação da metáfora com o sintoma e o sentido. Se o sonho é a via régia para o inconsciente, ele pode esclarecer a relação da metáfora com o sintoma, uma vez que tal como a relação da metáfora com a condensação o que se produz é o sentido. Isso é então uma tentativa de introduzir a relação da metáfora com o sentido e o sintoma, pois para Lacan (1957[1998, p. 532]) “o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia [...]”. Se o sintoma é uma metáfora, ele também produz sentido; essa significação que se produz no atravessamento da

⁸ O termo fantasma alude a certa posição do sujeito frente à castração, mas também à sua posição frente à demanda do grande Outro e à maneira como ele se coloca nessa posição que traz consequências concretas na sua vida. O fantasma é acionado para tentar suprir aquilo que falta ao encontro sexual, ou seja, é na tentativa de suprir a falta que o fantasma exerce sua função para o gozo do sujeito. O fantasma aciona um dispositivo próprio que o submete a uma determinada condição de gozo, como será visto mais a frente.

barra do recalque, que se produz na substituição paradigmática de um termo por outro, em um tempo sincrônico, cujo efeito roça a poesia. Nas palavras de Lacan (1957[1998, p. 522]):

O mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina o sintoma no sentido analítico. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma — metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante — a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver.

Cabe entender aqui o sintoma como uma metáfora produtora de sentido, e isso vem ao encontro do que dizia Freud (1917[1916-17]) sobre o fato de o sintoma estar atrelado ao sentido e que o neurótico sofre de reminiscência, de um excesso de lembranças, de um excesso de sentido sobre o que lhe ocorre. Na Carta 105, Freud (1899, p.330) expõe que “[...] o sentido do sintoma é um par contraditório de realizações de desejos”, pois ao mesmo tempo em que dá um sentido para o sintoma, percebe-se que esse sentido não faz nenhum sentido, ou seja, o sentido que mantém o sintoma é ao mesmo tempo um sem sentido, na medida em que ele serve tão somente para o gozo do neurótico. Freud (1917[1916-17]) mostra que o sentido para formar o sintoma é inconsciente, e que nenhum sentido consciente forma sintoma. “O sentido dos sintomas é desconhecido para o paciente, e que a análise regularmente demonstra que esses sintomas constituem derivados de processos inconscientes” (FREUD, 1917[1916-17], p. 286). Logo, do ponto de vista da consciência, o sintoma não faz nenhum sentido, é inclusive o que as pessoas dizem quando não sabem porque agem de uma determinada forma ou alimentam determinado sintoma. Já do ponto de vista inconsciente, há um sentido, que por mais absurdo que possa parecer, é ele quem opera. O sonho também se processa de igual forma, pois quando um sonho é lembrado por vezes parece ser sem sentido algum, no entanto, seu “sentido” é inconsciente. Por isso, para Freud (1901, p. 253), sempre há uma causalidade de ordem psíquica, tal como numa passagem de *Psicopatologia da vida cotidiana* em que ele acredita “[...] no acaso (real) externo, sem dúvida, mas não em casualidades (psíquicas) internas.”

O sentido contribui para a formação do sintoma, pois como foi dito acima, o sintoma, como metáfora, produz sentido ao mesmo tempo em que é produzido por um “sentido” inconsciente, mesmo que para a consciência isso seja absurdo ou sem nexos. A presença ou a falta, assim como o excesso e a escassez de sentido remetem igualmente a algo em torno do sentido. A título de exemplo, pode-se pensar que na neurose obsessiva os pensamentos (obsessões) são “[...] carentes de significação, ou simplesmente assunto sem importância para o paciente; frequentemente são de todo absurdos e, invariavelmente, constituem o ponto de partida de intensa atividade mental que exaure o paciente e à qual ele somente se entrega muito contra sua vontade” (FREUD, 1917[1916-17], p. 266). Dessa forma, é bizarro como o *Homem dos Ratos* (FREUD, 1909b) por várias vezes retirar e colocar a pedra da estrada por onde sua amada irá passar, num ritual em que ele mesmo duvida e ao mesmo tempo acredita que aquilo possa fazer algum sentido. O excesso de sentido — colocar a pedra na estrada, mas a carruagem onde estava Gisele poderia tombar, e por isso retirar a pedra — transborda em um sem sentido, pois é absurdo ficar retirando e colocando a pedra na estrada. Tal como um sonho, o sintoma pode se apresentar como algo desconexo e absurdo, mas pleno de significações inconscientes.

Na *Conferência XVII — O Sentido dos sintomas*, Freud (1917[1916-17]) apresenta como exemplo o caso de uma mulher que corria desde seu quarto até o quarto contíguo, lá soava a campainha chamando a empregada; dava algum recado ou dispensava sem maiores explicações e depois corria de volta para seu quarto. Esta senhora não sabia por que fazia isso, mas a análise do caso revelou que havia uma conexão com a sua noite de núpcias em que o marido corria de um quarto ao outro e fazia tentativas de manter relações sexuais com ela, mas não conseguia por ser totalmente impotente. Na manhã seguinte, ela derrama tinta vermelha sobre o lençol para que a empregada pudesse perceber o ato sexual que não aconteceu. Dessa forma, correr de um quarto a outro tem a ver com a cena do marido na noite de núpcias, assim como chamar a empregada é uma forma de mostrar a ela o lençol manchado. Nesse mesmo texto, Freud explora outros exemplos que denotam a íntima relação do sentido com o sintoma.

Neste ponto, é importante marcar no mínimo duas articulações do sentido com o sintoma, pois se por um lado ele produz significação, na sua função de metáfora, por outro, ele é produzido como um significante oriundo do inconsciente. O sintoma é, tal como os sonhos, os atos falhos e os chistes, uma formação do inconsciente, ou seja, um derivado do

inconsciente que se constitui como um representante da representação [Vorstellungsrepräsentanz] inconsciente. Nos termos de Lacan (1964[1988]) é um significante que representa o sujeito para outro significante. Nesse sentido, o sintoma é um significante que está em cadeia na associação livre, um significante que constitui o sujeito do discurso.

Pode-se pensar em outros exemplos em que esse significante assume essa função de um representante. No *Pequeno Hans* (FREUD, 1909a), por exemplo, o cavalo não é efetivamente a causa da fobia de Hans, mas ele a representa, funcionando como um representante de uma representação inconsciente. O cavalo é uma metáfora de algo; o que causa a angústia fóbica não é esse objeto da realidade (o cavalo), mas a maneira como ele funciona metaforicamente na condição de significante. Dessa forma, há uma série de outros exemplos em que o sintoma é o significante e uma formação do inconsciente.

O efeito de sentido sobre a vida de um neurótico não se restringe à formação dos sintomas, mas sob este aspecto também está presente na tentativa de entendimento desse sintoma. O neurótico chega à análise em busca de um sentido para o seu sintoma, ou até mesmo, em busca de outros sentidos, porque provavelmente já agregou algum ao seu sintoma. Nesse momento, inclusive, reside o corolário das psicoterapias em que o terapeuta dá um sentido, uma explicação e até mesmo conselhos sobre como o sujeito deve fazer em sua vida, levando assim a que o paciente se identifique com a sua maneira de ser e de fazer. O ponto central dessa discussão é que o “[...] neurótico tem como condição de estrutura o fato de que no seu horizonte vá surgir uma pessoa a quem ele vai atribuir um saber.” (HARARI, 2008, p. 201). Desse movimento em busca de sentido ou de um saber sobre si ou sobre o seu sofrimento, o seu sintoma, o neurótico mobiliza uma atribuição de saber ao Outro, um Outro que não teria passado pela castração e que por isso tem um saber completo. Ele supõe que há um Outro que sabe o porquê ele sofre, sabe o porquê de seu sintoma. Com isso inicia-se a transferência, motor fundamental de toda análise.

O psicanalista colocado pelo analisante neste lugar que Lacan (1964[1988]) denominou de Sujeito Suposto Saber (S.s.S.) não irá exercer esse saber como se o possuísse, permitindo que o saber se desloque para o próprio sujeito. Não é o analista que detém algum saber sobre o sujeito, mas ele próprio; e a transferência, mantida nesta suposição, deve promover um movimento para surgir o saber que está no sujeito. Para Freud (1905[1904]), este movimento supõe um saber no analisante, ou seja, o analista vai em busca de um saber, inconsciente

evidente, no analisante, pois esse saber está nele. Para Harari (2008, p. 163), “Aí está o truque: o analista se colocar como uma pessoa que se oferece para receber essa atribuição do saber. Mas, qual vai ser o percurso dessa terapia? Tratar de sair desse lugar, não se aproveitar disso, mas começar por esse equívoco paradoxal que é o início de nossa psicanálise.”

Dessa forma, Freud (1905[1904], p. 247) compara a análise à escultura, baseado em Leonardo da Vinci, dizendo que esta “[...] funciona *per via di levare*, pois retira da pedra tudo o que encobre a superfície da estátua nela contida.”; ao contrário da psicoterapia e dos métodos sugestivos que funcionam *per via di porre*, ou seja, acrescentam sentidos, encarnam o saber e identificações puramente imaginárias. Para Freud (1905[1904], p. 247), “a terapia analítica não pretende acrescentar nem introduzir nada de novo, mas antes tirar, trazer algo para fora, e para esse fim preocupa-se com a gênese dos sintomas patológicos e com a trama psíquica da ideia patogênica, cuja eliminação é sua meta.” Desta forma, o analista não coloca sentidos, não infla o sintoma de saber, mas busca a retirada desses sentidos, assim como a retirada do sintoma, busca uma quebra nessa relação. Acerca do trabalho do psicanalista, Remor (2008, p. 218) pergunta e propõe uma resposta:

A interpretação tem sentido ou procura a sua quebra? Na psicanálise quebra-se esse equilíbrio [adaptativo do sintoma neurótico] mediante recursos linguageiros. O termo “explicar” que envolve diretamente a questão do sentido, deu lugar à famosa frase, atribuída a certa maneira de se referir ao mestre vienense: “Freud explica”. A maneira de oferecer escuta psicanalítica àqueles que nos procuram como destinatários de certo saber, certamente, não é explicativa, mas implicativa, à medida que possamos nos implicar no que nos é demandado. Essa é a responsabilidade ética, à medida que a ética da psicanálise se constitui pelo modo como o psicanalista não cede ao desejo do analista.

Lacan (1974[1999]) irá situar o sentido, no nó borromeo, na intersecção entre o simbólico e o imaginário, pois para ele, o sentido está entre os dois registros. Ainda que a experiência analítica possa conduzir o sujeito ao não sentido, mesmo aí, o sentido pode estar presente, ainda que seja pela sua ausência. O eu é, nas palavras de

Remor (2008, p. 221), uma “máquina de fazer sentido, o eu dá coerência ao fantasma, à realidade, numa aparência de que tudo está em seu lugar”. Logo, a psicanálise não trabalha com o eu, mas com o sujeito, com a divisão do sujeito. O sentido que o eu mantém faz com que se sustente o sintoma. “O analisante ama a seu sintoma como a si mesmo” (HARARI, 2008, p. 166) e faz esforços “[...] para incorporar o sintoma, e aumenta a fixação deste último [pois] esses laços conciliatórios entre o ego [eu] e o sintoma atuam do lado das resistências e que não são fáceis de afrouxar.” (FREUD, 1926[1925], p. 102).

O eu vê um ganho proveniente do sintoma, por isso o eu “[...] gostaria de incorporar o sintoma e torná-lo parte dele mesmo” (FREUD, 1926[1925], p. 102). Mas o sintoma não apraz plenamente o eu, ele provoca, no mínimo, um mal-estar e faz exigências de satisfação que o obriga a corresponder a essas exigências num gozo que mistura sofrimento e prazer.

Nessa mistura entre sofrimento e prazer o gozo aparece como um elemento enlaçado com o sintoma e o seu sentido. O sujeito goza com o sentido construído sobre o seu sintoma, ainda que o sintoma não tenha um sentido próprio ou predefinido, o sujeito goza com o sentido que foi construído ou atribuído ao sintoma. Quando Freud (FREUD, 1926 [1925]) dizia que o sintoma era um substituto de uma satisfação pulsional, colocava em jogo o caráter metafórico da substituição, como já foi visto, mas também a “satisfação pulsional”, ou seja, um gozo que se obtém com o sintoma, pois esta satisfação pulsional é um gozo que advém do sintoma. Uma vez que a satisfação pulsional, de forma plena, é impossível, o sujeito busca um substituto para esta satisfação e encontra no sintoma uma forma de se satisfazer, num gozo que remete a um aspecto paupérrimo da condição de sujeito, pois ele se contenta com essa substituição que lhe causa esse misto de satisfação e sofrimento que se traduz no gozo com o sintoma.

Por que o sujeito se fixa tanto no sintoma ou no sentido do sintoma? Para além do gozo que é produzido com esse substituto da satisfação pulsional, o sintoma também pode proporcionar um ganho secundário, uma vez que o ganho primário é o próprio gozo. O sintoma proporciona um outro ganho e, portanto, mais um sentido para sua manutenção. O ganho secundário faz com que o sujeito tire proveito de sua doença ou de seu sintoma e com isso não queira a sua cura. Diferentemente do ganho primário, que é a busca pela satisfação pulsional, um ganho intrapsíquico, portanto, o ganho secundário aparece para o sujeito como uma espécie de “vantagem externa” pela doença. Freud (1905[1901]), no *Caso Dora*, traz o exemplo de um pedreiro que

tenha caído de uma construção e ficado aleijado e que agora ganha a vida mendigando pelas esquinas. Aquilo que antes havia retirado o seu ganha pão, agora passou a ser sua fonte de renda, ou seja, ele vive de sua invalidez e se alguém diz que vai lhe devolver a saúde, isso pode significar a retirada de sua fonte de renda. Em nosso exercício clínico nos defrontamos frequentemente com casos em que o sujeito “prefere” o ganho da doença, inclusive, sob este significante de inválido ou invalidez, como se isso fosse uma melhor condição do que se defrontar com os ossos do ofício, com as frustrações e desafios do trabalho ou mesmo com as castrações e impotências que um trabalho pode gerar num sujeito. Esse mesmo exemplo é tratado por Freud (1917[1916-17]) na *Conferência XXIV O Estado Neurótico Comum* em paralelo com o exemplo da mulher que era tratada com rudeza pelo seu marido e encontra uma saída na neurose, uma vez que da doença ela pode se queixar, enquanto que do marido ou do casamento seria algo mais difícil para ela. A neurose fica sendo uma aliada contra o marido e neste sentido o sujeito vê uma vantagem com a doença.

Isso faz Freud (1917[1916-17], p. 384) reafirmar o quanto o sujeito vê ganhos no seu sintoma e por isso não quer curá-lo, muito pelo contrário, “[...] o ego [eu] deseja e cria a neurose”. O ponto é que o sintoma não traz apenas vantagens, apesar do eu preferir “[...] libertar-se desse desprazer dos sintomas, sem desistir do ganho que lhe dá a doença” (p. 384). O eu faz um mau negócio com o sintoma, pois paga caro pelo sintoma e este lhe proporciona um ganho irrisório. Como dizia Freud (1913, p. 148): “Nada na vida é tão caro quanto a doença e a estupidez”. Ele (1917[1916-17], p. 383) aponta que uma das maneiras de um sujeito apaziguar um conflito é fazendo uma formação de compromisso (sintoma). Esta poupa o eu de um trabalho interno e penoso. Freud chega a admitir que em determinados casos, a fuga para a doença é justificável, pois conviver com a neurose pode ser mais aprazível do que se defrontar com as infelicidades da vida. De todo modo, este ponto parece ser contrário ao trabalho do analista, que é justamente o de tirar o sujeito da miséria neurótica e, de algum modo, colocá-lo diante da infelicidade comum. Cabe talvez entender que a psicanálise não é panaceia do mundo e que em alguns casos o analista nada pode fazer a não ser “[...] se retirar silencioso e apreensivo” (FREUD, 1917[1916-17], p. 383).

3.4 A FORMAÇÃO DOS SINTOMAS

Este subtítulo toma emprestado deliberadamente parte do título da conferência XXIII de Freud. Não pretende ser, com isso, algo do nível ou estilo da referida conferência, mas tão somente uma breve exposição sobre a formação dos sintomas. Parte desse conteúdo inclusive já foi exposto na seção 3.2.1, em que foi tratado o sintoma como uma formação do inconsciente, que se seguiu nas seções dedicadas ao significante e a metáfora como parte dessa formação do inconsciente.

Esta seção pretende demonstrar as formações do sintoma, no sentido da constituição do sintoma, mas também o sintoma como uma formação substitutiva, assim como uma formação de compromisso.

Freud (1917[1916-17]) aponta o quanto o aspecto sexual está presente na formação dos sintomas. Inclusive no subcapítulo anterior, quando tratamos do sentido do sintoma, pode-se dizer que o sentido é sexual, na medida em que há conflitos da ordem da sexualidade que perturbam o sujeito, sendo o sintoma uma saída para esses conflitos, ou seja, o sintoma fica sendo uma “solução” (mal resolvida) desse conflito. Com Lacan (1958[1998]), pode-se dizer que todo sentido é sexual, pois ele mostra isso no texto *A significação do falo*, quando coloca que a significação é fálica, não há outra significação, e aqui podemos também entender que não há sentido, que não esteja numa ordem fálica: “O falo é o significante privilegiado dessa marca [da relação do sujeito com o significante], onde a parte do logos [linguagem] se conjuga com o advento do desejo.” (LACAN, 1958[1998, p. 699]). Sendo a significação fálica, o sentido que constitui o sintoma também o é. Freud sabia disso, tal como mostra na *Conferência XVII O sentido dos sintomas* através dos exemplos clínicos, pois em todos há uma causalidade sexual na formação dos sintomas.

O componente sexual da formação dos sintomas também é um componente inconsciente. Mais exatamente, o sintoma surge como resultante de um conflito sexual inconsciente. Uma vez que a libido não consegue se satisfazer e encontrar fruição ela é direcionada para um substituto, por onde a energia sexual é, em parte, derivada. Os sintomas são substitutos de uma satisfação frustrada, parcialmente satisfeita. A libido encontra no sintoma uma forma de se satisfazer. Essa satisfação está intimamente ligada ao gozo que o sujeito encontra no sintoma, cuja cura seria sentida como uma perda de gozo. O sujeito não aceita esta perda, não está nem um pouco disposto a renunciar ou abrir mão desse gozo, por isso mesmo se fixa tanto no sintoma. Do sintoma o sujeito até

abre mão, mas não do gozo que ele proporciona e dessa forma, não abrindo mão do gozo também não abre mão do sintoma.

O gozo ou o tipo de satisfação, na terminologia freudiana, que o sujeito obtém com o sintoma remete a uma regressão da libido a momentos da organização sexual infantil, de modo que “[...] o sintoma repete essa forma infantil de satisfação, deformada pela censura que surge no conflito, via de regra transformada em uma sensação de sofrimento e mesclada com elementos provenientes da causa precipitante da doença.” (FREUD, 1917[1916-17], p. 368). A satisfação que o sujeito encontrava ulteriormente em sua vida, na sua tenra infância, é sentida agora nesse gozo que mistura prazer e sofrimento. Nas palavras de Freud: “Aquilo que para o indivíduo, em determinada época, constituía uma satisfação, na realidade passa, hoje, necessariamente a originar resistência e repugnância.” (p. 368).

A satisfação libidinal advinda do sintoma surge para o sujeito como algo estranho ou incompreensível. Essa estranheza deve-se, em parte, como já foi visto na seção referente ao sintoma, a uma formação do inconsciente, a um mecanismo inconsciente que ao formar o sintoma este parece ser estranho para o sujeito, pois ele é um representante de uma representação inconsciente, ou seja, um derivado transformado (transfigurado) de uma representação ou conteúdo inconsciente. Mas a estranheza também se deve ao fato de que o sintoma não é sentido como um prazer, algo que produz um alívio da tensão a partir de uma satisfação, mas é sentido como um aumento de tensão, provocando uma satisfação conflitante, que não libera um prazer ou um alívio dessa tensão. O gozo mantém um tipo de satisfação tensionada entre prazer e sofrimento. Nessa re-tensão ou retenção, o sujeito segura o gozo para si, numa alta tensão, sem liberá-lo para fora de si; ele retém o gozo buscando com isso mais e mais satisfação. A libido não flui para fora do sujeito, ao contrário, fica retida no sujeito, num gozo sintomático; às vezes, retida no próprio corpo, num órgão específico, como é o caso dos sintomas conversivos e, até mesmo, psicossomáticos. Há, em muitos casos, um gozo com o órgão, em que a satisfação é autoerótica e endógena. Paul-Laurent Assoun (2004, p. 123, tradução nossa) chama de “auto-gozo do órgão”, dizendo que “[...] um excesso de gozo (sexual) pode ter por efeito um des-gozo (orgânico) funcional”⁹, ou seja, esse excesso de gozo auto-erótico do órgão causa um esgotamento orgânico e, por conseguinte, uma disfunção fisiológica. Freud (1893-1895), em

⁹ “[...] *um trop de jouissance (sexuelle) peut avoir pour effet une méjouissance (organique) fonctionnelle.*” (Texto original).

Estudos sobre a Histeria, também marcava o aspecto que em muitos pacientes há uma fala do órgão, o que aponta para um funcionamento gozoso com esta parte do corpo, tão investida de libido, que o sujeito não fala de outra coisa a não ser do órgão; tampouco estabelece relações entre o órgão e outras partes do corpo. De modo que tudo gira em torno de uma região do corpo.

A histeria parece ser um bom exemplo de como esse sintoma aparece no corpo na medida em que o sintoma se corporifica, na conversão ou na somatização. O corpo fica sendo um lugar para o sintoma se alojar e também fazer com que o sujeito encontre ali um substrato orgânico para se apoiar. O que faz com que em muitos casos o sujeito não admita ou não considere a etiologia psíquica de seu sintoma, uma vez que ele tenta se apoiar no aspecto orgânico e fisiológico como forma de negar o componente psíquico e, com isso, se isentar de sua responsabilidade como sujeito naquilo que se passa consigo e com seu corpo. Soma-se a isso o fato de que é cada vez mais comum uma promessa de explicação dos acontecimentos psíquicos através da medicina e principalmente das neurociências, o que faz com que as pessoas se apoiem nesses componentes fisiológicos para não se defrontarem com a sua (des)implicação enquanto sujeitos do inconsciente.

O que se passa em situações como esta, em que o sujeito não quer saber sobre o seu sintoma, e não toma uma responsabilidade sobre ele é, em parte, aquilo que Freud chamou de formação de compromisso. Uma formação de compromisso é uma possível “solução” para um conflito psíquico, ou seja, entre a realização de um desejo inconsciente e seu recalçamento, a formação de compromisso surge como uma forma de “contemplar” as duas exigências (a da realização do desejo e da sua censura), formando uma aliança entre o sujeito e o sintoma. O sintoma é a formação de compromisso na medida em que ele é a tentativa de atender às duas demandas psíquicas. Esse é mais um dos motivos do porquê o sujeito resiste em tratar o seu sintoma, pois ele não é um conflito, por mais intempestivo que possa ser, o sintoma é o “resultado” de um conflito psíquico, saída de um conflito, uma espécie de acordo inconsciente entre o sujeito e o seu conflito. Ele é a tentativa de atender a dois senhores, mas cobrando um alto preço, ou seja, o sintoma é caro para o sujeito. Nessa negociação do sujeito com o sintoma, há uma aliança entre os dois, o que faz certa suportabilidade do sujeito em relação ao seu sintoma.

A formação de compromisso é uma (re)solução cara, uma possibilidade de saída penosa de um conflito psíquico. A formação de

compromisso é uma formação do inconsciente, pois essa “negociação” entre o sujeito e o conflito se passa no inconsciente, à revelia de conhecimento consciente. Esse termo geralmente é utilizado de forma análoga ao sintoma, mas em verdade, Freud (1900, p. 692, *itálico do autor*) considerava que a formação de compromisso também estava presente nas demais formações do inconsciente: “*Recalcamento — relaxamento da censura — formação de compromisso*: este é o modelo básico da gênese não apenas de sonhos, mas também de muitas outras estruturas psicopatológicas.” Pode-se conceber, então, a formação de compromisso não somente nas estruturas clínicas, mas também nos sonhos, atos falhos e chistes, além do sintoma. Nos sonhos, por exemplo, a condensação serve a uma formação de compromisso, pois quando o sujeito sonha que está num teatro, mas ao mesmo tempo está em casa, o sonho realiza o que na vida de vigília seria impossível, ou seja, estar em casa e no teatro ao mesmo tempo. “Assim, como todas as outras formações psíquicas da série da qual é membro, [o sonho] constitui uma formação de compromisso: serve a ambos os sistemas, uma vez que realiza os dois desejos enquanto forem compatíveis entre si.” (FREUD, 1900, p.607). A formação de compromisso está presente na medida em que contempla as duas demandas (estar em casa e no teatro), ou também atende as exigências dos sistemas inconsciente e consciente, por exemplo, realiza um desejo inconsciente e ao mesmo tempo recalca esse desejo. Para Freud (1900, p. 692), “[...] a formação de compromisso é acompanhada por processos de condensação e deslocamento e pelo emprego de associações superficiais, com as quais nos familiarizamos no trabalho do sonho.”

Esses mesmos mecanismos também estão presentes nos atos falhos, por exemplo, quando “um professor em sua aula inaugural: ‘Não estou *geneigt* [inclinado]’ (em vez de ‘*geeignet* [apto]’) ‘a descrever os méritos do meu estimado predecessor’.” (FREUD, 1901, p. 82). O professor responde a duas demandas psíquicas que estão em conflito nesse sujeito: dizer que há méritos por parte do predecessor, mas que ele não está inclinado a descrevê-los. Ou responde a demandas dos dois sistemas psíquicos: o consciente, que tenta reconhecer os méritos do predecessor e dizer que não está apto a falar sobre seus méritos, e o inconsciente, que não está inclinado a reconhecer e muito menos falar sobre esses méritos.

Nos chistes, também se pode perceber a formação de compromisso. Freud (1905b) relata um chiste em que o príncipe seguia com sua carruagem por uma estrada e de dentro da cabine avistou um camponês que era muito parecido consigo. Ordenou aos guardas que

parassem a carruagem e chamassem o plebeu porque queria falar com ele. Quando o camponês se aproximou ficou ainda mais atordoado com a íntima semelhança física entre os dois e num gesto de pressuposição perguntou ao plebeu se sua mãe teria servido ao reino, demanda essa que o plebeu responde de forma muito respeitosa: “Não majestade, minha mãe não, mas meu pai sim.” O plebeu responde com um chiste em que há uma formação de compromisso, por um lado ele responde respeitosamente ao questionamento de vossa majestade, por outro, ele diz que o filho da puta é o príncipe e não ele. A formação de compromisso está em conseguir dizer ao rei que ele é um bastardo sem sofrer as sanções disso. Aqui, a solução de compromisso mostra-se eficaz enquanto um chiste, da mesma forma que o sonho, o ato falho e o sintoma também possuem as suas “eficácias”.

3.4.1 A formação do sintoma e o fantasma

A formação dos sintomas também é recheada pelo fantasma que rege a constituição do sujeito. Ao contrário do que o público leigo acredita e muitas teorias psicológicas aventam, o sintoma não se constitui a partir de uma experiência traumática efetivamente vivida, mas sobre um fantasma que organiza a vida psíquica do sujeito. Para a psicanálise, o que importa não é a realidade factual e sim a realidade psíquica que é fantasmaticamente construída. Nas palavras de Freud (1917[1916-17], p. 370, *italico do autor*): “As fantasias [fantasmas] possuem realidade *psíquica*, em contraste com a realidade *material*, e gradualmente aprendemos a entender que, *no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva.*” Freud ainda complementa que não se trata de negar a factualidade da realidade, mas no que tange a neurose, a realidade fantasmática, psíquica, portanto, é determinante e encontra, na maioria das vezes, elementos na realidade, como pequenos indícios, para serem agregados ao fantasma.

O fantasma é uma formação subjetiva muito específica de um valor clínico fundamental, isso significa que seu conceito opera tanto na constituição sexual do sujeito como na clínica, na medida em que assinala uma determinada posição de sujeito. Cabe assinalar, antes de tudo, uma ressalva terminológica que provoca efeitos no conceito. O termo fantasma em Freud (1918[1914]) é escrito como *Phantasie*; que significa fantasia. O risco dessa tradução é que ela pode remeter às fantasias diurnas, aos devaneios, às divagações que não se relacionam com o conceito freudiano. A adoção da tradução *Fantasma* convém melhor em nossa leitura de Freud e Lacan, na medida em que não se

trata das fantasias conscientes, como seriam as imaginações e os devaneios imaginários. A tradução por *Fantasma* também não deve remeter às almas penadas ou às assombrações de um filme de terror, pois o termo psicanalítico denota justamente o contrário, o fantasma não é aquilo que assombra, mas aquilo que apazigua o sujeito frente ao horror da castração. Nesse caso, a língua francesa parece ser mais generosa com o conceito, pois o termo *fantasme* [fantasma] não se confunde com a *fantaisie* [fantasia] das divagações, imaginações e devaneios diurnos, nem mesmo com o *fantôme* [fantasma] das aparições sobrenaturais, almas, espíritos, assombrações e histórias do além.

O conceito de fantasma alude, dentre outras coisas, a certa posição do sujeito frente à castração, como foi dito, mas também à sua posição frente à demanda do grande Outro e à maneira como ele se coloca nessa posição que traz consequências concretas na sua vida. Diferentemente da fantasia, o fantasma não é tão somente uma espécie devaneio íntimo, mas algo de íntimo (a relação do sujeito com o objeto *a* e o grande Outro) que se exterioriza nas relações do sujeito com o pequeno outro, cumprindo um trajeto moebiano marcado pelo assujeitamento a uma condição de gozo. Os efeitos disso, que bordeiam uma tensão entre sofrimento e prazer, não são apenas Simbólicos e Imaginários, mas também Reais.

O fantasma é acionado para tentar suprir aquilo que falta ao encontro sexual, ou seja, é na tentativa de suprir a falta que o fantasma exerce sua função para o gozo do sujeito. O fantasma aciona um dispositivo próprio que o submete a uma determinada condição de gozo. É, por exemplo, o ‘fazer-se bater’ (que inclui os três tempos da pulsão: bater, ser batido e fazer-se bater) – axiomas do fantasma de fustigamento (FREUD, 1919) – que faz o sujeito apanhar, de diferentes formas, na vida. Aquilo que para uma análise sociológica ou mesmo psicológica poderia ser abuso, poder, sofrimento e baixa auto-estima, na leitura psicanalítica assume o caráter de condição do gozo para o sujeito. Neste sentido, o fantasma também se diferencia da fantasia, pois esta fica presa a um espectro interno, ligada a um registro imaginário; já o fantasma extrapola esse “mundo interior” e tem consequência para a vida do sujeito.

Lacan (1962[2005]) menciona que Freud se depara, de modo mais evidente, com o fantasma no conhecido caso *O Homem dos Lobos*. Freud (1918[1914]) inaugura, com este caso, aquilo que nomeará de fantasmas primários, universais, originários ou profantomas, isto é, aqueles que constituem os sujeitos de acordo com sua história singular. Freud (1918[1914]) inicia essa temática com a predominância do

protofantasma conhecido como *cena primária*, em que o homem dos lobos refere ter visto o coito parental. Privilegiou-se, nesse caso, a visão, dado que a cena primária girava em torno dessa visão. No entanto, a experiência analítica permite assinalar que o ‘olhar’ em cena pode suceder o auditivo, pois mesmo com o predomínio do olhar, o auditivo estava presente nos gemidos, nos barulhos, sussurros e ofegações. Como salienta Harari (1997, p.198): “Nas análises, ao menos, a cena primária costuma aparecer como uma questão própria do auditivo, antes que do escópico”. Ademais, detectar se houve realmente tal visão seria totalmente inócuo para a psicanálise, uma vez que a lembrança da cena é, de acordo com Freud (1901), construída a partir das marcas vocálicas, dos fragmentos auditivos e visuais.

Para Freud (1917[1916-17]), os profantasmias são como impressões, fragmentos de cenas infantis que ganham enredo e dramaturgia com elaborações refinadas do fantasma. Os profantasmias são esses resquícios que estão presentes em todos os sujeitos e que se repetem servindo de base para a formação de elementos mais elaborados. Quanto à factualidade desses fragmentos, Freud (1917[1916-17], p. 372) explica que “[...] se ocorrem na realidade, não há o que acrescentar; mas, se não encontram apoio na realidade, são agregados a partir de determinados indícios e suplementados pela fantasia [fantasma].” Para Freud, os profantasmias remetem inclusive aos tempos primitivos da humanidade, esses indícios marcam que houve épocas em que a observação do coito parental, a sedução por um adulto, a ameaça de ser castrado eram ocorrências reais da “família” humana primitiva. As crianças preenchem essas lacunas com os fantasmas que regem a constituição sexual subjetiva. Freud também aponta que os profantasmias ficaram como cicatrizes de uma renúncia das pulsões em prol da civilização. O homem teve que abrir mão de uma satisfação pulsional para o convívio uns com os outros, contudo,

[...] os homens sempre acharam difícil renunciar ao prazer; não podem deixar-se levar a fazê-lo sem alguma forma de compensação. Por isso retiveram uma atividade mental na qual todas aquelas fontes de prazer e aqueles métodos de conseguir prazer, que haviam sido abandonados, têm assegurada sua sobrevivência [...] (FREUD, 1916[1916-17], p. 373).

Em outra passagem um pouco mais a frente, Freud faz uma analogia entre o fantasma e as reservas naturais, em que o fantasma seria uma espécie de reserva protegida, sem sofrer interferências externas, tal como uma reserva natural. Interessante analogia, pois em outro texto — *Formulações sobre dois princípios do funcionamento mental* — Freud (1911a) traz uma comparação semelhante, quando coloca metaforicamente o princípio do prazer como uma reserva de minérios que não é explorada por uma nação, ficando protegida como forma de precaução. Há, de todo modo, uma relação entre o princípio do prazer e o fantasma, pois em ambos há uma tentativa de busca por um prazer que foi apenas temporariamente renunciado, ou que foi renunciado para ganhar algo em troca. Nessa “negociação”, o fantasma entra como um elemento que produz, juntamente com o sintoma, um gozo compensatório por aquele prazer abdicado na suposta satisfação das pulsões. Dessa forma, fantasma e prazer/gozo se juntam na medida em que esses são reservas onde o sujeito busca recuperar aquele gozo temporariamente abdicado, ou de alguma forma compensado por outras vias, compensado pelo gozo sintomático, ou seja, abre-se mão de um prazer para obter um gozo com o sintoma. O sintoma entra nessa mesma chave, pois através dele o sujeito encontra um gozo compensatório por abdicar de um suposto prazer. A união entre o fantasma, o sintoma e o gozo é uma forma de recuperar fantasmática e sintomaticamente aquele suposto gozo perdido. A rigor, o sujeito não está em condições de renunciar a um gozo obtido e por isso promove essa compensação, tal como demonstra Freud (1926[1925], p. 156): “[...] o ganho proveniente da doença se baseia numa assimilação do sintoma no ego [eu]. Representa uma não disposição de renunciar a qualquer satisfação ou alívio que tenha sido obtido”.

Situar o fantasma como sendo esta reserva natural significa dizer que tudo pode crescer e proliferar, dessa forma, no fantasma encontra-se a busca por um gozo apartado do princípio da realidade, um gozo em que tal como um sonho não conhece os limites da realidade; o fantasma trabalha para isso. Para Freud (1916[1916-17], p. 375), “tais devaneios inconscientes [fantasmas] são, assim, a fonte não apenas dos sonhos noturnos, mas também dos sintomas neuróticos”. Assim, sintoma e fantasma trabalham juntos para a obtenção do gozo. Freud ainda explica que a formação dos sintomas se conecta com o fantasma na medida em que há uma retração da libido no fantasma, de modo que a libido movimenta-se para trás, até às origens desses fantasmas no inconsciente. Essa introversão da libido no fantasma colabora significativamente para

a formação dos sintomas, pois é através do sintoma que o fantasma é acionado e juntamente a libido que a ele está ligada.

Ainda em relação aos profantomas, o prefixo *proto* nos diz que esses fantasmas são primordiais, originários e universais; mas se combinam e derivam em fantasmas bem mais elaborados em cada sujeito. O traço idiossincrático de sua vida aperfeiçoa o fantasma, e o traz para a análise de forma extremamente complexa, refinada e emaranhada. No trabalho de análise, provoca-se uma desconstrução desses fantasmas até suas unidades mínimas, e mesmo que o sujeito depois o reconstrua, aí já não será mais o mesmo, algo se passou com ele que o faz diferente.

Cada um dos profantasma se articula com uma pulsão e um objeto *a* determinado. Nas palavras de Harari (1997, p. 213), “[...] o fantasma fornece o regime de formação e processamento dos [objetos] *a*”. Neste sentido, podemos estabelecer que para cada fantasma há um objeto articulado na sua formação e processamento. Então, para o fantasma do retorno ao seio materno, o objeto é o peito; para a sedução, o objeto são as fezes; para a castração, o objeto é o falo (enquanto faltante); para a cena primária, o objeto é o olhar; e para a novela familiar, a voz é o objeto.

Quanto aos profantomas, esses universais que se singularizam em cada sujeito, Lacan (1962[2005]), a partir de Freud (1918 [1914]), considera como sendo cinco; são eles: retorno ao seio materno, sedução, castração, cena primária e novela familiar. Laplanche e Pontalis (1998), no texto *Fantasmie originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, afirmam que cada um dos profantomas tece respostas à pergunta pela origem. A partir disso, Harari (2001a) expõe que a sedução é uma resposta à pergunta: como se chega a ser um ser sexuado? Como posso me tornar um homem e conquistar uma mulher? A castração responde às perguntas: Por que há dois sexos? Por que os sexos são diferentes? Logo, são perguntas sobre a origem das diferenças sexuais. A cena primária tenta responder: o que fazem, entre si, esses sexos diferentes? Sendo homem e mulher seres sexualmente diferentes, o que fazem entre si? O retorno ao seio materno é uma resposta à angústia de ser devorado por um Outro. Por fim, a novela familiar responde ao fantasma de uma outra origem familiar, em que o sujeito ostenta ser filho de pais mais nobres do que aqueles que o criaram, e com isso constrói “teorias” fantasmáticas, hipotéticas, em que seus verdadeiros pais seriam dotados de características especiais. Nesses casos, é comum o sujeito se perguntar: Como posso ser filho de pessoas tão bestiais? Colocando-se imaginária e narcisicamente muito acima

deles; afinal, se ele ostenta ser filho de pessoas tão especiais, ele também, por herança, seria alguém muito especial.

Ainda no que concerne às relações entre fantasma e sintoma, Harari (2001a), em seu livro *Fantasma: Fin de l'analyse?*¹⁰, discorda de uma relação causal entre fantasma e sintoma, como se o primeiro fosse causa do segundo, ainda que este seja precedido por aquele, não se cria uma relação causal, mas tão somente de antecedência, em que um precede o outro. Para Hume (apud Harari, 1990), a sucessão não implica, necessariamente, a causalidade. Freud (1896, p. 189), em *Etiologia da histeria*, expõe que os analisantes enfatizam com veemência a “fórmula”: *post hoc, ergo propter hoc* (depois de, portanto a causa de), por crer que “b” é posterior a “a”, “a” causa “b”, o que não é necessariamente verdade. Para o psicanalista argentino, a relação entre fantasma e sintoma não é de causalidade, mas possui múltiplas articulações que podem ser escritas da seguinte forma:

Fantasma ◇ Sintoma

Leia-se: fantasma punção sintoma. O termo punção diz respeito ao ato de puncionar, que na língua ordinária significa o ato de abrir com punção, de modo a provocar um furo ou uma marca. Punção também é o nome dado aos procedimentos médicos ou de enfermagem em que se utilizam instrumentos pontiagudos que servem para perfurar. Como exemplo disso, pode ser citado a punção venosa, em que o enfermeiro fura a veia com uma agulha. Uma tatuagem também pode ser um exemplo, pois há uma inscrição através de uma punção em que se faz uma marca. Punção também é o nome de um instrumento pontiagudo de aço que serve para furar ou gravar objetos de ouro ou prata. O termo vem do latim *punctio*, e faz referência a cunhagem em relevo de letras ou sinais tipográficos adornados em objetos da realeza, ou seja, tratavam-se das inscrições feitas no fundo de xícaras, pratos, louças e objetos em geral utilizados pelo rei. Essas peças eram cunhadas em relevo com sinais ou símbolos de um determinado rei, isso denotava o ato de furar e fazer uma inscrição naquele objeto e que essa marca mostrava tanto o pertencimento àquele rei como também a singularidade daquela peça, ou seja, essas inscrições eram únicas, o que tornavam os objetos muito singulares.

¹⁰ A versão castelhana deste livro encontra-se esgotada. Não há tradução para o português, de modo que a única tradução disponível no mercado é a francesa, que foi utilizada neste texto.

Na psicanálise, o termo (punção) ou o símbolo (\diamond) é utilizado em vários momentos da teoria, inclusive na própria “fórmula” do fantasma, que Lacan (1962[2005]) cunhou como sendo ($\$ \diamond a$), em que se lê: sujeito barrado, punção a ou objeto a . A “fórmula” do fantasma denota as relações do sujeito (barrado) com o objeto a , especificamente, diz respeito sobre a maneira como o sujeito se eclipsa no objeto, ou seja, como o sujeito se esconde na sombra do objeto, e faz isso como forma de não se defrontar com o grande Outro ou mais exatamente com a pergunta aterrorizante que o próprio sujeito se interroga quando está diante do Outro. *Che vuoi?* Que queres? Que quer o Outro de mim? Como forma de se esconder dessa interrogação, ele vai à sombra do objeto, se eclipsando no objeto a , fazendo-se passar por um objeto como forma de aliviar a angústia.

O termo punção (\diamond), na psicanálise, aponta para o significado de furar, marcar, tal como é conotado no léxico, mas também traz o traço de singularidade, tal como na origem etimológica do termo. Punção também remete a uma relação simultânea de conjunção — disjunção (\wedge v) e de maior — menor ($<$ $>$), de modo que se inscreve em uma lógica modal que denota ora conjunção, ora disjunção; ora maior, ora menor. Essa polissemia do termo e todas essas articulações estão presentes na “fórmula” do fantasma, pois ali também há um maior ou menor entre o sujeito e o objeto a , assim como há conjunção e disjunção entre eles. Isso aponta para as relações entre o sujeito e o objeto a , essas relações que ora fazem o sujeito se eclipsar no objeto, ora o fazem estar maior ($>$) que o objeto. Há, contudo, no fantasma, uma tensão entre o sujeito e o objeto, de modo a provocar uma angústia, quando o objeto é diminuído e o sujeito se vê diante do Outro e aí ele é o objeto para esse Outro, provocando a angústia. Quando o objeto é maior que o sujeito e este fica sombreado por aquele; isso provoca fantasmaticamente um alívio da angústia. Nesse momento, o fantasma surge como algo que alivia a angústia, aquilo que é acionado como forma de tentar suprir o que falta na relação sexual. O fantasma é o dispositivo que permite ao sujeito gozar, mas não numa possível completude dos sexos, pois não há nenhuma completude, não há relação sexual, no sentido de razão, proporcionalidade ou complementariedade entre os sexos. Assim, a função do fantasma é fazer suplência nisso que falta e, com isso, o sujeito pode gozar. Para Vanier (2005, p. 88) “Cada um só encontra o outro através de seu próprio fantasma.” As articulações entre o sujeito e o objeto a , atravessadas pela punção conota uma pedra angular na forma como se gira essa pedra, ou como se punciona essa relação, pode

aparecer o fantasma, mas também a angústia, algo do gozo com o fantasma, ou o sintoma nesse gozo fantasmático e também o desejo, como forma de saída da angústia. Esses conceitos parecem estar articulados nessa relação *puncional* entre o sujeito e o objeto *a*.

Já em relação à proposta de Harari (2001a), aquela que tomava a relação *puncional* entre o fantasma e o sintoma, pode-se dizer que a lógica presente entre esses dois conceitos (fantasma e sintoma, assim como entre o \S e o *a*, na fórmula do fantasma) se inscreve no terreno do possível, em que há uma articulação possível entre eles. Articulação justamente conota aquilo que quebra e que continua ligado, tal como a articulação dos membros na anatomia, que produz um movimento de quebra em 90°, por exemplo, mas que ao mesmo tempo não é uma fratura, os ossos continuam unidos. Esse “possível” da lógica modal para-consistente¹¹ se opõe ao impossível de se inscrever, tal como é o real. A articulação entre o fantasma e o sintoma (assim como entre o sujeito e o objeto *a*, na fórmula do fantasma) mostra uma relação possível, (con)junções e disjunções, maior/menor, com movimentos próprios que denotam o possível como aquilo que cessa de se inscrever, diferentemente do real (impossível) que é aquilo que não cessa de não se inscrever. Há uma relação de certa (des)continuidade entre fantasma e sintoma, algo que não se inscreve necessariamente como causal mas que possui uma íntima relação. Essa relação atravessada pela punção mostra, como todo gesto *puncional*, que há corte, abertura e cavidade, ao mesmo tempo em que marca o sujeito, tal como as punções que eram feitas nos objetos da realeza, que marcavam a singularidade daquela peça. A punção marca o sujeito com seu furo, que faz cavidade, ao mesmo tempo em que inscreve nele algo de muito singular. Essas características estão presentes na relação do fantasma com o sintoma.

Dizer que algo cessa de se escrever é marcar a possibilidade de transformação, pois aquilo que cessa de se referir a alguma coisa pode passar a se referir a outra. Assim como na etimologia das palavras, o que hoje possui um significado, não possuía o mesmo há anos atrás. Isso mostra que há transformação por haver esta cessação. Para Harari (2001a) essa transformação é o caráter *puncional*, pois a transformação

¹¹ “A lógica modal paraconsistente é uma lógica que pode servir de base para Teorias inconsistentes [que possuem teoremas contraditórios, em que um nega o outro] e Teorias não-triviais [cujas fórmulas e sentenças de sua linguagem não são demonstráveis]” (COSTA, 2000, p. 161). Apesar de não demonstráveis e contraditórios, os teoremas da lógica paraconsistente tornam-se possíveis (de se inscrever) na medida em que são teorizados.

mostra uma ligação com o passado e ao mesmo tempo uma ruptura, uma conjunção e uma disjunção. Um exemplo disso pode ser a própria etimologia que geralmente apresenta conjunções e disjunções com a significação passada do termo. Podemos pegar a palavra “considerar”, por exemplo, e verificaremos que sua origem etimológica tem a ver com o fato de observar os astros, o espaço sideral, por isso “(con)siderar”. Atualmente, o significado de “considerar” possui uma ruptura com esse significado antigo, mas ao mesmo tempo certa ligação pelo caráter de observação, de levar em conta; ou seja, há ruptura e ligação, disjunção e conjunção, há uma transformação de um passado no atual, mas mantendo, como toda transformação, uma relação puncional.

Essa transformação parece essencial para o entendimento da punção. Harari (2001a) mostra um caminho muito interessante a esse respeito. Para isso, recupera o trabalho dos sonhos, em que Freud diz que o essencial não é o conteúdo manifesto, nem mesmo os pensamentos latentes, tal como se poderia supor, mas sim o trabalho dos sonhos. O que Harari propõe como caminho de leitura é o fato de haver uma punção entre o pensamento latente e o conteúdo manifesto, que pode ser representada da seguinte forma:

pensamento latente ◇ conteúdo manifesto

A punção mostra que há, tal como na relação entre fantasma e sintoma, conjunções, disjunções, continuidade, descontinuidade, entre os termos, de modo que o ponto puncional é o próprio trabalho dos sonhos, ou seja, que o trabalho do sonho é a própria punção como articulação entre o pensamento latente e o conteúdo manifesto. Neste sentido, para Freud (1900, p. 538),

O trabalho do sonho não é apenas mais descuidado, mais irracional, mais esquecido e mais incompleto do que o pensamento de vigília; é inteiramente diferente deste em termos qualitativos e, por essa razão, não é, em princípio, comparável com ele. Não pensa, não calcula e nem julga de nenhum modo; restringe-se a dar às coisas uma nova forma.

Essa “nova forma” citada por Freud é o efeito do trabalho dos sonhos, de modo que o importante não é nem o pensamento latente, nem o conteúdo manifesto, mas o próprio trabalho do sonho. Se for dada

ênfase a um ou outro material corre-se o risco de entrar em uma ontologização do inconsciente ou mesmo em um equívoco teórico em pensar que o essencial é o que está por trás do conteúdo manifesto, como se os pensamentos latentes fossem alguma espécie de código a ser decifrado ou um material submerso que deve vir à tona a partir do que está na superfície. Freud salienta a importância do trabalho do sonho e sua imparcialidade na medida em que ele não pensa, não calcula, nem julga, apenas transforma.

Tomando o sonho, como é tradição na psicanálise, como o “carro-chefe” das manifestações do inconsciente, pode-se considerar, por analogia, que a relação entre o fantasma e o sintoma também pode seguir os mesmos movimentos, ou seja, não deve levar a uma lógica em que do sintoma chega-se ao fantasma, tal como seria, no sonho, do conteúdo manifesto chega-se aos pensamentos latentes; não é disso que se trata. A ênfase na psicanálise não deve ser nem sobre o sintoma, nem sobre o fantasma, mas sim sobre a transformação ou, a relação puncional entre os termos. O analista, tal como o trabalho do sonho, é aquele que procede essa transformação, pois o analista também deve ser aquele que não pensa, não calcula, não julga, simplesmente transforma. Desse modo, cria-se uma analogia puncional entre o trabalho do sonho com o trabalho de análise e de como em ambos há uma transformação do latente para o manifesto e do fantasma para o sintoma. Harari (2001a, p. 147, tradução nossa) pontua que: “Se se trata de sustentar que o pensamento latente não é decisivo no sonho, pode-se assegurar, por homologia ao fantasma, que este último também não é crucial.”¹² Essa característica do trabalho do sonho, “que não pensa, não calcula, não julga” fica sendo uma referência para o trabalho do analista, responsável pelo trabalho de análise, que se limita a transformar a miséria neurótica, por exemplo, em infelicidade comum; de colocar o *sinthome* no lugar do sintoma; de transformar o gozo podre em um gozo produtivo.

Está em jogo uma concepção que não toma o fantasma como algo mais profundo do psiquismo em relação ao sintoma, assim como não toma o conteúdo latente como algo das profundezas do inconsciente e o conteúdo manifesto aquilo que é da superfície. O sintoma é tão inconsciente quanto o fantasma, assim como a interpretação dos sonhos nos remete fundamentalmente ao trabalho do sonho e não necessariamente a uma busca pelo conteúdo latente. É um erro teórico

¹² « *S'il s'agit de soutenir que la pensée latente n'est pas décisive dans le rêve, on peut assurer, par homologie au fantasme, que ce dernier n'est pas crucial non plus* ». (Versão francesa).

pensar que a interpretação do sonho nos conduziria a um estado mais inconsciente ou a alguma “pureza” do inconsciente, algo anterior ao recalque, ou ter contato com representações inconscientes por elas próprias, sem o efeito do recalque. Buscar essa “pureza” seria um equívoco porque o inconsciente, ele próprio, é fruto do recalque. Dessa maneira, não é um objetivo da análise desfazer ou eliminar o recalque, isso equivaleria a eliminar o inconsciente. Ademais, chegar a esses conteúdos inconscientes equivaleria a buscar as explicações do porquê o sujeito sofre, do porquê do seu sintoma e essas explicações não provocam efeitos de cura, no máximo, são sentidos que podem engordar ainda mais o sintoma, uma vez que o sujeito tem certo tropismo pelo sentido, e esse sentido poderia servir para nutrir o sintoma.

Dessa forma, nem o inconsciente, nem o fantasma e muito menos o sintoma é algo essencialista ou ontológico, ou seja, o que rege esses elementos não é o estado material concreto. O inconsciente, por exemplo, não existe sem a análise; ele se faz presente na análise, através da interpretação, do trabalho do analista. Por isso mesmo um sintoma e um ato falho só tem lugar na análise. O analista possibilita as condições de produção do inconsciente e suas transformações. É isso que faz Lacan (1960[1998, p. 848]) dizer que: “os psicanalistas fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário.”

As relações entre o fantasma e o sintoma também podem ser condensativas, em que um sintoma pode condensar mais de um fantasma, similar ao que Freud (1908) refere à masturbação, em que há um fantasma masculino e outro feminino convergente na masturbação. O fantasma é uma espécie de alicerce aonde vai se estruturar tanto o sintoma, como a estrutura clínica e o próprio sujeito. O que o fantasma proporciona nessa relação com o sujeito e o sintoma é um gozo, pois nesses inusitados caminhos da constituição do sujeito, o fantasma provoca no sintoma um gozo que é vivido pelo sujeito no real do corpo, naquilo que provoca um incomodo e uma satisfação, todavia parcial.

3.5 O SINTOMA NAS ESTRUTURAS CLÍNICAS

Até o momento estamos tratando o sintoma de modo geral, sem delimitá-lo em relação a alguma estrutura clínica específica. *Grosso modo*, sabe-se que quando abordamos a questão do sintoma em psicanálise, está se referindo ao sintoma neurótico, uma vez que se trata de um sintoma analisável. Isso significa dizer que o sintoma, como formação do inconsciente, somente se faz presente e pode ser tratado como tal no transcurso de uma análise; fora dela ele pode ser entendido

como um fenômeno ou um acontecimento, ou não ser entendido de forma alguma. O sintoma para Psicanálise só é sintoma no interior da análise, isso implica um entendimento que o sintoma é neurótico, na medida em que análise, propriamente dita, é possível na estrutura neurótica, que está passível à metaforização, passível de fazer o significante circular de modo a desfazer aquilo que foi feito pelo significante.

Esse ponto parece ser bem delicado para a Psicanálise, pois pode dar a impressão que a análise é restrita e limitada. Por um lado é isso mesmo, a Psicanálise, tanto em teoria como em prática, é limitada, não é uma terapêutica que pode ser utilizada para todos e cujos efeitos serão inequivocamente certos. A Psicanálise tem as suas limitações e restrições, o que não impede que ela tenha algo a dizer ou mesmo a tratar na psicose, na perversão, no autismo etc. Em relação à psicose, por exemplo, Erik Porge (2011) argumenta que boa parte da teoria da constituição do sujeito em Lacan está baseada na sua experiência com a psicose, ou seja, foi em grande parte através dela que ele conseguiu estabelecer uma teoria da constituição do sujeito. Isso não faz com que a psicanálise seja mais, ou menos, eficaz com a psicose, mas gera uma separação entre a análise, restrita aos sujeitos que fazem metáfora, e o tratamento possível para a psicose.¹³

Em relação à perversão sabe-se que, diferentemente da psicose, sua dificuldade não é de metaforização, mas de aceitar a metáfora, e isso provoca um efeito que não proporciona condições de análise. O perverso, na medida em que não reconhece a lei, tenta tirar o analista do seu lugar, não instituindo um Sujeito Suposto Saber (S.s.S.) nem mesmo estabelecendo um vínculo transferencial, de modo que não há sintoma a ser construído nessa “análise”, tampouco há propriamente uma análise. Isso não quer dizer que não haja sofrimento e gozo, mas a maneira como o perverso se articula com o significante cria uma impossibilidade de analisabilidade. Já na psicose, o sujeito não cria uma relação com o significante, isso não quer dizer que ele não seja ou não possa ser alguém instruído, às vezes inclusive, os psicóticos são homens de letras, com uma alta erudição, *Schreber*¹⁴ é uma prova disso. A ausência da

¹³ Aqui está uma alusão ao texto de Lacan (1998) *De uma questão preliminar a todo tratamento possível para a psicose*, em que ele discute que tratamento é possível para a psicose, o que não é o mesmo que uma análise, pois é um tratamento (possível).

¹⁴ Trata-se de Daniel Paul Schreber ilustre jurista alemão que após enlouquecer devido a uma série de crises psicóticas decide escrever suas experiências com a

relação com o significante, na psicose, não se refere a qualquer significante, ou isso não quer dizer que haja uma ausência completa do significante, mas a ausência de relação com o significante na psicose diz respeito a um significante específico, aquele que representa o sujeito para um outro significante. É esse significante que falha na psicose; não há um significante que represente o sujeito para outro significante porque há uma falha na metaforização, que não é qualquer metáfora, mas a metáfora do Nome-do-Pai¹⁵. A metáfora que falha na psicose, não é aquela da figura de linguagem, como se o psicótico sofresse alguma debilidade mental, em que fosse incapaz de compreender as metáforas. Não é essa que falha, mas a metáfora do Nome-do-Pai, é esse que não se inscreve na psicose de modo a fazer com que o psicótico tenha uma falha desse significante.

Partindo desse princípio, pode-se pensar que o sintoma que estamos tratando é uma metáfora, logo é subordinado a um significante que faz cadeia, que representa esse sujeito para um outro significante. Por isso estaremos tratando, nesta seção, quase que exclusivamente do sintoma neurótico, com algumas menções ao delírio na psicose e o ato na perversão.

3.5.1 O Eloquentes Sintoma Histérico

As histéricas foram as primeiras analisantes de Freud, de modo que o próprio nascimento da psicanálise deve-se, em parte, a elas. Freud se debruçou sobre a vida psíquica das histéricas, uma vez que essa era repudiada enquanto fenômeno clínico na psiquiatria vienense da época.

Inicialmente, Freud se ocupou basicamente das paralisias de membros e disfunções orgânicas que acometiam os pacientes. Um de seus primeiros trabalhos, em colaboração com Josef Breuer (1893-

psicose em um livro de memórias (*Memória de um doente dos nervos*). Este livro serviu de base para Freud (1911b) escrever um texto sobre a psicose intitulado: *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides)*.

¹⁵ Expressão que Lacan (1999, p. 152) utiliza para designar a lei que o pai morto representa, ou seja, o Nome-do-Pai não é propriamente o pai, mas a lei que ele representa. Trata-se então do “[...] significante que dá esteio à lei, que promulga a lei.” O termo *Nom-du-Père* serve de jogos homofônicos para Lacan, como *Le non du père* [O não do pai] e *Les non-dupes errent* [Os não-tolos erram], que é também o título do seminário de 1973-1974. Lacan também explora, como veremos, o Nome-do-Pai e o Pai do nome.

1895), é *Estudo sobre a histeria*. Nesse momento, o sintoma histérico ainda se confundia com o sintoma médico, pautado nas descrições fisiológicas do que acometia o paciente. Ainda não havia uma concepção sobre o sintoma analítico enquanto uma formação do inconsciente, de modo que se tratava de uma descrição física e orgânica do que se passava com o paciente. O sintoma histérico era tido como uma conversão de uma etiologia psíquica em uma manifestação orgânica, ou seja, havia manifestações no corpo cuja causalidade era psíquica.

Esse início da psicanálise ficou marcado por uma trajetória do sintoma histérico que girava em torno de uma excitação do órgão e uma paralisia, ou seja, a excitação sexual do corpo provocava a sua paralisia. As palavras de Assoun (1999, p.33, grifo do autor), em relação aos sintomas fônicos de Dora, por exemplo, apontam para o fato de “[...] que quando a laringe, como órgão fonador, *diz*-funciona é como órgão erótico que ela *super*-funciona.” Isso significa que esse investimento libidinal no órgão é de um erotismo tal que provoca uma disfunção do próprio órgão. Essa “primeira” característica sintomática da histérica não se modificou ao longo do tempo do ponto de vista estrutural, ou seja, o sintoma histérico continua atuando da mesma forma, apesar de assumir as alegorias e trajes de sua época. Há intensos e cansativos debates na Psicanálise acerca das possíveis diferenças das histéricas de hoje em dia com as histéricas do tempo de Freud. Do ponto de vista da estrutura clínica, a histeria não se alterou, a histérica continua com a mesma estrutura; dessa forma, o que foi alterado foram os contextos sociais, políticos, econômicos etc. Isso não traz mudanças na estrutura, mas sim na aparência, naquilo que reveste a estrutura.

O sintoma histérico, do ponto de vista estrutural, continua sendo basicamente um conflito originário no Édipo/castração em que a histérica busca conquistar o pai, mas o faz de um modo a desqualificar a mãe e tentar buscar em outra mulher alguém que saiba lhe dizer como ser mulher e como conquistar o pai. O pai, para histérica, ao mesmo tempo em que é alguém idolatrado e que ela deseja conquistar também é destituído desse lugar, ou seja, ela institui o pai em um determinado lugar de prestígio para depois destituí-lo desse mesmo lugar. Ainda pode-se constatar a maneira como o corpo da histérica entra em seu sintoma, quase sempre um corpo carregado de libido que provoca paralisias, irritações, disfunções, tensões; enfim, trata-se de um corpo que padece, de um órgão que não funciona, de um desprazer com o corpo por um excesso de libido.

A histérica mostra um desejo quase sempre insatisfeito, pois aquilo que ela deseja é também o que teme e com isso há uma não realização, uma insatisfação, um sentimento de completude que não se sustenta. O desejo da histérica somente pode ser insatisfeito, pois é um desejo impossível, o desejo de seduzir o pai, por exemplo, encontra uma impossibilidade. Isso faz com que o desejo não se reduza a um simples querer da consciência, mas sim que o desejo seja antagônico, conflitivo, que provoque, no mínimo, um mal-estar. O desejo é turbulento e intempestivo, colocando o sujeito frente a frente com a sua própria castração, perante a qual ele recua e nesse recuo surge uma angústia incomensurável.

O conflito com o desejo gera uma tensão angustiante em que a emergência do sintoma tenta aliviar essa tensão, promovendo paradoxalmente uma tranquilidade. O sintoma é o resultado de um conflito psíquico, como já foi dito. O sintoma, neste sentido, não é somente o que traz sofrimento e gozo para o sujeito, ele também alivia a angústia e provoca sensação de uma maior tranquilidade se comparado com a angústia que poderia gerar ao se deparar com o horror da castração. O sintoma é angustiante, mas mesmo assim, ele pode surgir como um alívio a uma angústia maior que seria se defrontar com a castração e, por conseguinte, com o desejo advindo dessa, uma vez que o desejo advém da castração. É claro que isso é uma construção fantasmática do sujeito, pois a castração não gera como efeito um horror, ou mesmo a angústia, muito pelo contrário, a castração gera desejo, que é a possibilidade de sair da condição angustiante. Por isso, o sujeito faz um “mau negócio” ao instituir o sintoma como forma de tranquilizá-lo. Seria menos angustiante se deparar com a castração e com os seus limites, mas ele não percebe isso e acredita que o sintoma é a melhor saída. Isso é mais uma das razões do porquê o sujeito resiste tanto a curar-se do sintoma, pois este estabelece um modo de funcionamento sem o qual ele se sente desprotegido na vida, frente a um grande Outro devorador que vai lhe abocanhar, causando uma enorme angústia. Vale à pena lembrar que esse Outro devorador é consistente somente existe no psiquismo do sujeito, ou seja, ele se angustia com um Outro que não existe em outro lugar a não ser em seu próprio inconsciente.

O sintoma, que também tranquiliza, se forma através de pequenos fragmentos vistos e ouvidos da história do sujeito. Freud (1905[1901]) menciona que o sintoma de Dora, por exemplo, que girava em torno do aparelho fonador se amparava na respiração ofegante e dispnéica do pai durante o sexo, uma vez que esse som ofegante era entreouvido por

Dora. A rouquidão, a tosse, a dispneia e a afonia de Dora se consolidavam a partir de pequenos fragmentos, principalmente sonoros, que foram escutados por Dora e que agora constituíam seu sintoma. Neste sentido, a formação do sintoma, neste caso histérico, é similar à formação dos sonhos, pois tanto esses como aquele se constituem a partir de restos diurnos, retalhos de experiências vivenciadas, fragmentos visuais e sonoros que promovem todo um enredo tanto para o sonho como para o sintoma. O sujeito vive e se banha nesse enredo que o constitui e que, por vezes, o afoga.

O desejo insatisfeito da histérica faz com que ela fale, inclusive o afã por falar torna-se uma marca registrada da histeria. O advento da psicanálise está marcado com esse advento da fala, o que já estava presente na *Talking Cure* de Breuer. O desejo da histérica por falar fez com que boa parte da psicanálise se estruturasse sobre a linguagem, o que permitiu desdobramentos das relações entre inconsciente e linguagem que foram aprofundados tanto por Freud quanto por Lacan. Freud (1915) aponta inclusive a fala do órgão, esta queixa histérica que fala sobre o órgão (afetado) como se ele não tivesse relação alguma com ela. Fala do órgão como se não fosse falar dela e sim de uma outra coisa. A isso Charcot (apud Freud 1915, p. 160) denominava “*la belle indifférence des hystériques*”. Assoun (2004, p. 289, tradução nossa) encontra em Freud o termo “*mitsprechen*” que traduz por “*parler avec*” [falar com]: “Assim as pernas dolorosas de Elisabeth v. R..., [por exemplo] no momento das sessões, começam a se misturar com a conversa.”¹⁶ O que mostra a fala da histérica que vai do corpo à própria palavra.

3.5.2 A Neurose Obsessiva e o pensamento sintomático

A rigor, não se pode falar de uma diferença do sintoma na histeria ou na neurose obsessiva ou em qualquer outra estrutura. Uma vez que o sintoma é uma formação do inconsciente, ele não vai ser uma outra coisa em outra estrutura, ou seja, continuará a ser uma formação do inconsciente em toda e qualquer estrutura. Dessa forma, quando mencionamos o sintoma em cada uma das estruturas, é um modo de fazer um exercício sobre como o sintoma se apresenta em cada uma das estruturas. Não há, efetivamente, uma especificidade do sintoma em cada uma das estruturas, apenas a sua roupagem, a sua configuração que

¹⁶ « *Ainsi les jambes douloureuses d'Élisabeth v. R..., lors des séances, commencent-elles à se mêler à la conversation [...]* ». (Texto original).

se altera, mas as características da formação do sintoma continuam as mesmas.

O sintoma para a Psicanálise, diferentemente do que é para a Psiquiatria, por exemplo, não classifica doença ou saúde de acordo com comportamentos. Neste sentido, o sintoma para a Psicanálise se constrói em análise a partir de uma queixa do sujeito e não a partir de comportamentos classificados como patológicos. É a partir da queixa que o sujeito apresenta, sobre algo que lhe gera incomodo, que pode ser construído um sintoma analítico.

No que tange à neurose obsessiva, pode-se dizer que o obsessivo sofre por um excesso de pensamentos, mas não somente pelo fato de pensar excessivamente, isso todos os falantes fazem, mas pelo fato de tornar seus pensamentos obsessivos; ou seja, o pensamento, na neurose obsessiva, é obsessivo. *O Homem dos ratos* (1909b), por exemplo, era invadido por pensamentos de que se ele visse o corpo de uma mulher despida, seu pai iria morrer. Nessa obsessão, encontra-se a ligação causal de dois elementos aparentemente independentes, ou seja, o desejo do Homem dos ratos em ver uma mulher nua iria provocar a morte do pai, em que ele conecta uma coisa, aparentemente sem relação com a outra. Ademais, seu pai já estava morto nesse momento, ou seja, por demais absurdo que um pensamento obsessivo possa ser, isso não impede que ele tenha efeitos sobre o neurótico. Na verdade, no exemplo citado, havia uma relação entre o desejo de ver uma mulher nua e a morte do pai, pois os pensamentos obsessivos são uma espécie de proteção frente à angústia de castração. Dessa forma, se desejar ver uma mulher nua representar estar frente a frente com a diferença sexual e a castração implicada nessa diferença, o pensamento obsessivo de que o pai iria morrer vem como uma defesa a esse encontro sexual. A obsessão pela morte do pai é uma defesa frente à castração.

Em outras passagens, o homem dos ratos apresenta a mesma constelação em relação ao pai; por exemplo, ele acreditava que somente conseguiria casar com sua amada a partir do momento que o pai morresse, como se o pai estivesse impedindo-o de concretizar esse desejo. Na verdade, essa obsessão de que é necessário primeiro o pai morrer para então ele desposar sua amada é uma defesa frente à sua castração, uma forma de evitar esse matrimônio que representaria o encontro sexual com sua amada. A sua castração fica escondida nesse aparente impedimento que o pai representa, quando na verdade o pai não está impedindo nada; é ele próprio que recua frente ao desejo de ver o corpo de uma mulher nua ou de casar-se com ela.

Essa postergação, procrastinação, é um traço muito presente na neurose obsessiva. O sujeito sempre está apostando num porvir, pois no momento presente ele acredita que sofre porque há um grande Outro que lhe impede de gozar, uma espécie de pai terrível da horda primitiva que goza absolutamente e que não lhe permite nenhum tipo de gozo ou prazer. Esse grande Outro consistente e muito terrível é uma construção do próprio sujeito, algo em que ele aposta, pois quando esse Outro morrer ele vai ser feliz; mesmo que o pai morra, como de fato aconteceu na história de vida do homem dos ratos, esse Outro continua operando, pois o Outro não é o pai propriamente dito, mas uma faceta do pai no psiquismo do sujeito e este não morre concretamente. É na análise que esse Outro tão consistente pode cair desse lugar e finalmente o sujeito se deparar com a sua castração, e então, o desejo pode emergir.

A crença num grande Outro consistente, a esperança num porvir paradisíaco, a crença no poder do pensamento obsessivo e o sentimento de culpa fazem com que a neurose obsessiva seja considerada um neurose “religiosa”. Isso não significa dizer que ela se passa apenas nos religiosos e que os ateus estariam livres de obsessões, não se trata disso, mas sim o contrário, é por ter traços obsessivos que alguém pode se tornar crente, ou que no mínimo estabelece alguma relação causal entre o pensamento e o ritual obsessivo que lhe “tranquiliza” frente à angústia.

O medo de que o pai morresse, no homem dos ratos, era também o seu desejo, ou seja, ele desejava que o pai morresse porque então iria estar livre para poder casar e gozar da vida, mas com a morte do pai isso não ocorreu, porque justamente não era disso que se tratava. O medo aqui é desejo, pois o desejo de que o pai morra, e isso retoma o Édipo infantil, é tão forte que ele teme o que deseja, promovendo uma igualdade em que medo é desejo. Nesse ponto, amor e ódio, sentimentos infantis que de igual forma retomam o momento edípico, se misturam, promovendo aquilo que Lacan (1972[1985, p. 122]) nomeou “como a *hainamoration*, uma enamoração feita de ódio (*haine*) e de amor, um *amódio* [...]”.

No homem dos ratos o desejo se apresenta como impossível, impossibilitado da mesma forma que seu juramento em que deveria pagar uma quantia em dinheiro ao tenente A. Faz juramentos impossíveis de serem concretizados, há um desejo igualmente impossível numa formação de compromisso em que o cuidado e o zelo excessivo com a sua amada — tal como o episódio em que ele retira a pedra da estrada em que a dama iria passar para que ela não sofra um acidente, e depois volta a colocar a pedra porque acha esse pensamento absurdo; ou no momento em que tenta “protegê-la” da tempestade

colocando forçadamente seu chapéu nela — mostra o contrário, o quanto não a desejava e queria que ela sofresse algum tipo de acidente, uma polarização atormentadora para o obsessivo.

No obsessivo, encontram-se ainda frequentemente, além da procrastinação, que já foi comentada, a parcimônia, ordem e limpeza; características que podem ter uma valorização social, mas que na neurose assumem uma condição de gozo e sintoma que atormenta o sujeito de modo que a sua capacidade laboral e produtiva ficar seriamente comprometida. O traço obsessivo não é somente aquele que procura ordem, limpeza e organização, mas aquele que deixa de viver a vida ou as coisas da vida para não provocar nenhuma desordem, sujeira ou desorganização, ou aquele sujeito tão econômico que poupa de viver a vida para não gastar dinheiro. Há uma ideia de preservar um possível falo, que não pode ser perdido, gasto ou até mesmo utilizado.

Há um conflito entre aceitar ou negar o pai, amor e ódio, uma proibição e um desafio à lei paterna, num conflito que se estende para todo o seu ser. Esse conflito fazia com que o homem dos ratos fosse extremamente hostil na relação transferencial com Freud, por exemplo. Ele colocava em ato, na transferência, a imago paterna inconsciente.

3.5.3 A metáfora fóbica

A fobia parece estampar de forma bem clara a noção de sintoma como uma metáfora, pois o objeto fóbico não é efetivamente o causador do ataque fóbico ou da angústia que se gera nesse momento, ele é apenas um representante daquilo que efetivamente provoca a angústia. Na psiquiatria moderna e em algumas teorias psicológicas, como no comportamentalismo, por exemplo, o objeto fóbico é o que causa a angústia, de modo que a terapêutica baseia-se *grosso modo* em um conjunto de atividades de desensibilização e técnicas que objetivam uma maior aproximação do fóbico com o objeto fobiogênico. Essas perspectivas partem do pressuposto que é o objeto que causa a angústia.

Para a Psicanálise, não se trata disso, o objeto fóbico é tão somente um representante, mas não o que causa a angústia. Representante de quê? Representante de uma representação recalçada no inconsciente; neste sentido, como já foi visto ele é uma *Vorstellungsrepräsentanz*, nos termos freudianos, e um significante, nos termos lacanianos. Aqui é possível ver com clareza didática como o sintoma é um significante, neste sentido um derivado inconsciente, uma formação do inconsciente, e também, é possível verificar que esse significante é uma metáfora. A característica central da metáfora é a

substituição, ou seja, a metáfora é aquilo que está no lugar de uma outra coisa; neste sentido, o objeto fóbico é uma metáfora, pois ele está no lugar de uma outra coisa, ele está no lugar da representação inconsciente. Por isso mesmo, esse objeto tão amedrontador também soa bizarro para a consciência, ou seja, em muitos casos o sujeito não compreende como ele pode ter uma fobia de barata, sendo que é um inseto inofensivo, que pode ser derrotado com uma chinelada. A barata realmente não provoca nenhum grande pavor em ninguém, ela não tem o poder de gerar uma fobia, mas sim aquilo que ela representa no inconsciente. Desse modo, o sintoma na fobia parece ser um exemplo bem claro do significante e de como ele também é uma metáfora.

O caso clássico freudiano sobre fobia é de um menino de cinco anos atendido por seu próprio pai e supervisionado por Freud. Trata-se do *Pequeno Hans* (1909a) que desenvolveu uma fobia por cavalos. Hans começa a desenvolver uma fobia dos cavalos que costumavam circular pela cidade e especialmente em frente à sua casa, onde havia uma estação de charretes. Passado um tempo, o menino também começa a apresentar sinais fóbicos frente a gravuras de cavalos estampadas em livros, ou mesmo o simples fato de ouvir o relinchar de um cavalo já era suficiente para lhe causar pânico. Hans dizia que temia que o cavalo fosse mordê-lo.

Com a análise, Freud (1909a) mostra que o cavalo era o representante de uma representação recalçada no inconsciente, isso porque não era efetivamente o cavalo que causava a angústia, mas a figura paterna que ele representava. O morder para Hans também era uma representação da castração, ou seja, o que Hans temia não era ser mordido pelo cavalo, mas a castração do pai¹⁷. O que aparecia para Hans era uma angústia frente à castração localizada em um objeto (fóbico). Não se tratava de uma angústia dispersa, mas uma angústia que eclodia a partir do significante que a desencadeava por colocar em cena a metáfora sintomática. É interessante notar que a fobia elege um objeto que é próximo ao sujeito, ou seja, a fobia de Hans por cavalos mostrava também o quanto esse significante lhe era próximo e o quanto poderia acionar essa cadeia metafórica que fazia eclodir a angústia.

¹⁷ É importante entender a expressão “castração do pai” num aspecto genitivo, no sentido em que se trata tanto da castração que vem do pai, aquela que ele exerce, como também a sua própria castração, aquela que incidiu sobre ele. Em outras palavras, pode-se dizer que para o pai operar a castração, ele próprio deverá estar submetido a ela.

O objeto fóbico (metafórico) também pode sofrer processos metonímicos. Como foi visto na parte referente à metáfora e à metonímia, é possível verificar que a fobia de Hans por cavalos sofre deslocamentos metonímicos; por exemplo, do todo para a parte, do cavalo para a figura de um cavalo estampada num livro ou revista, ou ainda do cavalo para o seu relinchar, e assim por diante. Tal como no sonho, o sintoma também pode sofrer um processo metonímico, não somente metafórico. Em termos gerais, o sintoma é uma metáfora, mas isso não impede que a metonímia também deixe suas marcas. A metonímia é um processo diferente da metáfora, no entanto, suas diferenças não são opostas e muito menos excludentes, muito pelo contrário, pode-se dizer que são efeitos do significante sobre a linguagem. Ambas podem coabitar tanto no sonho como no sintoma.

3.5.4 A psicose e o “sintoma/metáfora” delirante

Uma conclusão precipitada seria dizer que se o sintoma é uma metáfora e se o psicótico não faz metáforas, logo, o psicótico não constrói sintoma. Isso é uma conclusão precipitada, porque como foi visto, não é correto dizer simplesmente que o psicótico não faz metáforas, mas sim que a metáfora paterna, a metáfora do Nome-do-Pai constituidora do sujeito é falha. Isso não quer dizer que na neurose ou na perversão ela também não possa ter falhas, há também falhas na metáfora paterna; pode-se dizer inclusive que ela sempre falha. Para que o pai funcione simbolicamente como interdição é necessário que seja castrado, a falha da metáfora paterna ocorre justamente se ele não for castrado. A metáfora paterna sempre apresenta falhas, no entanto, na psicose essa falha parece ser mais severa, em que o significante Nome-do-Pai não dá sustentação para o sujeito e o pai não aparece como castrado, mas como um pai terrível e tirano que o insulta através das vozes imperativas e alucinatórias de um pai real, não simbolizado. Para Lacan (1957[1999, p. 153]), o “Nome-do-Pai [...] é um significante essencial, em torno do qual procurei centrá-los o que acontece na psicose — a saber, que o sujeito tem que suprir a falta desse significante que é o Nome-do-Pai.”

De todo modo, o “sintoma” na psicose não é tal como na neurose, uma formação do inconsciente; não se apresenta como uma metáfora, mas como um sofrimento. O processo na psicose não é de recalque [*Verdrängung*], mas de forclusão [*Verwerfung*]. A *Verdrängung* recalca a castração, já a *Verwerfung* forclui. A forclusão é um termo oriundo do Direito para designar uma privação de uma faculdade ou de um direito

por não executa-los no tempo devido. Na psicose, a lei, esta que é representada pelo Nome-do-Pai, é forcluída, ou seja, não se inscreve no sujeito e aquilo que é forcluído do simbólico retorna no real alucinatório da psicose. O sujeito enlouquece com o surto psicótico e com as alucinações auditivas. A loucura não é sinônima de psicose — até porque se poderia dizer que o homem dos ratos enlouquecia, no sentido de perder o controle ou se perder num excesso de controle atormentador — mas as alucinações fazem o sujeito enlouquecer. O imperativo insultante das vozes faz com que o sujeito fique atordoado e há, com isso, um sofrimento. Não se trata de uma formação de compromisso, mas uma tentativa através da alucinação de resgatar o Nome-do-Pai. Para a psiquiatria a alucinação é uma manifestação da presença patológica da psicose; para a Psicanálise, a alucinação é uma tentativa de saída da psicose, pois o psicótico busca uma saída da psicose através da alucinação, este fica sendo uma tentativa de resgatar o Nome-do-Pai. A metáfora do pai que apresentou severas falhas na constituição do sujeito retorna, agora, de modo alucinatório; aquele pai que não foi simbolizado retorna no real, pois tudo que é forcluído do simbólico retorna no real e assim se passa com o pai que foi banido do registro simbólico retorna de um modo real e alucinatório. É uma tentativa (fracassada) de resgatar o pai porque este pai novamente não se inscreve no simbólico, mas no real.

Freud, na *Carta 61* (1897, v.1, p. 296), escreve a Fliess que se apercebe como a histeria, a neurose obsessiva e a paranóia mostravam os mesmos elementos etiológicos. Entretanto, estes irrompiam, com sintomatologias diferentes, ou seja, há um aspecto comum às três estruturas que se manifesta de forma diferente em cada uma delas. Isso coloca a castração como pedra angular a qual conforme se movimenta ou se articula aparece a neurose, a psicose ou a perversão. De modo que o “sintoma” é uma manifestação, um *signal* diferenciado em cada uma das estruturas. Na psicose, o “sintoma” não é exatamente aquele da metáfora, mas aquilo que falhou na metáfora, no seu aspecto simbólico, onde o significante não consegue efetivamente atuar como significante. Nesse sentido, a “metáfora” é, na psicose, delirante.

Entender essa passagem como pedra angular é pensar que a psicose tem relações com a neurose. Lacan, por exemplo, desenvolveu uma ampla teorização da constituição do sujeito a partir de seus trabalhos com a psicose, pois ele se introduz na psicanálise com o estudo da psicose, diferentemente de Freud, que inicia a psicanálise com a neurose e particularmente com as histéricas. Nas palavras de Alain Vanier (2005, p. 33) “[...] Lacan entrou na psicanálise pelo viés da

psicose, com o estudo do narcisismo, enquanto Freud a inventou com as histéricas.” Essa introdução de Lacan e sua ampla experiência com a psicose fizeram com que desenvolvesse uma teoria do sujeito que pode servir tanto para o estudo da neurose como o da psicose. Erik Porge (2011) também acentua a importância da experiência com a psicose na teorização de Lacan sobre o sujeito. Especificamente, Porge mostra, em um artigo intitulado *Les voix, la voix*, o percurso de Lacan em torno do objeto voz. Ele demonstra a importância do estudo sobre as vozes alucinadas na psicose para a constituição da voz como um objeto *a*, ou seja, o estudo sobre as alucinações auditivas foi fundamental para a constituição da voz enquanto objeto *a*. O que estou expondo nesse parágrafo talvez possa ser analogamente resumido no fato de que para Freud a rocha viva da castração foi um fim, um ponto de chegada e na qual ele não conseguiu passar, não foi adiante. Já para Lacan, esse foi um princípio, um ponto de partida, em que levando isso em consideração, Lacan pôde se servir do pai e ir além dele, indo além da rocha viva da castração.

Retomando a comparação entre a neurose e a psicose, pode-se dizer que na psicose não há uma condensação como na neurose, mas uma decomposição, uma fragmentação em que os restos são elementos que compõe a turbulência do delírio. Nas palavras de Freud (1911b, p. 58): “A paranóia decompõe, tal como a histeria condensa”. Dessa maneira, o delírio é formado por esses fragmentos que não se costumam, não se articulam, ficam soltos, desamarrados, desenodados. Não havendo condensação, não há metáfora, é como se fosse um sonho sem metáfora, fragmentado, sem enredo, sem enigma a decifrar.

O caso clássico de psicose na Psicanálise é o *Presidente Schreber*, dada a sua relevância clínica. Na alucinação paranóica, há uma imposição ao sujeito. Esse em nenhum momento duvida da originalidade e realidade dessa alucinação; para ele as alucinações são sempre reais e dizem coisas verdadeiras. Diferentemente da dúvida neurótica, que abre as portas para a análise, na psicose, o sujeito não questiona de onde vêm o delírio e nem o conteúdo do que é dito, apenas cumpre o imperativo. Imperativos que são penetrados no sujeito como uma missão a ser cumprida. O eu fica em evidência, encarregado de fazer algo para evitar as tragédias e catástrofes. Freud, diante disso, as denominava de neuroses narcísicas, dada evidência do eu.

O caso do *Presidente Schreber* trata do sujeito Daniel Paul Schreber, um doutor em Direito, reconhecido jurista na Alemanha dos

fins século XIX. Um homem que circulava no poderoso meio erudito e intelectual da magistratura alemã, um *Senatspräsident*¹⁸. Tudo transcorria aparentemente bem em sua vida, havia um significativo progresso na carreira, até o momento em que foi acometido pelo primeiro episódio de *Dementia Paranoides*, por ocasião da sua candidatura à eleição para o *Reichstag*, enquanto era *Landgerichtsdirektor*¹⁹. Schreber foi acometido de dois surtos, ambos em momentos de ascensão profissional. O segundo, mais severo, lhe custou o afastamento do cargo e eclodiu no momento em que iria assumir os deveres de um *Senatspräsident*, em Dresden. Nos dois momentos em que Schreber iria assumir, simbolicamente, uma função paterna de lei, foi acometido de surtos psicóticos por não haver uma estrutura psíquica que sustentasse tal função. A elaboração “sintomática” deste sujeito apareceria na forma da alucinação. Schreber (1995) escreveu detalhadamente seus delírios e todo o seu sistema de realidade num livro que se encontra traduzido sob o título de *Memórias de um doente dos nervos*, publicado pela primeira vez em 1903. Foi através deste livro que Freud teve contato com o caso e a partir dele escreveu, em 1911b, o texto: *Notas Psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides)*.

Schreber era imputado, pelas vozes que escutava, a uma missão: deveria resgatar a pureza e a beatitude do mundo, e para conseguir tal proeza, deveria ser emasculado, tornando-se mulher: “Era a idéia de que deveria ser realmente bom ser mulher se submetendo ao coito.” (SCHREBER, 1995, p.54). Para ser copulado por Deus, raios divinos iriam fecundá-lo e dele surgiria uma nova geração, um mundo puro e honesto. “Naturalmente, a emasculação só poderia ter como consequência uma fecundação por raios divinos, com a finalidade de criar novos homens.” (SCHREBER, 1995, p.147). Schreber experimentava essa emasculação na forma de uma alucinação, vivida com todos os requintes de realidade. Ele experienciava uma espécie de resíduo miraculado de antigas almas que lhe falavam com inflexões humanas e, segundo ele, milagres aconteciam ao seu redor. No delírio schreberiano, há um sistema de realidade construída psiquicamente a partir de uma perspectiva singular da articulação deste sujeito com seu fantasma. O fruto dessa articulação é a alucinação mental que se

¹⁸ Juiz que presidia uma divisão de um Tribunal de Apelação. Um cargo importante que era ocupado através de um convite cuja não aceitação imputava em crime de lesamajestade.

¹⁹ Juiz que presidia um tribunal inferior.

materializava, na realidade do delírio, na vocalização desses seres. A produção das vozes certificava o estatuto de realidade factual do delírio.

A certeza psicótica advinha do lugar privilegiado que o delírio ocupava na economia psíquica do presidente Schreber. Os ‘pássaros miraculosos’ ou ‘pássaros falantes’, que detinham certo número de qualidades extraordinárias, o chamavam de *Miss Schreber*, ou então diziam: “Eis um presidente da Corte de Apelação que se deixa f...”. Ou ainda: “Não se envergonha diante de sua esposa?” (SCHREBER, 1995, p.148). As vozes foram denominadas por Schreber de ‘língua básica’ ou ‘língua fundamental’, uma língua falada por Deus. Em outras palavras, para Schreber, havia uma comunicação entre Deus e ele, intermediada pelos pássaros falantes que se utilizavam da língua fundamental. Isso tudo certificava a realidade do delírio.

Schreber sofreu crises violentas, que faziam com que ele próprio se tornasse, nos momentos de surto, igualmente violento nas ações, nos urros e vociferações. Por diversas vezes, Schreber (1995, p.15) foi visto gritando no jardim da clínica do Dr. Flechsig, onde esteve internado por diversas vezes: “O sol é uma puta”, “O bom Deus é uma puta”. Momentos em que durante a noite era mantido numa cela-forte devido aos acessos de agitação. Essa reação contra Deus, parece ser o pai que outrora fora forcluído, e que agora o atravessa nos gritos e agitação. O pai que não foi simbolizado retorna no real do corpo. Schreber não era um objeto na mão desse grande Outro chamado de Deus, esse Outro que exigia que ele ficasse de quatro para o penetrar. O “fantasma” homossexual de ser penetrado pelo pai, essa figura masculina que lhe é tão cara, tão potente e consistente se realiza através da alucinação de ser copulado e daí parir uma nova geração.

O delírio assume um caráter muito autoritário, que impõem ao sujeito uma missão, em geral, nobre e importante para a sobrevivência da civilização, como foi o caso do estimado presidente. Isso é vivido pelo psicótico com muita certeza, não há, como na neurose, uma dúvida, que marca uma falta, uma ausência, há sim a eclosão da agitação motora, das vozes que o invadem. Há uma saliência, um excesso, que extrapola o corpo. Em determinada ocasião, pude observar um paciente que tentava espantar as vozes abanando as mãos perto do ouvido, como se estivesse espantando um mosquito que lhe importuna com seu zumbido. Harari (2002, p. 141, 142) em *Como se chama James Joyce*, lembra que se trata de voz imposta — “[...] aquela em que o sujeito não se reconhece como sendo seu emissor [...] voz como objeto autonomizado, o que não conota simplesmente o mero falar, senão que aponta para a voz enquanto desprendida do próprio sujeito”. São vozes

impostas porque vêm nessa disrupção do corpo, como se viessem de fora para dentro do sujeito. Em Schreber, a voz é a sua realidade, a sua metáfora delirante, não se pode afastá-la com as mãos tal como se afasta um mosquito; pois ela está ali a perturbar.

O pai da horda primitiva ilustrado por Freud em *Totem e Tabu* (1913) é reencarnado, em Schreber, nesse Deus insatisfeito, colérico e poderoso. O mito da horda primitiva é revivido na sua relação com o “pai” potente, tirânico e que detém o gozo só para si, excluindo os filhos. Na psicose, o sujeito não emerge efetivamente como aquilo que é representado por um significante para outro significante. Há uma falha nessa constituição metafórica e metonímica do significante, de modo que ele tenta reparar esse real não simbolizado, mas a cada vez, é uma tentativa fracassada.

3.5.5 O perverso e o avesso do sintoma

A perversão talvez seja a estrutura clínica que menos circula nos consultórios de psicanalistas. Isso porque o perverso não se coloca em questão, nem mesmo coloca uma queixa, um incômodo, algum desconforto que daí possa gerar um sintoma. Os possíveis efeitos do inconsciente sobre o sujeito são rejeitados pelo perverso. Ele faz uma recusa da castração, ou seja, há uma tentativa de não aceitação da castração. Freud (1927) utilizava o termo *Verleugnung* para designar essa recusa ou rejeição. Em alguns momentos, esse termo também é traduzido por renegação.

A recusa deve-se ao fato de que o sujeito não aceita a ausência de pênis na mulher, rejeitando com isso a diferença sexual, pois sempre está em busca de uma igualdade, em que a diferença que a castração imputa fica recusada. No texto *Fetichismo*, Freud (1927) mostra que o fetiche aparece como um substituto fálico para o suposto pênis que falta na mulher. O fetiche é uma descoberta subsidiária, que assume a função de substituição para a falta na mulher. Como disse Lacan (1972[1985]), no corpo da mulher nada falta, no real do corpo, mas o sujeito sustenta que algo ali falta e com isso precisa encontrar, no fetiche, um objeto que suplemente essa falta, não aceitando, com isso, a ausência desse suposto pênis na mulher.

Para Freud (1927), o fetiche se diferencia da condição fetichista, pois essa última aparece como uma condição ao ato sexual, uma espécie de jogo de sedução onde entra em cena o mostrar e o esconder, o velar e o revelar, a castração. Na condição fetichista, há, de algum modo, o encontro e a aceitação da castração, de modo que os objetos utilizados

como fetiches durante a relação sexual são como elementos de uma sedução que joga com a promessa de haver um pênis, no momento mesmo em que essa promessa se desfaz e o (des)encontro sexual ocorre com a sua falta e incompletude. Já no fetichismo, esse (des)encontro sexual é evitado, de modo que o sujeito fica preso num momento logicamente anterior à castração, por isso mesmo as peças íntimas, sapatos e pés são geralmente símbolos “carimbados” de fetiche, pois o fetichista se fixa nesse momento anterior a se defrontar com o corpo nu de uma mulher. O fetichista, por exemplo, toma a calcinha como fetiche porque justamente essa peça do vestuário é a última a ser retirada antes de se defrontar com a diferença sexual, ou seja, é quase como dizer que a calcinha torna-se a última “esperança” em acreditar que há um pênis na mulher e com isso se fixa nesse objeto como um momento anterior a se defrontar com as diferenças sexuais. Nesse sentido, para o fetichista, não há nenhum jogo de sedução entre o velar e o revelar e sim a fixação num objeto como substituto do suposto pênis que falta na mulher.

A rejeição à castração aparece como uma rejeição à lei, não necessariamente a lei dos homens, a lei dos códigos civis e de convivência entre os humanos, mas a rejeição de uma lei subjetiva, a rejeição da lei do pai, aquela que promove a castração. O perverso tenta burlar a lei da interdição do pai, aquela lei que o psicótico forclui, que o neurótico recalca, o perverso rejeita, renega. Isso tem uma série de implicações na vida do sujeito, pois ele tenta, a todo o momento, desmentir a interdição, burlar a lei e desbancar o pai. Nesse sentido, a transferência com o perverso fica bem comprometida, pois ele não coloca o analista num lugar de sujeito suposto saber, muito pelo contrário, tenta desbancá-lo tal como faz com o pai e tirá-lo de qualquer lugar de saber ou de autoridade. Não há, dessa forma, uma submissão à lei, tampouco o perverso se submete à análise, a sua regra fundamental, ele tenta burlar isso tudo, provocando angústia no analista. Há uma tentativa de provocar um horror no analista, de provocar uma angústia e com isso ele pode seguir gozando dessa angústia no analista. O perverso goza com a angústia que ele provoca no neurótico. Há aí uma atuação e não a colocação de uma queixa ou de um sintoma. Dessa forma, o perverso é a estrutura clínica que menos circula numa análise, pois se não há a possibilidade da construção de um sintoma, se não há possibilidades para construção da transferência e se há a tentativa de uma rejeição da lei, do pai e da castração, as possibilidades de análise ficam seriamente comprometidas, reduzidas a poucas consultas, idas ao analista.

Desse modo, o que o perverso constrói não é um sintoma, mas talvez o seu avesso, pois ele se configura numa inversão do sintoma. No lugar do sintoma aparece um ato, e esse ato é o avesso do sintoma, é um sintoma invertido. Se o sintoma é uma formação do inconsciente, o ato perverso é a sua perversão, é uma outra versão para aquilo que poderia ser um sintoma. Ao invés do sintoma surge a sua rejeição e a colocação em ato, promovendo uma versão disso que poderia ser um sintoma. Para Lacan (1975[2007, p. 21]) “[...] perversão quer dizer apenas versão em direção ao pai”²⁰, ou seja, para o autor, a perversão é uma versão que se dirige para o pai, com isso fez inclusive um jogo homofônico com “*pèreversion*” [paiversão] ao invés de *perversion*, pois o que está em jogo num primeiro plano é uma versão do pai, como se a versão atual não servisse e, como consequência, num segundo plano, essa versão vai em direção ao pai. Da mesma forma, em relação ao sintoma, a perversão apresenta uma versão do sintoma, um ato que denota uma versão em direção ao sintoma. O ato perverso é o avesso do sintoma, pois o rejeita e faz com que ecloda a angústia no outro.

O neurótico supõe que com isso o perverso tem um gozo muito pleno e absoluto. O neurótico acredita que o perverso realiza aquilo que ele consegue apenas fantasiar. Essa pressuposição do neurótico só existe em seu psiquismo, pois o que vemos no perverso é um gozo muito reduzido, um gozo que precisa desbancar uma série de coisas para acontecer, é um gozo localizado e que precisa acontecer de uma determinada forma. O perverso atua como forma de gozar, mas nessa atuação há uma série de condições para que esse gozo aconteça. De todo modo, o neurótico acredita mesmo que o sintomático é ele e que o perverso é alguém que tem um gozo absoluto, que não sofre e não leva uma vida miserável como ele. Mas isso é uma pressuposição do neurótico, que existe enquanto fantasma em seu psiquismo, não se confirma na realidade. O sintoma do neurótico aparece invertido na perversão. Por isso, Freud (1905a, p.225) diz que “[...] a neurose é o negativo da perversão” no sentido de ser o contrário da perversão; *negativo* no sentido de invertido; da mesma forma que se diz *negativo* para o filme das máquinas fotográficas analógicas, pois a imagem está invertida quando comparada com a fotografia impressa.

²⁰ “[...] *perversion ne veut dire que version vers le père.* » (LACAN, 2005, p.19).

4. PRAZER E *GENUSS* EM FREUD

Antes de abordarmos especificamente a temática do gozo é necessário fazer um percurso pelo conceito de prazer, pois este antecipou e, de certa forma, desencadeou a formulação do conceito de gozo. Para isso faremos uma trajetória que parte da noção de prazer e de princípio de prazer em Freud, com algum contraste com o princípio da realidade, para chegar no *Além do princípio do prazer* e suas relações com a pulsão de morte e pulsão de vida e o termo *Genuss* em Freud. Consideramos este percurso, ainda que parcial, necessário para concebermos as primeiras formulações a respeito do conceito de gozo que será melhor desenvolvido no próximo capítulo.

4.1 O PRAZER E O PRINCÍPIO DO PRAZER EM FREUD

As primeiras incursões de Freud em relação ao prazer encontram-se no *Projeto para uma Psicologia Científica* (FREUD, 1895). Para ele, nesse momento do seu desenvolvimento teórico, o prazer é oriundo das primeiras experiências de satisfação. A este prazer, Freud nomeia *Lust*, e o estabelece como um dos princípios do funcionamento psíquico. O princípio do prazer é um dos dois princípios do funcionamento psíquico que opera como “[...] processos [que se esforçam] para alcançar prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprazer” (FREUD, 1911a, p. 238). Nesse sentido, a primeira concepção freudiana sobre o princípio do prazer propõe que o sujeito busca obter prazer e evitar o desprazer, ou seja, procura um alívio da tensão, uma evitação do desprazer, buscando uma experiência de satisfação.

O prazer é uma forma de alívio da tensão psíquica provocando uma sensação de satisfação (parcial e momentânea) da pulsão sexual. Devemos enfatizar que a satisfação é sempre parcial, nunca totalizante, de modo que o prazer é também algo que sempre escapa, em que há uma defasagem entre a expectativa e a obtenção de prazer. Nesse sentido, a noção de prazer em Freud não se confunde e tampouco se aproxima com a ideia de um possível clímax absoluto, como seria a de um nirvana ou mesmo um estado de ausência total de desprazer, como uma espécie de plenitude *Zen*. Nada disso, a concepção freudiana de prazer, mesmo nas suas primeiras formulações no *Projeto*, apontam para uma noção parcial e em contraste com o princípio do prazer. Uma vez que o princípio do prazer busca constantemente sua satisfação isso já denota que também há constantemente uma insatisfação, caso contrário, a busca pelo prazer

não seria constante, ou seja, se há uma busca incessante pelo prazer, também há uma presença incessante do desprazer.

Freud (1911a) nomeava o prazer de *Lust* e o desprazer de *Unlust* e para ele não há prazer sem desprazer, o desprazer permeia o prazer. E mais, Freud também aponta que o alívio do desprazer também pode gerar a sensação de prazer, ou seja, o prazer não vem como uma conquista plena ou algo que se adiciona a um estado de coisas, mas sim algo que se perde, que se subtrai. Um exemplo totalmente ilustrativo e caricatural disso pode ser concebido quando se está em uma sala de aula com um aparelho de ar-condicionado barulhento, quando se desliga o aparelho, sente-se um alívio e uma sensação tranquilizadora, na medida em que se diminui, em partes, aquele desprazer que estava presente. Na *Interpretação dos sonhos*, Freud (1900, p. 627) inclusive escreve, por diversas vezes, “princípio do desprazer” ao invés de “princípio do prazer”. Para Freud (1920, p. 18, *italico do autor*) “[...] o desprazer corresponde a um *aumento* na quantidade de excitação, e o prazer, a uma *diminuição*.” Isso também mostra que prazer e desprazer andam juntos, comungam de um mesmo princípio, de modo que não há o prazer absoluto, ele sempre está atravessado pelo desprazer. Para Freud (1920, p. 21), “[...] não há dúvida, porém, de que todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal.” Assim como o prazer, tal como foi mencionado acima, é uma diminuição do desprazer.

4.2 PRINCÍPIO DE PRAZER X PRINCÍPIO DA REALIDADE

A tensão entre prazer e desprazer remete a dois princípios do funcionamento psíquico, também marcados por uma tensão, trata-se do contraste entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Se o princípio do prazer busca a realização do prazer, o princípio da realidade coloca limites nessa busca, ou seja, o princípio da realidade limita o prazer, faz cortes e impede que a busca pelo prazer seja desenfreada e fora da realidade, numa espécie de prazer desmedido. O prazer não pode ser desmesurado. Isso marca a própria limitação do prazer e sua frustração, pois nem tudo pode ser realizado no princípio da realidade.

Nessa perspectiva, pode-se pensar em alguns exemplos que mostram a tensão entre os dois princípios. O sonho enquanto realização de desejo é uma forma de romper com a realidade e buscar o princípio do prazer. Da mesma maneira, o fantasma é igualmente uma forma de sair momentaneamente de um princípio da realidade para se entregar ao princípio do prazer. No entanto, parece haver uma diferença, pois o

sonho consegue no seu *rébus* romper, no momento da elaboração do sonho, com a realidade; já o fantasma introduz o princípio do prazer na realidade, ou seja, a realidade é fantasmática, atravessada e marcada pelo fantasma. A realidade não é algo exterior ao psiquismo como se fosse um objeto alheio ao sujeito, mas sim uma inscrição psíquica, desse modo, quando Lacan (1967) diz que a realidade é fantasmática está dizendo que o fantasma “molda” a realidade de acordo com o seu funcionamento. Por isso mesmo, a realidade nos é, por vezes, tão tranquilizadora e apaziguante, pois encontramos nela algo do nosso fantasma que nos acalma. Prova disso é quando acordamos de um pesadelo (sonho com angústia), ao reencontrarmos a realidade de nosso quarto, da nossa cama e que aquilo era um sonho, ficamos mais calmos e suspiramos mais aliviados.

Retomando a tensão entre os dois princípios do funcionamento psíquico, Freud (1911a) concebe, como foi dito, que as pulsões sexuais buscam se satisfazer evitando a frustração do princípio de realidade. O princípio de prazer busca satisfação no próprio corpo, desconectado da realidade ou dos objetos externos. Há, evidentemente, certa oposição entre os dois princípios (realidade x prazer), um tende a colocar o limite da realidade e o outro é um convite aos deleites do prazer.

Essa oposição entre os dois princípios do funcionamento psíquico não é de todo hegemônica no pensamento do mestre vienense, pois no texto sobre os princípios do funcionamento psíquico, Freud (1911a, p. 241) acrescenta:

Na realidade, a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro.

Isso quer dizer que o princípio de realidade permite, ainda que de forma limitada, que o princípio do prazer ocorra. Nas palavras de Safouan (2006, p. 107): “Essa oposição [entre os dois princípios] não tem fundamento, já que o segundo é apenas uma modificação do primeiro destinada a assegurar seu êxito.” O princípio de realidade domina a vida cotidiana, no entanto ele preserva uma “área” reservada para o princípio do prazer. Para ilustrar isso, Freud (1911a) utiliza o exemplo de uma nação que, mesmo muito rica em minérios, tentará não

explorar todo o seu solo, deixando uma reserva protegida como forma de precaução e preservação. Esta nação é o aparelho psíquico e esta reserva é o princípio do prazer que é protegido pelo princípio da realidade. Nesse ponto, não há uma verdadeira oposição entre os dois princípios.

4.3 ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER

Esta concepção do Princípio do Prazer e suas relações com o desprazer e o princípio da realidade perduraram dessa forma na obra freudiana até 1920, momento em que Freud não abandona suas formulações anteriores, tampouco as invalida, mas promove uma reformulação em relação ao princípio do prazer. Esta reformulação se caracteriza basicamente pela introdução de um *Além* do princípio do prazer, daí o título desse importante texto de 1920, e também pela introdução do conceito de pulsão de morte, como veremos no subcapítulo seguinte.

O que Freud escuta a partir de sua clínica é que o sujeito não busca somente obter o prazer e evitar o desprazer, mas que busca alguma forma de prazer no desprazer. Freud escuta de seus analisantes um tipo de prazer que se mescla com algumas formas de desprazer e posteriormente se dá conta que todo sintoma envolve algo de desprazer e incomodo, e do qual o sujeito quer se livrar, e por isso busca a psicanálise; mas também há alguma satisfação no sintoma, que faz com que o sujeito não o abandone. Quando a análise chega próxima a este ponto ou próxima da cura do sintoma, o sujeito resiste bravamente à análise, quando não a abandona para não abandonar o sintoma e o gozo com este.

Neste ponto, assim como em vários outros, Freud (1920, p. 28) é magistral em mostrar além dos exemplos clínicos, situações da vida cotidiana que ilustram o quanto o sujeito busca obter prazer em coisas desagradáveis e aversivas. Ele se pergunta, por exemplo, como o sujeito transforma um horror em algo prazeroso; o que nos faz pensar nas situações da vida comum, como por exemplo, alguém gostar muito de assistir a filmes de terror e encontrar nessa atividade um imenso prazer pelo medo/terror/horror que experiencia através da arte. A ficção provoca nesses casos um efeito real, em que o sujeito, tal como num sonho, vive aquilo de modo muito intenso, sem ter o risco real de ser engolido pelo monstro do filme, por exemplo. O pavor que o filme provoca é ao mesmo tempo uma angústia em poder ser devorado pelo monstro e um prato saboroso que o sujeito deglute com muita satisfação.

Quando Freud (1920) chega a este ponto, ele supõe que isso até poderia ser alguma espécie de prazer masoquista, sadomasoquista ou algo semelhante, mas diante das evidências clínicas, Freud abandona essa ideia e teoriza que isso se passa com o sujeito de modo geral e com o sintoma que ali se instala. Trata-se de um funcionamento pulsional e não necessariamente sádico. A própria pulsão masoquista não é destrutiva, tampouco a sádica o é, pois em ambas há algo de um prazer ligado à pulsão de vida (*Eros*) e de um prazer ligado à pulsão de morte (*Tanatos*). É este antagonismo entre prazer/desprazer, pulsão de vida/pulsão de morte que faz Freud (1920, p. 64) se perguntar na seguinte passagem: “Mas, como pode o instinto [pulsão] sádico, cujo intuito é prejudicar o objeto, derivar de Eros, o conservador da vida?” E também encontra uma resposta em forma de pergunta retórica: “Não é plausível imaginar que esse sadismo seja realmente um instinto [pulsão] de morte que, sob a influência da libido narcisista, foi expulso do ego [eu] e, conseqüentemente, só surgiu em relação ao objeto?” (FREUD, 1920, p. 64).

Não pretendemos entrar na especificidade da questão masoquista, mas nosso objetivo é tão somente mostrar como há uma tensão entre prazer e despreazer, de modo que Freud começa a conceber que há algo para além do princípio do prazer, que não se trata simplesmente de buscar prazer e evitar o despreazer, mas de também buscar uma satisfação no despreazer e não somente no prazer. Esta formulação freudiana foi o germe para o avanço da concepção lacaniana sobre o gozo, pois Freud estava dando uma enorme contribuição à prática clínica da psicanálise e ao entendimento do funcionamento psíquico.

Além do Princípio do Prazer é um texto central no pensamento freudiano por trazer outra contribuição à metapsicologia e por permitir teorizar aspectos clínicos de suma importância, a saber, a compulsão à repetição e a pulsão de morte. A compulsão à repetição retoma o termo repetição trabalhado no artigo *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914), mas de um outro modo, não somente como aquilo que o analisante repete na análise ao invés de recordar e elaborar, ou aquilo que o analisante repete na sua posição subjetiva com o analista. O que aparece em 1920 é uma repetição que busca compulsivamente uma satisfação, uma repetição atrelada ao funcionamento psíquico, uma repetição que caminha para a destruição, uma busca desenfreada por uma satisfação e não somente a repetição de sentimentos transferidos para o analista.

Freud efetivamente não faz nenhuma separação brusca entre essas repetições (a de 1914 e a de 1920), muito pelo contrário, as toma como pertencentes ao mesmo domínio. O que estamos considerando é tão

somente o destaque teórico que Freud dá a repetição em um e em outro artigo. Em verdade, no *Além do Princípio do Prazer* há uma nota e uma explícita referência ao texto *Recordar, Repetir e Elaborar*. Freud (1920) comenta que aquilo que o sujeito não consegue recordar e elaborar, porque não é possível lembrar do que está no inconsciente, são aspectos mais primitivos e originários da vida psíquica (de difícil acesso mnemônico) e que vem à tona pela repetição.

Essas reproduções [repetições], que surgem com tal exatidão indesejada, sempre têm como tema alguma parte da vida sexual infantil, isto é, do complexo de Édipo, e de seus derivados, e são invariavelmente atuadas (*acted out*) na esfera da transferência, da relação do paciente com o médico [analista].

Pode-se destacar a importância da repetição na clínica; dentre outras coisas, isso que se repete no lugar de recordar e elaborar possui uma faceta de não-dito, daquilo que vem em ato e não em palavra. A repetição, nesse ponto, rompe com o simbólico, pois refuta a palavra, e denuncia o fracasso da metáfora. Ela traz em ato aquilo que falhou no plano simbólico da metáfora. A repetição vem em ato e o analista também deve pelo ato (analítico, sem dúvida) intervir sobre a repetição dando lugar a palavra e não ao ato repetitivo e sintomático.

A investigação que Freud procede em *Além do Princípio do Prazer* baseia-se nos alicerces da vida anímica, pois a recorrência à infância se faz notável já nos primeiros capítulos; isso porque Freud vai ao “cerne” da constituição subjetiva e investiga todo o turbilhão da vivência pulsional e das tensões experienciadas no nível inconsciente. Prova disso é o famoso exemplo da criança com o carretel na brincadeira do *Fort-Da*, em que a criança simboliza a ausência e a presença da mãe com um carretel em que ela atira longe emitindo sons como o-o-o-o (por interpretação, *Fort* – longe) e puxa novamente para si emitindo um alegre “*Da*” (cá, aqui). Freud, com esse exemplo, está colocando em cena o jogo da presença/ausência extremamente importante na constituição simbólica do sujeito, pois esse binômio é próprio da linguagem, na medida em que a linguagem presentifica um objeto ausente ou uma ideia/conceito abstrato. Além desse aspecto simbólico da introdução da linguagem na constituição do sujeito, o exemplo aponta para uma tensão pulsional entre o amor e ódio pela mãe; o desprezo e a solidão que a criança sente diante da ausência da mãe.

Também há a ferocidade com o objeto que é arremessado para longe com raiva e ira, sentimentos hostis da criança que foram deslocados da mãe (que no seu entendimento o abandonou) para o objeto. Para Freud (1920, p. 28): “Quando a criança passa da passividade da experiência para a atividade do jogo, transfere a experiência desagradável para um de seus companheiros de brincadeira e, dessa maneira, vinga-se num substituto.” A fonte desses sentimentos hostis que são transferidos repousa sobre um caldeirão de prazer/desprazer, em que há uma excitação proveniente de uma hesitação. Dessa forma, “a compulsão à repetição e a satisfação pulsional que é imediatamente agradável, parecem convergir em associação íntima”. (FREUD, 1920, p. 33).

A compulsão à repetição ou a própria repetição tem uma importante inscrição na clínica na medida em que busca um gozo. Essa busca atravessa a vida psíquica do sujeito e não se restringe a uma elucubração psíquica, mas tem efeitos na vida concreta do sujeito, isso quer dizer, que não se trata de uma intimidade mental, psíquica, mas que se exterioriza e produz efeitos na vida concreta do sujeito. Freud (1920) chega a dizer que em muitos casos sela-se quase como um destino, em que aquela posição subjetiva e a busca por este gozo repetem-se de forma compulsiva traçando a vida do sujeito e delineando o seu percurso. Para Freud (1920, p. 33), “[...] existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer, como também ficaremos agora inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar.”

A repetição aliada às forças pulsionais constituem uma tensão que possui uma intensidade que começa na primeira infância e segue se repetindo ao longo da vida do sujeito. A repetição e a busca por um além do princípio do prazer nas brincadeiras infantis fazem com que a criança repita “[...] experiências desagradáveis pela razão adicional de poderem dominar uma impressão poderosa muito mais completamente de modo ativo do que poderiam fazê-lo simplesmente experimentando-a de modo passivo”. (FEUD, 1920, p. 46). A repetição é condição para o deleite e Freud (1920) mostra isso quando as crianças, por exemplo, pedem para que o adulto conte novamente a mesma historinha, mesmo tendo ele acabado de contá-la. Na análise essa repetição vem à tona e muitas vezes é motivo de fortes resistências como forma de evitar o surgimento dessa força “demoníaca”.

Freud pontua o aspecto repetitivo da pulsão, ou seja, ele mostra como a pulsão busca a conservação de um determinado estado de coisas. Para isso argumenta inclusive a migração de peixes para águas mais

cálidas em épocas de desova, ou mesmo a migração de aves como a necessidade de retornar a um estado anterior de coisas, provavelmente a um local de *habitat* de seus antepassados. A repetição tende à perpetuação de um estado de coisas, enquanto que a mudança seria a desunião, o rompimento com esse estado de coisas e a busca por uma mudança e transformação. Há então certo contraste entre a restauração de um estado de coisas e o rompimento e transformação desse estado de coisas. Para Isidoro Vegh (2010, p. 55, tradução nossa): “Isto o leva [Freud] a postular que há uma força que avança além da conservação da homeostase, e a propõe com a denominação de pulsão de morte.”²¹

4.4 PULSÃO DE VIDA X PULSÃO DA MORTE

As formulações decorrentes do caráter repetitivo das pulsões desembocam no antagonismo entre as Pulsões de vida e as Pulsões de morte. Essas duas pulsões estão em relações de contraste, no entanto, uma não exclui a outra e ambas constituem o sujeito humano.

O que Freud (1920, p. 47) vem a afirmar ainda no texto *Além do Princípio do Prazer* é que a pulsão “[...] é um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas”. Desse modo, a pulsão visa por um lado restabelecer um estado anterior de coisas, como foi dito, um estado inorgânico, anterior à vida; e por outro lado, a pulsão é a mola propulsora da vida, é o impulso propulsor de energia. Freud (1920, p. 49, itálico do autor) se apóia então em um princípio da biologia, em que “[...] tudo o que vive morre por razões *internas*, torna-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘*o objetivo de toda a vida é a morte*’, e, voltando o olhar para trás, que ‘*as coisas inanimadas existiram antes das vivas*’”. Parece necessário desdobrar um pouco melhor essa frase como forma de haver algum entendimento. *Tudo que é vivo morre* é uma constatação e um princípio da biologia inquestionável, *por razões internas*, mostra o quanto o organismo morre por complicações do próprio organismo, ou seja, complicações internas. Por maior que possa ser uma agressão externa ou alguma espécie de lesão, essa poderá conduzir à morte se afetar o organismo internamente, em seus órgãos vitais. Para além do entendimento biológico dessa frase, podemos, sem absolutismos, também concebê-la no sentido psicanalítico, ou seja, de que o sujeito

²¹ “Esto lo lleva a postular que hay una fuerza que avanza más allá de la conservación de la homeostasis, y la propone con la denominación de pulsión de muerte.” (texto original).

morre por razões internas, ou seja, que o sujeito morre por que busca um gozo absoluto, busca essa satisfação interna em que, não havendo limites, o conduz à morte. O sujeito morre pelo seu sintoma e pelo gozo atrelado a este sintoma, pela tentativa de colocar reiteradamente o seu fantasma em ação no sintoma para obter um gozo mortífero. “O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo” (FREUD, 1920, p. 50).

Dessa forma, a causa da morte pode ser muito mais ligada às instâncias psíquicas do que se pensa, no sentido de que se o psiquismo conduz boa parte da vida do sujeito, porque não poderia conduzi-lo à morte? Não se trata de uma panaceia dos efeitos psíquicos na vida de alguém, mas de dar o seu devido valor. Por exemplo, concebemos muitas ocorrências fatais no trânsito como sendo “acidentes automobilísticos” ou “acidentes de trânsito”, quando analisando os fatores: alta velocidade e ingestão excessiva de álcool, por exemplo, podem denotar que não se trata de um acidente, no sentido de uma causa acidental, casual, mas de uma tentativa de “jogar/gozar” com o limite entre a vida e a morte; quando não uma forma velada de suicídio. Como o sujeito não tem esse poder de controle, a causa da morte pode bem ser psíquica, no sentido de buscar esse gozo, e não acidental. A influência das instâncias psíquicas sobre uma morte simbólica, e não de fato, também podem ser levadas em consideração. São os casos severos de depressão, por exemplo, em que o sujeito morre no sentido perder todo e qualquer desejo pela vida.

Dessa maneira, “tudo o que vive morre por razões *internas*, e torna-se mais uma vez inorgânico”, ou seja, volta a um estado anterior de coisas em que o inorgânico existia antes do orgânico. O que conduz à conclusão de que “o objetivo de toda a vida é a morte”, nesse sentido, a vida caminha para a morte. O nascimento é ao mesmo tempo o início, o princípio da vida e sua sentença de morte, ou seja, o ser está desde esse momento condenado à vida e à morte. “A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada.” (LACAN, 1964[1988, p. 195]).

Em linhas gerais há duas ordens de pulsões, uma pulsão que destrói e de que devemos abdicar e outra que mantém a vida. A pulsão de conservação da vida faz com que a vida não tenha propósito, pois o objetivo do vivo é morrer. Se fossemos guiados por uma pulsão de conservação não destruiríamos os alimentos ao comê-los, por exemplo, iríamos preservá-los. Como disse Vegh (2010), a maçã que eu desfruto não a conservo, pois ao consumi-la, a faço desaparecer. Conservar a vida equivaleria a dar-lhe uma continuidade imortal, algo que como

disse Freud (1920) está restrito aos seres assexuados, como os protozoários ou as células germinais, que em sua reprodução por cissiparidade não há componente sexual. Aquilo que é a ordem do sexual também é da ordem do mortal, ou seja, onde há sexo há morte. Neste sentido, a vida do ser sexuado o conduz à morte. A divisão, a castração do ser que incide sobre o sujeito faz com que se rompa a pretensa unidade do mesmo. O sujeito não é um ovo, no sentido de um zigoto único e consistente, esse ovo é quebrado, dividido, e essa divisão constitui o sujeito, sua sexualidade e sua finitude. Por isso Lacan (1964[1988, p. 186]) brinca dizendo que “[...] com um ovo se pode fazer tanto um homem quanto um homelete, ou a lâmina.” Tanto o homem quanto o omelete saem de um ovo (zigoto) e é necessário que algo se quebre, se rompa para fazê-los. É necessário que a lâmina da castração opere uma divisão na unidade do ovo formando o homem, o *homelete*. Há no dizer de Lacan um jogo das palavras homem e omelete, pois em francês *homme* está contido fonicamente em *omelette*, formando o *hommelette*.

Essa divisão mostra a introdução da sexualidade, em que algo se perde e isso que se perde é a morte. É a morte que entra em jogo no circuito pulsional, ou seja, a partir do *Além do Princípio do Prazer*, falar de pulsão não é somente falar dessa força constante que mantém a vida e que tem como objetivo se satisfazer. Falar de pulsão é abordar “[...] as duas faces da pulsão — que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte.” (LACAN, 1964[1988, p. 188]). Nas palavras de Harari (1990, p. 220): “[...] há uma pulsão com duas faces ‘moebianamente’ unilaterais. Se recorremos por uma face terá certas características; se a seguimos por outra elas serão diferentes. E sempre tendo em conta que se trata da ‘mesma’ face. Assim, pulsão de vida e pulsão de morte se imbricam.” Para Isidoro Vegh (2010, p.67, tradução nossa): “pulsões de vida e de morte são dois tempos lógicos de uma única e mesma pulsão, a pulsão de sexual.”²²

O importante é que há, com isso, a inscrição da morte na pulsão, não se tratando tão somente, de um princípio vital. Em verdade, pelo caráter parcial da pulsão, pela sua satisfação parcial, pode-se dizer que toda pulsão é de morte, pois a sua parcialidade mostra a faceta da morte. O que faz Lacan (1964[1988, p. 194]) dizer que: “Toda pulsão sendo, por sua essência de pulsão, pulsão parcial, [...] é fundamentalmente pulsão de morte, e representa em si mesma a parte da morte no vivo

²² “Pulsiones de vida y de muerte son dos tiempos lógicos de una sola y misma pulsión, la pulsión sexual.” (texto original).

sexuado.” Em outras palavras, pode-se dizer que toda pulsão é parcial e essa parcialidade representa a morte presente no sujeito sexuado.

O caráter mortal da pulsão e do sujeito não deve ser visto com ares de pessimismo ou mesmo de menos valia, muito pelo contrário, pode-se conceber que o aspecto mortal introduz no campo pulsional o desprazer que sempre está em contraste com o prazer. A morte aqui não é necessariamente a finitude literal da vida, até porque dessa nunca se sabe dizer muita coisa, mas a morte enquanto perda, essa perda que se experiencia ao longo da vida. Já a imortalidade é a ausência do desgaste, da dor, da perda e ao mesmo tempo a ausência da sensação de alívio da dor, ausência da sensação de perder algo e conseqüentemente ter esse algo. O sujeito percebe que possui algo quando perde esse algo e se ele nunca perde nada, também fica a questão de que se não há nada a perder, não há nada a ganhar. A perenidade é a plenitude em que não há movimento ativo da pulsão, de uma busca, porque não há perda, ou seja, nada se busca, nada se conquista, nada se perde, enfim, o eterno é a pasmaceira. Nas palavras de Harari (1990, p. 234): “A condição de perda marca o ser vivo.”

No filme *Um anjo caiu do céu*, Cary Grant interpreta um anjo que vem à terra para auxiliar um reverendo (David Niven) que está preocupado com a construção da sua paróquia, mas o anjo começa a ajudar as pessoas da paróquia esquecidas pelo reverendo que só pensa na tal edificação. O interessante é que numa determinada cena, o anjo se pergunta como seria bom ser humano, tirar os sapatos apertados depois de um dia intenso e cansativo de trabalho; mexer os dedos do pé sentado na poltrona e sentir aquela sensação de alívio. Como seria bom sentir dor e de algum modo sentir que está vivo e que não tem uma vida eterna, não tem todo tempo do mundo. O que se passa é que o anjo fica enciumado dos mortais e queria ele sentir essa sensação de dor/alívio, prazer/desprazer. O que se pode depreender dessa pequena cena é o quanto esse antagonismo move o sujeito e o quanto ele é produtivo em nossa vida; faz com que o sujeito se sinta vivo, diferentemente do anjo que não morre, mas também não vive, porque não sente o prazer/desprazer, é um anjo desprovido de sexualidade e, portanto, desprovido de vida, desprovido das sensações emanadas do corpo, desprovido igualmente da morte, ou seja, sem pulsão sexual.

A despeito do título do filme, a expressão anjo caído é costumeiramente uma alusão ao diabo, este anjo que caiu do paraíso. Essa queda, que também pode ser entendida como a queda de Adão e Eva do paraíso mostra que algo caiu e a queda pode ser uma alusão ao objeto *a* que cai e que dessa queda se instaura uma perda, uma falta. A

própria etimologia da palavra diabo, que vem do grego *δαίμων*, significa “aquele que divide”, ou seja, é uma alusão à divisão, ao corte que constitui o sujeito, que o tira de uma relação com a esfera divina, em que não há sexo, para uma vida sexual, pulsional. Essa divisão é o que faz com que algo no sujeito se perca e diante dessa perda começa a busca incessante, a busca por restituir o que foi perdido, reencontrar o paraíso perdido. O sujeito é dividido, caído, sexual e mortal.

Retomando o aspecto pulsional no sentido da dualidade vida e morte, Freud (1920) aborda as pulsões de autoconservação e diz que estas diminuem sua importância teórica quando concebemos que a pulsão é uma força que se direciona a realizar o objetivo da vida que é o encontro com a morte. A pulsão de autoconservação pode ser entendida como uma pulsão cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte determinado por aspectos imanentes ao próprio organismo, e é nesse sentido, que o sujeito morre por razões internas. “O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo” (FREUD, 1920, p. 50), e não se trata de manter a vida a qualquer preço e sim morrer ao seu próprio modo. Dessa forma, “[...] esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte.” (FREUD, 1920, p. 50), ou seja, a pulsão que trabalha para a conservação da vida também a conduz para a morte como destino inexorável, pois tentar conservar a vida a todo custo é impossível.

As pulsões que preservam a vida vão em sentido oposto (contrário) às pulsões que conduzem à morte. Há um grupo de pulsões que tentam deter o objetivo da vida que é encontrar a morte e tentam preservar a vida e se opõem contra o propósito das outras pulsões que conduzem à morte.

É como se a vida do organismo se movimentasse num ritmo vacilante. Certo grupo de instintos [pulsões] se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço foi alcançada, o outro grupo atira-se para trás até um certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim a jornada. (FREUD, 1920, p. 51).

Desse momento em diante, a partir do capítulo VI do *Além do Princípio do Prazer*, Freud (1920) emprega pela primeira vez o termo pulsão de morte e o coloca em antagonismo com a pulsão de vida e

define que a pulsão de morte exerce uma pressão para a morte, surge de estados inanimados e quer retornar a ele; enquanto que a pulsão de vida exerce uma pressão para um prolongamento da vida. É uma “luta” entre a pulsão que leva o vivo à morte e aquela que faz a renovação da vida. De todo modo, Freud retoma a acertiva de que o sujeito morre de causas internas em que há um direcionar-se para a morte. Esta concepção parece entender a morte como algo natural, como uma consequência lógica e inexorável da vida, diferentemente de muitas outras concepções que tentam negá-la ou transformá-la em um outro estágio da vida como forma de negar a sua finitude. Nos dias atuais é possível acompanhar, não muito diferente que em outros tempos, diversas concepções religiosas e científicas que tentam prolongar a vida a todo custo.

Na religião, observam-se concepções que tratam de uma continuação da vida após a morte e isso é uma forma de não aceitá-la enquanto finitude, afinal, se tudo continua num outro plano não há morte, apenas uma passagem, uma viagem para outro lugar. Já no lado da ciência, as promessas tratam de um prolongamento da vida, do retardo da velhice e da deterioração do corpo e da conservação da juventude, ou seja, é uma forma de negar essa morte (deterioração) de cada dia. A expressão “morte natural” que se aproximaria desta afirmação de Freud de morrer de causas internas é cada vez menos aceita, havendo uma necessidade dos “tempos atuais” em querer explicações causais externas para a morte de alguém.

A pulsão de morte não está fora do aspecto sexual, é também uma pulsão sexual, uma vez que sexo e morte estão pulsionalmente associados, como já foi demonstrado. Toda pulsão é sexual ou tem o seu componente original no aspecto sexual. Essa tensão entre as pulsões é o que fez Bárbara Low (1920) supor a existência de um Princípio do Nirvana, ou um grau zero que seria a homeostase. Embora Freud tenha concordado com esse pressuposto suas concepções mostram a todo tempo que essa tensão e desequilíbrio entre as pulsões é o que move o sujeito humano. Na concepção de Vegh (2010, p. 72), a homeostase até pode se sustentar para o prazer, mas não para o gozo. Por um lado, a pulsão de vida tende a fazer coalescência, a unir o que está separado, tende a fundir-se, fazendo um; já a pulsão de morte, por outro, tende à quebra, à desunião, tende a fazer ruptura. Esses movimentos não caminham para um equilíbrio, mas para uma constante tensão que não é para ser “resolvida”, pois as pulsões de vida e de morte estão associadas constantemente e não buscam uma neutralização.

Neste sentido, Freud (1920) traz o mito de Aristófanes para mostrar que a pulsão de vida (*Eros*) é o que tenta reunir aquilo que foi

separado, “[...] que procura reunir e manter juntas as partes da substância viva” (FREUD, 1920, p. 71). No mito, relatado no *Banquete* (PLATÃO, 2001), Aristófanes desenvolve a tese em que haveria um tempo, mítico, no qual haveriam três sexos: o homem, a mulher e o andrógino formado pela união do homem e da mulher e tudo nesses seres eram duplos: tinham quatro mãos, quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas. Por um castigo de Zeus, este decidiu dividi-las em duas partes. Uma vez divididos, as partes tentariam retornar ao estado anterior e, durante toda a vida, fariam tentativas de reagrupar aquilo que foi separado, fundir-se em um único ser como no passado.

Neste momento, pode-se pontuar que a pulsão de vida é uma força que busca a fusão, mas também acaba encontrando o aniquilamento da vida, pois buscar, a todo o momento, a fusão e a intensidade máxima de prazer é uma aniquilação da vida, na medida em que não há a separação e o corte; algo que é tarefa da pulsão de morte. Então, o que Freud deixa claro não é que a pulsão de morte conduz o sujeito à morte, mas que ela faz cortes e rompimentos para que a busca incessante de prazer não leve o sujeito à morte. A pulsão de vida trabalha para o princípio do prazer, a pulsão de morte realiza o trabalho às escondidas, ou seja, quebrando o princípio do prazer e promovendo um corte nessa busca por prazer, que essa sim pode conduzir o sujeito à morte, por ser puro prazer.

Isso pode ser comparado à busca por prazer nos animais inferiores, em que o excesso de prazer e uma exaustão na cópula os conduzem à morte. Freud (1923, p. 59-60) pontua que:

Isto explica a semelhança do estado que se segue à satisfação sexual completa com o ato de morrer, e o fato de a morte coincidir com o ato da cópula em alguns dos animais inferiores. Essas criaturas morrem no ato da reprodução porque, após Eros ter sido eliminado através do processo de satisfação, o instinto [pulsão] de morte fica com as mãos livres para realizar seus objetivos.

Dessa forma, a satisfação completa, a ausência total de tensão, é a morte ou a busca por esta satisfação completa, uma vez que essa é impossível, pode levar o sujeito à morte. O exemplo de Freud, em relação ao pequeno animal, mostra que a plena satisfação põe fim a pulsão de vida. Para que isso não ocorra, a pulsão de morte tem que colocar limites em Eros, ou seja, é necessário que a pulsão de morte atue

impedindo essa busca pela plena satisfação, pois é uma busca mortífera e é necessário que a pulsão de morte institua uma morte simbólica para que a morte real não aconteça. A experiência dessas pequenas criaturas pode ser comparada com a daquele usuário compulsivo de drogas que sempre busca mais e mais prazer encontrando a morte numa overdose, por exemplo. Se a pulsão de morte não atua antes desse momento, ela atuará num momento em que o sujeito já perdeu, de fato, a vida. Por isso Freud (1920, p. 74) conclui dizendo que “O princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos [pulsões] de morte.”

4.5 O TERMO *GENUSS* EM FREUD E LACAN

Até o momento não adentramos no conceito de gozo, pois como já foi salientado, a primeira concepção freudiana do funcionamento psíquico diz respeito ao prazer/desprazer e não ao gozo. O termo gozo, que em Freud ainda não é um conceito, é introduzido em sua obra através da palavra alemã *Genuss*, no texto *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Neste texto, Freud (1905a, p. 129, itálico nosso) aponta que nos invertidos absolutos o “[...] objeto sexual só pode ser do mesmo sexo, enquanto o sexo oposto nunca é para eles objeto de anseio sexual. Quando se trata de homens, essa aversão os incapacita de praticarem o ato sexual normal, ou então não extraem dessa prática nenhum gozo.” Nesta aparição do termo *Genuss*, Freud parece indicar dois pontos importantes: a) que o gozo é sexual e tem a ver com o corpo; e b) que o gozo tenta romper com a lei das diferenças sexuais; ele tende a ser absoluto e a suprimir as diferenças. Esses dois pontos incipientes do pensamento freudiano podem remeter àquilo que Lacan (1972[1985]) abordará no *Seminário 20 Encore*, que o gozo é em corpo, fazendo uma homofonia entre o *en corps* (em corpo) e o *encore* (ainda ou “mais ainda”, como aquilo que ainda não aconteceu), e também que o gozo é de uma ordem real, que rompe com a lei, fundamentalmente com a lei das diferenças sexuais, inscrevendo-se no registro real, que segue sem ordem nem lei.

Em um outro texto de 1905b, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud também emprega o termo *Genuss*, dessa vez, ligado à palavra e ao discurso. É na relação entre som e sentido que algo do riso e do humor se depreende provocando um estado de gozo, que em alguns momentos pode também ser entendido como prazer, mas em outros fica clara a sua relação com o gozo. Por exemplo, o caráter repetitivo de uma piada, que provoca efeitos a cada vez, de modo singular, marca uma repetição com diferenças, com ares de novidade a

cada vez que ela é enunciada, ou seja, a cada repetição. Isso é totalmente diferente de uma reprodução do idêntico, que remeteriam inevitavelmente a mesmice e a pasmaceira. Um dos efeitos jocosos de um chiste está em seu caráter singular e único, em termos de enunciação, por um lado, e o seu caráter de repetição com diferenças, por outro. O tema da repetição e sua ligação com o *Genuss* (gozo) já antecipava no *après-coup*, em 1905a, o que se desenvolveria em 1920 com o *Além do Princípio do Prazer*.

Em 1913 encontra-se uma nova aparição do termo *Genuss*, dessa vez em *Totem e Tabu*. Em Freud, o termo *Genuss* ora se aproxima de uma concepção de gozo, tal como será elaborada por Lacan anos mais tarde, ora se aproxima da noção de prazer (quase um sinônimo de *Lust*), de modo que é a partir de Lacan que *Genuss* toma o estatuto conceitual de gozo. Neste texto, Freud (1913) lança aquilo que ficou conhecido como o mito freudiano, ou seja, o mito que Freud inventa para dar conta daquilo que se passa na constituição do sujeito. Em resumo, Freud (1913) diz que havia uma horda comandada por um pai. Esse pai reinava de forma absoluta, ele impunha as regras e normas de forma despótica e autoritária. Entre essas regras, estava a de que somente ele tinha acesso às mulheres da horda, somente ele tinha o direito de possuí-las. Os filhos e outros decorrentes dessas relações não tinham acesso a essas mulheres. Em determinado momento, esses filhos se reúnem e matam o pai e a partir daí instaura-se a lei de que nenhum daqueles homens poderia ocupar aquela posição do pai, ou seja, todos os filhos estavam subordinados à lei do pai morto. É somente a partir desse momento que efetivamente há lei, ou seja, é a partir desse momento que emerge um pai, entendendo que pai, em psicanálise, é aquele que porta o significante *Nome-do-Pai*, aquele que exerce a função paterna de ser representante da lei. O que se passava com esse homem da horda primitiva, era que ele não era efetivamente um pai, pois ele não era um representante da lei, mas sim que ele era a própria lei e não o seu representante. A rigor, não era um pai, pois não estava subordinado à lei, não se colocava como castrado, ao contrário, ele encarnava a lei e gozava sobre ela, gozava de um modo quase imperativo, não se subordinando a castração.

Esse homem, então, gozava de modo quase absoluto, um gozo em corpo e fora da lei. Um gozo situado no registro real, entendendo, de acordo com Lacan (1975[2007, p. 133]), que “[...] o verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem”. Tratava-se de um gozo situado fora do registro simbólico, fora das trocas simbólicas advindas das diferenças, da falta e das regras. Um gozo que Freud (1913) situa

como sendo anterior ao Édipo, pois não há um pai para colocar limite nesse gozo absoluto, não há um pai para castrar o sujeito em seu gozo, por isso é anterior ao mito edípico, num momento lógico em que o gozo estaria acima da lei.

Em 1920, no texto *Além do Princípio do Prazer*, Freud retoma com muito mais vigor o termo *Genuss*. Dessa vez ele é (re)introduzido através da ideia de repetição, ou mais exatamente, de compulsão à repetição. A ideia de repetição vem a partir de um questionamento clínico que coloca em xeque a noção do princípio do prazer como aquele que faria simplesmente com que o sujeito buscasse o prazer e evitasse a dor. Freud escuta, em sua clínica, que os pacientes não buscam simplesmente aliviar a dor e obter prazer, mas buscam alguma forma de prazer no sofrimento. Em relação ao sintoma, por exemplo, Freud (1914) constata que os analisantes não abandonam seus sintomas sem hesitação, pois encontram neles alguma forma de prazer inconsciente, ainda que isso lhe custe o sofrimento. Para Harari (2003, p. 115), “o sintoma [...] constitui um lugar propício para o gozo neurótico.” Dizer “lugar propício para gozo” significa que o sintoma está ali no neurótico para manter seu gozo. Não nos surpreende perceber que o paciente não quer abandonar seu sintoma, pois é através dele que mantém o gozo, ou seja, que nesse sofrimento psíquico há também alguma espécie de “prazer”. Isso é o gozo, algo que está para além do princípio do prazer, algo que não se resume a esse princípio e introduz uma lógica em que o sujeito goza com o seu sintoma.

A repetição entra em cena quando o sujeito busca, compulsivamente e de forma repetida, encontrar aquele gozo que ele supõe absoluto, e repete isso em cada ato, de diferentes formas. Há uma suposição de um gozo sem limite e a repetição é a tentativa de encontrar esse gozo suposto absoluto. O conceito de repetição não deve ser confundido com o de reprodução, pois a reprodução é do idêntico, onde não há diferenças, nem singularidade, apenas a reiteração da igualdade. Já a repetição, é com diferenças, algo se repete, insistentemente, de formas diferentes e singulares. A cada vez, em cada ato, a busca por um suposto gozo, se reinscreve de diferentes formas, marcando uma repetição com diferenças.

Freud (1920) traz à tona, como já foi salientado, a questão da repetição com exemplos oriundos da infância, na medida em que as crianças repetem uma experiência tentando alcançar a mesma satisfação. Às vezes, brincam com experiências desagradáveis como forma de encontrar algum gozo nisso. Dessa forma, a compulsão à repetição pode desprezar o princípio do prazer, porque o que ela gera é um gozo e não

um prazer. Esse gozo não se subordina a nenhuma ordem ou princípio do funcionamento psíquico, pois o princípio do prazer inclui o desprazer. O prazer é limitado, tem um fim, é parcial; já a busca pelo gozo é absoluta, não aceita o limite, busca o infinito, não aceita o desprazer, nem mesmo nenhuma forma de frustração, castração ou privação. Cabe então perguntar: essa busca por um gozo supostamente absoluto que estaria acima de tudo, sem nenhum limite, não encontraria seu próprio limite na morte?

A busca por um puro “prazer” sem nenhuma espécie de desprazer é um gozo mortífero. Há que ter algo que coloque limite no gozo, que promova algum desprazer, é aí que entra em jogo, no texto freudiano, a pulsão de morte, como uma pulsão que trabalha em conjunto e em oposição à pulsão de vida. Aquilo que a pulsão de vida tenta unir, fazer coalescência, a pulsão de morte desata, desune, promovendo quebra e limite. A pulsão de morte mostra que tudo que é vivo sexuado, morre, pois mostra que há um limite, o da morte. A pulsão é virtualmente pulsão de morte (LACAN, 1964[1988]), pois sempre é uma pulsão parcial, nunca a totalidade. Essa parcialidade da pulsão mostra sua morte, como um limite. A pulsão sempre busca a plena satisfação e é necessário que algo barre essa tentativa de satisfação, que haja um limite para que a tentativa de uma satisfação plena não conduza o sujeito a sua própria morte.

Lacan (1962[2005]), na sua releitura de Freud, acentua muito mais o *Genuss* do que o *Lust*. Isso porque, para Lacan, buscar puramente o prazer é buscar um alívio de tensão, buscar um nirvana, um grau zero de tensão. O gozo não é uma tendência para o zero, para a redução, mas para um aumento da tensão. Nesse sentido, Lacan (1962[2005]) se opõe às ideias do princípio do nirvana de Bárbara Low (1920). Segundo ela, há uma tendência no aparelho psíquico a levar a zero ou reduzir ao máximo possível a quantidade de excitação interna ou externa. Freud (1920) — apesar de tomar emprestado o termo “princípio do nirvana” de Low e concordar com a autora que o sujeito busca uma constância entre excitação e alívio — desenvolve uma concepção que, a rigor, se opõe a esse princípio, pois ele mostra como o sujeito busca situações em que o efeito é um aumento da tensão. Já Lacan (1962[2005]) deixa claro a sua oposição ao princípio do nirvana no *Seminário* sobre a *Angústia*, quando não propõe a redução da tensão no gozo, mas o seu aumento.

5. GOZO: SUBSTÂNCIA DA PSICANÁLISE.

Este capítulo é dedicado à temática do gozo. Após ter investigado o sintoma e o prazer nos capítulos precedentes, tentaremos mostrar o desenvolver do conceito de gozo no pensamento lacaniano. Tratar-se-á de traçar um percurso na obra de Lacan marcando lugares em que esse conceito foi trabalhado, especificamente, tentaremos fazer uma trajetória que parte das primeiras incursões de Lacan sobre o gozo, para posteriormente fazer um apanhado geral sobre as formas de gozo estabelecidas por Lacan. Feito isso, será dado um destaque especial ao gozo fálico e ao gozo sintomático dado a articulação que possuem nessa tese. Isso servirá de substância para o último capítulo que tratará do gozo *sinthomático*.

O título desse capítulo é uma alusão a uma passagem do *Seminário 16* onde Lacan (1968[2008, p. 44]) aponta que “[...] o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise.” Essa passagem marca a importância do gozo na clínica psicanalítica, mostrando que há aí uma “substância gozante” (LACAN, 1972[1985]) que move o sujeito em sua dinâmica psíquica e que isso tem uma importância clínica que de igual forma torna-se relevante para nosso trabalho. Poder-se-ia dizer que há certo exagero nesse dizer de Lacan, mas de todo modo, nenhum psicanalista nega a importância do gozo na psicanálise. O termo substância pode ser tomado de várias formas, Isidoro Vegh (2010), por exemplo, nomeia o primeiro capítulo de seu livro *El abanico de los goces de: Psicoanálisis: una lógica de los goces*. Uma lógica no sentido que a psicanálise trata de uma operação (lógica) com o gozo, em que o desenrolar de uma análise é fundamentalmente uma intervenção sobre o real do gozo, tentando produzir algum efeito sobre esse real que move o sujeito e que se chama gozo. O próprio autor (2010, p. 11) explica melhor o seu enunciado: “Ao dizer uma lógica dos gozos, é que não me oponho a que haja outras. Uma lógica que pretende ser ciência do Real: reconhece sua eficácia porque aponta ao Real e encontra no Real seus limites.”²³

No *Seminário 20*, Lacan (1972[1985, p. 75]) fala dos *Aparelhos do Gozo* estes que abordam a realidade e que se constituem de linguagem. Isso mostra além de uma lógica do gozo uma operação do gozo sobre a realidade através da linguagem (este aparelho do gozo).

²³ “Al decir una lógica de los goces, es que no me opongo a que haya otras. Una lógica que pretende ser ciencia de lo Real: reconoce su eficacia porque apunta a lo Real y encuentra en lo Real sus límites.” (Texto original).

Sem aprofundar muito essa questão nesse momento, cabe tão somente marcar a importância do gozo, suas consequências clínicas e a justificativa que fundamenta esse capítulo.

5.1 ALGUMAS INCURSÕES DE LACAN ENTRE O PRAZER E O GOZO

Lacan (1962[2005]) traduz o termo *Genuss* como *Jouissance* e dá a este um estatuto de conceito. Ele deixa de ser tão somente um termo empregado por Freud, para, com base na teoria freudiana, ganhar uma conceituação de notoriedade clínica. A palavra *jouissance*, quando traduzida, não encontra, em muitas línguas, um equivalente preciso. Em inglês, por exemplo, a tradução por *enjoy yourselfs* não consegue abarcar seu alcance conceitual. Na língua portuguesa, os termos gozo e gozar parecem se aproximar, em certo sentido, com aquilo que Lacan queria apontar com *jouissance*. De acordo com Ferreira (2004, p. 995), no *Dicionário Aurélio*, o termo gozo é concebido como: “1. Ato de gozar; gosto, prazer, satisfação. 2. Posse ou uso de alguma coisa de que advêm satisfação, vantagens, interesses. 3. Motivo de hilaridade; graça. 4. Deleite sexual; prazer. 5. Orgasmo.” Ainda no *Dicionário Aurélio*, o termo gozar possui os seguintes sentidos:

1. Usar ou possuir (coisa útil ou aprazível).
2. Aproveitar-se das vantagens de; aproveitar, fruir, desfrutar, desfruir.
3. Sentir prazer íntimo.
4. Deliciar-se com, achar graça em, rir de (ato de alguém, ou fato acontecido a alguém).
5. Desfrutar, fruir; ter.
6. Sentir prazer ou satisfação.
7. Experimentar prazer.
8. Viver agradavelmente; divertir-se.
9. Deliciar-se com; achar graça em, rir de ato de alguém, ou fato acontecido a alguém.
10. Atingir o orgasmo.
11. Tirar proveito ou satisfação; aproveitar-se, desfrutar. (FERREIRA, 2004, p. 995).

Resumidamente, pode-se considerar que entre os termos gozo e gozar, encontram-se as seguintes concepções: (1) Prazer (sexual); isso tem a ver com o corpo. (2) Desfrutar de algum bem ou objeto; isso parece ter relação com o objeto do gozo. (3) Gozar da vida, saber viver a vida; isso parece ter alguma relação, ainda que distanciada, com o gozo *sinthomático*. Em nenhum desses sentidos, está contemplado o gozo sintomático, que traz um misto de prazer e sofrimento, atrelado ao

sintoma e que traz prejuízos ao sujeito. Estão presentes as “noções” da fruição do gozo no corpo, o desfrute de um bem ou objeto e o gozar a vida.

Para a psicanálise, o gozo não se refere a um processo fisiológico de ejaculação, tampouco ao orgasmo (tal como é a referência nº 05 do *Dicionário Aurélio*), nem mesmo é uma forma de (bem) viver a vida, mas diz respeito ao conceito psicanalítico que Lacan (1959[1988]) situa no *Seminário 07* como sendo tudo aquilo que diz respeito à distribuição do prazer no corpo. Por aí já se percebe que em nada tem a ver com a fisiologia genital, esse gozo está distribuído no corpo. No texto *La Tercera*, Lacan (1974[1999]) diz que o ronronar do gato é o seu gozo, pois está em todo corpo, espalhado. Está, portanto, novamente em questão o gozo em corpo ou *en corps* para fazer a homofonia com o título do *Seminário 20, Encore*.

Em Lacan, o gozo não se confunde com o prazer, apesar de ser possível encontrar diversos momentos dos seus seminários em que ele utiliza o termo gozo de modo muito similar a prazer. Nesses momentos, inclusive, se poderia substituir a palavra gozo por prazer sem perdas teóricas, contudo, há que se separar o emprego do termo ou da palavra do emprego do conceito, e conceitualmente gozo e prazer são diferentes. Para Lacan (1959[1988]), o prazer provoca um alívio da tensão e tem uma circunscrição momentânea, já o gozo busca a constância da força pulsional e tenta elevar a tensão aos seus limites fazendo com que o sujeito busque gozar e, muitas vezes, gozar a qualquer preço. Se o prazer alivia, o gozo tenciona e faz com que o sujeito se direcione em relação ao gozo muito mais do que em relação ao prazer. Eis a reviravolta na teoria do Princípio do Prazer, como já foi discutida. Para Isidoro Vegh (2010, p. 09): “o prazer não é o gozo, o gozo começa onde o prazer termina.”²⁴

O prazer termina, o gozo busca uma constância que gera uma tensão. Nesse sentido, o término do prazer marca a sua parcialidade, em que ficam claros os seus limites; há um término. Nesse ponto, pode-se dizer que há uma morte e isso faz com que o prazer seja inscrito no registro simbólico da experiência psíquica, na medida em que há uma presença e uma ausência, há um início e fim. O prazer é algo que cessa de se inscrever na medida em que ele encontra, ainda que parcialmente, sua satisfação. Há uma inscrição e um cessar dessa inscrição por haver uma realização, parcial e faltante, do desejo. Contudo, há um desejo e

²⁴ “[...] *el placer no es el goce, el goce comienza donde el placer termina.*” (Texto original).

sua realização que desemboca nesse prazer, todavia parcial. Já o gozo tende a não cessar de não se inscrever ou “[...] não pára de não se escrever é a sua articulação. O que se produz é o gozo que não se deveria” (LACAN, 1972[1985, p. 81]) e, neste sentido, ele busca a pulsação do Real, se aproxima do registro Real da experiência psíquica. Por isso mesmo, Isidoro Vegh (2010) afirma que a Psicanálise tende a ser uma ciência do Real, pois é uma ciência que trabalha na lógica dos gozos e estes estão inscritos no Real. A operação com o gozo é uma operação com o Real. O gozo não busca a parcialidade, não busca o término, mas a máxima tensão, a constante força pulsional, tentando, sem sucesso, romper seus limites. No gozo não há o jogo de presença e ausência, é pura presença, nesse sentido, não se inscreve no simbólico, mas no Real; não há início e fim. Para Feinsilber (1998, p. 22): “Assim como o prazer se satisfaz com o desejo, em relação ao objeto do desejo, o gozo se satisfaz com o Real, pois é do Real.”²⁵

Para Lacan (1972[1985, p. 112]), o prazer ou mais exatamente o Princípio do Prazer (*Lustprinzip*) “[...] só se funda na coalescência do *a* com o *S* (*A*).” Isso significa que o princípio do prazer se funda no encontro, fusão do objeto *a* (objeto causa de desejo) com o significante do barramento do grande Outro. É na medida em que o Outro é barrado, castrado, sem consistência, que o objeto *a* pode provocar causa de desejo e a tentativa de realização de desejo desembocar no prazer. O princípio do prazer se alicerça então na junção do objeto causa de desejo que é o *a* com o significante da inconsistência do Outro primordial e isso provoca um desejo como efeito. A tentativa de realização desse desejo, digo tentativa porque ele nunca se realiza por completo, mas naquilo que ele se realiza, isso gera um prazer momentâneo, com início e fim.

No gozo, o sujeito não toma o Outro como barrado, pois ele lhe dá uma grande consistência. Em verdade, o neurótico supõe que o Outro tem um gozo absoluto e infinito e isso faz com o sujeito tome o Outro como consistente e gozador. “O neurótico acredita que há um Outro perfeito, consistente, que muitas vezes está mais na estrutura da perversão e que sempre oferece para ele, fora da análise, algum tipo de paraíso artificial.” (HARARI, 2008, p. 167). Mais do que acreditar que há um Outro que goza, o neurótico busca esse gozo no Outro. O Outro consistente é uma formação essencial no neurótico e com poderes sobre

²⁵ “*Asi como el placer se satisface con el deseo, en relación al objeto de deseo, el goce se satisface con lo Real, pues es de lo Real.*” (Texto original).

a sua vida. Nas palavras de Harari (2008, p. 167), “[...] esse Outro o goza, manda nele, determina sua vida, esse Outro escraviza, esse Outro, finalmente, é um amo, governa [...]”. O que faz a análise? Tenta derrubar o Outro mostrando que ele não existe, que é uma criação própria da estrutura subjetiva. Por vezes, em uma análise, a presença do Outro pode surtir efeitos importantes, mas desde que visando, como direção da análise, a sua inconsistência.

Dessa forma, no gozo, de um lado o Outro é concebido como consistente, e de outro lado, o objeto *a* é reintegrado como forma de gozo, ou seja, o objeto não é tomado como um objeto *a*, aquele que é expelido como um resto da divisão do sujeito, como um objeto que o sujeito toma como perdido e por isso abre mão dele. Não sendo o objeto perdido, ele não se configura como um objeto *a*, causa de desejo, mas como um objeto que pode ser reincorporado e, portanto, um objeto do gozo e não de desejo. O objeto de desejo é aquele oriundo de uma falta, do objeto *a*, já o objeto do gozo é a negação dessa falta e a tentativa de reintroduzir esse objeto, não aceitando sua perda. Desse modo, o objeto torna-se do gozo, e “[...] o prazer impede o acesso ao gozo” (LACAN, 1967[2003, p. 356]), pois concebe a perda do objeto *a*, este que o gozo quer reter.

Dessa diferença entre prazer e gozo, pode-se resumir que o prazer é com limites, permeado pelo desprazer, momentâneo, provoca alívio, reduz a tensão e refreia o gozo. O gozo, por sua vez, tende a ser sem limites, busca o absoluto da unidade, na tendência da pura satisfação. O gozo provoca a tensão constante, nunca sua redução, num objetivo de ir *além* do princípio do prazer.

Apesar de tentarmos dar uma definição para o prazer e outra para o gozo, a rigor, o ensino lacaniano dá testemunhos de uma definição para o prazer e, a partir de uma ideia central sobre o gozo, Lacan busca seus avatares nos simulacros e recôncavos do sujeito em análise. Como lembra Feinsilber (1998, p. 11): “Temos enunciado que há um prazer e uma pluralidade de gozos.”²⁶

5.2 GOZO: UM CONCEITO LACANIANO.

Lacan toma o gozo em sua vertente pulsional, recuperando a teoria das pulsões de Freud e reconhecendo seu valor e sua força na dinâmica psíquica. No seminário *A Ética da Psicanálise*, Lacan

²⁶ “*Hemos enunciado que hay un placer y una pluralidad de goces.*” (Texto original).

(1959[1988]) articula o gozo com a Coisa, numa clara referência ao *das Ding* de Freud. O *das Ding* é o inominável, a *Coisa*, isso que está nos fundamentos do sujeito, mas que não se pode pegar, tocar, quicá, nomear. A Coisa diz respeito a um Real do furo na constituição do sujeito em torno do qual circula a pulsão que vai erotizar o corpo do *infans*. A Coisa não é um objeto que se pode ter, nem mesmo é um objeto de um mundo possível, seja empírico ou psíquico, mas de um impossível, de um vazio em torno do qual o sujeito se estrutura. A pulsão faz circuito e provoca nessa circulação algum tipo de Gozo. *Das Ding* é o objeto que falta. Na língua alemã também é possível encontrar outro termo para a coisa, *die Sache*, também traduzido como “a coisa”, porém este é um objeto possível no mundo concreto, é um objeto conquistável, mas que apesar de ser o encontrado não é o procurado. Para Garcia-Roza (1986, p. 43): “Procuramos *das Ding*, mas encontramos *die Sache*.” A Coisa se constitui pela procura, pelo desejo, como nostalgia de algo que terá sido. É a nostalgia de algo que não aconteceu e que se faz presente pela sua ausência.

Das Ding então é um Real, não é a realidade, mas aquilo que a funda na sua incessante repetição de não cessar de não se inscrever em nenhuma possibilidade de existência. Isso significa que o *das Ding* é repetição Real desse impossível que não cessa de não se inscrever. Nesta via, há algum parentesco com o gozo, pois o gozo acontece na repetição em ato. O gozo, tal como o *das Ding*, situa-se no registro Real da experiência psíquica. Desse modo, o gozo na repetição circunda esse buraco, essa falta da Coisa. A repetição caracteriza aquilo que é o fundamental da pulsão e do gozo.

O gozo situado no registro real da experiência psíquica faz com que o seu movimento não seja simbólico, pela via do significante, das representações e de seus representantes, mas pela via pulsional, em que entra em cena a pulsão, como já foi dito, o Real, o corpo e o sexo. Nesse ponto, o que Lacan começa a deixar cada vez mais claro é a vinculação do gozo com o corpo. O gozo está no corpo, pois é nessa *res extensa*, para usar a expressão cartesiana, que o gozo encontra seu fértil terreno. Novamente, vê-se aí o Real para além de sua constituição simbólica e dos significantes que o designam. O corpo é um Real que não engana, um Real que derruba as representações simbólicas na medida em que essas, pela plasticidade do significante, podem enganar. O significante é o que da linguagem pode ficcionar, já o Real do corpo não é ficção, mas aquilo que escapa à cadeia ficcional e que provoca efeitos no gozo. O gozo que incide sobre o Real do corpo não sofre os efeitos do significante, mas da pulsão.

A proximidade do gozo com a pulsão, com o Real e com o corpo faz com que haja também uma proximidade entre o gozo e o sexo, pois a realidade sexual é a realidade pulsional e gozante do corpo. O corpo é uma inscrição sexual e pulsional. Dessa forma, todo gozo incide sobre o sexual, isso não quer dizer que todo gozo seja sexual, pois gozo sexual diz respeito a um tipo de gozo nomeado por Lacan e que será demonstrado em um subcapítulo específico. O que está sendo dito é que o gozo é da ordem sexual, se inscreve e se delinea na borda, contornando o objeto sexual e inscrevendo a borda.

5.2.1 O gozo e o desejo

No Seminário 10, *A angústia*, Lacan (1962[2005, p.193]) coloca o gozo em um ponto e o desejo em outro ponto extremo e oposto, situando a angústia a meio caminho entre o gozo e o desejo. “A angústia, portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo [...]”. Desse modo, gozo e desejo estão em lados opostos, pois o desejo marca uma falta, na medida em que se deseja aquilo que falta. O objeto *a*, causa de desejo, é aquilo que institui o desejo pela falta. Essa falta é fruto de uma proibição, ou seja, a falta se institui através da proibição, a rigor, do incesto. É a partir dessa castração que a falta se inscreve e marca que ali há uma lei, uma lei de proibição, que gera uma falta, que por sua vez gera um desejo. Isso tudo dentro de uma operação lógica de constituição do sujeito. É essa operação que faz Lacan (1962[2005, p. 166]) afirmar: “O desejo, portanto, é a lei [...] o que o situa como desejo, é a chamada lei da proibição do incesto.” Em outro momento, Lacan (1962[2005, p.119]) é ainda mais explícito: “O desejo e a lei são a mesma coisa no sentido de que seu objeto lhes é comum”.

O gozo, de sua parte, é o que se situa no outro lado, pois o gozo tenta subverter a lei, e não estamos necessariamente nos referindo ao perverso ou algum tipo de gozo sádico ou masoquista, como se poderia supor pela subversão da lei. Estamos nos referindo a uma subversão que, enquanto estrutura, está presente no sujeito para além de sua estrutura clínica (neurose, psicose, perversão). Nesse sentido, o gozo, por estrutura, tenta subverter a lei, na medida em que não aceita a falta e tenta fazer desse falta um excesso, um excesso para poder gozar. Se o desejo reconhece a lei e se subordina a ela, o gozo tenta burla-la, desfazer essa falta que está aí. Para Lacan (1962[2005, p. 166]), o desejo é “[...] o exercício de uma lei, na medida em que esta refreia, suspende, detém o sujeito no caminho do gozo.”

O sujeito se movimenta para o gozo. Podemos “ilustrar” isso que estamos dizendo com um pequeno fragmento clínico. Certa vez um jovem adolescente me procura para fazer uma análise. Estava em dúvida entre fazer vestibular para o curso X (profissão que o pai exercia) e o curso Y (profissão que a mãe exercia). Passava muitas sessões tentando ponderar os prós e contras de uma e outra escolha, e enquanto fazia isso não se decidia nem por uma nem por outra. A decisão acarretaria na suposta perda de uma ou de outra, digo suposta, porque ele não tinha nem uma nem outra, ambas eram objetos a serem conquistados. Mas, ele persistia nesse exercício puramente imaginário, pois ele não tinha como antever os efeitos de qualquer decisão. Esse jovem obsessivo, no íntimo de sua dúvida, concebia que possuía as duas opções, tanto que achava que poderia escolher entre uma e outra. A protelação da escolha, a não decisão, fazia com que ele acreditasse que possuía as duas opções, como se nenhuma delas faltasse para ele. Quem escolhe uma opção aceita a perda da outra, ou seja, aceita perder uma, aceita a falta, para tentar conquistar a opção escolhida; afinal, ele precisa conquistar o que escolheu. Na verdade, não queria escolher, pois ele não queria perder nada, mas dessa forma, também não conseguia ganhar nada. As ponderações desse adolescente o levavam a um gozo pelo excesso, as suas infinitas elucubrações sobre tal e tal profissão o confortavam num regozijar que tentava suprimir a falta. Ele não aceitava a falta, ao contrário, a suplantava nesse gozo do excesso (que significava ter as duas opções, quando na verdade, ele não tinha nenhuma e frente à escolhida, ele teria que batalhar muito para conquistá-la). A rigor, o nosso púbere neurótico não tinha escolha, pois ele não possuía nem um e nem outro curso, antes disso tudo ele teria que atravessar o gargalo do vestibular; então, não havia excesso, não havia duas opções. Para haver uma, ele teria que se dar conta que não havia nenhuma e diante dessa falta desejar uma, trabalhar bastante, com toda a força do desejo para conquistar esse objeto de desejo, ainda mais que se tratavam de cursos extremamente disputados na universidade.

É claro que o caso não se resumia a isso, no horizonte havia a dúvida em ser como o pai (X) ou como a mãe (Y), em corresponder à tentativa frustrada de querer agradar o pai e querer agradar a mãe, o que fazia com que seu desejo ficasse ainda mais obscurecido na sombra dessas imagos parentais. Para esse sujeito, o lema era: não desejar e gozar com o desejo do Outro. Mas o ponto central, para os nossos propósitos nesse momento, trata-se tão somente de marcar o quanto o sujeito buscava um gozo em “antever” os efeitos de uma e outra escolha, um gozo em conceber que haviam essas duas opções, como se fossem

dois objetos que estariam em suas mãos e bastava que ele escolhesse um ou outro. O apagamento do desejo estava nessa tentativa de supressão da falta e na eclosão de um gozo sintomático; excessivo, pleno de sentido, com muitas voltas, argumentações, ponderações; enfim, uma espécie de masturbação mental que o aprisionava num gozo idiota, podre e infrutífero. É o que faz Lacan (1962[2005, p. 167]) concluir: “O neurótico nos mostra, com efeito, que precisa passar pela própria instituição da lei pra sustentar seu desejo.”

Lacan (1962[2005, p. 193]) então situa gozo e desejo de modo diametralmente oposto, chega inclusive a dizer “[...] a hiância do desejo no gozo”; ou seja, em que há uma falta do desejo no gozo. O gozo torna-se então aquilo que toma o lugar do desejo; naquilo que se esperaria uma manifestação de desejo, o gozo vem a assumir.

O que faz a psicanálise com isso? Tenta esburacar esse discurso, introduzir algo da falta para que o sujeito saia desse imaginário completo e pleno. Quebrar a consistência desse discurso pela mostraçãõ da falta. Não se trata, a rigor, de introduzir a falta no sujeito e no seu discurso, isso denotaria que não haveria falta, mas em verdade, há falta e basta mostrá-la, deixá-la evidente. A falta produz como efeito o desejo e, este sim, pode fomentar a busca por um objeto. Em resumo, trata-se de fazer a eclosão da falta para que o desejo possa guiar o sujeito em seu caminho. E o gozo? Não se trata de reduzi-lo, fazer com que fique diminuído, pois sabemos de sua potência, sabemos o investimento libidinal que há nesse gozo; trata-se então de transformá-lo, que ele deixe de ser um gozo sintomático, que não produz frutos, para ser um gozo produtivo para o sujeito. É necessário fazer com que o gozo deixe de ser idiota — no sentido etimológico de *idios*, aquele que está sozinho, isolado — e passe a produzir algo de circulação com outros, que o discurso possa produzir laços sociais e o gozo circular, em alguma medida, pelo Outro, não sendo mais esse gozo próprio do sujeito, do íntimo de sua dúvida. Desse modo, não se trata de perder a potência do gozo e seus efeitos, mas transformá-la em algo produtivo para o sujeito. O sujeito deve sim abrir mão do gozo, mas de um gozo específico, este sintomático, para poder conquistar um outro tipo de gozo e há aí uma perda e não um excesso (*un plus*).

5.2.2 O gozo e o objeto *a*

As relações do gozo com o desejo estão vinculadas com o objeto *a*, este que foi, segundo Lacan, seu único invento. Que invento capital! Pois, esse conceito representa o resto da operação de divisão do sujeito e

que a partir dele pode-se denotar tanto o desejo quanto o gozo, quiçá a angústia. Vamos nos centrar nos dois primeiros sem correr o risco de desviarmo-nos do tema. Antes disso, passamos a definir um pouco melhor o objeto *a*.

Lacan o inventa sob a insígnia de objeto *a*, ou mais exatamente, objeto pequeno *a* (*petit a*) para designar o resto, aquilo que sobra na operação de divisão do sujeito. O Outro é aquele que opera a divisão do sujeito, ou seja, que incide o corte da castração, é um corte lógico, que representa simbolicamente a castração. É por um instrumento de linguagem que este corte opera na constituição do sujeito. É esse corte que faz com que o sujeito torne-se castrado, dividido, em que sua pretensa unidade fica desfeita nesse corte. Essa é a divisão do sujeito produzindo o sujeito barrado. Dessa divisão, tal como na operação matemática, há um resto, aquilo que sobra da divisão na matemática. Esse resto, que não serve para nada, é perdido, dejetado. Na operação subjetiva, trata-se de um resto que deve ser expelido, perdido. A rigor, ele é tomado como um objeto perdido, mas não no sentido em que se teve o objeto e depois foi perdido, mas no sentido em que esse objeto é desde sempre perdido. Logo, ele é um resto que se perde, mas que nunca se teve. É um objeto que se constitui desde sempre como perdido. Por isso mesmo, Lacan (1962[2005, p. 169]) toma “[...] o próprio desejo como *a*, como causa de desejo, e não como objeto.”; ou seja, o objeto *a* é causa do desejo no sentido que por ser um objeto desde sempre em falta é também causa de desejo. Nesse ponto, vemos que o desejo é um efeito do objeto *a* que o causa, que é pura falta. Vê-se desenhar, nesse momento, a relação do desejo com o *a*, e mais, do desejo com a falta.

Estando o gozo em uma oposição ao desejo, pode-se conceber que a relação do gozo com o objeto *a* é oposta a isso. Para o gozo, o *a* não se inscreve enquanto um objeto faltante, mas como um objeto de gozo. A relação que o gozo estabelece com o objeto não é de uma falta, de uma perda fundamental e constituinte, e sim toma o objeto como um uso para o gozo e não o concebe enquanto faltoso. Nesse sentido, o objeto, no gozo, não é *a*, mas um objeto de gozo. Não é causa de desejo, mas um objeto que provoca um *plus*, um excesso. Cabe perguntar: De quê? De gozo! No *Seminário 10*, Lacan aponta que goza-se com esse pequeno objeto, com essa libra de carne que provoca um *plus*, sentido pelo sujeito como um gozo sedutor e incontrolável. O gozo, desse modo, opera numa tentativa de não perder o *a*, mas de retê-lo e de usufruí-lo como forma de gozo.

Quando nos referimos ao objeto *a*, estamos nos referindo a um objeto que está sempre em falta, não se tratando de um objeto perdido

no sentido de que em algum lugar ele existiu e foi, posteriormente, perdido; mas de um objeto que é, em si mesmo, em falta. Por isso ele também é denominado objeto causa de desejo, uma vez que ele é um objeto faltoso. O objeto causa de desejo (objeto *a*) deve ser diferenciado do objeto de desejo, que, ao contrário do objeto *a*, é um objeto de presença e não de ausência (ou falta), pois o objeto de desejo tenta suprir a falta primordial do objeto *a* que causa o desejo. Em outras palavras, há uma falta primordial, esta do objeto *a*, que causa o desejo e este tenta eleger um objeto que aplaque esta falta. Pode-se dizer que o objeto do desejo é aquilo que está na *frente* do desejo, como meta ou objetivo a ser atingido, ao mesmo tempo em que é um objeto possível de ser aprendido; e o objeto perdido é causa de desejo, “[...] está *atrás* do desejo.” (LACAN, 1962[2005, p. 115]). E por isso causa-o numa “precessão essencial” (p. 116).

Já o objeto do gozo é algo oposto ao objeto *a*, na medida em que não o reconhece enquanto faltante, e também oposto ao objeto do desejo, pois este seria um “semblante” do objeto *a*, e o objeto do gozo não é o *a* nem o seu semblante. O objeto do gozo é qualquer coisa que o sujeito usa como forma de gozo, não tomando esse objeto como ausência ou perda. Nas palavras de Lacan (1966, tradução nossa, cotejada com a versão castelhana), na classe 21, em 08/06/66, do *Seminário 13*:

É daí que é necessário partir. Vocês vêem que rapidamente nos encontramos comprometidos em uma espécie de colusão, que é aquilo sobre o que se precipitaram as pessoas que tomam atalhos de colusão entre o objeto (*a*) da demanda e algo que concerne ao que se recusa *de* ou *ao* objeto do gozo²⁷.

Dessa forma, o objeto não é tomado como um objeto em falta (objeto *a*), mas o que vai gerar um *plus* no gozo, um mais-de-gozar. Nas palavras de Lacan (1968[2008, p. 19]), “[...] o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a*.” Isso mostra de igual forma a relação do gozo com a falta, no sentido de tentar isolá-la. Tal como a

²⁷ « *C'est de là qu'il faut partir. Vous voyez que, très vite, nous nous trouvons engagés dans une espèce de collusion qui est bien ce sur quoi se sont précipitées les personnes à chemin court, de collusion entre l'objet (*a*) de la demande et quelque chose qui concerne ce qu'on refuse de ou à l'objet de la jouissance* ». (Versão francesa).

vinheta clínica apresentada acima, havia uma escamoteação da falta, um apagamento para advir um gozo na fala, um gozo na elucubração das infinitas possibilidades que circulavam e davam giros para permanecerem no mesmo lugar. Se o objeto deixa de servir ao gozo e passa a estar em falta, há a eclosão de um desejo e isso que causa o desejo também seria uma possível saída desse gozo que tenta burlar a lei, seria a possibilidade de um gozo outro, não sintomático.

5.2.3 O gozo e o Outro

Na mesma vertente de articulação do gozo com o desejo e do gozo com o objeto *a* também se encontra a relação do gozo com o Outro. Nas palavras de Viltard (1996, p. 222): “[...] todo gozo só é concebível como um tratado com o Outro.” Dessa forma, o gozo está em diversas articulações e relações com o Outro. O gozo é uma tensão entre o Outro e o objeto *a*, ou seja, o que resta para o gozo é o Outro que advem do resto que é o objeto *a*. Para Lacan (1962[2005, p. 192]): “[...] o gozo não conhece o Outro senão através desse resto, *a*”.

Ao conceber o Outro como representante da lei, o gozo é aquilo que desbanca a função de representante da lei, pois o gozo está em oposição à lei e ao seu representante. O Outro então tem uma forte relação de proximidade com o desejo e a lei. Pode-se considerar, com Lacan (1962[1998, p. 792]) “[...] que o desejo é o desejo do Outro”, na medida em que esse Outro o constitui e instaura o desejo pela função de corte.

O gozo, situado em posição diametralmente oposta, se afasta dessa rede simbólica do significante para tocar em algo do Real. Um Real que não leva em conta a ordem simbólica do significante, um Real sem ordem nem lei. Isso não quer dizer de um apagamento do Outro frente à questão do gozo, mas o apontamento para um determinado Outro.

O Outro que surge articulado ao gozo é supostamente um Outro gozador. Supostamente por ser uma suposição do sujeito, pois ele supõe que o Outro possui um gozo absoluto e pleno. O sujeito atribui um gozo pleno ao Outro, é sempre o Outro que goza e para ele nada. O sujeito acredita que o gozo do Outro²⁸ é infinitamente maior e melhor. Por isso

²⁸ A expressão *gozo do Outro* remete ao genitivo “do”, que aqui na frase opera como um duplo sentido: é o gozo do Outro (dele) ou o gozo do Outro enquanto aquele que se tem com ele; ou seja, trata-se do gozo dele próprio ou o quanto é possível gozar com ele.

mesmo, segue esse gozo na tentativa fantasmática de encontrá-lo. A esse respeito, Lacan (1969[1991]) vai dizer que no fantasma, o sujeito recebe seu próprio gozo sob a forma do gozo do Outro. Nesse ponto situa-se boa parte do sofrimento do neurótico, pois sustentar esse Outro como consistente (inteiro, não castrado) e gozador requer penosos esforços que fazem com que o neurótico padeça (ou se angustie) de sua própria crença e busca. Esse *pathos* torna-se ainda maior quando ao tentar procurar o suposto gozo do Outro, encontra algo muito parcial, provocando um aumento do sofrimento.

Em relação ao termo *pathos* que remete ao padecimento, sofrimento, Lacan introduz no *Seminário R.S.I.* (inédito), mais especificamente na aula de 21/01/1975, o termo *pathema* e o define como sendo a “paixão do corpo pelo efeito da linguagem”. Essa definição não diz respeito somente ao padecimento, mas também à paixão na sua acepção de um sentimento turbulento, incontrolável e também da moléstia e do sofrimento. Ademais, trata-se de uma paixão do corpo pelo efeito da linguagem, ou seja, é uma paixão corporificada, próxima talvez de um gozo, na medida em que este é corporificado e também traz um sentimento paradoxal de êxtase e dor, de forma muito semelhante à paixão. Podemos propor mudar a frase de Lacan, dizendo: *gozo do corpo pelo efeito da linguagem*. Ou seja, o gozo é do corpo e este como um efeito da linguagem no corpo, tal como a paixão e o *pathema*, um efeito da linguagem no corpo.

Retomando o gozo do Outro, temos, a rigor, um gozo que não existe, que o sujeito constrói em seu psiquismo. O neurótico acredita ser esse gozo possível e por isso mesmo se apóia tanto nesse Outro, o tomando como modelo e ideal. É o que faz Lacan (1968[2008]) dedicar um capítulo do *Seminário 16* para a *Inconsistência do Outro*. O próprio título desse seminário mostra os objetivos da análise em conduzir o sujeito *de um Outro ao outro*, ou seja, do grande Outro consistente para o pequeno outro das relações subjetivas, quebrando a consistência do Outro e mostrando a sua inexistência enquanto esse Outro gozador e ilimitado. Nas palavras de Lacan (1968[2008, p. 24]), não há “no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso.”

Diante do Outro gozador pode-se conceber que o perverso é tomado pelo neurótico como esse protótipo de um sujeito livre de amarras imaginárias e simbólicas e que pode gozar livremente. Essa suposição do neurótico mantém o perverso na posição de um não castrado, posição essa que o perverso também almeja. Por isso, Freud (1905a, p.225) diz que a “neurose é o negativo da perversão” no sentido de ser o contrário da perversão. O neurótico coloca o perverso em uma

posição de um gozo esplêndido quando na verdade o gozo do perverso é limitado e inclusive muito focado, ou seja, ele precisa provocar horror ou angústia no outro para então poder gozar.

Esse Outro ilimitado e gozador é, a rigor, a reedição do mito freudiano do *Totem e Tabu* (1913), pois lá encontramos um pai que não é castrado, um pai que não se submetia à lei, ele era e fazia a própria “lei”, mas não estando submetido a ela. Aí se constrói a imagem desse pai ideal que tudo pode, que não tem falhas, que não sofre, que goza absolutamente, que pode usufruir de todas as mulheres da horda, enfim, um pai ideal, que só existe no imaginário do neurótico. Mas o que Freud mostra nesse mito é que esse pai é tirano e autoritário, não sendo efetivamente um pai por não ser um representante da lei. É do momento de sua morte, que a lei efetivamente se instaura, pois o seu lugar permanece vazio, não ocupado por nenhum dos filhos, e esse lugar vazio é a representação do pai (morto), que a partir desse momento e dessa condição de morto que começa a operar enquanto pai. Há aí a queda desse Outro consistente para que a lei possa efetivamente se instalar entre os membros da horda. O que o sujeito tenta ostentar com a consistência do Outro é a retomada do pai da horda, numa tentativa de reviver esse Outro poderoso.

É a consistência desse Outro que soa como uma voz superegógica ditando um imperativo: Goze! Para Lacan (1972[1985, p. 11]): “Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo — Goza!”. Esse imperativo faz com que o sujeito busque a qualquer preço gozar, pois a voz do supereu dita o imperativo categórico do gozo. Lacan (1962[1998]), a este respeito, desenvolve um belíssimo texto da relação de *Kant com Sade*, em que Lacan explora dois autores diferentes e correlacionados. De um lado, Marquês de Sade, conhecido por seus contos que apresentam um repertório de comportamentos libertinos; de outro, Kant, um autor que traz princípios da normatividade, da lei, da razão, da moral e dos imperativos. De acordo com Lacan (1962[1998, p.777]), para Kant: “Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer.” Diante disso, Lacan pontua que o prazer é o bem, esse que “[...] nos é apontado pela experiência que temos de ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional”. O bem é sentido como satisfação que torna esses prazeres menos respeitáveis. Esses imperativos aparecem como uma máxima, uma voz da consciência que propõe ali uma razão puramente prática. “Para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica.” (LACAN, 1962[1998,

p.778]). Eis a máxima que propõe o gozo se afirmar como regra universal: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”. (p. 780).

Nesse ponto já estamos nas funções do supereu, que dita essa máxima como um imperativo, à maneira de Kant, da lei moral. Para Kant, a moral é a prática incondicional da razão, mas o que se observa na máxima é que ela rejeita toda razão que não seja a sua própria, ou aquela que está contida nela mesma. A razão mesma não está presente, pois o que está em cena é o gozo, o gozo do corpo do Outro, esse gozo sem razão e sem sentido, mas que encontra sua própria razão no imperativo categórico. Esse imperativo que diz: Goza! Desarticulado do sentido e do significante, o gozo bordeia um Real, cumpre um imperativo que nos vem como sendo do Outro, do corpo do Outro.

Na perspectiva sadiana, o fato de que nenhum homem pode ser propriedade ou apanágio de outro homem não suspende o direito de todos usufruírem dele, cada qual ao seu gosto. O que se instaura não é uma violência, mas um princípio do direito ao gozo, imperativo e sem limites, que traz no seu fundo algo de mortífero.

No imperativo, há uma voz do supereu que dita o gozo. Na psicose, por exemplo, é a voz de um supereu arcaico que não foi simbolizada, permaneceu como puro Real. Na psicose, o sujeito se coloca como objeto para o gozo do Outro, e desta forma, ele não é sujeito de sua enunciação, apenas cumpre a ordem severa que vem através dessa voz de um pai real, não simbolizado. No caso Schreber, por exemplo, ele se coloca como um objeto do gozo do Outro, ou seja, se coloca como mulher para ser copulada por Deus. Esse Deus que é um pai real, severo, despótico, colérico. A voz desse pai não é simbolizada e ele permanece no campo puramente real desse supereu não simbolizado, onde o gozo impera absoluto sobre o sujeito, fazendo dele seu objeto.

Na articulação que está sendo traçada aqui entre o supereu e o gozo, evidentemente bordeamos uma faceta Real do supereu na medida em que ele se atrela ao gozo e ao Outro não barrado. O desejo como *fautour* da fenda do sujeito, aquilo que introduziria a falta, não se antepõe ao gozo. A partir daí, Lacan introduz o fantasma, como aquilo que torna o prazer apropriado ao desejo. Lacan apresenta sua fórmula do fantasma: ($\$ \diamond a$) onde a punção (\diamond) se lê “desejo de”. O prazer veio substituir o objeto *a* da fórmula. No fantasma, o sujeito tenta se eclipsar no objeto, ou seja, tenta sair do lugar de sujeito para ficar ofuscado no

objeto, como forma de esvaecimento, *fading*, não ser. O fantasma é acessado como forma de suprir aquilo que falta na relação sexual. Em outras palavras, o fantasma surge para suprir o que falta na relação do sujeito com o objeto, proporcionando o gozo. Ou seja, o acesso ao gozo se dá numa tentativa de suprir aquilo que falta na relação sexual e, neste sentido, o sujeito goza com o seu fantasma, mas o faz não como sujeito de desejo, uma vez que ele está eclipsado no objeto, uma vez que ocorre o seu desfalecimento. Gozar como sujeito de desejo implicaria suportar a falta e não tentar suprimi-la, algo que parece impossível no fantasma. No fantasma, a falta fica suprimida como um recurso ao gozo, um gozo do qual o sujeito não está barrado, não está interdito, mas que se esvai como sujeito para gozar na posição de objeto. Isso tudo parece tranquilizar o sujeito frente à castração; frente à pergunta aterrorizante e angustiante do grande Outro: “*Che vuoi?*” — Que queres? Que quer o Outro de mim? O sujeito se coloca como objeto do gozo do Outro, como forma de responder essa demanda do Outro, pensa com isso poder tranquilizar a sua angústia frente à demanda do Outro, mas é justamente aí que ela aumenta. A saída da angústia seria suportar a castração, se colocar como sujeito barrado, em falta, para poder aceder como sujeito de desejo.

No texto *Kant com Sade*, Lacan (1962[1998, p. 786]) aponta “[...] que se trata do sujeito reconstituído da alienação, ao preço de ser apenas o instrumento do gozo.” Mais a frente: “Para Sade, o $\$$ (S barrado), vemos enfim que, como sujeito, é em seu desaparecimento que ele assina, havendo as coisas chegado a seu termo”. (p.790). Com isso Lacan (1962[1998, p. 802]) não situa Sade como um sádico (ou perverso), mas diz que a concepção sadiana (diferentemente da sádica) “[...] deteve-se nisso, no ponto em que se ata o desejo à lei.” E, mais a diante, sentencia: “Está confirmado nosso veredito sobre a submissão de Sade à Lei.” (p. 802).

Há ainda diversos caminhos do percurso de Lacan nas articulações do gozo com o Outro; no entanto, para os nossos propósitos, consideramos que está contemplada uma parte essencial para o entendimento das relações do gozo e do Outro, assim como as relações do gozo com o objeto *a* e com o desejo.

5.3 HÁ GOZOS E GOZOS: AS FORMAS E OS AVATARES DO GOZO EM LACAN

Neste subcapítulo faremos uma consideração sobre as formas de gozo em Lacan e suas mutações. Não há um único gozo na teoria lacaniana senão que gozo(s) e cabe, nesse momento, explorar um pouco dessa pluralidade para posteriormente nos determos especificamente nos gozos que nos interessam nessa tese, a saber, o gozo fálico e o gozo sintomático, para, por fim, tratar do gozo *sinthomático*.

Nessa perspectiva, Lacan, a partir do *Seminário 16 De um Outro ao outro* (1968[2008]) até o *Seminário 23 Le sinthome* (1975[2007]), acentua a noção de gozo, ampliando-a através das considerações sobre o objeto *a* e propondo o gozo nas suas mais diversas inscrições: gozo do sintoma, gozo fálico, gozo do Outro, gozo-sentido, mais-de-gozar, entre outros, e finalmente, o que aparece em seus últimos *Seminários*, gozo do *sinthome* ou gozo da vida. Em relação a este último, em especial, Lacan (1975[2007]) desenvolve o Seminário *Le sinthome*. O *sinthome* não é o sintoma, a partir dessa grafia do francês antigo e se debruçando sobre Joyce, Lacan esboça esse conceito tão caro à Psicanálise que diz respeito ao fim de análise. Aquilo que gerava o sintoma pode ser transformado em outra coisa, gerando o *sinthome*. O gozo, então, se transforma, e onde estava o sintoma advém o *sinthome*. Isso promove uma transformação do gozo, dessa vez, para a vida, tornando-se um gozo (produtivo) da vida.

A palavra francesa *jouissance* pode ser escandida e provocar a homofonia: *jouis-sens*, ou seja, “goza-sentido”; isso implica em dizer que quando advém um sentido, goza-se. O neurótico goza do sentido de seu sintoma, que, aliás, é pleno de sentido. O neurótico sofre de reminiscências, ou seja, de (um excesso de) lembranças, e em cada lembrança sentidos são acrescentados. Inflar o sintoma de sentido é uma maneira de sustentar o sintoma e o gozo atrelado ao sentido do sintoma. Lembro-me do dizer de um analisante após uma intervenção: “Como posso aceitar isso que não faz nenhum sentido?”, ou seja, era uma demanda para que o sintoma não fosse tratado, pois ao ser tratado perdia o sentido que o sujeito lhe atribuía para gozar. Quebrando esse sentido não seria mais possível gozar daquele sintoma. Vale a pena lembrar, para Lacan (1972[1985, p.11]), “[...] o gozo é aquilo que não serve para nada”, ou seja, diferentemente do gozo no *sinthome*, não coloca o sujeito numa posição de invenção sobre sua própria vida.

O termo *jouissance* também pode ser escandido por outra via, igualmente homofônica, que é a *j'ouïs-sens*, ou seja, “eu ouço sentido”. E aqui, segundo Harari (2003), joga-se com a dimensão da voz, pois o soar e o ressoar da voz do sujeito provoca uma escuta do sentido e do gozo atrelado a este. Essas três homofonias apresentadas encontram-se

no nó borromeo²⁹ (conforme figura 6), mais exatamente no intervalo que se situa entre o simbólico e o imaginário, enquanto que o gozo do Outro (JA) se situa entre o imaginário e o real e o gozo fálico (JΦ) entre o real e o simbólico. Lacan apresenta esses jogos homofônicos em vários momentos de sua obra, tal como no *Seminário 16* e no *Seminário 23*. Aliás, é um traço característico do mestre francês explorar o significante desdobrando-o até o ponto que possa se descolar de um único sentido, num movimento de abertura e fechamento. Acerca do gozo, Lacan (1973[2003, p. 516]) argumenta no texto *Televisão*: “Pois essas cadeias não são de sentido, mas de gozo-sentido [*jouis-sens*], a ser escrito como vocês quiserem, de conformidade com o equívoco que constitui a lei do significante.”

A temática do gozo em psicanálise percorre, assim como outros conceitos, caminhos tortuosos e de difícil exploração. Isso significa dizer que a complexidade da psicanálise deve-se à própria complexidade do sujeito e ao fato de existir diferentes gozos ou formas de gozo. Como diz Harari (2008, 170), “[...] existem gozos e gozos”, e isso implica em mostrar que o discurso de Lacan, desde seu início, dá uma atenção especial ao gozo. Particularmente, a partir do *Seminário 16*, o gozo é tratado de modo central na teoria de Lacan (1968[2008, p. 44]), pois para ele “[...] é por demais evidente que o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise.” O discurso que Lacan irá apresentar nesse seminário não é somente aquele que articula significantes, tal como tinha sido muitos anos antes em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (1953), nesse momento, “o discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (LACAN, 1968[2008, p.18]). O discurso detém os meios de gozar e implica o sujeito e isso mostra uma articulação do sujeito com o gozo, mais exatamente, a maneira como o sujeito goza com o objeto *a*. E mais adiante acrescenta que: “Demonstrar como o mais-de-gozar decorre da enunciação, demonstrar que ele é produzido pelo discurso e aparece como um efeito, sem dúvida, exigiria um discurso muito aprofundado.” (LACAN, 1968[2008, p.18]). Nesse discurso muito aprofundado, trata-se de pensar que em torno do mais-de-gozar gira a produção do objeto *a*. Por essa via, Lacan começa a construir um

²⁹ O nó borromeo é uma figura topológica que Lacan pega emprestado do brasão de uma família italiana da idade média. Trata-se do entrelaçamento de três laços formando um nó, ou também uma cadeia. Sobre essa figura, Lacan desenvolve diversos pontos de sua teoria, entre eles, o gozo, como será demonstrado adiante.

discurso sobre o gozo, esse que é sem palavras, que se situa na dimensão real da experiência psíquica. Ainda que esse discurso seja composto por significantes, pois assim como na lógica matemática, não há discurso que não contenha a si mesmo e isso mostra certa impossibilidade da fala dar conta de todo discurso. Ou seja, o discurso que vai se desenhando no *Seminário 16* aponta para um gozo indizível que o simbólico não comporta; sendo, portanto, esse discurso sem palavras, que tal como os conjuntos da matemática são impossíveis de serem totalizados em si mesmos.

Quando Lacan (1968[2008, p. 17, itálico do autor]) se pergunta o que há de novo em seu discurso, responde: “[...] é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do *mais-de-gozar*. É essa a essência do discurso analítico”, complementa. A proposta do discurso analítico, colocada nesse seminário, trata de promover a renúncia do gozo, essa renúncia é um efeito do próprio discurso uma vez que este detém os meios de gozar. Isso coloca uma interrogação em nosso trabalho uma vez que estamos argumentando em favor da hipótese de que a análise e, portanto, o discurso analítico, tenta promover uma transformação dos gozos, e neste ponto é enfatizada uma renúncia do gozo.

É importante frisar a que gozo Lacan se refere nessa renúncia, pois, como já foi dito, ele o inscreveu sob diversas “formas”. A renúncia ao gozo referida nesse seminário trata, fundamentalmente, da renúncia do suposto gozo do Outro. A análise conduz a esse paradoxo de renunciar a um gozo que efetivamente não existe, que é suposto no Outro pelo sujeito. No entanto, como salienta Isidoro Vegh (2010, p. 70, tradução nossa), “[...] que o gozo do Outro seja inexistente não quer dizer que seja inoperante.”; pois, o gozo do Outro produz um efeito sobre o sujeito, e esse efeito que será combatido na análise.

A renúncia ao gozo e a possível instalação da lei proporcionam a emergência do objeto *a*, este objeto perdido, um objeto que é desde sempre em falta, neste sentido não é um objeto que se teve e em algum momento foi perdido. O objeto *a* se constitui desde sempre como ausente e sua emergência marca que o sujeito perde algo, perde o *a* como uma parte do corpo que se desprende e cai. Esta libra de carne que o sujeito perde em sua constituição é provocada pela renúncia ao gozo. A emergência do objeto *a*, produto da renúncia ao gozo, coloca em cena a fala, na medida em que essa requer a queda do objeto *a*. Esse objeto *a*, Lacan (1956[1995]) o nomeia como sendo o seio, as fezes, o olhar e a voz. No caso da voz, por exemplo, é necessário que ela se desprenda e caia como objeto *a* para dar lugar ao simbólico da fala; neste sentido, é

necessário perder a voz para poder falar. Nas palavras de Vivès (2002, p.13, tradução nossa): “A fala faz calar a voz.”³⁰ A fala faz silenciar o real da voz. A voz, enquanto objeto *a*, se perde para que a fala advenha como inserção e captura do sujeito pela linguagem. A emergência do objeto *a*, a voz, por exemplo, faz com que o gozo seja abdicado para que advenha, a partir da queda do objeto voz, a fala como representante simbólico da inserção do sujeito na linguagem, fazendo com que esse sujeito se articule com o simbólico, com o Outro e que se realize aí o sujeito do inconsciente. Para Lacan (1968[2008, p. 21]), “O sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a*”. Ou seja, para emergir o sujeito é necessário perder o objeto *a*.

Retornando à renúncia ao gozo, temos então que se trata da renúncia a um determinado gozo. Na realidade, trata-se da renúncia a um impossível, pois não há esse gozo absoluto do Outro; isso é tão somente uma suposição do sujeito, frente à qual, ele precisa renunciar, por isso é necessário renunciar a esse gozo que efetivamente não existe, que é apenas uma suposição. É necessário renunciar a esse impossível, sem limites, pois a renúncia implica em abdicar do fantasma da completude. O sujeito supõe que o Outro tem um gozo absoluto e a partir dessa suposição sofre de uma maneira muito particular. O trabalho da análise visa a renúncia desse suposto gozo, ou seja, renunciar ao próprio fantasma que imaginariamente constrói o gozo. A renúncia é, nesse momento, uma perda.

O gozo que deve ser transformado então, não é exatamente o gozo do Outro, mas o gozo do sintoma. A rigor, pode-se considerar que em relação ao gozo sintomático não se trata de renunciá-lo, mas de transformá-lo, ou seja, aquilo que gera este “gozo podre” (LACAN, 1967) pode gerar uma outra forma de gozar, um gozo produtivo, um gozo da vida. O gozo deve ser transformado como modo de dar lugar a outra forma de gozar, não mais ligada ao sentido sintomático, mas ligada ao *sinthome*, portanto, um gozo da vida. Para Harari (2008, p. 159), “nossa prática [analítica] busca a transformação dos gozos”, isso significa quebrar os ideais do sujeito da pretensa consistência do Outro, assim como promover uma saída do sintoma para uma outra forma de gozar. O sujeito, nesse caso, não se coloca como objeto do gozo do Outro, nem mesmo alimenta o fantasma da sua consistência, mas o atravessa buscando uma queda do Outro, uma cura do sintoma e outra

³⁰ “*La parole fait taire la voix.*” (Texto original).

forma de gozar, não mais na miséria neurótica, mas na infelicidade comum poder fazer algo produtivo com aquilo que era podre. O podre pode então funcionar como adubo para gerar algo produtivo.

Harari (2008), a esse respeito, faz referência a dois termos ferencianos: o autoplástico e o aloplástico. Para Ferenczi, o neurótico é autoplástico, isto é, no lugar de se dirigir para o mundo e buscar uma transformação e uma produção, fica em si mesmo, nessa autoplastia, não produzindo algo para o mundo, ficando restrito em si mesmo, buscando um gozo autoplástico, ou seja, o neurótico prefere gozar com o seu sintoma e com isso, paradoxalmente, provocar um sofrimento numa lamúria sem fim. Já o aloplástico é exatamente o contrário, trata-se do sujeito que vai para o mundo, para o exterior, que busca um gozo outro. Freud (1917[1916-17], p. 368) parece concordar com essa consideração ferenciana, pois ao se referir à satisfação obtida com o sintoma diz: “Em lugar de uma modificação no mundo externo, essas satisfações substituem-na por uma modificação no próprio corpo do indivíduo: estabelecem um ato interno em lugar de um externo, uma adaptação em lugar de uma ação [...]”. Apoiado nesses dois termos de Ferenczi e no dizer de Freud, Harari (2008, p. 169) se pergunta: “O que conseguimos, com nossa psicanálise? A transformação do autoplástico para o aloplástico”. A psicanálise faz o sujeito sair de si mesmo e ir para o mundo, provoca uma liberação do gozo que está retido no próprio sujeito, ou no seu corpo e no seu sintoma, em direção ao mundo, num movimento fluído e exógeno.

Nessa perspectiva, Harari (2008, p. 169) contesta a tradução daquela conhecida frase de Freud: “A vida é amor e trabalho”. Para o autor, as expressões utilizadas por Freud eram *Genuss* e *Leistung*³¹, que podem ser traduzidas por *Gozo* e *Produção*, e isso não tem a ver com o amor e o trabalho. O termo trabalho, na sua origem medieval — *Tripallium* — remete a um instrumento de tortura, em que há uma concepção de sofrimento em função de um gozo que se poderia dizer masoquista e/ou há uma concepção de sofrimento em função da possível renúncia a um determinado modo de gozo. Ou seja, o trabalho, em muitos casos, provoca um sofrimento e um gozo (masoquista) e/ou o

³¹ O vocábulo *Leistung*, na língua alemã, também pode denotar: ato, realização, execução, fazer. De algum modo, esses sentidos se aproximam do termo produção, na medida em que todos apontam para a realização de algo “notório”, apontam para um ato como um passo importante, que envolve alguma transformação, não é um mero comportamento ou uma ação banal, cotidiana, automatizada, sem importância.

sujeito sofre ao renunciar ao gozo em função do trabalho. Isso é aproximadamente equivalente às queixas dos analisantes relacionadas ao trabalho, na maioria das vezes ele é referido quase como um calvário onde gozo e sofrimento se misturam. O livro de Max Weber (1996) mostra como a ética protestante serve ao espírito do capitalista. O trabalho, nesse caso (aquele que dignifica e significa o homem), fica sendo um ideal a ser alcançado através da renúncia ao gozo. Não é isso que propõe Freud, não se trata de uma renúncia ao gozo, mesmo porque o sujeito não está em condições de renunciar a nada, mas a proposta freudiana enfatizada por Lacan é de uma outra forma de gozar, portanto uma produção no sentido de uma transformação do gozo.

Desse modo, Freud se referia à capacidade de gozo e produção e não amor e trabalho. O amor é a esfera imaginária, que tenta de dois fazer um, suprimindo as diferenças, buscando a completude e uma fusão narcísica. O gozo, por sua vez, está inscrito no registro real da experiência psíquica, marca um movimento pulsional, busca uma satisfação a todo custo. Na clínica podemos observar, em muitos casos, que justamente quando o sujeito deseja não ama, e quando ama não deseja, muito menos goza. Isso marca que o objetivo da análise não é fazer o sujeito amar, mas sim através do amor transferencial (que não busca completude) fazê-lo desejar e, neste sentido, poder gozar da vida. Em relação aos termos trabalho e produção, Harari (2008, p. 169) argumenta:

Produção quer dizer modificar; assim diz-se dos meios de produção: toma-se a matéria e, com um trabalho sobre ela, se vai produzir uma outra coisa. Produção não é meramente trabalho reiterativo, tem uma ordem de criatividade em jogo, de transformação. Se acreditarmos que isso [a expressão de Freud] quer dizer trabalho somente, não captamos o ponto que Freud quer destacar, dizendo *Leistung*.

Nesse sentido, o gozo e a produção são as maneiras de renunciar à satisfação substitutiva e de sair, então, desse gozo de autoplastia.

Enquanto o trabalho é, neste sentido, automatizado e marcado pela reiteração mecânica, a produção marca a transformação e, fundamentalmente, a transformação dos gozos, passando de um gozo sintomático para um *sinthomático*.

A transformação desse gozo não é somente um outro modo de encarar a vida, uma “mudança” interna (*insight*), mas é uma alteração na vida concreta do sujeito, uma vez que há um outro gozo, há também uma outra forma de fazer na vida. Nesse ponto, tece-se um discurso sem palavras, um discurso que se mostra num *savoir y faire avec*, um *saber fazer ali com* aquilo que gerava sintoma. Isso é da ordem de um saber fazer, destacando-se o fazer, pois o sujeito passa a fazer diferente na sua vida. Esse fazer aponta para um gozo com limites, um gozo possível, um gozo de que não há palavras para dizer, não há testemunho a dar, a fala/palavra não dá conta desse fazer que leva a um gozo e a uma produção. O discurso que tenta dizer algo sobre isso, o discurso psicanalítico, portanto, é efetivamente *sem palavras*.

É neste ponto que se centra a transformação do gozo, não negando que numa análise deve haver a renúncia, como mostra Lacan (1968[2008]) no *Seminário 16*, mas que fundamentalmente, quanto ao gozo do sintoma, objeto de nossa investigação, trata-se de transformá-lo em outra coisa, trata de fazer com que aquilo que gerava o sintoma possa gerar algo diferente para o sujeito. O gozo aparece em um *fazer* de outro modo, numa mudança que não é somente interna, mas que se exterioriza de forma moebiana, perfazendo um percurso que quebra com a dicotomia do dentro e do fora, para se concretizar em um *fazer*. Essa transformação aponta para um gozo outro, para algo que trataremos na subseção sobre o *sinthome*.

De todo modo, o que Lacan traz com a questão do gozo não é a sua redução, mas uma forma de explorar o gozo e poder dar ênfase a ele; não para ser posto acima de tudo, mas para ser escutado na sua articulação com o sentido, operando uma quebra neste e uma transformação do gozo para a vida. Fazer com que o gozo, na sua potência de tensão, seja levado à sua capacidade efetiva e produtiva. Um gozo que possa levar o sujeito a inventar algo diferente com aquilo que outrora gerava sintoma, um gozo que possa, pela queda do sentido e pelo atravessamento do fantasma gerar *sinthome*. Não se trata de eliminar o gozo em função do prazer ou eliminá-lo em busca do grau zero da tensão, trata-se de manter o gozo não mais atrelado à desmesura do sentido sintomático, mas mantê-lo atrelado à potência de uma vida *sinthomática*.

5.4 ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O GOZO NO SEMINÁRIO 20

O conceito de gozo em Lacan ganha maior profundidade a partir do *Seminário 16* e segue em articulação com o discurso nos *Seminários 17 e 18*, para ser amplamente explorado no *Seminário 20*, momento em que Lacan se dedica com maior ênfase, sobre tudo, nas relações do gozo com o corpo: o gozo fálico e o gozo feminino, que toma seu “ápice” nas fórmulas da sexuação. O *Seminário 20* visa o gozo por via Real, para além do significante fálico. Tendo isso em mente, passaremos a traçar uma leitura em torno do gozo no *Seminário 20*.

O *Seminário 20* foi ditado entre os anos 1972-1973 e foi publicado em 1975. Juntamente com o *Seminário 1* e o *11*, é um dos três seminários publicados por Lacan em vida. É interessante a escolha de Lacan desses três diferentes seminários para publicação, três momentos diferentes do seu ensino. O primeiro é o início da proposta de um retorno a Freud; o décimo primeiro é um momento de ruptura em que marca os conceitos fundamentais da Psicanálise; e no *Seminário 20* há aprofundamento das questões concernentes ao Real, que já estavam presentes anteriormente, mas que são a partir desse seminário aprofundadas. Isso mostra que o ensino de Lacan não deve seguir uma escala ordenada de forma uniforme, progressiva e ascendente. A tradução do *Seminário 20* para o português ficou a cargo de Magno que concluiu seu trabalho em 1985; um atraso colonial de 10 anos que, felizmente, já foi superado pelo mercado editorial brasileiro em função do significativo avanço do movimento lacaniano no Brasil.

Lacan inicia esse seminário “justificando” que por polidez não publicou o *Seminário 7* e, em seguida, baseado num “não quero saber de nada disso” (p. 09) se coloca numa posição de analisante, dizendo que está falando para analistas. Interessante, pois é desde sua função de analista que ele pode igualmente falar (como analisante) para analistas. Essas funções analista/analisante percorrem uma banda de Moëbius em que uma desemboca na outra, assim como uma análise produz um analista. E mais, Lacan coloca na abertura do *Seminário 20* que não estava deslocado falando como analisante numa Faculdade de Direito³², pois o Direito tem a ver com o gozo.

³² Os Seminários de Lacan ocorreram em três diferentes lugares. Do 1º ao 10º seminário, os seminários ocorreram nos quadros de ensino da IPA (Associação Internacional de Psicanálise), tendo como local o Hospital Sainte-Anne, onde Lacan atuou como Psiquiatra. Entre o 11º e o 16º, os seminários ocorreram nos quadros da *École Freudienne de Paris*, tendo como local a *École Normal Supérieure* da Rua Ulm. Já do Seminário 17 em diante, as classes aconteceram

O que o Direito tem a ver com o gozo situa-se no *Usufruto*. Para Lacan (1972[1985]) o usufruto quer dizer que podemos gozar de um bem sem “enxovalhá-lo”. Numa herança, por exemplo, “[...] podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais. É nisso mesmo que está a essência do direito — repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo.” (LACAN, 1972[1985, p. 11]). “Usar, sem gastar demais”, parece ser o gozo de muitos neuróticos, no sentido de buscar uma economia de gozo, ou seja, não pode usar muito, não pode gozar muito. Isso já é também um princípio cristão, de não abusar dos prazeres da vida mundana. O termo usufruto remete ao direito de usufruir de uma coisa alheia como se fosse sua, zelando pela sua integridade e conservação. Em outras palavras, usar algo do Outro para um gozo próprio sem ter a propriedade sobre esse objeto é o que se faz nas relações sexuais, em que há um gozo do corpo do Outro (um uso, uma fruição) sem haver a propriedade sobre esse corpo. Ademais, o termo usufruto pode ser escandido em dois: *uso* — remete a usar, utilizar, fazer uso; e *fruto* — vem de fruir, fruição, tirar proveito de algo, tirar os frutos de algo, aproveitar os frutos. A fruição é do e com o corpo, na medida em que se goza com o corpo.

Em resumo, é o gozo do corpo do Outro. Aqui aparece a relação homófona do título do Seminário *Encore (Mais, ainda)*, com o *En corps* (em corpo), mostrando que o gozo é em corpo e não fora dele. Além disso, a palavra *encore*, quando colocada na forma negativa, remete a algo que ainda não aconteceu. Na língua francesa, por exemplo, alguém pode perguntar: *Tu as fait ça?* (Você fez isso?). E o interlocutor responde: *Pas encore!* (Ainda não). Este *ainda* marca uma expectativa sobre o ato, ou seja, esperava-se que sim. Essa expectativa é de um gozo, é a expectativa de que vai gozar. Na edição brasileira, publicada pela Zahar, optou-se pela tradução do título do seminário por “*mais, ainda*”, o que não está mal, pois isso remete não somente à expectativa, mas também a um *mais*, uma expectativa de gozar mais, como no ato sexual, em que há uma demanda por mais. Em última instância, é a tentativa de dar conta desse gozo impossível.

Lacan (1972[1985, p. 11]) esclarece que o direito ao gozo não é um dever e que o supereu é o único a forçar alguém a gozar através dos imperativos do gozo, como já foi visto. Desse modo, não se trata de um dever, mas de um gozo que na sua definição se dá por uma instância negativa em que ele se define como “[...] aquilo que não serve para

nada.” Em nossa leitura, isso é uma referência ao gozo sintomático como este que não tem serventia e também ao gozo podre, aquele que apodrece o sujeito, sugando-lhe sua potência, sua vitalidade, um gozo parasitário, portanto, tal como Lacan (1975[2007]) o definiu, e que veremos de forma mais dedicada no Capítulo 6.

No campo do Direito, Lacan (1962[1998]) mostra no texto *Kant com Sade* que o gozo e a lei se distinguem, pois o gozo não é nem necessário (pois é aquilo que não serve para nada) nem suficiente (pois o sujeito sempre busca um *Mais, ainda — Encore*, ou seja, sempre quer mais, ainda, porque aquele gozo obtido é insuficiente). Já a lei, esta sim, é necessária (para regular as relações entre os homens) e suficiente (para este propósito e para por limite nesse gozo que sempre demanda mais). O gozo é insuficiente porque é *encore* (mais, ainda), numa expectativa de que o alcance.

Lacan (1972[1985, p.12]) faz um pronunciamento que toma ares de um verdadeiro aforismo para esse seminário: “O gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor.” Faz-se necessário tentar desdobrar esse aforismo desde suas entranhas para descobrir seus sortilégios. Começamos pelo amor! O amor é um signo, pois tanto no signo quanto no amor há reciprocidade. Saussure (1983) representava o signo como uma esfera constituída da união entre duas partes (o significante e o significado). A junção dessas partes constituía o todo do signo e as setas em direções opostas representam o quanto uma parte requer a outra, ou seja, o quanto significante requer o significado e vice-versa (ver figura 1).

O amor é signo porque ele busca essa fusão, essa união de duas partes em uma única, numa totalidade esférica, tal como no mito de Aristófanes relatado no *Banquete* de Platão (2000), em que as duas partes que foram separadas buscam se reencontrar. Isso é o amor, a junção de duas partes em uma. É o que se experiencia quando se está apaixonado.

Lacan (1972[1985]) exemplifica o signo evocando o famoso dito popular: “Onde há fumaça, há fogo” e faz uma precisão: onde há fumaça, há alguém que faz fogo, ou seja, um homem. De todo modo o signo tende a ser essa totalidade da fumaça que se une ao fogo, há uma reciprocidade que faz o amor fazer signo. Essa reciprocidade (ou essa união) é mítica, pois o amor não é total, mas parcial, por isso sempre demandando *mais e mais. Ainda* que as juras de amor sempre prometam tudo e mais um pouco — como na música de Roberto Carlos que diz: “Eu te darei o céu meu bem e o meu amor também [...]” — há um impossível nessa promessa. Impossível, por dizer que irá dar o universo

como se o possuísse e mesmo que o possuísse não daria a ninguém; afinal, o sujeito não está disposto a dar nada a ninguém, ou como disse Freud (1926[1925], p. 156, itálico nosso), há “[...] uma não disposição de *renunciar* a qualquer satisfação ou alívio que tenha sido obtido.” Como acentuava Lacan (1964[1988, p.239]): “amar é, essencialmente, querer ser amado”, numa referência explícita ao fato de que o sujeito não quer dar nada, nem o céu nem o seu amor, e sim, receber. Por isso mesmo, Lacan (1958[1998, p. 766]) diz que “[...] amar é dar aquilo que não se tem [...]”. Desse modo, o sujeito promete o céu para nada dar, pois sabe desde sempre que se trata de uma promessa inexecutável, e por isso mesmo promete, para que não seja cumprida. O amante acredita nesse engodo e espera ansiosamente por esse presente; isso desemboca numa frustração. Desse modo, o amor não totaliza, não faz um, porque o sujeito demanda *mais, ainda (encore)*.

Há, portanto, uma falta imaginária que perdura, uma frustração que é acompanhada de uma demanda por mais; mesmo que o sujeito pudesse receber o universo, demandaria *mais*. Há uma falha e uma demanda insistente no amor. Ademais, não é o amor e suas juras ilusórias que sustentam a relação sexual entre dois sujeitos e sim o gozo. Isso pode ser claramente escutado na clínica quando o analisante diz que ama muito a sua esposa, que ela é uma ótima companheira, uma excelente mãe para seus filhos, mas que não se sente mais atraído por ela; ou seja, gosto muito dela, mas o desejo sexual pela mulher e gozo que se poderia ter nessa relação, não estão ali, mas em outro lugar e por isso vai a busca dele, por isso a crise conjugal. Como diz Lacan (1972[1985, p. 37]), “[...] quando a gente ama, não se trata de sexo.”; ou, de outro modo, o amor vem em suplência a falta na/da relação sexual.

Entre o amor e o gozo, Lacan (1972[1985, p. 13]) se pergunta: “De onde parte o que é capaz de maneira não necessária, e não suficiente, de responder pelo gozo do corpo do Outro?” E, responde: “Não é do amor, [...] é do *amuro*.” O amuro são os caracteres sexuais, os germens que portam a vida e a morte do corpo sexual. Pode-se também dizer que é o *a-muro*, numa referência ao objeto *a* como esse pedaço de carne que se perde, que morre. Para Lacan (1972[1985, p. 13]) é “[...] aquilo que também porta a morte, a morte do corpo, por repeti-lo. É de lá que vem o *mais*, o em-corpo, o A inda.” O gozo não é signo, este é imaginário, o gozo é real, enquanto o significante é simbólico. Há, portanto, uma articulação do gozo com o real e a letra; do amor com o signo no campo imaginário; e do desejo com o significante no registro simbólico. Dessa forma, gozo, amor e desejo se inscrevem de diferentes

maneiras no nó borromeano, respectivamente, no Real, no Imaginário e no Simbólico. O gozo, como mostra a citação acima, é real e está em corpo. O gozo aponta para o sexual, para a divisão sexo/morte. Já o amor é a tentativa de fazer *Um*, é a fusão. Ao mesmo tempo, o amor é impotente, porque é impossível fazer(-se) *Um*; por isso Lacan (1972[1985, p. 14]) aponta que é “[...] impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos quem? — *dois* sexos”. Há claramente *dois* para ser relação [*relation*], no sentido de troca, de transa(ção).

Para Lacan fica claro que para haver troca (relação) tem que haver no mínimo dois. O seu famoso aforismo “*Il n’y a pas de rapport sexuel*” não pode ser entendido no sentido em que não há relação sexual, isso seria dizer que não há relação sexual entre homens e mulheres, entre sujeitos. Bem, se não há relação sexual entre eles o que haveria então? Pois, somos seres sexuais ou sexuados, constituídos pela sexualidade ou constituídos pelas relações sexuais. Aqui cabe a observação que o termo utilizado por Lacan é *rappor*t, ou seja, não há *rappor*t sexual. *Rappor*t é um termo que deriva de *ratio* que pode designar muitas coisas como razão³³, proporção, relatório, relatar, relação. Desse modo, quando Lacan diz que não há *rappor*t *sexuel*, ele quer dizer que não há proporção entre os sexos, não há razão matemática, equiparação, encaixe entre os sexos. Já o termo *relation* designa troca, transação, divisão; de modo que se pode dizer que não há *rappor*t sexual, mas há *relation* sexual.

Há, no amor, uma falha e uma demanda insistente. Nessa insistência, algo do amor pode se colar no corpo, tal como vemos em vários casais, em que o amor suplanta o gozo e não há nenhum gozo nem prazer entre esse homem e essa mulher. Não há uma *relation* sexual, mas a busca por um *rappor*t entre eles, uma proporcionalidade que o amor almeja de forma recíproca e impotente, que não deixa de ter a sua pitada de gozo, mas de forma narcísica e idiota³⁴. Recíproca porque um ama o outro e o outro ama o um, mas impotente, porque não

³³ Não no sentido de pensamento, mas de proporcionalidade, como a razão na matemática, em que $\frac{8}{2}$ é proporcional a $\frac{16}{4}$, ou seja, em ambas as operações chega-se ao mesmo resultado.

³⁴ Idiota no sentido de sozinho, isolado, sem trocas (sexuais) com um parceiro. Etimologicamente, *idios*, é aquele que fica sozinho, no âmbito privado. Esse idiota pode ser lido como masturbatório, pelo seu caráter de isolamento. Lacan (1985, p. 109) dizia que “[...] a importância da masturbação em nossa prática sublinha suficientemente, o gozo do idiota.”

reconhece a divisão que os constitui e o gozo sexual que se poderia ter na *relation* sexual.

Há, contudo, um impossível. Mas não é esse o exemplo (o do casal que ama e não deseja e nem goza) que Lacan toma como “protótipo”. Diz ele (1972[1985, p.14]): “O hábito ama o monge, porque é por isso que eles são apenas um.” Nesse ponto, o hábito se cola ao monge, nesse sentido, ama o monge e tenta se fazer *Um* com o monge, em que o monge e o hábito seriam apenas um. Mas, se o monge tirar o hábito, o que encontraremos? Lacan (1972[1985, p. 14]) responde: “[...] o que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto *a*.” Ou seja, o que está por baixo dessa fusão do amor que faz o hábito amar o monge é tão somente um corpo, um objeto que pode ser descartado, que fica como resto, sob o hábito. É tal como o casal no fragmento clínico acima, o corpo é um resto que não é nem desejado, nem gozado naquela relação. O gozo está suplantado no amor. É um gozo no amor narcísico, idiota e masturbatório. O corpo fica como objeto *a*, o resto que tem função de causa; é esse buraco, resto, que fica como causa de desejo e por onde vai se sobrepor o hábito. O hábito vem esconder esse resto e se sobrepor a ele. Ao mesmo tempo em que o *a* é resto, dejetivo, ele também é o que causa, a vestimenta, por exemplo.

Mas Lacan (1972[1985, p. 13]) se questiona se “[...] o amor é fazer um só? Eros, será ele tensão para o Um?”. Haveria algo *a mais* nesse *eros*, para além da fusão? O erótico se resumiria ao encobrimento do amor sobre o gozo, num hábito que se cola ao corpo? Não poderia haver um gozo sexual que não tencionasse para o Um? Lacan aponta o gozo do corpo como assexuado, uma vez que o gozo sexual tencionaria para o Um da relação sexual. Para Lacan, o gozo do corpo é assexuado porque fica sem sexo. Os seres sexuados (homem e mulher) não gozam do corpo por não suportarem a perda que teriam com isso, a queda do objeto *a*, este corpo como resto, como objeto *a*. Então, não gozam do corpo, mas de certo atributo posto a ele. O que se goza não é do corpo do Outro, para isso seria necessário perder o *a* e ter o corpo como esse resto, ser a-sexuado; então não se goza do corpo, mas de um significante do corpo, este significante dito fálico. Dessa forma, o gozo fálico é o que possibilita o gozo ao mesmo tempo em que impede o gozo do corpo do Outro. Nas palavras de Lacan (1972[1985, p. 15]) “[...] o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão.” No homem há um gozo fálico, em que ele não goza da mulher ou do corpo da mulher, mas de um atributo fálico. É, portanto, um gozo fálico. Já o gozo do corpo do Outro somente se promove na infinitude; não se

alcança esse gozo, pois sempre está em relação ao infinito tal como o exemplo de Zenão, em que Aquiles não consegue se juntar à tartaruga senão no infinito. Assim como os números, se pode contar um a um, mas não se chega a esse infinito, assim é o gozo do corpo do Outro um infinito a que não se chega, por mais que se busque *mais e ainda*, não se chega senão no infinito, ou seja, um lugar impossível (real).

5.5 TUDO GIRA AO REDOR DO GOZO FÁLICO

Nesse ponto, Lacan vai estabelecendo algumas diferenças entre o homem e a mulher em relação ao gozo. Para ele, o homem tem um gozo fático no sentido de que o homem goza com o falo, ou com o órgão dito fático, como ele mesmo acentua. Já a definição do gozo na mulher é mais enigmática que no homem, pois Lacan inclusive reclama que elas não dizem nada desse gozo, mas se elas não dizem não é porque não sabem sobre ele ou porque não sentem, mas porque não “conseguem dizer”; não há um significante para nomeá-lo. Por isso, Lacan (1972[1985, p. 15]) aponta que “[...] justamente não existe a mulher, a mulher não é toda — o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo”. Dizer que não existe A mulher, é dizer que não há um significante³⁵ (fático) que a represente; por isso ela é *não-toda*³⁶ em relação ao gozo fático. Seu gozo estaria em outro lugar, mas não no falo, no sentido de que não é com o falo que ela goza. Lacan retoma a questão dos números infinitos para dizer que é por eles serem infinitos (não-todo) que podemos contá-los um a um, na sua

³⁵ No texto *A significação do falo* Lacan (1998) aponta que a significação é fática, pois o falo é o organizador da sexualidade e um significante privilegiado. Desse modo, Lacan retoma no *Seminário 20* o significante dentro de uma lógica fática, em que o significante é fático.

³⁶ Em alguns momentos Lacan utiliza a expressão *não-toda*, em outros diz que a mulher *não é toda*. Ambas as formas parecem apontar para a parcialidade e para a indefinição quanto ao gozo feminino. De todo modo, a expressão *não-toda* parece mais representativa por não definir o ser de forma afirmativa (a mulher é) ou de forma negativa (a mulher não é), mas por mostrar o lado feminino em relação ao gozo fático como essa lógica e premissa universal da constituição sexual dos falantes. Lacan (1985, p. 48) dá as ferramentas para pensarmos melhor sobre isso. Diz ele: “A negação da existência, por exemplo, não é de modo algum a mesma coisa que a negação da totalidade.” O que se nega ao dizer *A mulher é não-toda* é a totalidade e não a existência da mulher. A mulher é *não-toda* frente ao gozo fático, por seu gozo se situar em outro lugar, de forma mais difusa e sem um significante que a represente.

singularidade. Da mesma forma a mulher, é por elas serem *não-toda*, sem um significante que as definam que podemos tomá-las uma a uma. Se não fosse o *não-toda*, não poder-se-ia tomá-las uma a uma, na sua singularidade. Lacan ainda aponta que não há *A mulher*, esse artigo definido para designar o universal, pois sendo a mulher não-toda, não há uma designação universal para defini-la. A mulher só pode ser tomada uma a uma, como os números na matemática, pois o conjunto dos números infinitos é um impossível, sendo possível apenas tomá-los um a um.

De um ou de outro modo, respeitando as diferentes incidências da sexualidade no homem e na mulher, o que Lacan (1972[1985, p. 15, itálico nosso]) vai apontando ao longo do *Seminário 20* é uma lógica fálica, em “[...] que *tudo gira ao redor do gozo fálico*, é precisamente o de que dá testemunho a experiência analítica, e testemunho de que a mulher se define por uma posição que apontei com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico”. Dessa forma, o falo é um organizador da sexualidade, no sentido de ser essa premissa universal. “O falo é o significante privilegiado dessa marca [corporal] onde parte do logos [linguagem] se conjuga com o advento do desejo.” (LACAN, 1958[1998, p. 699]). O gozo é então marcado por um furo que não deixa que o gozo seja outro que não fálico. Essa lógica fálica em torno do gozo promove um paradoxo, por um lado o falo é esse organizador que possibilita um gozo fálico, por outro o falo é um obstáculo ao gozo sexual, na medida em que o restringe no suporte fálico. É o que faz Lacan (1972[1985, p. 17/18]) asseverar: “O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal.” Não é um gozo com o Outro e nem com o corpo do Outro, mas um gozo restrito a esse significante fálico.

O gozo é então parcial, na medida em que não se goza de tudo, mas de uma parte ou de uma parte simbolizada na economia psíquica. Lacan (1972[1985, p. 35, itálico do autor]) aponta que se trata de “[...] *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.” A substância gozante nesse momento é uma alusão comparativa e opositiva à substância (*res*) pensante e a (*res*) extensa cartesiana, pois Lacan tenta mostrar que no sujeito perdura uma substância gozante, no sentido de que a existência do sujeito está ancorada em seu gozo e no corpo que serve de substância para a incidência da *res* gozante. Lacan já havia desdobrado a máxima cartesiana do *Cogito, ergo sum* em outros momentos de seu ensino, notadamente no *Seminário 11* e nos *Escritos*, mas nesses momentos

toma como oposição ao cogito o inconsciente, diz que o sujeito pensa onde não é e é onde não pensa (no inconsciente). Ele queria marcar que a “existência” do sujeito é marcada pela sua sujeição ao inconsciente e não ao pensar, em que o sujeito é efeito do inconsciente e não efeito do pensamento e da racionalidade. Aqui, no *Seminário 20*, trata-se de uma outra volta sobre a máxima cartesiana, em que não é o inconsciente (enquanto um conjunto representações recalcadas) o alvo central, mas o gozo no seu aspecto Real, ou seja, sua incidência sobre o corpo. Por haver um corpo e um gozo desse corpo, há uma substância gozante que promove no sujeito sua ex-sistência, não se tratando tão somente de uma existência do ser, mas uma ex-sistência, em que aparece uma in-sistência do real sobre o simbólico. O real do gozo no corpo ex-siste, insiste e faz sua marca enquanto substância gozante que movimenta o sujeito na vida, numa outra visada sobre o inconsciente, não mais como aquele das representações e do representante da representação, mas o aspecto pulsional do gozo e a potência desse gozo. No texto *La tercera* Lacan (1974[1999]) retoma a máxima cartesia do *Penso logo sou*, mas tal como no *Seminário 20* ele coloca o gozo como essa substância que funda a ex-sistência. Fazendo um jogo de palavras, diz *je suis* (eu sou) e *je jouis* (eu gozo³⁷), mostra que o ser está ligado ao gozo assim como o pensamento quando diz “*Pienso luego gozase*”. Sabemos que o pensamento é uma substância gozante, pois o pensamento produz sentido e este serve ao gozo, goza-se com o sentido produzido pelo pensamento.

A substância gozante é o fato de que há um gozo do corpo. Ou melhor, o gozo não é exatamente no corpo, mas nos significantes (fálicos) do Outro que o simbolizam. Nas palavras de Lacan (1972[1985, p. 35]): “Isso só se goza por corporizá-lo de maneira

³⁷ Aqui há um jogo entre as palavras *sou* e *gozo*, pois o *uis* do *suis* também está na palavra *jouis*, desse modo não cabe apenas traduzir literalmente *je jouis* por *eu gozo*. Lacan quer dizer algo *a mais*, que o ser do sujeito é gozante (tem a ver com o gozo), e não simplesmente que o eu goza. Que o eu goza, isso já se sabe! A versão castelhana do texto traduziu por *yo gosoy*, fazendo uma palavra-mala de *goce* e *soy*. Proponho traduzir por *eu gossou*, construindo uma palavra-mala entre *gozo* e *sou*, levanto em conta que haverá um duplicamento do *s* por estar entre duas vogais. Se traduzíssemos por *gozou*, mantendo o *z* e não o *s*, cairíamos na conjugação do verbo *gozar*, referida ao pretérito perfeito da terceira pessoa do singular, ou seja, *ele gozou*. Isso também poderia ser interessante, pois marcaria que é sempre ele (o Outro), o terceiro elemento, que goza. O sujeito supõe com muita convicção que é o Outro que goza e que este tem um gozo pleno.

significante.” Com isso, retorna a questão da parcialidade do gozo, pois “[...] só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro [...] em suma, o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro.” (LACAN, 1972[1985, p. 35]). Essa parcialidade tem a ver com o significante pois, gozar da parte do corpo do Outro só é possível pelo significante que simboliza essa parte. É o significante que dá um estatuto fálico para esta parte do corpo que se goza. Dessa forma, aquele brilho no nariz com que o paciente de Freud³⁸ se encantava era um gozo com essa parte do corpo (nariz) que lhe servia de significante fálico do gozo. Da mesma forma, todos os pedidos do homem que a mulher use tal roupa, tal calcinha, que prenda o cabelo desta ou daquela forma, isso tudo tem a ver com os significantes fálicos que o homem usa como atributos para o gozo. Para Lacan (1972[1985, p. 36]), isso é muito claro, pois “[...] o significante se situa no nível da substância gozante. [...] O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo?”

A presença do significante no gozo, e principalmente no gozo fálico, não se dá tão somente por uma arbitrariedade do significante em relação ao significado — como dizia Saussure ao fundar sobre o signo o edifício da linguística moderna — mas por uma relação de causa, em que o significado é causado pelo significante. Os efeitos de significado têm a ver com o significante, esse não é arbitrário frente ao significado, mas aquilo que o causa; ainda que Lacan (1972[1985, p. 30]) considere “[...] o que se passa por arbitrário é que os efeitos de significado têm o ar de nada terem a ver com o que os causa.” Nesse ponto, para Lacan, não se trata de uma arbitrariedade entre significante e significado, mas de uma relação causal³⁹, e causalidade é diferente de arbitrariedade. A causalidade aponta para uma relação de causa-efeito em que o significante provoca efeitos (sobre o significado), já a arbitrariedade mostra que não haveria relação alguma entre significante e significado; são ordens independentes que se articulariam de forma arbitrária.

É tomando em conta o significante como causa e não como arbitrário que Lacan concebe um discurso como aquilo que produz efeitos, tal como o discurso psicanalítico produz efeitos de cura. Dessa forma, o significante é a causa do gozo, na medida em que marca no corpo a relação vida/morte, numa presentificação de uma ausência, em que o significante é o representante de uma falta. Se no sujeito humano

³⁸ Fragmento de caso relatado no texto *Fetichismo* (1927) de Freud.

³⁹ Há um artigo de Benveniste (1995) em que ele situa a relação interna do signo como causal. Pela data de publicação original desse artigo, talvez Lacan o tivesse lido, apesar de não fazer referência a esse texto nem ao seu autor.

há uma falta em ser, isso aponta para um furo, um buraco no cerne de seu ser. O sujeito não passa de significantes que o representam para outros significantes. Por isso Lacan (1972[1985, p. 46]) salienta que não há realidade sexual pré-discursiva, “os homens, as mulheres e as crianças, não são mais do que significantes.”

De todo modo, a incidência do gozo fálico parece ser mais característica nos homens, pois não há um significante que represente a mulher, com isso “a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso.” (LACAN, 1972[1985, p. 46]). Em relação às mulheres já é bem debatida essa pergunta de Freud: *O que quer uma mulher?* O ponto é que se a significação é fálica, a significação é um efeito discursivo e a mulher escapa ao discurso, pode-se dizer que a mulher escapa a essa representação fálica no sentido de que o significante não a representa, por isso essa lógica do *não-toda*. Mas Lacan (1972[1985, p. 49]) dá um passo à frente nisso e diz que a “a mulher não será jamais tomada senão *quoad matrem*. A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe.”; ainda que a relação sexual seja impossível de se escrever. Essa referência parece remeter ao *Seminário 23* quando Lacan fala da *Madame Eva* como a mãe dos seres vivos e aquela que institui um discurso. É no discurso que essa mulher é tomada como mãe, pois é enquanto mãe que a mulher encontra seu gozo numa *suplência* ao falo que será seu próprio filho. Nas palavras de Lacan (1972[1985, p. 49]) “Para esse gozo que ela é, *não-toda*, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse *a* que será seu filho.” Dessa forma, a mulher é *não-toda* em relação ao gozo fálico e o filho é o *a* que lhe serve como rolha nesse *não-toda* ou, dito de outro modo, o filho é a *suplência* (fálica) no seu gozo *não-toda*. Diferentemente do homem que — “não é mais que um significante, porque onde ele entra em jogo como significante ele só entra *quoad castrationem*, quer dizer, enquanto tendo relação com o gozo fálico.” (p. 49) — a mulher faz uma *suplência* desse falo, por isso se diz de um gozo suplementar, porque é uma *suplência* ao falo. O gozo suplementar não é um gozo etéreo, sublime ou que está em outro patamar de humano, mas é tão somente um suplemento do falo, cabe dizer com todas as letras. Por isso a ênfase nessa seção que “*tudo gira ao redor do gozo fálico*”, pois é esse que está nos alicerces da constituição (sexual) do sujeito. Lacan (1972[1985, p. 81/82]) mostra que:

[...] não há outro gozo que não o fálico — salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma

palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda. É falso que haja outro [gozo], o que não impede que o resto da frase seja verdadeiro, isto é, que não teria que ser aquele.

Há, contudo, uma espécie de paradoxo, por um lado não há outro gozo que não fálico, mas a mulher goza de uma outra forma, não propriamente fálica como o homem.

O ponto é que o sexual se origina de um buraco, uma vez que há um real que faz esse buraco, não faltam tentativas de suplência. O próprio falo, enquanto um representante da castração ele é uma suplência, uma tentativa de suprir o que falta ao mesmo tempo em que ele próprio marca essa falta. No lado da mulher, o gozo não fica tão localizado como no homem, pois o homem goza com o significante fálico que se encarna no pênis, um gozo com esse órgão dotado de um brilho, de um atributo fálico; sobre esse órgão se encarna o significante fálico. Já na mulher, o gozo é disperso, não tão localizado num órgão ou numa parte específica como é para o homem. É como se para a mulher houvesse uma substituição em que o corpo inteiro é o falo, a mulher se faz um falo e isso cria uma abertura, uma disponibilidade para jogar com a sintaxe. É por isso que Lacan (1972[1985]) diz que as mulheres são as melhores psicanalistas quando não são as piores. Melhores porque possuem essa abertura ao gozo, não rígida, não localizada, pouco obsessiva; e piores pelo mesmo motivo, pois a partir dessa abertura vão para qualquer lado, sem muita direção e prumo.

Lacan dizia que a mulher tem à sua disposição todo o seu corpo, na medida em que não tem a objeção de consciência, a concentração libidinal que o homem tem, onde o falo finalmente se localiza no pênis. Então, essa disponibilidade corporal “aberta” é também o que Lacan (1972[1985]) diz que faz com que as mulheres tenham maior possibilidade de jogar com a sintaxe. Sintaxe aqui significa a possibilidade de falar mais livremente, à diferença dos homens, que “têm que preservar o que têm”, colocando isso no discurso e no próprio pênis. Essa abertura da mulher faz com que as mulheres tenham uma maior possibilidade a respeito das ideias, maior satisfação na fala, assim como Eva, que implanta um discurso, que coloca a palavra — aquela que Adão nomeava — em movimento. Dessa apreciação pela fala, surge uma maior abertura para trabalhar como psicanalistas, pois não têm tanta constrição a respeito dos esquemas pré-fixados e, por isso então podem ser as melhores psicanalistas, quando não são as piores. Nesse sentido, a mulher não tem o ponto “G” como geralmente é dito na cultura, ou,

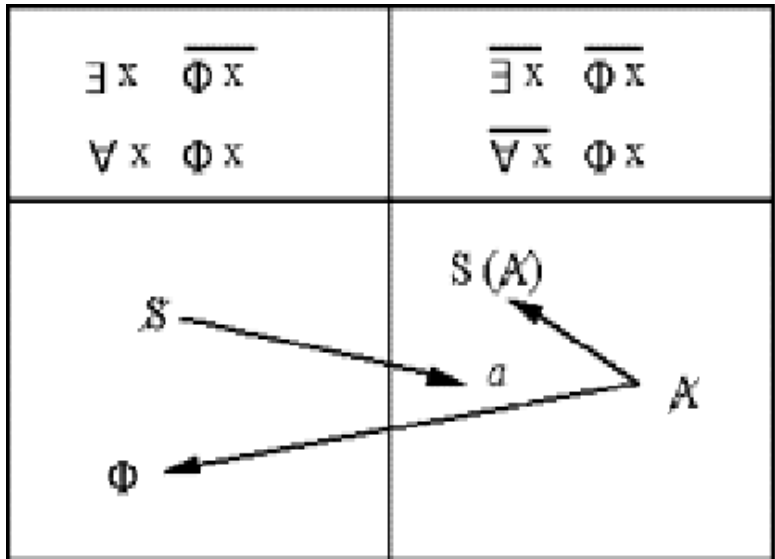
melhor dizendo, o ponto “G” é este que *ainda* não foi encontrado e se percorre todo o corpo da mulher a sua procura. Pois bem, o ponto “G” está no percorrer o corpo, no sentido que o gozo feminino está difuso pelo corpo, não localizado. O suplementar também indica isso, que precisa de suplemento, que é difuso, com diversas localizações, inespecífico.

O homem não é (fálico) sem ter o falo e a mulher é (fálica) sem tê-lo. É pela mulher ser não-toda que “[...] ela tem, em relação ao que designo de gozo a função fálica, um gozo suplementar.” (LACAN, 1972[1985, p. 99]). Ou seja, um gozo suplementar e não complementar, pois o complemento recai na ideia de complementar o todo, já o suplementar aponta para o suplemento de falo. Se o significante é fálico, a mulher fala para buscar esse significante, busca um suplemento do falo. A mulher vai em busca do falo e goza nesse caminho, goza com esse suplemento de falo. Nas palavras de Lacan (1972[1985, p. 100]), a mulher não está fora do gozo fálico. Diz ele: “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais.” Para Vanier (2005, p. 94), “não há figura de mulher que faça o conjunto de mulheres existir fora da lógica fálica.”

O *a mais* vai se desenhando como sendo um *além do falo*, com a ressalva de que esse *além do falo* toma o falo como referência, é um *além* que se refere a um ponto (o falo), ou seja, é um *além do falo* que não o excluiu. Esse parece ser também o sentido de suplementar. Para Lacan, o além do falo vai remeter ao gozo místico, pois as mulheres são tais como os místicos, experimentam um gozo fenomenal, mas não sabem nada dele, não conseguem colocá-lo em palavras, justamente porque ele é um gozo situado fora do significante (fálico). Os místicos costumam dizer, por exemplo, que sentem a presença de Deus dentro deles, mas não sabem dizer nada além disso, nem dar provas ou testemunho dessa presença. Da mesma forma, nas mulheres há uma outra satisfação e isso marca mais uma vez a diferença entre homens e mulheres em relação ao falo e ao gozo.

O ápice desse desdobramento culmina nas fórmulas da sexuação, em que Lacan apresenta de forma lógica a operação do falo que faz o sujeito se reconhecer enquanto homem ou mulher, e como cada um desses sexos se situa frente ao falo e ao gozo. Nenhum elemento a mais na discussão que estamos expondo, mas tão somente os operadores lógicos dessa constituição sexual.

Figura 5: Fórmulas da sexuação



Fonte: LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 105.

As fórmulas da sexuação fazem referência à lógica aristotélica das proposições de verdade e para isso se utiliza do quantificador universal (\forall) e o quantificador existencial (\exists). Para ler o gráfico se faz necessário, em primeiro lugar, entender os operadores. X: variável, Φ : falo, \exists : quantificador existencial, \forall : quantificador universal, S: sujeito, A: grande Outro, a: objeto pequeno a, $\overline{}$: sinal de negação. Em segundo lugar, é necessário entender que o lado direito da figura diz respeito à mulher e que o lado esquerdo diz respeito ao homem.

Tomando a primeira linha do quadrante superior do lado do homem, encontramos uma *particular negativa* que pode ser lida da seguinte forma: *Existe um X ($\exists X$) que não está submetido à função fálica ($\overline{\Phi X}$)*. Isso quer dizer que existe um homem que não está submetido à função fálica, ou seja, à castração. Há um homem que não está submetido ao falo (enquanto representante da castração), este é o pai da horda que não estava submetido a nenhuma falta, que gozava de modo absoluto. Daí decorre que todos os outros homens, os filhos,

portanto, fizeram um pacto (lei) de não ocupar o lugar do pai morto — esse lugar de gozo absoluto — permanecendo dessa forma submetidos ao falo, enquanto este representante da falta, em outras palavras, os filhos estão submetidos à lei da castração. Disso decorre a segunda linha do quadrante superior do lado do homem, em que se pode ler: *Todos os homens* ($\forall X$) *estão submetidos à função fálica* (ΦX). O pai da horda não está submetido à lei e a partir de sua morte instaura-se a lei em todos os outros homens que estão submetidos à castração. Mostra-se com isso que a partir do *Um* do gozo absoluto do pai, este que era o único a gozar, depreende-se uma lei que faz com que os outros fiquem impossibilitados de gozar dessa forma do *Um*, ficam impossibilitados de gozar como esse pai, o *Um*. O que resta para os filhos não é o gozo do *Um*, mas um outro gozo possível, acessível dentro dos limites da castração, ou seja, o gozo fálico. O gozo fálico é limitado pela castração, está dentro dos limites do significante, mas é um gozo possível, acessível; já a busca pelo *Um*, é o impossível na medida em que não se pode ocupar o lugar desse pai gozador e que ele próprio é um mito. Esse pai (grande Outro) gozador, que tudo pode, só existe no mito individual do neurótico.

Tomando a primeira linha do quadrante superior do lado da mulher, é possível ler: *Não há X* ($\exists \bar{X}$) *que não esteja submetido à função fálica* ($\bar{\Phi X}$); isto é, a castração funciona para todas as mulheres. Na linha de baixo, Lacan inventa um quantificador universal negativo, o *não-todo* — *Não toda mulher* ($\forall \bar{X}$) — uma operação lógica original, pois não há na Lógica a notação $\bar{\forall}$. Repetindo: *Não toda mulher* ($\forall \bar{X}$) *está submetida à função fálica* (ΦX). Para Vanier (2005, p. 94, itálico do autor): “[...] a mulher não está *toda-inteira* na função fálica”. Desse lado, não há exceção da figura do pai, nesse sentido, nada escapa a função fálica, mas não havendo a figura de exceção, fica difícil uma organização em torno do significante fálico para constituir o conjunto das mulheres, elas só podem ser tomadas uma a uma.

No quadrante inferior da fórmula, encontramos no lado do homem o Sujeito barrado pelo significante fálico ($\$$) e o falo (Φ). Uma flecha sai do sujeito em direção ao *a* que lhe falta, supondo poder encontrar esse objeto perdido. O objeto *a* lhe serve como causa de seu desejo, em que ele vai buscar esse objeto. O que deriva a fórmula do fantasma já apresentada ($\$ \diamond a$), em que se lê: *sujeito barrado punção a*. É no fantasma que o sujeito encontra sua forma de gozar. Já no quadrante inferior direito, A mulher que não existe está simbolizada por

um *A* cortado e este caminha em duas direções: i) em direção a faltar no Outro, provocar uma falta no Outro, esse significante que poderia organizar o conjunto das mulheres; ii) em busca do falo que ela acredita encontrar no quadrante relativo ao homem. A mulher fica dividida nessas duas direções, buscar o falo junto ao homem e buscar um gozo do Outro, mas desse não consegue falar pela ausência do significante fálico e por estar situado, no nó, fora do simbólico.

Dessa forma, está aí colocada a assimetria entre homens e mulheres em relação ao falo e ao gozo. O gozo fálico e o próprio falo parecem ser elementos pivô tanto do lado homem como do lado mulher, na medida em que ele (o falo) é uma premissa universal e um elemento da constituição diferencial da sexualidade masculina e feminina.

5.6 O GOZO SINTOMÁTICO

O gozo sintomático também é um gozo fálico, de forma que tudo que foi dito anteriormente em relação ao gozo fálico também pode servir para o gozo sintomático. Aliás, pode-se dizer que ao falar de sintoma, estamos falando de um gozo fálico, pois o sintoma comporta o gozo, basta ler a colocação de Lacan (1962[2005, p.140]): “O sintoma, por natureza, é o gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida [...]”. Ou seja, ao tratarmos do sintoma tratamos do gozo e, sobretudo, de um gozo fálico, pois o sintoma é um significante — um representante da representação inconsciente — fálico, enquanto esta significação fálica que Lacan apontou no seu texto dos *Escritos*. Se o significante é fálico e o sintoma é um significante, ele é um significante fálico, logo o gozo que está a ele vinculado é da mesma ordem.

Edgardo Feinsilber (1998, p. 77) elenca três inscrições do gozo fálico: a) gozo do idiota: no sentido de que é um gozo isolado, de uma partezinha, de um fragmento do corpo, do órgão. Está aí uma referência à masturbação, como esse gozo do órgão e dotado de um brilho fálico e isolado, não compartilhado. b) gozo do órgão: nesse mesmo sentido de não gozar do corpo da mulher, mas gozar de um órgão, esse dito fálico. c) o gozo do sintoma e da fala: aqui entra o gozo do neurótico, que goza com os significantes do seu sintoma, um gozo pleno de significação, de onde se desdobra também o gozo da fala, em que o neurótico também goza ao falar. A experiência clínica dá testemunhos desse gozo ao falar, em que o sujeito entra em um blá-blá-blá sem fim, inclusive falando sobre o seu sintoma, mas não com a finalidade de tratá-lo (curar, analisar); mas com a finalidade de gozar com isso. Nesses momentos

parece importante e necessária a intervenção do analista para quebrar esse gozo da fala do sintoma para introduzir uma outra fala, mais plena em sua realização e com uma implicação para transformar esse gozo em outra coisa mais produtiva, um gozo de uma fala produtiva, de um saber produzido e que produza efeitos outros que não o próprio sintoma.

Dessas colocações de Feinsilber (1998) podemos também acrescentar o gozo sentido, que não diz respeito ao fato de sentir o gozo, não é disso que se trata, mas do sentido que se constrói para gozar; é, portanto, um gozo com o sentido. A palavra *jouis-sens* mostra bem essas relações entre o gozo e o sentido. Desse modo, o gozo com o sentido também está em articulação com o gozo com o sintoma.

Quanto ao significante fálico, dizer fálico não o situa por completo no registro simbólico da experiência psíquica, pois sabemos que o gozo é da ordem de um real e Lacan (1974[1999]) mostra em *La Tercera* como o gozo está inscrito no campo real da experiência psíquica, pois o gozo provém de uma força pulsional, em que há um real que escapa ao discurso simbólico. No *Seminário 16*, Lacan (1968[2008]) também aponta que o discurso sobre o gozo, que é o discurso psicanalítico, se apresenta sem palavra, ou seja, não há palavra para dizer algo sobre o gozo.

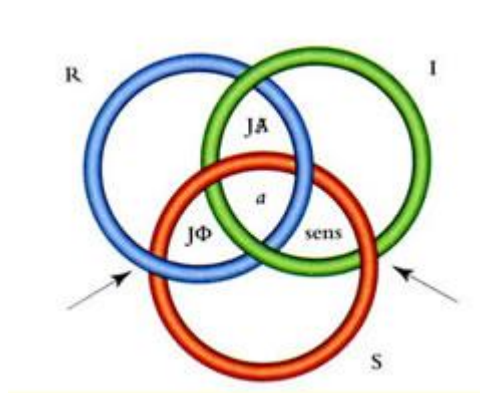
No texto *La Tercera*, Lacan (1974[1999]) mostra o quanto o gozo se desdobra em várias articulações: gozo do corpo, gozo do Outro, gozo fálico, gozo do sintoma⁴⁰. Desses, o destaque é ao gozo do sintoma, uma vez que é esta articulação entre gozo e sintoma que nos interessa; e para Lacan, o gozo com o sintoma é um gozo fálico, mais exatamente, “o sintoma é irrupção dessa anomalia em que consiste o gozo fálico”⁴¹ (LACAN, 1974[1999, tradução nossa]). Dessa forma, o gozo sintomático é um gozo fálico, o que não equivale a dizer que todo gozo fálico seja sintomático, mas sim que o gozo do sintoma é fálico. O falo é um elemento constituinte da sexualidade, de modo que todo gozo que dele se desprende aponta para o falo, “[...] em outras palavras, o gozo fálico, aqui escrito $J\Phi$, define o que antes designei como sua

⁴⁰ A partícula genitiva “do” pode gerar uma ambiguidade na expressão “gozo do sintoma”. Pode-se entender que trata-se do gozo que o sujeito obtém com o sintoma ou que o gozo é do sintoma, ou seja, que é o sintoma que goza. Neste texto, estaremos priorizando o entendimento que o sujeito goza com o seu sintoma.

⁴¹ “*el síntoma es irrupción de esa anomalía en que consiste el goce fálico*” (Texto na versão castelhana).

característica fora-do-corpo.”⁴² (LACAN, 1974[1999, tradução nossa]). Então, o gozo fálico é tomado como fora-do-corpo, portanto, não é um gozo do corpo ou com o corpo, por isso Lacan o situa na intersecção entre o simbólico e o real. O gozo do Outro também se situa fora-do-corpo e está na intersecção entre o imaginário e o real. É real porque o gozo escapa à linguagem e ao simbólico, e é imaginário porque o gozo do grande Outro é construído imaginariamente pelo sujeito. Na verdade, o Outro não goza como o sujeito supõe, não há esse gozo pleno, suposto pelo sujeito no Outro, dessa forma, esse gozo é imaginário, neste aspecto, e real pelo aspecto que todo gozo é real, pois todo gozo está situado, no nó borromeo, no registro real. “Este gozo do Outro, parassexuado, não existe, mais ainda, não poderia, o seria impossível existir [...] Este gozo do Outro, cada um sabe até que ponto é impossível [...]”⁴³ (LACAN, 1974[1999, tradução nossa]). O gozo do Outro além de ficar fora-do-corpo, também se situa fora-da-linguagem, não se articulando com o simbólico, permanecendo como um puro gozo construído imaginariamente.

Figura 6: Esquema RSI



Fonte: LACAN, J. **Le Séminaire, Livre 23: Le sinthome** (1975). Paris: Seuil, 2005, p. 72.

⁴² “[...] en otras palabras el goce fálico aquí, escrito $J\Phi$ define lo que antes designé como su carácter fuera-de-cuerpo.” (Texto na versão castelhana).

⁴³ “Este goce del Otro, parassexuado, no existe, más aun, no podría, le sería imposible existir [...] Este goce del Otro, cada uno sabe hasta qué punto es imposible [...]” (Texto na versão castelhana).

Cabe demonstrar uma das relações do gozo fálico com o gozo do corpo. Se o gozo do corpo está situado entre o simbólico e o real, o gozo fálico também está; a diferença “é que esse objeto, o *a*, separa este gozo do corpo do gozo fálico”⁴⁴ (LACAN, 1974[1999, tradução nossa]). No gozo fálico, situa-se o gozo do sintoma ou sintomático e na mesma intersecção entre o simbólico e o real encontra-se o gozo do corpo, a diferença é que o objeto *a* faz a separação entre o gozo do corpo e o fálico. Lacan, como estamos constatando, tomou uma primeira acepção de gozo em Freud, ainda muito incipiente, e fez esse conceito avançar em relação a uma primeira formulação de Freud, principalmente por situar as várias formas de gozo e os desdobramentos em torno dessas formas.

Neste trabalho, não se pretende abordar, de fato, todas essas formas de gozo colocadas pelo mestre francês, mas nos interessa particularmente o gozo do sintoma, esse gozo tão presente na análise, desde seus inícios e que se faz necessário transformar, uma vez que o gozo em questão é aquele “podre”, que não serve para nada, tal como o sintoma e no qual o sujeito se vê tão fisgado, tão apegado a este gozo e do qual não quer abrir mão.

Na prática psicanalítica, essas formas de gozo circulam no discurso do sujeito, constituindo-o. Esta tese enfatiza, especificamente, o gozo do sintoma, apostando que o decurso da análise possa promover uma transformação sobre este gozo de modo que haja uma liberação deste em relação ao sintoma, que ele se desvincule do sintoma para que o sujeito possa gozar de um outro modo em sua vida.

Na articulação do gozo sintomático com o sentido, pode-se dizer que o sentido gerado e de onde se extrai o gozo é um dos efeitos do significante. O sentido é um efeito (de sentido) do significante, mas também é por este significante — que irá circular na análise, que se pode quebrar certos sentidos e se pode gerar um outro efeito diferente daquele sentido sintomático. O efeito de sentido que pode ser produzido na análise pode ser de uma outra ordem que quebra o gozo como sentido do sintoma, em que se produz um outro gozo, um outro significante e também um outro sentido. Isso marca uma outra relação com o falo e

⁴⁴ “*es que ese objeto, el a, separa este goce del cuerpo del goce fálico.*” (Texto na versão castelhana).

com o sentido. Nas palavras de Feinsilber (1998, p. 94) “É dizer que o significante intervém no gozo provocando diferentes efeitos.”⁴⁵

O sintoma que foi produzido na via linguageira e que serve ao gozo do sujeito, deve ser desfeito pela mesma via, de modo que foi feito com palavras e deve ser desfeito com palavras. Aqui cabe talvez uma observação de notação clínica indispensável, trata-se da chamada “clínica do Real”. Vejam que não se trata tão somente de atos para apontar essa clínica do Real, mas de uma outra articulação das palavras no nó borromeo; ou seja, uma articulação que produz um outro efeito que não o sintoma. A clínica do Real não é desprovida de palavras e do aparato simbólico, como se fosse um fazer apoiado unicamente no ato e na sua inscrição Real, subtraindo o simbólico e o imaginário. Para Harari (2001a, p. 234, tradução nossa), “Lacan elimina audaciosamente toda consideração ingênua sobre um real absoluto sem relação ao simbólico”⁴⁶. Essa clínica dita do Real é feita de palavras que costuram, tal como no nó, os três registros, em que a maneira de se tecer a linguagem roça em pontas do real, em que se configura uma clínica para além das interpretações e construções puramente imaginárias e simbólicas. O ato psicanalítico não fica excluído disso, evidentemente. Há, contudo, a possibilidade de um significante novo, produto de uma invenção situada para além da metaforização do falo simbólico.

A linguagem, de algum modo, cristaliza as palavras, e o analista é aquele que introduz a poesia para soar uma outra coisa que não a metáfora ligada ao significante sintomático. Para Feinsilber (2001, p. 60, tradução nossa), “o sintoma é um monumento de cristalização significante, formação construída desde o enigma metafórico do gozo fálico, do que dão conta os significantes do Nome-do-Pai.”⁴⁷ O efeito de poesia é na direção de quebrar o sentido petrificado na cristalização da palavra e produzir um outro efeito de linguagem, uma *poiésis* — no sentido grego, como invenção, criação; que se contrapõe a *teoresis* — que é a contemplação, a teoria, a contemplação do sentido sintomático. Isso não significa que o analista seja um poeta, mas um poema, no sentido de que seu fazer produz efeitos de poesia.

⁴⁵ “*Es decir que el significante interviene en el goce provocando diferentes efectos.*” (Texto original).

⁴⁶ “*Lacan élimine hardiment toute considération naïve sur un réel absolu sans relation au Symbolique.*” (versão francesa).

⁴⁷ “*El síntoma es un monumento de cristalización significante, formación construída desde el enigma metafórico del goce fálico, del que dan cuenta los significantes del Nome-del-Padre.*” (texto original).

Voltando ao gozo sintomático, Lacan, em verdade, não situou no nó o gozo sentido e nem mesmo o gozo sintomático, ele situa o gozo do Outro e o gozo fálico como já foi mencionado. O que ele situa no nó em relação aos dois primeiros é o sentido e o sintoma. O sentido se situa na intersecção entre o imaginário e o simbólico, já o sintoma se situa no registro simbólico na medida em que ele é um representante da representação inconsciente; ou seja, um significante. O que se projeta sobre o sintoma é o gozo fálico enquanto situado na intersecção do real com o simbólico, pois o gozo é real e o fálico é simbólico, logo, o gozo fálico é na intersecção do real com o simbólico, lançando alguma projeção no gozo sintomático, enquanto um gozo fálico. O gozo enquanto real marca o limite que se pode encontrar no sentido e no sintoma, pois um gozo desenfreado com o sintoma e com o seu sentido pode roçar pontas de um real bem mais contundente, de modo que o efeito real do gozo pode servir como um limite no excesso de sentido atribuído ao sintoma.

A vinculação do gozo com o sintoma também pode tocar em vários outros elementos já mencionados nessa tese, como por exemplo, o gozo sintomático se articula com o fantasma da mesma forma que o sintoma está articulado ao fantasma. No fantasma, o gozo sintomático encontra um substrato para poder se realizar na prática, que a fantasia não fique apenas no mental, mas que o gozo sintomático se realiza na vida concreta do sujeito e provoca efeitos na sua existência cotidiana. O que foi abordado sobre a relação sintoma \diamond fantasma pode ser recuperado neste momento pela insígnia do gozo sintomático, pois não é somente o sintoma que se articula com o fantasma, mas o próprio gozo sintomático que encontra no fantasma a sua realização.

Não iremos nos deter na relação do gozo sintomático em cada uma das estruturas, mas pode-se encontrar tanto o sintoma quanto o gozo a ele vinculado nas estruturas clínicas. O gozo sintomático nas estruturas não modifica o ponto central que estamos trabalhando no que diz respeito a uma mudança estrutural do gozo no sintoma e no *sinthome*.

Em *La Tercera*, Lacan (1974[1999]) dá mais uma volta e toma o sentido do sintoma como sendo o real que faz com que as coisas não andem, ou seja, o sentido do sintoma é um anteparo e que serve unicamente ao gozo. Para Lacan (1974[1999], tradução nossa) “O sentido do sintoma depende do porvir do real [...]”⁴⁸. Se o sentido do

⁴⁸ El sentido del síntoma depende del porvenir de lo real [...]. (Versão castelhana).

sintoma se liga ao real, pode-se dizer que este mesmo sintoma também se liga a um sentido que não existe, que é apenas uma atribuição. Jakobson (1977) falava do fonema como uma unidade desprovida de sentido, e para Lacan (1974[1999, tradução nossa]): “O problema é que a palavra tampouco tem sentido, apesar do dicionário. [...] Então, se fizer dizer a qualquer palavra qualquer sentido: Onde deter-se na frase? Onde encontrar a unidade elemento?”⁴⁹. Essa reflexão lacaniana parece importante, caso contrário o sintoma segue se acoplando a sentidos os mais variados possíveis e inflando cada vez mais e mais, ou seja, onde está o limite desse sentido no sintoma? Em outras palavras, onde está o limite do gozo com o sentido do sintoma? Se não há esse limite o sintoma segue sendo nutrido de sentidos a serviço de um gozo podre e que não serve para nada, tal como é o gozo sintomático.

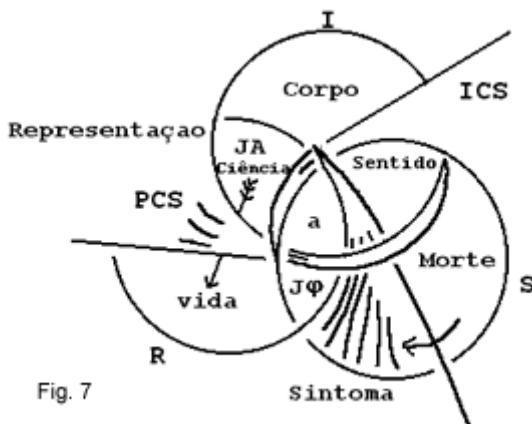
Operar sobre esse gozo numa psicanálise não significa tão somente um ato, no nível real do registro da experiência psíquica, mas com palavras algo pode por freio a isso. Lacan (1974[1999, tradução nossa]) situa isso no nível da interpretação: “Na medida em que, na interpretação, a intervenção analítica recai unicamente sobre o significante, algo do campo do sintoma pode retroceder”⁵⁰.

Em *La Tercera*, Lacan (1974[1999]) fala do sintoma como essa anomalia que insurge do real se projetando sobre o simbólico, num gozo com o significante sintomático produtor de sentido. Da mesma forma, que o gozo fálico está situado na intersecção entre o simbólico e o Real, o sintoma se projeta do real para o simbólico. Tal como Lacan (1974[1999]) mostra na figura 7:

⁴⁹ “*El problema está en que la palabra tampoco tiene sentido, a pesar del diccionario. [...] Entonces, si se le hace decir a cualquier palabra cualquier sentido: ¿dónde detenerse en la frase?, ¿dónde encontrar la unidad elemento?*” (Versão castelhana).

⁵⁰ “*En la medida en que, en la interpretación, la intervención analítica recae únicamente sobre el significante, algo del campo del síntoma puede retroceder.*” (Versão castelhana).

Figura 7: O nó borromeo e a inscrição de conceitos



Fonte: LACAN, J. La tercera (1974). In: **Textos e intervenciones 2**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1999. (versão eletrônica).

O que se pode verificar na figura, além do exposto acima, é o sentido situado na intersecção entre o simbólico e o imaginário; o corpo no registro imaginário, enquanto uma representação imagética do Estádio do Espelho; a morte como simbólica; e a vida como real. O gozo do Outro (JA) situado entre o Imaginário e o real; o objeto *a* no furo central, como objeto perdido desde sempre, pura falta. O gozo fálico ($J\Phi$) situado entre o simbólico e o real. O inconsciente como uma projeção do simbólico, o Pré-consciente como uma projeção do imaginário, e o sintoma como um projeção do real.

O sintoma e o gozo sintomático estão então situados entre o real e o simbólico, de modo que a produção sintomática torna-se frutífera e fluída. Lacan adverte, nesse mesmo texto, que sobre essa produção de sintoma aparecem os *gadgets*, que estão proliferando o sintoma e o multiplicando cada vez mais. Os *gadgets* são objetos *a* que o sujeito usa para consumo, para por no bolso, como se estivesse com o próprio objeto *a* no bolso, como forma de não se defrontar com a falta. São objetos que vem tentar tamponar os buracos do corpo e caem como resíduos que devem ser constantemente renováveis. Para Vanier (2005, p. 101) trata-se de se perguntar: “O gozo para todos: não é esta a promessa inscrita no horizonte de nossas sociedades atuais?” Para Lacan, trata-se de entender que o que se busca com esse sintoma

(*gadgets*) é mais uma vez poder gozar do falo, já que gozar da mulher, do corpo da mulher, fica impossibilitado por esse gozo restrito ao significante fálico. Esse *gadgets* é um falo que o sujeito deseja portar, como um carro, uma falsa mulher, enfim um objeto fálico que lhe possa servir de significante para o gozo. Tal como afirma Lacan (1974[1999, tradução nossa]): “Não lograremos fazer que o gadget não seja um sintoma, porque por hora, ele o é da maneira mais óbvia”⁵¹. O gozo com o sintoma e o falo é o que possibilita, pela via significante, um gozo acessível, mas ao mesmo tempo é o que “nos impede de ter uma relação com algo que seja nossa contrapartida sexual. É nossa contrapartida parasexuada e todos nós sabemos que o para consiste em que cada um fique por seu lado, que cada um permaneça ao lado do outro”⁵². Dessa forma, o falo obstaculiza a possibilidade de haver a relação sexual; pois o falo é o que torna o gozo acessível pelo significante e ao mesmo tempo é o que impede que haja relação sexual.

Em suma, o gozo apresentado até aqui é um gozo que aniquila a vida do sujeito, um gozo que se liga ao sintoma, ao sentido, ao Outro, ao falo — que possibilitam o sujeito gozar, mas de um modo idiota, restrito, circunscrito a um significante, podre, que não serve para nada. O que pode a psicanálise fazer com isso? A aposta de Lacan (1974[1999]) é que se não estivermos animados pelos *gadgets*, e isso lhe parece pouco provável, o futuro da psicanálise depende do porvir desse real, em que se possa fazer uma outra coisa com aquilo que gera o sintoma e que o gozo que está atrelado ao sintoma possa se ligar a uma outra produção e usar sua potência a serviço de um fazer com efeitos de poesia. É o que se espera do gozo *sinthomático*.

⁵¹ “No lograremos hacer que el gadget no sea un síntoma, porque por ahora lo es de la manera más obvia”. (versão castelhana).

⁵² “nos impide tener una relación con algo que sea nuestra contrapartida sexual. Es nuestra contrapartida parasexuada y todos sabemos que el para consiste en que cada quien se quede por su lado, que cada uno se permanezca al lado del otro.” (versão castelhana).

6. *SINTHOME*: A PARTIR DE FREUD, LACAN COM JOYCE.

O conceito de *sinthome* surge em Lacan (1975[2007]) a partir do *Seminário 23* que leva o mesmo nome em seu título. Este termo é a grafia, no francês arcaico (datada de 1503, de acordo com a nota do tradutor da edição brasileira do referido seminário), da palavra *symptôme* [sintoma]. Lacan recupera essa grafia arcaica para justamente operar um outro entendimento, totalmente diferente, do termo, um entendimento opositivo e diferencial em relação ao sintoma.

Tal como já foi mencionado na introdução desta tese, optamos por não traduzir o termo *sinthome*, mantendo-o originalmente na forma utilizada por Lacan. Contudo, é importante observar que este termo também já foi traduzido por *sinthomem* no livro *Como se chama James Joyce?*, que é um comentário do *Seminário 23* feito por Roberto Harari (2003). Já na tradução para o português do referido seminário, o tradutor Sérgio Laia opta por *sinthoma*. O ponto central é que não se pode, nem se deve esperar uma univocidade em torno do termo, isso inclusive empobreceria todas as suas possibilidades de articulações, uma vez que surge duma invenção lacaniana para tentar dar conta de uma questão clínica e lógica que bordeja o sem sentido do real. Deve-se, por outro lado, investigar esse conceito lacaniano em suas mais finas elaborações, com todo rigor que é possível, mas também dentro desse rigor cada um inventa, a sua maneira, uma forma de “traduzir/adaptar” aquilo que a rigor é intraduzível, pois, não se trata de traduzir o neologismo, o jogo de palavras e a invenção. Algo se precipita na formulação desse termo que não busca univocidade, consenso, padrão e nem mesmo uma tradução apropriada. Trata-se do contrário, de uma pluralidade, de um saber que se multiplica e de uma transliteração, que ora tange a aliteração e ora a *intradução*. O *sinthome* é uma *intradução* daquilo que não escorrega de um significante para outro, que não faz uma cadeia linguística, pois essa *intradução* deve ser mostrada, tal como é no *Seminário 23*, através dos nós, dos fios, laços, élan, *l’elanguas*⁵³ e (des)enlaces que Lacan (1975[2007]) promove através da topologia.

Como já estava se tornando uma marca no ensino do mestre francês, Lacan começa esse seminário permitindo-se fazer modificações na língua, a exemplo do que fez James Joyce, e argumenta que o faz

⁵³ Uma das traduções para *lalangue* adotadas pela Jorge Zahar Editora. Ver nota seguinte.

dessa forma por sua noção de *lalangue*⁵⁴. É a partir da noção de *lalangue* que Lacan (1975[2007]) pode “brincar” [joke] com a língua como forma de dizer coisa muito séria, mostrando o quanto essa “torção” na língua pode fazer ecoar outra coisa. A língua com a qual ele realmente opera é a *lalangue*.

Essa forma de Lacan autorizar-se a fazer modificações na língua não é um gesto louco e desvairado, mas está alicerçada, como ele mesmo salienta no início do *Seminário 23*, em dois autores. Um deles é James Joyce, o “ilegível” irlandês em quem Lacan vai escutar algo do *sinthome* a partir do que este conseguiu inventar com a língua. “De fato, se me permiti essa modificação da ortografia, é porque Joyce, no primeiro capítulo de *Ulisses*, almejava *hellenise*, injetar, da mesma forma, também a língua helena [...]” (LACAN, 1975[2007], p. 12). O outro, é Freud, que desde o seu primeiro seminário, Lacan o coloca como um mestre. Isso ocorre com a proposta de retorno a Freud e segue nos momentos de *fundação*, como no *Seminário 11*, onde ele também se pergunta no que está autorizado a falar sobre psicanálise, e novamente no *Seminário 23*, quando diz: “*Herdo de Freud*, muito à minha revelia, por ter enunciado de modo propício o que podia ser extraído com boa lógica [...]” (LACAN, 1975[2007], p. 13, *italico nosso*). É a partir dessas duas referências (Joyce e Freud) que Lacan funda esse seminário e sobre o qual desdobra a questão do *sinthome*.

É fundamentalmente sobre a obra *Finnegans Wake* de Joyce (1999) que Lacan se apóia para dizer que Joyce faz um *sinthome*, que consegue fazer algo inventivo, da ordem de um saber fazer ali com aquilo que outrora poderia gerar uma loucura. Lacan (1975[2007]) situa, por exemplo, a polifonia dessa obra, que não se trata de uma obra para ser lida, mas para ser escutada nas suas mais diversas fonações. Chega inclusive a recomendar que só se pode ler Joyce em voz alta.

Já em relação a Freud, outra referência marcada nesse início do *Seminário 23*, a partir do reconhecimento de sua filiação e de ter se servido dele é que Lacan conseguiu ir além desse pai, conseguiu dar um passo a frente de Freud e fazer a psicanálise avançar para além do impasse diante da rocha viva da castração.

⁵⁴ Esse termo, que preferimos manter na sua escrita francesa, sem tradução, remete a *lalangue dite maternelle*, em que Lacan (2002) não se refere a língua enquanto idioma, mas uma língua específica, singular de cada sujeito, inscrita a partir dos restos fonemáticos do cantarolar e da lalação da mãe. Não é uma língua materna, mas a “língua” da mãe enquanto restos vocálicos, “*manhês*”, fragmentos de real, pedaços de sons.

O *Seminário 23* é marcado por um desdobramento psicanalítico amparado pela literatura, principalmente joyceana, como foi mencionado acima, e também pelo recurso à topologia. Em relação a esta última, todo o *Seminário 23* repousa sobre um pressuposto: de que o significante não dá conta inteiramente do que está sendo tratado neste seminário, por isso Lacan recorre da primeira à última página do seminário à topologia. Faz isso com o objetivo de marcar a sua posição em relação ao *sinthome* como algo a ser mostrado no nó borromeo, muito mais do que ser articulado em significantes. Essa posição não é simples, pois há uma série de questões em jogo neste seminário, desde a noção de inconsciente, que não é mais aquele formado por significante (*Vorstellungsrepräsentanz* ou representante da representação), até as noções de sintoma e gozo, objetos da investigação dessa pesquisa.

Ao longo da tese almeja-se mostrar como cada um desses conceitos, objetos de nosso interesse nesse trabalho, sofrem alterações a partir da concepção de *sinthome* em Lacan. Para o momento, pretende-se apenas apresentar, em linhas gerais, o que é o *sinthome* e a partir dessa definição preliminar buscar suas articulações.

6.1 LACAN E O *SINTHOME*: NÃO SEM JOYCE

Lacan (1975[2007]) inicia o *Seminário 23* com a observação que o ato da criação é um ato de nomeação e isso não impede que seres não nomeados estejam aí, *fora-da-natureza*, uma vez que a natureza é o nomeado. A nomeação não é para tudo, pois Adão, no mito bíblico, não nomeia a bactéria da mesma forma que nomeia o pássaro, diz Lacan (1975[2007]). O gesto adâmico é de uma nomeação. A respeito disso, Lacan, a partir do *joke* joyceano, aponta como Joyce brinca com a pronuncia inglesa para *Adam* que, segundo Joyce (1999), parece soar como *M'Adam*, *Madam*, e então entra em cena a *Madame* Eva, ou *Evida*, que em hebreu significa a mãe dos seres vivos; além, é claro, de *Evida* conter a palavra *vida*. Este ponto é curioso, porque se Adão é aquele que nomeia os seres, Eva é aquela que coloca a nomeação em movimento, que dá vida à palavra, ou seja, introduz um discurso — termo esse que já foi definido por Orlandi (2009, p. 15) como “palavra em movimento” — um falatório, um *falasser* [*parlêtre*]⁵⁵. Eva realiza o

⁵⁵ Trata-se da junção que Lacan faz das palavras *parler* [falar] e *être* [ser], que aponta para um *ser falante*, mas também para uma falação ou falatório desse ser que não somente fala, mas que também é falado, porque é constituído *par la*

falatório original com a serpente e dessa conversação surge o desejo para o pecado [*sin*]. O vocábulo inglês *sin* aponta, por sua vez, para o *sin* do *sinthome*. O *sin* mostra o pecado, a sexualidade, mas também o fato dessa mulher comer o fruto da árvore proibida, ou seja, provar da árvore da sabedoria. De certo modo, o *sinthome* conduz a isso, a um saber, ou mais exatamente, a um saber fazer ali com [*savoir y faire avec*], o que designa não somente um saber e um fazer, mas um *saber* inconsciente que produz como efeito de análise um *fazer*, o que resulta em um *saber fazer* [*savoir faire*] com aquilo ali que outrora gerava sintoma e que agora, através do *sinthome*, pode gerar uma outra coisa que não a miséria neurótica do sintoma.

No *Seminário 23*, Lacan se deixa helenizar — para utilizar a expressão de Sollers mencionada por Lacan (1975[2007, p. 12]) — ao modo de Joyce, pelas propriedades fonêmicas do significante. Lacan se entrega à polifonia do significante, escutando mais os seus sons do que seus sentidos e, com isso, “inaugura” uma clínica que já não se resume tão somente a escutar, através do significante, o significado recalcado no inconsciente. Lacan busca marcar a vacuidade dos significados, a intangibilidade do inconsciente, restando para o analista operar, ora com o deslizamento dos significantes (pela via simbólica), ora com os restos vocálicos, com a letra que denota a (a)gramaticalidade do inconsciente, nos fragmentos da via real que conduz à completa ausência de sentidos.

A clínica que vai se desenhando ao longo desse seminário aponta para o sem sentido do real, para uma escuta da fonação, do som e não do sentido, uma vez que este é imaginariamente construído na relação simbólica com o Outro; mas o real forclui o sentido. Para Harari (2003, p.89): “O real tem uma a-versão cabal ao sentido. É *ab-sens*, jogo de palavras em que se nega o *sens*, ‘sentido’, mediante sua homofonia com *absence*, ‘ausência’”.

Nessa escuta, o significante tão priorizado por Lacan nos anos 50 toma um outro estatuto, talvez o de fonema — não exatamente no sentido da famosa definição de Troubetzkoy (1970, p. 40, tradução nossa) em que o fonema: “[...] é a soma das particularidades fonologicamente pertinentes que comporta uma imagem fônica.”⁵⁶ — mas talvez, em uma leitura atenta e a posteriori de *Seis lições sobre o som e o sentido* de Roman Jakobson (1977, p. 85), o fonema aparece

lettre [pela letra]. Há uma homofonia entre os termos: *parler, être, par la lettre e parlêtre*.

⁵⁶ “[...] *est la somme des particularités phonologiquement pertinentes que comporte une image phonique.*” (Texto original).

desprovido de significação, algo mais próximo do som e menos do significante: “O fonema, sendo um elemento ao serviço da significação, é em si próprio desprovido de qualquer significação.” O significante, esse representante simbólico, nesse momento do ensino de Lacan, ganha então o estatuto de um fonema em si próprio que quebra com o sentido e traz à cena a polifonia do inconsciente. Lacan (1975[2007, p. 92]) mostra como “vemos muito bem que o significante se reduz aí ao que ele é, ao equívoco, a uma torção de voz.” Esse significante reduzido a uma torção de voz, que pode ser lido em Joyce, a partir de Lacan, através dos arranjos fonêmicos que aquele provoca em seu texto ao invocar uma pluralidade de línguas que não constituem uma produção textual, enquanto letras que compõem um texto para fazer sentido, mas quase como um arranjo musical *à la* John Cage, com vocalizações, contratempos, (dis)ritmias, que fazem ecoar uma outra escrita. Essa outra escrita toma ares de um paradigma, do tipo “sigam o exemplo, e não me imitem”⁵⁷ (LACAN, 1974[1999, tradução nossa]), para a clínica psicanalítica. A recomendação acima orienta os psicanalistas a fazerem como Lacan, sem imitá-lo, tal como ele fez com Joyce, sem imitá-lo.

Esse *modus operandi*, se é que a expressão é adequada, de Joyce é comentado por Lacan em outras passagens de sua obra, além do *Seminário 23*. Em *Joyce, o Sintoma*, o editor observa em nota inicial que Lacan (1975[2003, p. 560])

a exemplo de Joyce é, nesta conferência, especialmente pródigo no que diz respeito a seu uso de neologismos e de grafias pautadas unicamente pela fonética [...] servindo-se da assonância da língua francesa para conceber criações capazes de produzir efeitos de sentidos múltiplos e ao mesmo tempo precisos.

Desse modo, Lacan não somente comenta o fazer de Joyce como também faz como ele sem imitá-lo. Talvez seja isso que ele (1975[2007, p. 88, itálico do autor]) também quisesse dizer ao citar Picasso — “*Eu não procuro, acho*”.

Harari (2008), em seu texto *O Anti-Hamlet*, trata de um comentário acerca da leitura da obra de Freud, feito por Lacan, por ocasião de uma palestra em Londres no ano de 1975. Neste comentário, Lacan elogia a peça *Rosencrantz e Guildenstern morreram* (1966) do

⁵⁷ “*Sigan el ejemplo, ¡y no me imiten!*” (Texto na versão castelhana).

dramaturgo Tom Stoppard, pois o autor parte de uma leitura inventiva e inovadora de *Hamlet*, dando um outro *tom* para a peça de Shakespeare. Harari, a partir daí, argumenta que Stoppard, via Lacan, nos ensina uma maneira de ler um clássico, uma maneira inventiva que faz da letra uma substância viva e operante. Para Lacan, Stoppard lê Hamlet de modo a transformá-lo em algo para além de Hamlet. Stoppard subverte Hamlet para ser ainda mais hamletiano. Para Harari, isso que Lacan nos ensina, apoiando-se no movimento de Stoppard, é a maneira de ler Freud, é o que o próprio Lacan fez com Freud: “[...] detectou noções – aparentemente – secundárias, e as elevou à dignidade de conceitos maiores [...]” (HARARI, 2008, p. 23). Lacan não leu Freud como letra morta, tampouco o imitou ou tentou reproduzi-lo, mas o leu de um modo inventivo e freudiano. Para Harari, baseado no próprio dizer de Lacan (1975[2007]), isso tudo significa que Lacan prescindiu do Nome-do-Pai se servindo dele, ou seja, quanto mais Lacan se afirmou nessa filiação a Freud, mais se serviu de Freud, e pôde, com isso, ir além dele nessa leitura inventiva e transformadora, construindo e marcando o seu nome na psicanálise.

Retornando à partícula *sin*, o psicanalista Aurélio Souza (2003, p. 13), no prefácio à edição brasileira de *Como se chama James Joyce*, comenta que “trata-se de um significante que vem do grego *sum-ptôma*, onde a partícula *sum* derivou para ‘*sin*’ de ‘*sinthome*’ e mais tarde para ‘*sym*’, que através do latim médio veio fazer parte do significante ‘*symptôme*’.” O *sin* como pecado aponta para a expulsão de Adão e Eva do paraíso; o que Lacan (1975[2007, p.14]) considera um passo em falso [*faux pas*], mas ao mesmo tempo um passo necessário [*faut-pas*], criando este neologismo que tenta dar conta do passo em falso que foi a queda do paraíso, ou seja, de como era preciso essa negação do paraíso ou essa falta original, como uma castração necessária. A partir dessa queda do paraíso (passo em falso), algo do limite se impôs na forma da morte e da sexualidade, pois ao cair do paraíso perde-se a eternidade para ganhar a vida, perde-se a felicidade plena para ganhar a sexualidade e todos os conflitos (psíquicos) daí decorrentes. O *sinthome* na psicanálise é, dentre outras coisas, uma forma possível de lidar com os conflitos psíquicos advindos da sexualidade, sem as promessas de uma felicidade paradisíaca, como propõem algumas terapias, mas uma maneira de suportar a infelicidade comum, subtraindo-se da miséria neurótica e do gozo podre através de um fazer diferente com o pecado [*sin*].

Aurélio Souza (2003) também comenta a aproximação que Lacan realiza entre a psicanálise e a religião, o que já não é nenhuma novidade

do mestre francês, pois em diversos textos ele estabelece várias relações entre esses campos. No *Seminário 23* não é diferente, pois Lacan (1975[2007]) mostra certa heresia [*hérésie*] que pode ser lida homofonicamente na língua francesa nas iniciais das palavras que compõe o nó borromeo [R.S. I.]. Tavares (2010) mostra com muita propriedade a heresia de Lacan ao promover um quarto elemento no trinitário nó borromeo, rearticulando-o de modo herético a ultrapassar a trindade católica (o nó de três) para a introdução de um quarto laço que dará uma outra consistência ao nó borromeo, numa inventividade muito singular do mestre francês. A respeito da heresia, Lacan diz que Joyce é como ele, um herético e aponta que a heresia pode ser entendida a partir da palavra latina, derivada do grego, *haeresis*, que designa heresia, mas também a ação de fazer uma escolha. Para Lacan (1975[2007, p. 16]), Joyce é um herético por fazer heresias com as palavras, mas também por fazer uma escolha, ao tomar a via do *sinthome*. *Hère* também aponta para a expressão *pauvre-hère*, que quer dizer, pobre homem ou pobre diabo. O herege, portanto, pode ser um pobre diabo, mas que ao fazer a “escolha” pela via do *sinthome* pode transformar essa pobreza em outra coisa, ou seja, o herético, tal como Joyce, é um *hère*, um pobre diabo, mas através do *sinthome* transforma sua pobreza em algo produtivo. O termo *pobre diabo* nos conduz à *miséria neurótica* de que falava Freud, ou seja, o neurótico é esse miserável, o *hère* [pobre diabo], que através da análise pode hereticamente sair da *miséria neurótica* do pobre diabo para uma “escolha”, um *hère sinthomático*.

Lacan também era um herege frente a psicanálise que era praticada sob a orientação da Associação Internacional de Psicanálise (IPA) — associação da qual foi excomungado por discordar de questões técnicas relativas ao tempo das análises e à duração das sessões⁵⁸ (LACAN, 1964[1988]). A heresia de Lacan também está em seu ensino, através do nó borromeo, do R.S.I. (*hérésie*) que faz uma heresia fonética ou *faunética*, como preferiu grafar. Essa última palavra, a *faunética*, diz respeito a uma palavra-valise de Lacan (1975[2003]), em que se joga com a sonoridade das palavras ética, fonética e Fauno. A fonética não se refere simplesmente aos fonemas da tradição linguística, mas aos sons advindos do canto materno. A voz da mãe vai marcar o sujeito para além

⁵⁸ Lacan discordava da IPA em relação a várias questões, desde a formação de analistas até os procedimentos de análise, que segundo Lacan (1998), se pautavam em cerimoniais burocráticos. Contudo, o ponto de cisão envolveu procedimentos técnicos, em que a IPA não reconhecia a sessão de tempo variado proposta por Lacan.

da linguagem, pois o que irá soar no sujeito constituirá sua singularidade, fazendo-o um ser falante. Trata-se, portanto, daquilo que Lacan (1972[1985]) chamou de *lalangue dite maternelle*, ou seja, a *lalangue* que não é um idioma, não é somente uma língua que o sujeito fala, mas uma língua que fala no sujeito, ali onde ele é balbuciado antes mesmo de ser falado. É interessante notar, parafraseando Harari (2003), que esta “fonética” particular da mãe nos traz algo de uma “ética” singular que passa pelo “fone”, pela fonação — pelo som da “língua” — uma “língua” muito singular e própria que não tem a ver com o idioma. A ética é a escuta dos sons, não mais dos significantes, uma ética socrática, diferente daquela do *Seminário 7*, em que a máxima repousava sobre o argumento do agir de acordo com o desejo. Aqui, trata-se de uma ética socrática que admite tudo menos isso, com base no dizer de *Antígona* que suportou tudo, menos o fato de não poder enterrar o seu irmão. Quanto ao Fauno, ele é uma divindade campestre, caprípede e cornuda que anda pelos campos a tocar sua flauta. Um ser desprovido das convenções humanas, imerso no poder de transe da música de sua flauta; um deus entregue aos prazeres sonoros. O que está em jogo na palavra-valise “*faunética*” é a ética da fonética da *lalangue* e o Fauno como essa divindade musical, sonora e rítmica, que em outros termos vem a ser esse canto singular da mãe que se inscreve fazendo suas marcas sonoras, e que irá constituir o sujeito numa outra articulação entre o simbólico e o real, apontando para o *sinthome* ou o quarto nó na cadeia borromeana, o nó herético de Joyce.

6.2 O *SIN-THOME*

A heresia de Lacan está, como foi dito, num movimento *faunético*, em que ele toma, por exemplo, *sin-thome* numa transliteração homofônica com *saint-homme* [santo-homem] numa alusão a *Saint Thomas*, *Saint Thomas d’Aquin* [São Thomas de Aquino]. Nesse ponto, Lacan (1975[2007]) mostra uma relação entre James Joyce e São Thomas de Aquino, sobretudo, em função das epifanias. O que se destaca do texto joyceano, sob esse aspecto, é sua relativa pobreza de metáforas. *Finnegans Wake* (1999), por exemplo, não apresenta ricas metáforas como é esperado em obras literárias ou de ficção. Isso marca o quanto se trata de uma obra que não está inscrita na chave do sentido, pois o objetivo de toda metáfora é produzir sentidos e neste ponto uma metáfora pode gerar tantos sentidos quanto um sintoma. Se o sintoma, como já foi dito, é uma metáfora, ele produz sentido tal qual. Já no texto de Joyce, Lacan não escuta metáforas, o efeito da “leitura” desse texto

não é de significação, mas sim de uma e(qui)vocação na medida em que desponta uma voz mais do que um significante, assim como também escuta uma (equi)vocação, outras vocações, ou seja, outras vozes num texto produzido na clave da polifonia. Nas palavras de Harari (2003, p. 86), em Joyce “parecem antes resíduos metonímicos, restos de uma experiência extática, fragmentos despedaçados transladados para a escrita e que, em sua condição de pedaços, nos aniquilam — precisamente: nos sentimos invadidos por (um) nada.” Enfim, trata-se de epifanias por trazer de modo evocativo ou invocativo várias vozes, ecos de línguas que podem provocar um estado de êxito e gozo no leitor. Harari (2003, p. 16) se refere à epifania como uma cobertura de voz sobre o olhar num certo tipo de manifestação espiritual.

Os termos evocação e invocação remontam à voz, naquilo que ela é o *qol*, palavra hebraica para designar ao mesmo tempo voz e trovão, que vem a ser o mesmo tufão descrito na passagem bíblica da manifestação espiritual dos *Atos dos Apóstolos* (II, 1-5) em que a epifania aparece como uma reação gozosa frente ao forte vento que enche de júbilo os apóstolos e esses começam a “falar em línguas”⁵⁹. A epifania mostra um enlace entre o inconsciente e o real; o *vocare* que produz epifanias é evacuado de sentido, pois os apóstolos, por exemplo, começaram a “falar em línguas”. De todo modo, há uma dimensão, *dit-mension*, *diz-mansão*⁶⁰ do real como também mostrou Lacan no *Seminário 20*. O real da *dit-mension/diz-mensão/diz-menção* é o campo da letra sonora muito mais do que do significante.

James Joyce (1999) preza por um estatuto muito singular da palavra em sua obra. Não se trata da palavra no seu uso lexical, nem mesmo da palavra que dá sentido a um texto, trata-se antes de um

⁵⁹ Essa expressão designa a glossolalia, uma “espécie” de balbucio, em que o sujeito fala algo que parece ser uma língua, mas não é. Ela tem a entonação e a prosódia de uma língua qualquer, mas é totalmente desprovida de morfologia, sintaxe e semântica.

⁶⁰ Na tradução brasileira do *Seminário 20*, Magno opta por *diz-mansão*. Outra opção, a nosso ver, seria traduzir por *diz-menção*, se referindo ao termo *mention* que alude a nomear, citar, referenciar alguém ou alguma coisa. Dessa forma, teríamos *dit-mension* e *diz-menção*, ou seja, uma menção ao dizer. O tradutor do *Seminário 23*, Sérgio Laia, opta por *diz-mensão*. Para Lacan (2007, p. 141), “*Diz-mensão é mensão do dito*” e menção [*mention*] se aproxima de mentira [*mensonge*], de modo que o dito não é verdadeiro. A proposta de Magno parece privilegiar a relação entre dimensão e mansão, dando o sentido de grandeza e amplitude. Na nossa proposta, essa relação ficaria contemplada na quase homofonia entre *dimensão* e *diz-menção*.

estatuto evocativo muito mais do que comunicativo, e essa evocação desperta a dimensão sonora da enunciação e não o sentido atrelado ao enunciado do texto. Por isso, a obra de Joyce ultrapassou a sua existência e “[...] não deixará de dar trabalho aos universitários” (JOYCE *apud* LACAN, 1975[2007, p. 159]), tal como ele próprio previu. Joyce não escreve um livro com conteúdo, algo para transmitir um conceito, uma concepção, um debate sobre algum tema. Joyce escreve para transmitir algo que vai além da mensagem e toca num ponto *intraduzido* e introduzido por ele, a saber, a transmissão de uma forma estética através da articulação do som e da letra, não do som e do sentido. Trata-se de um particular gozo estético. Algo de heresia pode ser transmitido nos sons das línguas que compõem seu texto. Joyce não se preocupa com a mensagem, mas com o estatuto da letra em sua obra, algo que ultrapassa o código para tocar naquilo que é o próprio real da língua.

Ainda em relação ao *Saint-homme* [santo-homem], homófono ao *sinthome*, o que se destaca é o vocábulo *homem*. Neste sentido, as traduções adotadas/propostas por Harari (2003) e Žižek (1990) parecem ser muito apropriadas, pois *sinthomem* contém o vocábulo *homem*, da mesma forma que na versão castelhana do livro de Harari consta *sinthombre*. A proposta de Tavares (2012, p. 369) em rebatizar por *Santomi* ou *Sant’omi* também nos parece extremamente pertinente, pois conserva o vocábulo *homem (omi)*, o *santo homem (santomi)* e faz um jogo invertido com as letras *a* e *i* da palavra *sintoma*, passando a ser *santomi*. Cabe considerar que a tradução por *sinthoma* exclui a possibilidade de conter o vocábulo *homem* ou sua homofonia. Mas afinal, qual é a importância em se manter o vocábulo *homem*, uma vez que a psicanálise tradicionalmente trabalha com a noção de sujeito? Esse é um momento de guinada no ensino lacaniano, nessa virada vários conceitos são revisitados desde uma outra ordem, sem anular suas perspectivas originais. O sujeito, aquele dividido pelo efeito do significante, remete a um inconsciente basicamente simbólico, em que o significante incide sobre o sujeito, dividindo-o entre aquilo que ele diz e aquilo que ele pensa ter dito. Pois bem, este sujeito da psicanálise, sujeito do sintoma inconsciente, sujeito que sofre e goza de seu sofrimento é colocado teoricamente lado a lado com o *LOM* — neologismo de Lacan (1975[2003]) para designar a homofonia francesa da palavra *l’homme*. Ao modo de Joyce, Lacan heleniza a psicanálise, traz a partícula *LOM* como puro som e letra de um significante que se perde. “*LOM*: em francês, isso diz exatamente o que quer dizer. Basta

escrevê-lo foneticamente, o que lhe dá uma faunética.” (LACAN, 1975[2003, p. 560]).

O *LOM*, então, remete ao traço unário, que não fica perdido, não resta como uma letra morta, tampouco entra na cadeia significante. O traço remete à letra que Lacan recupera nessa transliteração. O *LOM* está destituído de qualquer estruturação simbólica, pois não está disposto numa lógica fálica, desse modo, não há qualquer ideia de recalçamento em torno desse conceito. É preciso insistir que se a constituição do sujeito se dá sobre o recalque, e o sintoma surge como um substituto da satisfação pulsional; já o que se passa no fim de análise, com o *sinthome*, não é mais nada disso. Não que o sujeito deixe de operar como sujeito, mas deixa de estar sujeitado ao inconsciente para estar desabonado deste. Paralelo a isso está algo inventivo que faz despontar o artifício, de um fazer com arte ao modo dos artesãos. Isso não significa dizer que o analisante, no fim de análise, passa a ser um artista de ofício, mas sim que faz de seu ofício uma arte (artifício). “Dito de outra forma, o sujeito faz sua arte como um *LOM* ‘faber’. Um artífice que inventa sua arte através de um saber fazer com ... (‘savoir-faire avec’) pedaços do real e com o saber inconsciente.” (SOUZA, 2003, p. 20).

Esse *homo faber* é um homem fazedor, mas isso não significa que simplesmente faz, mas sim que há saber fazer. O destaque não é sobre o saber, ainda que este saber inconsciente seja fundamental, mas a importância está no efeito desse saber sobre o fazer do sujeito, ou seja, como ele faz na vida. Esse fazer motorizado pelo *sinthome* não o coloca na via do sintoma; neste sentido, há uma saída da miséria neurótica, pois o *LOM* não é o retorno do recalçado, nem mesmo as repetições e fantasmas que compõem a estrutura do sujeito. É uma outra forma de lidar com isso, e nessa outra forma o sujeito inventa, à sua maneira, com pontas e restos de real.

Quanto ao gozo, ele se desvincula do sentido que era atribuído ao sintoma, este (sem) sentido cai, e o gozo continua, de algum modo, vinculado àquilo que gerava o sintoma. Quando a análise chega a esse ponto, não é mais o sintoma que é gerado e sim o *sinthome*. O gozo é transformado, de um gozo sintomático, com o sentido do sintoma, para um gozo *sinthomático*. Isso significa que não é mais aquele gozo que não serve para nada, mas sim que o gozo é atravessado por uma outra forma de fazer. Harari (2003, p. 93) menciona que não se trata mais da via da metáfora, uma vez que esta é sintomática, mas da via do gozo. “Aqui estamos diante do ponto fundamental em Joyce: o de conseguir trabalhar com seu próprio gozo, unido à convicção a respeito da

excepcionalidade de sua obra, à qual o mundo deveria reconhecer.” Lacan (1975[2007, p. 163]) chega a brincar dizendo que Joyce goza com o *joy* (na língua inglesa), *jouissance* (na língua francesa), para finalmente dizer que o gozo não é com o idioma, mas com a *lalangue*. Joyce conseguiu esse gozo, isso que Lacan tenta trazer para a psicanálise como podendo ser algo da intervenção analítica. Mais exatamente, Lacan (1975[2007]) propõe o *sinthome* como o fim de análise, em que a análise produz, como efeito, um analista *sinthome*, ou seja, um analista que opera com o seu *sinthome*, com sua maneira de inventar e isso produz um gozo produtivo, inventivo, em que se goza da vida de um modo inventivo. Já não se trata mais daquele gozo fálico, próprio da sexualidade fálica, também não é o suposto gozo do/no Outro, nem mesmo o gozo do sentido do sintoma, mas um gozo do saber produzido na análise, um gozo produtivo do fazer.

Lacan finaliza sua conferência *Joyce, o sintoma* fazendo, tal como no início do *Seminário 23*, referência e destaque aos dois mestres; de um lado Freud, pela paternidade da psicanálise; de outro, Joyce, pela maneira inventiva de trabalhar com as palavras, de um modo não lexical, fazendo-as soar ao pé da letra, ou seja, manejando pontas de real, de pura letra. Por fim, Lacan reconhece a genialidade dos dois e tenta, a partir disso, (re)inventar a psicanálise, ao seu modo, sem imitações; reconhecendo e se servindo do pai, vai além dele. Quanto ao gozo em Joyce, Lacan (1975[2003, p. 566]) esclarece:

Que Joyce tenha gozado por escrever *Finnegans Wake*, isso se percebe. [...] Ser pós-joyciano é sabê-lo. Só há despertar por meio desse gozo, [...] O extraordinário é que Joyce o tenha conseguido, não sem Freud (embora não baste que o tenha lido), mas sem recorrer à experiência da análise (que talvez o tivesse engodado com um fim medíocre).

Harari (2003, 2008), em diversos momentos de sua obra, retoma o significante *pós-joyceano* de Lacan e acentua que a psicanálise atual só pode ser *pós-joyceana*. Não por uma mera sequência temporal, mas porque Lacan ao se afirmar joyceano ou pós-joyceano, tal como já havia se afirmado freudiano; mostra suas origens ao reconhecer o pai e seu destino, ao apontar para o *sinthome* em Joyce, propondo ser pós-joyceano. Lacan marca a sua filiação e, em relação à Joyce, mostra o quanto sua psicanálise é afetada pela letra de Joyce e, desse mesmo

modo, a psicanálise deve afetar seus praticantes para o despertar de uma outra forma de gozo. Para Lacan, o despertar não é tão somente aquele de Freud (1900) em relação ao sonho, onde o sujeito desperta para o inconsciente, enquanto a vigília é sonífera, mas o despertar para um outro modo de gozo, não somente o inconsciente. Para Lacan (1975[2007, p. 162]), neste momento, importa o “gozo, não o inconsciente” e, ao mesmo tempo, não sem Freud; a experiência da análise é o meio de despertar do engodo medíocre para o gozo da vida.

6.3 DO SINTOMA AO *SINTHOMÉ*

O título deste subcapítulo parece remeter o leitor a um percurso de um ponto (sintoma) a outro (*sinthomé*). Não é bem esta a proposta, uma vez que o sintoma e suas formações já foram, acredito que suficientemente, explorados no capítulo três desta tese; assim como o conceito de *sinthomé* já foi apresentado neste capítulo. O que pretendemos, neste momento, é marcar talvez uma precisão quanto a uma passagem, um passo, ou até mesmo passos, que fazem com que o sujeito passe do sintoma ao *sinthomé*. Na verdade não se trata de nenhuma transformação de um em outro, o sintoma não é transformado em *sinthomé*, ele é curado, ainda que seja por um efeito de acréscimo e não de finalidade/objetivo. De um ou de outro modo, no fim de análise, há uma cura do sintoma. No entanto, curar o sintoma não é algo difícil e nem é o objetivo de uma análise, mesmo porque se sabe que o sintoma é um significante, e como tal, sujeito a toda sorte de plasticidade e maleabilidade, de modo que o verdadeiro objetivo da análise não é somente o término do sintoma, mas a modificação daquilo que o produz.

Neste momento, chega-se a um dos elementos centrais de nossa problemática, pois, não é o sintoma que é transformado em *sinthomé*, mas aquilo que gerava o sintoma pode ser transformado de modo a cessar o sintoma e gerar o *sinthomé* como algo inventivo, um *saber fazer ali com* de modo diferente. Esse *fazer* está na queda do sintoma e na ascensão do *sinthomé*, é um *fazer* que introduz a *poiésis*, no sentido de uma invenção. O sintoma, como já foi dito, é um significante que metaforiza o sujeito, na medida em que o representa para outro significante. O sintoma é uma *formação* do inconsciente, já o *sinthomé* é uma *transformação* ali com aquilo que *forma* o sintoma. Ao final da análise, o *sinthomé* produz uma dissipação do inconsciente, em que não se trata mais do sujeito dividido, mas do *LOM*. Há uma dissipação do inconsciente e consequentemente daquele que é seu sujeito, o sujeito do inconsciente. Não havendo sujeito, nem inconsciente, também não há o

sintoma produto deste inconsciente. Há um *sinthome* que não marca a posição simbólica do sujeito na cadeia significante, produzindo a metáfora sintomática, mas há um *sinthome* que produz um *LOM*, marcando uma posição real e inventiva, referente ao quarto nó na cadeia borromeana. Cabe especificar que, para Harari (2003a, p. 103), o *LOM*, apesar de sua homofonia com *l'homme*, não é um retorno ao humanismo, ao homem da ontologia positiva, pois da mesma forma que “[...] o sintoma não é o sinthoma, o homem não é o LOM”. A homofonia marca a diferença conceitual entre o sintoma e o *sinthome*, assim como entre o homem, o sujeito e o *LOM*.

Como fragmento clínico para tentar mostrar, com todo cuidado possível, certa direção da análise em relação ao que está sendo dito, pode-se citar o caso de um analisante que no início de sua análise apresentava uma dificuldade na relação com as mulheres. Não tinha namorada, saía pouco de casa, quando saía, flertava com algumas mulheres, se aproximava de outras, chegava a conversar e, até mesmo, “ficar” com poucas, mas acabava dando um jeito de “escapar” desses relacionamentos quando o momento da relação sexual se aproximava. Não era virgem, mas havia tido poucas relações sexuais. Parecia que na hora do sexo não dava seu pênis a mulher, este permanecia bem guardado na cueca. O sintoma, alicerçado em seu fantasma, não se resumia a isso, pois haviam muitas outras coisas em sua vida que eram conquistadas e mantidas como uma primeira flertada ou um namorico, mas quando essas coisas ascendiam simbolicamente a um estatuto sexual, em que ele deveria se colocar no mundo, para fora de si, metaforicamente, colocar o pênis para fora, havia um recuo. Dessa forma, ele era graduado em um curso superior que não exercia; havia feito uma pós-graduação em que desistiu no momento anterior da defesa pública de seu trabalho (mesmo estando com a tese “pronta” para a defesa)⁶¹; estudava para concursos e obtinha boas pontuações, mas não era aprovado, ou era aprovado em uma posição muito distante, de modo a não ser *nomeado* para o cargo. Morava com os pais, dependia

⁶¹ Sua pesquisa era um estudo sobre uma doença da qual o pai sofria. Colegas de seu pai, que sofriam da mesma patologia e que pertenciam a uma associação, lhe serviram como sujeitos de pesquisa. Havia, portanto, uma grande expectativa e uma entusiástica espera, por parte dos familiares e amigos, principalmente do pai, acerca da conclusão de seu trabalho. A desistência nos momentos finais deixou a todos frustrados, gerando uma cobrança por parte dos pais, professores e amigos, e um forte sentimento de fracasso, por parte do analisante.

economicamente deles, tinha trinta e dois anos e, apesar de algumas tentativas, nunca havia trabalhado mais que seis meses.

No decorrer da análise, algumas coisas mudaram na vida desse sujeito. Ele foi aprovado e nomeado em um concurso público, começou a trabalhar com muita dedicação e, ao longo dos anos, o seu trabalho obteve reconhecimento entre seus pares. Isso mostra o como pôde produzir algo com serventia e reconhecimento social. Pôde utilizar sua “inteligência” para algum trabalho e não para a criação de teorias narcísicas em torno dos seus sintomas. Diante disso, deixou de morar com os pais, abandonou seu quarto no lar materno (quarto esse referido pelo analisante como casulo); foi morar sozinho e administrar sua própria vida. Isso mostra um rompimento com o *casulo*, com aquele espaço tão amado e venerado no seio materno. Entrou com um processo administrativo para retomar o seu curso de pós-graduação e realizar a defesa pública de seu trabalho, fato este que aconteceu e o mesmo foi aprovado, obtendo a titulação requerida. Começou a namorar e, principalmente, a ter relações sexuais com esta namorada. Ela dizia que ele era “bom de cama”. O analisante, em análise, brincava dizendo que passou de “quase virgem” a “bom de cama”. Enfim, o que pretendemos mostrar com essa vinheta clínica é o efeito transformador que uma psicanálise pode ter na vida de alguém. Essa transformação não está alicerçada numa compreensão interna, num dar-se conta de algumas coisas ou num auto-conhecimento. Aqui não está presente aquela crítica de Lacan (1964[1988]) aos analistas da IPA (Associação Internacional de Psicanálise) que explicavam o porquê a criança não falava ao invés de trabalhar analiticamente para que ela viesse a falar. Apesar do fragmento mostrar uma transformação e um sucesso na vida do analisante, isso não deve dar a ideia de uma felicidade alcançada no final da análise, tampouco uma ausência de sofrimentos, inibições, angústias. O analisante continua sofrendo, tendo suas infelicidades, mas, contudo, pôde fazer diferente sobre alguns aspectos da sua vida. Alguma transformação foi possível.

O que se pretende mostrar é a ligação dessas mudanças com uma mudança na posição do sujeito. De igual modo, pode-se dizer que o fantasma que gera o sintoma, que minava para vários aspectos da vida desse sujeito, começou a gerar outra coisa, ou seja, o sintoma cessa, o gozo ligado a esse sintoma passa a circular livremente e toda a energia pulsional que circundava o sintoma passa a trabalhar na vertente do *sinthome*. O efeito da análise, como direção, é produzir um gozo da vida ali onde o sintoma escravizava o sujeito. Ele passa a gozar de uma outra forma, não mais de forma sintomática, porque o sintoma não está mais

presente e porque muda a sua relação com o gozo. Não estamos colocando o fragmento como um exemplo de fim de análise, mesmo porque uma análise não se faz de exemplos, muito menos de provas, mas de um testemunho possível de que a fala tem consequências sobre o gozo, sobre o corpo e sobre o sujeito. Nesse sentido, pode-se considerar um fim possível dentro da análise desse sujeito e que lhe rendeu uma outra posição frente a sua vida. É frente ao sintoma que a análise avançou e fez diferença para este sujeito. Não estamos colocando uma passagem certa e segura do sintoma ao *sinthome*, como parece aludir o título desse subcapítulo. Como foi advertido, essa passagem/passo não se dá sem perdas e, aqui, estamos tão somente marcando o testemunho de uma circulação da palavra que parece mostrar que, sob um determinado aspecto, houve alguma transformação na maneira desse sujeito gozar.

Em relação ao fantasma, este é o lugar onde o sujeito fica eclipsado no objeto diante da demanda do grande Outro. Retomando a fórmula do fantasma: ($\$ \diamond a$), constata-se que o sujeito aterrorizado diante do *Che vuoi?*, do grande Outro, tenta se eclipsar (se esconder na sombra, sombrear-se) no objeto *a*, fazendo do fantasma a tentativa apaziguadora de não se defrontar com o grande Outro e com sua demanda. Também é uma tentativa de não se defrontar com a falta. O atravessamento do fantasma aponta para uma ruptura com esta fórmula, em que o sujeito sai desse eclipse (sombra), deixando de se ofuscar atrás do objeto para se defrontar com o gozo do Outro. Essa operatória não é nada simples, pois isso não é uma travessia romântica à luz de um por do sol, mas um atravessamento, em que o sujeito se defronta com essa demanda do Outro. “*O que o outro quer de mim?*” passa a ser encarado frente a frente, e o que o sujeito descobre é que esse Outro poderoso, que possui um gozo infinito, simplesmente, não existe. Havia uma suposição desse Outro que goza, pois na análise, o atravessamento proporciona a queda do grande Outro e de seu suposto gozo. É isso que Lacan (1968[2008]) marca no *Seminário 16*, um movimento da análise em conduzir o sujeito *de um Outro ao outro*, atravessando esse *Outro* ele poderá transformá-lo em um *outro*, um par, um semelhante com quem pode fazer algumas trocas e intercâmbios. O atravessamento do fantasma marca a queda do gozo do Outro, justamente aquele gozo que não existe e que se mantinha pelo fantasma do sujeito. Num exercício clínico de tentar escutar isso através do fragmento clínico, pode-se dizer, com todas as vírgulas possíveis, que o sujeito saiu do ofuscamento do objeto *a* — falo (nesse caso, muitas vezes, encarnado no próprio pênis,

principalmente quando escapava da relação sexual), este que o protegia frente à demanda de sexo, por parte da namorada — e pôde se defrontar com esta demanda “aterrorizadora”, tornando esse grande Outro (namorada) tão assustador, com sua sedenta demanda por sexo, em um outro (par, parceira). A namorada deixa de ser para ele um grande *Outro* supostamente consistente e aterrorizador, com seu *Che vuoi?*, para ser um pequeno *outro* com a qual ele pode ter alguma relação possível: incompleta, faltante, com perdas. O sujeito conseguiu compartilhar seu “tão precioso” falo, dando esse objeto a ela, suportando a perda daí advinda. Com isso também conseguiu receber, ou seja, houve uma troca, uma relação sexual (não equivalente, díspar) foi possível. Ele deixou de *transar* com o seu fantasma, engalfinhado em seu casulo, para se defrontar com esse suposto *gozo do Outro*, transformando-o em um *gozo outro*, um gozo possível frente a um pequeno outro, um gozo em que o corpo da mulher pode ser acessado por uma via não fálica. Ele deixa de transar (transação, relação) com o seu sintoma — metáfora fálica — para transar com a mulher.

O que está sendo posto não pode ser lido como um exemplo de *sinthome*, ou que este sujeito passou a ser um *LOM*, que isso é uma prova de fim de análise etc. Tudo isso envolve uma série de pormenores que a consideração exigiria alguma outra intervenção. Talvez algo ao modo do *passé*⁶² — embora eu esteja convencido que o *passé* não seria suficiente e, concordo com Lacan que ele é um fracasso — ou alguma coisa parecida que uma tese acadêmica não daria conta, sendo necessário algum outro dispositivo no interior das instituições de psicanálise. Talvez não se trate de definir ou defender que este caso é um exemplo de *sinthome*, *LOM* ou qualquer outra coisa. O propósito desta tese não é este, mas trazer, através de fragmentos clínicos, o testemunho de uma prática que possa colocar em questão, ilustrar, mostrar, ou até mesmo dar um sustentáculo clínico para isso que

⁶² Dispositivo instituído por Lacan na Escola Freudiana de Paris de 1967 a 1979. Em grossas palavras, trata-se de levar ao conhecimento de um júri (de uma banca) formado por Analistas Membro da Escola (A.M.E.) os efeitos de uma análise sobre um sujeito. Esse dispositivo é extremamente polêmico e causa discussões e cisões no movimento lacaniano. O próprio Lacan destituiu o *passé* em 1979 e fala de um fracasso desse dispositivo. Atualmente, as instituições e escolas de psicanálise possuem entendimentos diversos sobre esse ponto. Longe de ser algo consensual, verificar os efeitos de uma análise é algo que uma tese acadêmica parece não ser suficiente, de modo que nossas considerações são necessariamente parciais e limitadas.

estamos tentando sustentar na tese de modo teórico, a lembrar, a transformação do gozo. A tese a ser sustentada, como já demonstrada desde a introdução deste trabalho, trata de uma transformação do gozo, em que as vinhetas clínicas, assim como os argumentos teóricos, apenas auxiliam nessa defesa. Ou seja, a tese não trata de averiguar se isso é ou não um *sinthome*, mas através dos fragmentos clínicos e da elaboração teórica pode-se mostrar uma direção possível que aponta para a transformação do gozo no percurso de uma análise.

O testemunho da clínica através de fragmentos e vinhetas não se restringe somente a pertinência da sustentação dessa tese, mas coloca em cena um debate mais profundo, que não pretendemos esmiuçar, que diz respeito à eficácia da psicanálise. Zuberman (2008, p. 05, tradução nossa), na apresentação do livro *La eficacia del psicoanálisis*, comenta que:

A eficácia da psicanálise não é a do argumento, nem a da astúcia da razão, muito menos a verificação de resultados objetivos, a da normalidade alcançada, ou da produtividade e rentabilidade capitalista [...] mas a experiência desde o lugar de analisante em primeiro, e desde o de psicanalista [...].⁶³

Se essa vinhetas não é bem um exemplo⁶⁴, o que queremos com ela ao citá-la? Mostrar, aliado ao que foi dito teoricamente, uma direção da análise que orienta não somente para a cura do sintoma — aquele que fomentava um gozo idiota e podre no sujeito, promovendo sua autoplastia e fechamento em seu *casulo* — mas também, e principalmente, mostrar que no lugar onde se produzia um sintoma, opera-se um *saber fazer ali com*, de modo que se produz um *sinthome*,

⁶³ “La eficacia del psicoanálisis no es la del argumento ni la de la astucia de la razón, mucho menos la verificación de resultados objetivables, la de la normalidad alcanzada o la de la productividad y rentabilidad capitalista [...] pero la experiencia desde el lugar de psicoanalizante primero, y desde el de psicoanalista [...]”. (texto original).

⁶⁴ O termo *exemplo* é muito capcioso, pois ele alude a um modelo exemplar, que deve ser seguido. Não é essa a nossa proposta, por isso o utilizamos com pouca frequência e muitas ressalvas. Nesta tese, as vinhetas clínicas são tentativas singulares e parciais de escuta, de testemunho e de exercício clínico, de articulação entre a teoria e a prática psicanalítica. Elas não devem dar a ideia de exemplos prontos e acabados, modelos a serem (ou não) seguidos.

um gozo da vida, ou também chamado por Lacan (1972), na classe de 08/03/72 do *Seminário 19*, um gozo mental. O sujeito passou a utilizar toda a potência do gozo na vida, o que anteriormente estava investida no sintoma. Houve, portanto, um investimento na vida e nos outros (trabalho, namorada, pós-graduação etc), de modo que sua produção mental não ficou mais dando voltas em seu *casulo*, mas saiu para o mundo, em direção ao outro, foi defendida publicamente, num gozo aloplástico, para utilizar os termos de Ferenczi. Cabe enfatizar que a vinheta clínica serve como um testemunho que aponta para a cura de um sintoma e a mudança concernente a uma posição de sujeito que gerava esse sintoma. Parece que o sujeito conseguiu fazer outra coisa com isso, algo muito mais produtivo que aquele mísero sintoma.

Essa mudança no campo do gozo parece ser a proposta de Lacan ao conceber uma teoria dos gozos (VORONOVSKY, 2008), para além da metafóricidade do inconsciente. A fala, na análise, não possui apenas a função de articular o significante no campo da linguagem, mas também de produzir um gozo que pode se orientar desde o sintoma até o *sinthome*. Se a aposta de Lacan mostra que a fala tem consequências, falar na análise produz uma transformação do gozo fálico presente na fala para um gozo outro, há um outro modo de falar, de se articular com um saber produzido. Nas palavras de Diana Voronovsky (2008, p. 60, tradução nossa): “Nos referimos a um gozo que cura, que não é sintomático, hors-corps [fora do corpo], senão ‘encorps’ [em corpo], e é precisamente o gozo de falar que aponta ao falar de outro modo, ao que fizemos menção.”⁶⁵ Dessa forma, na vinheta, a fala produz uma eficácia ao se orientar para um gozo outro, uma fala que não visa um gozo fálico, muito menos o sentido advindo dessa fala, mas uma fala que produz uma “orientação do real [que] foraclui o sentido” (LACAN, 1975[2007, p. 117]). Enquanto o sentido está num campo simbólico-imaginário, a orientação é do real e forclui o sentido com o qual se goza. Assim, na vinheta, o sentido é quebrado para ser possível um gozo que não seja com o sentido (com sentido, consentido), que não seja fálico.

Ainda seguindo o fragmento clínico apresentado, a namorada pode ter sido um *sinthome* para esse homem, seguindo o ensinamento de Lacan (1975[2007])? Lacan assegura uma não equivalência entre os sexos, em que não há proporcionalidade, naquilo que publicou como: *Não há relação sexual*. Neste caso, o analisante evitava qualquer

⁶⁵ “Nos referimos a un goce que cura, que no es sintomático, hors-corps, sino ‘encorps’, y es precisamente el goce de hablar que apunta al hablar de outro modo al que hicimos mención.” (texto original).

encontro possível com o sexo oposto. Estava presente um sintoma, muito mais do que uma inibição. O momento em que começa a namorar e a ter relações sexuais com essa namorada não é um encaixe perfeito (até porque isso não existe), mas pode ser a suportabilidade de uma falta? A partir desse momento, parece ter sido possível suportar aquilo que falta no encontro sexual, e ter uma relação possível, parcial, não total com a namorada. Para Lacan (1975[2007]), se há relação, não há equivalência entre os sexos, e isso é o que pode ser gerado pelo *sinthome*. Nas palavras de Lacan (1975[2007, p. 98]):

Na medida em que há *sinthoma*, não há equivalência sexual, isto é, há relação. [...] Com efeito, se a não-relação deriva da equivalência, a relação se estrutura na medida em que não há equivalência. Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação. Há relação na medida em que há *sinthoma*, isto é, em que o outro sexo é suportado pelo *sinthoma*.

A relação possível, não equivalente, entre os sexos é suportada pelo *sinthome*, diante disso, a mudança na posição do sujeito pode ser aludida como um *sinthome*, e a namorada pode ter sido o que Lacan (1975[2007, p. 98]) se permite “[...] dizer que o *sinthoma* é, muito precisamente, o sexo ao qual não pertence, isto é, uma mulher”. Neste sentido, a mulher pode ser um *sinthome* para o homem; é o que parece ter acontecido neste caso, pois a mulher — antes um sintoma — passou a ser um *sinthome* para esse homem.

Ao concluir o tão esperado curso de pós-graduação, o sujeito leva ao público sua produção, não a deixando guardada na gaveta da escrivaninha do seu *casulo*, como se fosse o pênis bem guardado na sua cueca. Há uma produção e esta vai ao encontro do público, principalmente que já havia um público cativo que aguardava ansiosamente a conclusão desse trabalho. Frente a isso, parece que o sujeito também consegue avançar frente ao amor incondicional ao pai, ou seja, a “desistência” do curso era uma rebeldia frente à demanda do grande Outro, agora, encarnado no pai. Ele “preferia” “não dar esse gostinho ao pai”, se rebelando contra ele. O ódio ao pai nada mais denota que seu imenso amor a ele, pois “não dar esse gostinho ao pai” também é uma forma de corresponder denegatoriamente à demanda do Outro, suplantando o seu desejo e evitando, com isso, o encontro com a castração. O importante é perguntar onde se encontra o desejo do

sujeito, se há um desejo possível ou se ele se guia pela demanda do Outro? Essa tese era de sua autoria ou somente um presente para o pai? Onde estava o seu desejo com isso? Essas perguntas questionam a sua posição como sujeito, ou seja, onde ele se situa como sujeito? Ao conseguir romper essa barreira sintomática, o sujeito consegue — em certo aspecto muito preciso, que é esse sintomático — ir além do pai, ou seja, consegue concluir sua pesquisa e a sua contribuição para o entendimento sobre a doença do pai. O *amódio* (amor/ódio) em relação ao pai, que o fazia paralisar, fugir de seu trabalho de uma forma sintomática pôde ser revertido em outra coisa. Essa parece ter sido a maneira como ele pôde, a partir da análise, se servir do pai, e de sua doença, para ir além dele, nesse aspecto, numa supleção ali onde o pai padece. É um avanço em torno da relação com o pai e da inscrição do significante Nome-do-Pai no psiquismo do sujeito.

O emprego também parecia representar um avanço sobre o sintoma, afinal, eram trinta e dois anos de resistência frente à castração, em que o sujeito não trabalhava para não se defrontar com as suas limitações, erros, falhas, enfim, parecia mais “fácil” a evitação disso tudo. A mesma evitação aparecia no sexo, pois as poucas experiências sexuais parecem ser análogas às poucas experiências laborais. Pode-se dizer que ele era “quase virgem” em vários sentidos: sexual, trabalho, relações sociais etc. Mas essa evitação estava lhe pesando sobre os ombros e ele pôde se defrontar com a sua castração, e perceber que isso não precisa ser tão penoso assim ou que a castração não dói tanto quanto possa parecer. Ao contrário, ela pode fomentar o desejo, pode gerar uma busca por aquilo que falta; ainda que nunca se encontre, é possível avançar na vida, fazendo progressos. Trabalhar também foi a maneira de sair do *casulo*, poder se sustentar por conta própria, ter um trabalho, no sentido da produção, daquilo que é transformado, daquilo que não é uma iteração do mesmo, mas a transformação de um estado anterior para um novo estado de coisas.

Em relação a toda complexidade que se apresenta em torno da temática do fim de análise, pode-se marcar algumas diferenças que trazem esclarecimentos. Roberto Harari (2001, p. 284) marca diversos fins de análise, pontua, por um lado, a finalidade da interpretação do sintoma, uma via declaradamente mais freudiana de situar o impasse entre a análise terminável e interminável. Nessa via, a interpretação e o registro simbólico aparecem como tônica principal. Por outro lado, o autor também situa a “via lacaniana” do atravessamento do fantasma, peça fundamental para uma mudança subjetiva e da posição do sujeito. O atravessamento do fantasma mostra o transpassar do sujeito em seu

fantasma e do(s) sintoma(s) atrelados ao fantasma. O atravessamento do fantasma mostra a quebra do sintoma e uma outra posição do sujeito frente ao seu fantasma. Nesse sentido, Harari (2001a) tenta mostrar que há fins e fins de análise, e isso não se refere aos abandonos, interrupções, pausas na análise, mas a fins possíveis e impossíveis para cada sujeito. Não cabe tratar a questão do fim de análise de uma única perspectiva, mas abordar que há fins de análise. Nessa vertente, o autor afirma que ao final da análise há uma identificação não com o analista como pregava a *Psicologia do Ego*, mas uma identificação com o *sinthome*. Para Harari (2003a, p. 97): “a clínica analítica não reduz sua inteligência à dupla “evolutiva” sintoma-fantasma, uma vez que assim não resolve a neurose de transferência”. De igual forma, para o autor, o fim de análise não coincide com a sublimação, nem com a interpretação (do sintoma), nem com a identificação com o analista. O fim de análise não está inscrito numa cadeia significativa remissiva a outro ponto, mas inscrita num real que promove uma outra identificação, com o *sinthome*, com aquilo que pode fazer o sujeito gozar de um outro modo, gozar da vida, do saber produzido, e não do sintoma.

6.4 *SINTHOMES*: PERDA OU TRANSFORMAÇÃO DE GOZO?

No subcapítulo anterior tentamos mostrar a diferença entre o sintoma e o *sinthome*, assim como a “passagem”, nada certa, nem extensiva, de um a outro. Nesse subcapítulo, iremos nos dedicar a relação do *sinthome* com o gozo, pois fundamentalmente, a introdução do *sinthome* produz uma mudança no gozo.

Como já foi apresentado nesta tese, o gozo está intimamente ligado com o sintoma, um gozo fálico, sem dúvida, mas atrelado ao sentido do sintoma. O sujeito que busca uma análise parece querer curar o sintoma, mas logo se percebe que esse querer encontra resistências, pois curar o sintoma é abrir mão de um gozo que o sujeito não quer perder. Por isso mesmo escutamos as oscilações do sujeito frente aos avanços da análise. Mas que gozo é esse que parece tão precioso e arraigado no sujeito? Em nossa leitura, trata-se de um gozo podre, de acordo com Lacan (1972[1985, p.11]), é “[...] aquilo que não serve para nada”. Como fazer a análise avançar diante desse podre que empobrece o sujeito? Estaria o sujeito em condições de renunciar a isso? Parece ser muito difícil, pois a experiência clínica nos mostra que renunciar ao gozo sintomático é alcançado, em poucos casos, a duras penas. Mas seria esse o objetivo da análise: promover essa abnegação (renúncia) do

gozo? Poder-se-ia então utilizar esse gozo podre para alguma outra coisa, transformando-o ao invés de renunciar a ele?

O signifiante *podre* pode ser muito interessante nesse momento, afinal, podre é a matéria orgânica que sofre um processo de decomposição, de transformação de seus elementos orgânicos. A matéria transforma seus elementos vitais em outros elementos orgânicos; os microorganismos da putrefação irão trabalhar para a transformação do podre em adubo que vivifica a terra para a fertilidade. Aqui estamos no princípio clássico de Lavoisier (1743-1794): “Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. Pode-se inclusive fazer um paralelo entre esse princípio orgânico da química e a maneira como Freud (1920) trabalha a pulsão de vida e a pulsão de morte no texto *Além do princípio do Prazer*. Dessa forma, frutas, verduras, corpo, restos orgânicos apodrecem e sofrem um processo de deterioração que age transformando-os em outros elementos orgânicos. Freud (1920) assevera que tudo que é vivo morre, que a vida caminha para o encontro com a morte, sendo esta a sua finalidade última. A morte que Freud se refere não é o término de tudo, o fim da linha, o momento final da vida, mas a pulsão de morte como aquilo que provoca desunião, desenlace, quebra e ruptura. Desse modo, como já foi salientado, a pulsão de morte faz cortes, rupturas, quebras, desunião naquilo que a pulsão de vida tenta unir e fundir. Assim, a morte é um corte nesse processo, da mesma forma que a morte do organismo não é, a rigor, o seu fim, mas o início de sua transformação. Por isso mesmo, Freud (1920, p. 55) diz que “toda substância viva está fadada a morrer por causas internas”, pois a decomposição se dá por um processo interno, em que a matéria viva falece, ao mesmo tempo em que sofre a decomposição e, conseqüentemente, a transformação em outro elemento.

Transpondo isso para o sujeito, podemos conceber que essa *causa mortis* interna é o sintoma, no sentido psicanalítico do termo, que vai matando o sujeito aos poucos, num processo de decomposição, fazendo com que o sujeito perca sua vitalidade. O mais surpreendente é que o sujeito encontra aí nessa deterioração um gozo que também o aniquila; por isso mesmo Lacan (1975[2007]) se refere ao gozo fálico, este relativo ao sintoma, como um gozo parasitário, pois tal como um parasita, suga a vitalidade do sujeito. Se na natureza o podre pode ser transformado em outro elemento orgânico, seguindo o princípio de Lavoisier, poderia a análise fazer algo semelhante com o podre do gozo

da putrefação sintomática do sujeito?⁶⁶ Se a pulsão de morte não é a morte, o fim, mas aquilo que coloca limites na pulsão de vida, não poderia haver um limite para o gozo de modo a transformá-lo em outra coisa? Eis uma das apostas dessa tese, a saber, a análise pode utilizar o gozo podre como fertilizante de outra coisa. Isso não é um mecanismo de substituição ou de compensação, pois o sintoma já faz isso, pois ele é uma substituição “compensatória”, numa formação de compromisso entre ele e o sujeito. Não se trata mais disso, o *sinthome* não gera um processo de substituição, mas de transformação. Por isso, estamos argumentando ao longo desse trabalho que não se trata de renunciar ao gozo, pois a renúncia implicaria em uma abdicação, resignação ou abnegação, o que está longe de corresponder à posição do sujeito, ainda mais referente ao gozo. Para Harari (2001, p. 284), a análise não é um “convite à resignação”. Que renúncia, então, o sujeito humano estaria em condições de fazer? Na melhor das hipóteses, aquela em que renuncia por um lado para ganhar por outro. Isso já é a lógica do sintoma, aquela da substituição compensatória, em que perde algo para ganhar o gozo ou se abre mão do gozo é para ganhar alguma outra coisa.

A proposta colocada em ato por Lacan, a partir do *Seminário 23*, não é essa da renúncia, mas a de uma transformação do gozo. No fragmento clínico, pode-se constatar, por exemplo, em que não houve uma troca; o sujeito continuou a realizar as mesmas atividades que realizava antes, continuou investindo libido nas mesmas coisas, mas este *fazer* se modificou, modificando o gozo que se obtinha com isso. Em outras palavras, o avanço da análise não trouxe um outro projeto de vida ou uma outra atividade, mas uma outra forma de *fazer*, não sintomática, atravessada pelo fantasma, uma forma *sinthomática*. O investimento libidinal continua no objeto, a potência do desejo faz com que o gozo parasitário do sintoma seja transformado de modo a ser utilizado como força motriz da vida. Trata-se, portanto, de um gozo da vida, de um gozo com esse saber produzido. Aquele gozo podre (de uma evitação sexual e um fechamento em si mesmo, no seu *casulo*) pôde ser transformado em fertilizante que fez com que aquela terra árida do sintoma fosse lavrada, irrigada, arejada, transformada de modo a

⁶⁶ O colega e amigo Pedro Heliodoro Tavares sugeriu que se trata de usufruir de um *Sinthumos*, no sentido de que a análise transforma o gozo podre do sintoma em uma espécie de humos, que pela via do *sinthome* produz-se uma outra forma de usufruir, de fazer um uso que frui de um gozo podre que se torna humos e, portanto, um *Sinthumos*.

produzir frutos (aprovação em concurso, administração de sua própria vida, conclusão da pós-graduação, namorada, relações sexuais etc.).

O que está em jogo é uma modificação do gozo. Harari (2001, p. 284) precisa que “[...] tal gozo podre muda sua condição — a de gozar neuroticamente do corpo significantizado — passando a gozar do corpo significante, segundo um cabal *gozo mental*”, e mais a frente, assevera: “a passagem do gozo podre, inerente ao sintoma, ao gozo mental *próprio do sinthoma*, conota — no parecer de Lacan — um ‘tudo, mas não isso’. Tal negativa, claro, resulta não negociável, não substituível, não metaforizável: singular, então, e necessária.” (p.285, *italico do autor*). Trata-se de *poiésis*, não no sentido do sujeito fazer poemas ou se tornar um poeta, mas ser um poema, produzir algo de inventivo em sua vida. Essa invenção não se dá na clave da interpretação, construção, atravessamento ou sublimação, pois em todas essas o sentido impera produzindo um gozo fálico, ainda que não necessariamente sintomático. O *sinthome* invoca um gozo outro, não fálico, por isso mesmo o que se produz a partir daí não é aquele significante (no sentido do representante de uma representação), não é uma metáfora (tal como é o sintoma), não é o plano imaginário-simbólico (tão plástico quanto elástico), nem mesmo uma (re)significação (tão regozijada nas psicoterapias), mas se produz uma invenção. A (des)ordem da invenção *sinthomática* é um real que encerra o imperativo gozoso fálico, inscrevendo um gozo outro, não significante, não fálico, não localizado, não específico, não restrito ao órgão, mas dissipado, fluído, inventivo, enriquecedor (ao contrário do miserável), que liberta o sujeito do sintoma, que quebra as amarras simbólico-imaginárias. Enfim, trata-se de um gozo outro, não inscrito na clave do sentido e do gozo com o sentido.

Os termos utilizados acima, como forma de tentar dizer o que é o gozo mental, apontam para a fruição do gozo, mas de um outro modo, não mais aquele do usufruto (usar e fazer o gozo fluir), tal como é a forma sintomática. Há, contudo, um *usar e fluir* do gozo, mas de uma outra forma, por isso mesmo o gozo não é abdicado, diminuído, resignado, mas transformado, usando sua fruição para outra coisa. Harari (2003a) enfatiza bastante a dissipação do inconsciente nesse momento da análise, sendo essa dissipação uma fruição dispersiva e não concentradora. Há um descentramento do sujeito. No início da análise o sujeito vem em busca de uma verdade, algo que fica evidente em perguntas como: “Qual é minha doença?”, “É grave?”, “O que se passa comigo?”. Enfim, o sujeito busca sua verdade (*verité*), como se existisse uma verdade ou a sua verdade. A verdade, problema clássico da filosofia, só pode ser meio dita, ou seja, há uma variedade (*varité*) da

verdade. É isso que o sujeito encontra ao fim de uma análise, não um encontro com a verdade, mas uma relatividade sobre a verdade, uma variedade da verdade (*varité de la vérité*); segundo Harari (2003a, p. 101), uma “*veriedade*”. Nas palavras de Lacan (1975[2007, p. 31]) “[...] só há verdade na medida em que ela apenas pode ser dita pela metade, tal qual o sujeito que ela comporta”.

Poderíamos considerar que a verdade é também aquilo que o sujeito evita, pois quando se depara com essa meia verdade sobre si, ele foge dela como diabo da cruz, pois não a suporta, ainda que declare que busca a verdade, ele não a suporta. Isso faz lembrar a passagem do discípulo que requisitava ao mestre a verdade, pois ele queria saber toda a verdade. Até o momento em que o mestre diz ao discípulo: “Quanta verdade você é capaz de suportar?”; ou seja, aquilo que era demandado pelo discípulo não era para ser atendido, pois era justamente o que este não suportava. Isto é equivalente a assertiva de Lacan (09/02/72, tradução nossa): “Eu te demando de me recusar o que te ofereço, porque não é isso”⁶⁷.

Ainda em relação às dissipações do inconsciente, destaca-se que o sujeito de igual modo fica dissipado. Dessa forma, um dos efeitos do *sinthome* é que não há mais sujeito, e aqui podemos tomar a homofonia que faz Lacan, não há *su-je*, ou seja, não há o sabido *je* (eu/sujeito), assim como, por homofonia, não há *sujet* (sujeito). Não se trata mais do sujeito da *Função e campo da fala e da linguagem*, mas de um *LOM* que se inscreve de modo polifônico na *Fiction et chant de la parole et du langage*, no sentido que se trata de uma *ficção e canto* e não mais de uma *função e campo*, ou seja, está em cena os jogos com a linguagem, as homo e polifonias, balbucios de uma constituição (des)subjativa, que fazem com que haja ali o *LOM*.

Podemos trazer um pequeno fragmento clínico como forma de tentar ilustrar o jogo homofônico e como a análise não trata somente de interpretação, nem somente de construção ou de uma intervenção situada unicamente no plano simbólico-imaginário. Trata-se, a respeito da vinheta clínica, de um jovem, filho de “mãe solteira”, que foi criado pelos avós. O avô muito rígido e exigente sempre lhe cobrava uma postura ética e moral frente à vida, isso significava que além de conselhos, colocava uma ênfase especial no sentido de que ele deveria ser trabalhador, responsável, namorar e casar com uma moça de família, não ter vícios, conseguir prosperar financeiramente com o seu trabalho.

⁶⁷ “*Je te demande de me refuser ce que je t’offre, parce que ce n’est pas ça*”. (Versão francesa).

Em análise, o jovem constantemente se reportava a esse avô/pai e ao conflito com as exigências desse supereu voraz, que lhe fazia cobranças quase impossíveis para seu ser. Numa determinada sessão, ele falava de um episódio que havia acontecido em sua vida e depois de um momento de silêncio diz: “Vou me ferrar!” e isso soou homófono a: “Vô me ferrar!”. O que o analista intervém, ao modo de um *forçage*⁶⁸, com: “(O) vô (vai) me ferrar?”. E isso marca uma intervenção na clave do *forçage*, ou seja, uma transliteração da letra, um fazer soar algo para além da palavra. A vinheta mostra como não se trata de um ato falho; pois o analisante não cometeu nenhum lapso, não houve uma brecha (abertura/lapso) por onde o inconsciente se manifestasse. O analisante, no plano imaginário da consciência, tão somente expressa uma preocupação com o ocorrido que estava relatando (e que não tinha relação direta com seu avô), mas por uma *faunética* foi possível fazer soar um significante outro, correspondente àquilo que Lacan (1975[2007, p. 92]) marca no *Seminário 23*: “o significante se reduz [...] a uma torção de voz”. O fragmento aponta então para uma torção da voz, para soar uma outra coisa, um significante novo, que corta o fluxo sonífero do discurso, pois para Lacan (1977, tradução nossa), na classe de 19/04/1977, do *Seminário 24*, “um discurso é sempre adormecedor, salvo quando não se o compreende — então desperta [...] o despertar é o real sob seu aspecto do impossível, que não se escreve senão com força ou pela força”. O despertar então é para o sem sentido, tal como Freud (1900) advertia que o despertar não era o acordar, uma vez que a vida de vigília é sonífera, mas que o despertar acontecia diante do real onírico.

No fragmento clínico, a torção da voz rompe com o fluxo de consciência (no sentido do episódio que estava sendo contado e que não era o principal) e vem à tona o significante (não como representante da representação inconsciente, mas como um efeito da torção da voz) *vô*. Esse significante aponta para a pedra angular da constituição do sujeito, pois está em jogo uma nomeação, muito mais do que a nomeação (dar um nome), mas uma nomeação no sentido de que o nome *vô* diz algo muito especial para o sujeito. A intervenção em cena também aponta para a *chiffonnage* que é introduzida por Lacan (1977), no *Seminário 24*, como um amarramento, enrugamento da palavra, tentando estropiá-la. Na classe de 17/05/77, do referido seminário, ele esclarece que esta operatória “[...] consiste em se servir de uma palavra para fazer um

⁶⁸ Trata-se de um modo de intervenção diferente da interpretação, pois aqui surge um significante outro por uma força, algo que se produz numa torção sonora para a produção de um significante novo.

outro uso que aquele pelo qual ela é feita”. (LACAN, 1977, tradução nossa). A palavra *chiffonnage* vem de *chiffronner*, que significa amarrotar, enrugar, [*froisser*], também significando comprimir, submetendo a uma pressão violenta. Para Harari (2003a, p. 150,151), há uma referência ao sifão [*siphon*], que é uma garrafa onde se introduz água gasosa sob pressão e que contém um dispositivo em seu gargalo que, se apertado, faz jorrar o líquido de uma maneira forte, repentina. Sifão também é um tubo enrugado que geralmente serve para fazer a conexão entre a pia e a saída de esgoto em uma edificação. Contudo, pode-se também levar em consideração derivativa a palavra *chiffon*, que significa trapo velho, farrapo (amarrotado, sem dúvida). Para além das etimologias e origens da palavra, a utilização que Lacan faz do termo é uma referência ao modo do analista incidir na sessão, em que se trata de amarrotar a palavra. Numa incisão breve, repentina, o analista faz jorrar desse amarrotamento um significante novo, “[...] um significante que não teria, tal como o real, nenhuma espécie de sentido [...] isso seria fecundo [...] um meio de sideração, em todo caso”. (LACAN, 17/05/77). A *chiffonnage* tenta expropriar o sentido da palavra ao invés de dar-lhe outro, por isso essa intervenção em forma de jorro, repentina, e não as longas “intervenções” (quase sempre explicativas) do “analista”. Lacan mostra uma *chiffonnage* “traduzindo”, ou melhor, transliterando *unbewusst* [inconsciente] em *une-bévue* [uma equivocação]; que não é a mesma coisa, o sentido fica expropriado da palavra por esta estropiação, em que não se produz um outro sentido, mas um significante novo.

O leitor poderia, nesse momento, questionar: Afinal, não seria um outro sentido que tomou o lugar do primeiro? A intervenção não substituiu o significante *vous* (*me ferrar*) por *vô* (*me ferrar*), ou seja, não estaria aí uma substituição (sintomática), uma re-significação ao modo das psicoterapias que inflam o sujeito de significações e (re)significações? Ao nosso entender, não. Não há nenhum sentido no avô querer ferrá-lo, isso é um sentido que o sujeito construiu. O sujeito implantou e implementou esse sentido, fazendo das recomendações/preocupações do avô — típicas de pai, diga-se de passagem — um supereu insatisfeito, sempre lhe cobrando e exigindo *mais ainda* (*encore*). Esse é um sentido atribuído pelo sujeito, em que ele atribui um gozo absoluto a esse pai, que nunca está satisfeito com as suas conquistas, buscando e exigindo *mais* e *mais*. Esse gozo do Outro, como uma espécie de pai da horda primitiva, que tudo tem e tudo pode, e que nunca reconhece o empenho e a dedicação do filho é uma construção imaginária do sujeito. Esse avô não gozava dessa forma, tampouco o escravizava desse modo. O sujeito implantava a dialética

hegeliana do senhor (o avô) e do escravo (ele próprio), e há nele um gozo com essa posição, um gozo podre com esse sintoma que o escraviza. O que faz a análise com isso? Tenta quebrar com esse gozo. A intervenção colocada na forma interrogativa — “(O) vô (vai) me ferrar?” — tenta fazer soar um significante outro (*vô*), não para dar mais um significante e conseqüentemente mais uma significação na vida do sujeito, isso seria contribuir com a solidificação de um sentido sintomático para o sujeito. A forma interrogativa é justamente para colocar em xeque o suposto gozo desse avô que tudo pode e que a ele só resta se ferrar. É uma tentativa de desfazer esse sentido, mostrar a ele que há um sem sentido nisso que ele tanto alimenta. Cabe questionar o analisante por que ele precisa tanto sustentar que o avô irá ferrá-lo, exigir-lhe coisas quase impossíveis, como se ele fosse incapaz de se ferrar por conta própria, aliás, acreditar nesse gozo do Outro é a forma que ele faz para se ferrar. É necessário atravessar esse fantasma para que esse sintoma cesse, para que ele cesse de se ferrar na vida. Em resumo, aqui também encontramos uma transformação e não uma substituição, ou seja, não se trata de substituir um significante por outro, naquilo que seria a (re)significação das psicoterapias, mas da transformação do significante para que ele possa produzir outra coisa que não o sentido.

A *chiffonnage*, no caso, é tratada como um *forçage*, pois é uma violência na e da linguagem. O termo *forçage* tenta produzir um significante desatrelado de sentido. No *Seminário 24*, Lacan (1977, 19/04/77) acrescenta que “é o *forçage* por onde um psicanalista pode fazer soar outra coisa que o sentido”, pois o sentido obstrui e o *forçage* abre, rompe, quebra. O termo *forçage* não possui inscrição no léxico da língua portuguesa, a sua aproximação com forçamento perde a riqueza de sua potência. Em francês, *forçage* significa: “Cultura de plantas antes da estação” (MORVAN 1995, p. 305, tradução nossa), também pode ser entendido como fora da estação ou num lugar inapropriado. Talvez essa *intradução* do termo soe bem condizente com a proposta do *Seminário 24*, em que se aposta na *intradução* como forma de uma transliteração, para além da tradução, e de tomar o significante ao pé da letra. Trata-se de conceber o termo *forçage* na sua violência da, na e com a linguagem, roçando o sem sentido de pontas de um real impossível de ser simbolizado.

Lacan trabalha um além da palavra, marca os limites da interpretação que são ultrapassados por *um saber fazer* da ordem de um, ou como um, *forçage* que promove uma violência da e na linguagem, estropiando *ali com* a metáfora sintomática, *com* a linguagem fálica do sintoma. Trata-se de estropiar a palavra, apostando que toda palavra é

valise, em que há diversas palavras/significantes dentro dessa *mala*. É necessário violentá-la para enxotar o sentido que serve ao gozo sintomático — a *jouissance* (*jouis-sens*), o gozo com o sentido do sintoma. O *forçage* é aquilo que tenta quebrar, com a violência da linguagem, com o real da língua, a metáfora sintomática, e transformar o gozo fálico do sintoma em um gozo produtivo, um gozo da vida. O sintoma que foi produzido pela linguagem será quebrado na *forja* da linguagem. Lacan (1975[2007, p. 39]) mostra que “[...] é por estar engajado na linguagem que o sintoma subsiste, ao menos se julgamos poder modificar alguma coisa no sintoma pela manipulação dita interpretativa, isto é, jogando com o sentido.”

Essa violência da linguagem é apontada por Roberto Harari (2007) em seu livro *Palabra, violencia, segregación y otros imromptus psicoanalíticos*, ao mostrar que Joyce promove uma outra escrita com a língua a partir do sonoro. É isso que Harari tenta enfatizar, pois para ele, na clínica, trata-se de fazer a língua ecoar outra coisa. A violência da linguagem promove um ato, um *forçage* que insiste na transliteração da letra, na transgressão do significante e no eco da voz como forma de esvaziar o sentido da interpretação para produção do *sinthome* e uma quebra da metáfora sintomática. Para além da interpretação, trata-se de *saber fazer ali com* aquilo que gerava o sintoma para que possa gerar algo de um *sinthome*.

6.5 ALGUMAS INCIDÊNCIAS DO *SINTHOME* SOBRE O GOZO

No subcapítulo anterior discutimos as transformações do gozo; neste, iremos, seguindo a mesma linha de argumentação, discutir algumas incidências do *sinthome* sobre o gozo e como este passa a operar a partir do *sinthome*.

Retomando o que estava sendo desenvolvido no subcapítulo anterior, o *forçage* é uma violência da e na linguagem em que se produz uma intervenção outra, não mais a tradicional interpretação, nem a construção freudiana, ou ainda os recursos linguísticos da hipérbole, ironia, humor, mas um ato analítico desprendido de suas relações imaginárias e simbólicas, tentando roçar pontas de um real inapreensível. No gozo, sempre há um real, pois ele está inscrito no registro real da experiência psíquica, de modo que se o gozo é real as suas transformações devem ser operadas a partir de uma intervenção inscrita no registro real. Por aí, vemos aquilo que ficou conhecido como a *clínica do real*, em que o ato analítico não é uma construção imaginária-simbólica, mas um *forçage*, uma violência com a linguagem,

tal como faz Joyce em seu texto, uma *chiffonnage* para soar outra coisa, para fazer o real ecoar um significante outro.

O *forçage* e a *chiffonnage* parecem apontar para uma violência com a linguagem orientando o ensino de Lacan naquilo que ficou conhecido como o último Lacan. Evidentemente, é nos últimos seminários, sobretudo a partir do *Seminário 23* que essas noções tomam corpo e orientam uma direção da análise. Contudo, se somos lacanianos, não podemos esquecer que Lacan era freudiano, e isso significa dizer que Freud, de algum modo, já havia feito, sem o saber, uma *chiffonnage*, um *forçage* em suas intervenções. Podemos citar o famoso exemplo do carretel de linha, de seu neto, já mencionado nessa tese, em que este jogava o carretel longe e emitia um som (*o-o-o-o*) e posteriormente puxava o carretel novamente, em sua direção, emitindo um *ah!*. Freud nada mais faz que uma *chiffonnage*, violentando o som, amarrotando-o, fazendo jorrar dali significantes novos (*Fort* e *Da*). Na vinheta, não se trata, novamente, de uma re-significação, mas da produção de um significante. Freud inaugura um significante, assim como o jogo binário da linguagem alternada na síntese opositiva entre *Fort-Da*. Esse *forçage* é produzido na clave da polifonia, buscando uma semelhança homofônica. É uma violência necessária, porém não suficiente, com a linguagem, para a inscrição desta no *infans*. É um ato de nomeação diante de um magma fônico que compõe o caos sonoro no qual o *infans* está mergulhado. A inscrição de um significante coloca ordem nesse caos sonoro e inscreve a linguagem no sujeito, fazendo deste um ser de linguagem. Essa *chiffonnage*, então, não é somente uma intervenção analítica presente nos fins de análise — entendidos como momentos finais de um tratamento — mas um ato que funda e constitui a singularidade do sujeito da linguagem.

O que diferencia, então, esse ato presente na constituição do sujeito do ato no interior da análise? É o fato do sujeito, uma vez constituído na linguagem, gerar *ainda mais* significantes que irão funcionar a serviço do gozo, perpetuando esse gozo ao longo da vida. A intervenção analítica, ao retomar essa violência com a linguagem, ao realizar o *forçage*, tenta desfazer com a violência da linguagem aquilo que foi forjado na violência com a linguagem. Em outras palavras, aquilo que foi feito na forja da *chiffonnage* será desfeito igualmente na mesma forja. Por isso mesmo, dissemos que a psicanálise só pode trabalhar com um já dito, com o já acontecido, não sendo possível, ao modo das psicologias, fazer prevenções, recomendações, premeditações, previsões. Trata-se, na psicanálise, de um já acontecido.

O que podemos depreender do exposto acima é que essas intervenções ditas do fim de análise não são necessariamente *fins de análise*, como se fossem intervenções restritas a esse momento da análise. Não são intervenções apoteóticas, curandeiras, miraculosas e concernentes a um momento jubilatório ou glorioso da análise, em que o analisante saltaria do divã para nunca mais se deitar. Antes desse conto épico, os avanços de Lacan, em seus últimos seminários, apontam muito mais para o fim de análise como finalidade, como direção para a análise e para os analistas. Uma análise não se faz no esplendor totalizante de uma intervenção libertadora, algo beirando a magia dos curandeiros, mas em pequenos fragmentos em que se pode dar testemunhos de um ato analítico, e essa talvez seja a tentativa dessa tese, apresentar em fragmentos pontas de um real da clínica que está sempre a escapular, mas que marcam um entrecortado da clínica e, ao mesmo tempo, uma direção da cura. Diana Voronovsky (2008, p. 65, tradução nossa), acerca da eficácia do ato analítico, testemunha: “[...] no meu entender, são alguns momentos fulgurantes de toda análise, quiza não são os mais frequentes, senão os que fazem da experiência da análise sua singularidade”⁶⁹. Desse modo, não podemos tratar a prática clínica relacionada a essas intervenções como os últimos “momentos” da análise, mas tão-somente como passagens relampejantes que não são as mais frequentes, mas as mais emblemáticas da singularidade da psicanálise. Aliás, essas intervenções no nível do ato analítico podem inclusive estar nos primeiros “momentos” de uma análise; pode-se inclusive iniciar uma análise por uma intervenção inscrita na clave do real. Podemos citar um pequeno fragmento clínico para tentar mostrar esse início de análise que se enreda moebianamente com o fim de análise.

Uma senhora ao procurar a análise pergunta, em suas primeiras palavras, se a análise seria possível, uma vez que ela era estrangeira. Em verdade, nunca se sabe dizer, de início, se uma análise será ou não possível, ou se terá ou não êxito. A dita senhora falava bem português, não se tratava de alguém que não falasse português ou que não tivesse um “domínio” mínimo da língua, até porque ela já havia morado em vários países, e residia havia muitos anos no Brasil. O ponto central desse caso não está alicerçado sobre sua competência e desempenho linguístico, mas sobre a *lalangue* que a estruturava enquanto sujeito.

⁶⁹ “[...] y a mi entender, son algunos momentos fulgurantes de todo análisis, quizás no los más frecuentes, sino los que hacen de la experiencia del análisis su singularidad.” (texto original).

Aqui também podemos mencionar aquilo que Adler (*apud* FREUD, 1909b, p. 145) enfatizava sobre o início de uma análise. Para ele, as entrevistas preliminares trazem elementos importantes para o desenvolvimento do caso e coadunam com o seu fim, ou seja, nas entrevistas iniciais aparecem condensados muitos conteúdos que compõe o desenrolar da análise. Essa “dúvida” se a análise seria ou não possível para uma estrangeira concentrava a espinha dorsal de sua análise e também os elementos centrais da constituição desse sujeito. Ela tinha dúvidas não quanto ao seu desempenho no idioma, até porque falava muito bem vários idiomas, mas era uma tensão em relação a que *língua* ela soava. Em outras palavras, ela tensionava no soar. A dúvida não era do tipo cartesiano: “penso, logo sou”, mas do “falo, logo soo”. Mas, em que “língua” soava? Isso estava ligado com a língua materna ou, melhor dizendo, com a *lalangue dite maternelle*. A questão não era fonética, mas *faunética*, no sentido da inscrição de uma *lalangue*, ou seja, tratava-se da inscrição dos *sons* que a constituíam e que provocavam certa expatriação, pois quando estava em seu país de origem se sentia estrangeira e verificava que não tinha a ver com aquelas pessoas e com aqueles costumes; no entanto, quando estava no exterior se sentia pertencente ao seu país de origem. Enfim, sempre estava deslocada quanto à língua, se sentia fora quando estava dentro e dentro quando estava fora. Toda esta problemática möebiana se mostrava muito clara no âmbito da fala, enquanto produção de significantes que representam este sujeito para outros significantes. Seu sotaque entrecortado, sua fonia *Unheimliche* mostravam a *chiffonnage* que a constituía e como seria necessário intervir na letra, nos sopros vocálicos dessa constituição para retomar a *lalação da mãe*.

Cabe salientar que o sujeito em análise sempre fala uma língua estrangeira, não no sentido de falar um outro idioma, mas de falar em uma língua que lhe é familiar e estranha, íntima e estrangeira, ou seja, *Unheimliche*. O sujeito em análise fala em *lalangue*, em uma língua que diz nele muito mais do que uma língua em que ele diz. Para Harari (2008), todo sujeito é bífido por ter uma bipartição na língua, uma dupla inscrição entre o idioma e a *lalangue*. Dessa forma, a “dúvida” dessa analisante coloca em cena algo presente em todas as análises, pois nunca se sabe de antemão os alcances de uma análise, assim como todo sujeito, em análise, fala nessa língua fendida entre o idioma e a *lalangue*. O particular do caso é que essa pergunta inicial, sobre as possibilidades de uma análise para uma estrangeira, não era ao acaso, mas demonstrava uma tensão frente a esse soar, entre os sotaques, a relação com a pátria (país-pai) e com a mátria (língua materna-mãe). Enfim, tratava-se de

uma tensão que se desdobrava numa vida errante em vários países, falando várias línguas, desenvolvendo vários ofícios, como forma de vagar a procura de seu lugar entre o pai e a mãe.

Como forma de tentar argumentar que a *chiffonnage* não é exclusivamente algo referente aos fins de análise, podemos citar outro fragmento clínico em que um jovem de dezoito anos é encaminhado para análise pelos pais. A queixa dos pais era que o filho não se interessava por nada: não gostava de estudar, não queria trabalhar, não tinha namorada, não saía de casa, ficava apenas jogando no computador. Na primeira entrevista com o jovem, este diz que gosta mesmo de *game*. No entanto, ao pronunciar a palavra inglesa, acentua fortemente o primeiro vocábulo. Na escuta *chiffonnada* do analista, isso parece soar homofonicamente a um outro termo da língua inglesa, *gay* ou *gay-me*. O analista, em sua intervenção, somente reproduz a frase dita pelo jovem: “Gosta de *ga-me!*” mantendo a mesma acentuação fonética e também jogando com a homófona e inventiva expressão *gay-me*. O paciente, ainda não analisante, lança um olhar de surpresa sobre o analista, arregalando os olhos ao escutar o eco de sua própria enunciação. Podemos inclusive citar a conhecida passagem de Lacan (1953[1998, p. 299]) em que “[...] o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida [...]”. Trata-se da “inversão” de sua voz, do eco de sua própria fonação que retorna para o sujeito, que recebe do Outro sua mensagem sob a forma invertida e inventiva. Erik Porge (2011) mostra, nesse sentido, que a pulsão invocante percorre o grafo das pulsões e retorna ao sujeito após uma *torção* no nível do Outro que ouve, e isso faz com que o sujeito receba sua mensagem sob a forma invertida. O analista é esse Outro que promove essa *torção* da voz, que faz a mensagem tornar-se invertida e inventiva.

O analista, retomando o caso, pergunta ao analisante por que ele arregala os olhos quando ouve da boca do analista a palavra *gay-me*. Numa resposta que tenta desconversar, ele simplesmente diz: “Não, por nada!”. Depois de algumas entrevistas, e de muita inibição, declara que sente um forte desejo sexual por homens, que não sente nada por moças e que gosta de rapazes, apesar de nunca ter tido uma experiência homossexual; tampouco, é claro, havia tido uma experiência heterossexual. Enfim, ele gostava de *gay-me*. Diante disso, parece ser claro a queixa dos pais de que ele não se interessava por nada que não fossem jogos no computador. Ele não conseguia demonstrar seus verdadeiros desejos (sexuais); diante disso, apagava todos os outros desejos e interesses, aparentando certa apatia ou desinteresse por quase todas as coisas da vida, salvo o *game/gay-me*. Diante desse desinteresse

alarmante, surge a preocupação dos pais. O jogo homofônico, que aparece já na primeira entrevista, mostra o *amarrotamento* da palavra e a emersão da homofonia. Mostra como essa violência da linguagem pode, via *forçage*, trazer à tona a questão central do fantasma e do desejo do sujeito como fio condutor da direção da análise e da constituição do sujeito.

Fazer a palavra soar ao pé da letra aponta para uma intervenção em análise que faz com que as palavras não representem apenas significados, mas que o significante possa ser enrugado e estendido, para que a letra, e não o significante, venha à tona como forma de tilintar uma outra coisa, ecos de uma voz que não cessa de não se inscrever. Um dos propósitos de Lacan, no *Seminário 23*, é tomar *Finnegans Wake* como um artifício joyceano capaz de mostrar a operação com a letra no campo da prática psicanalítica. Em outras palavras, Lacan toma *Finnegans* para mostrar o que Joyce fez com a(s) língua(s) é o que o analista pode fazer com a fala do sujeito em análise. Em suma, Lacan (1975[2007, p. 160]) recomenda: “Leiam esse livro [*Finnegans*], não há uma única palavra nele que não seja feita [...] de três ou quatro palavras que, pelo seu uso, faíscam, cintilam. Sem dúvida, é fascinante, ainda que, na verdade, o sentido, [...] aí se perca.”

Dessa citação, pode-se depreender: (i) que em cada palavra pode haver várias, ou seja, toda palavra pode ser *valise* [mala]; (ii) que o uso das palavras fazem-nas faíscar; e (iii) que o sentido fica perdido. Tomando esses três pontos como “recomendações” aos analistas no exercício da psicanálise, pode-se analisar cada um desses pontos. Retomemos, para isso, o termo “*gay-me*” considerando que há nele uma palavra-valise⁷⁰; abrindo-a, podemos tirar: *games*; *gay*; *gay-me* (tal como em *excuse-me* [desculpe-me], o falante se faz desculpar; aqui, o sujeito se faz *gay*); *gay-me* (também no sentido de um pronome pessoal oblíquo e/ou um pronome reflexivo); *gay-miss* e *miss gay* (no caso em questão, o sujeito falava muito, quase repetidamente, dos *games*, e se repetirmos a palavra *games* por várias vezes seguidas, teremos, como efeito sonoro, *gay-miss* e *miss gay*).

⁷⁰ O termo palavra-valise não está, necessariamente, sendo utilizado em seu sentido clássico, aquele inaugurado por Lewis Carroll (1999) e desenvolvido por Deleuze (2000) na *Lógica do sentido*, em que ela representa a formação de uma palavra a partir de outras duas ou três. Aqui se trata somente de demonstrar como toda palavra pode ser uma valise [mala], em que há outras palavras dentro dela.

A palavra *miss* já é extremamente polissêmica, pois pode significar: fracasso, falha, sentir saudades, sentir falta, errar, perder, não encontrar, não entender, não escutar, senhorita; ou seja, há aí uma palavra-valise, pois há muitas palavras dentro dela, basta abri-la como se abre uma mala e começar a tirar as palavras de dentro dela. Todos esses significados possuíam relação com o sujeito do presente caso, pois, *fracasso, falha, errar, perder* possuem relação com os jogos [*games*] e também com os fracassos na sua própria vida, dada sua “apatia” frente a ela. Já *sentir falta, sentir saudade* poderia estar relacionado, por hipótese, a sentir falta da relação (homossexual), como uma *senhorita* que sente falta da relação sexual.

De igual forma, o termo *gay* também é polissêmico, pois pode significar: homossexual, vistoso, brilhante, alegre. Desses significados, destacam-se, evidentemente, o *homossexual* — (ou, por escansão homofônica, *homem sexual* que ele não era, na medida em que não exercia nenhuma sexualidade, seja *homo* ou *hetero*. Sua sexualidade estava escondida atrás dos jogos eletrônicos) — que tem a ver com o caso em questão, mas também *alegre*, pois *gay* pode ter relação com *joy* e *Freude* (em alemão), de modo que pode haver um deslizamento de *gay* para *joy*, de *alegre* para *gozo*. Em resumo, o termo *gay*, escutado homofonicamente na palavra *game*, também pode apontar para o gozo do analisante; neste sentido, um gozo restrito aos jogos eletrônicos, em que nada mais lhe interessava. Seu gozo estava no *game*, já que o gozo que poderia obter com(o) *gay* não podia vir à tona, então, precisava se restringir aos *games* e nada mais. Esse gozo restrito aos *games* e *nada mais* poderia se tornar um gozo *gay-me mais, ainda?* O decorrer dessa análise, infelizmente, colocou limites nessa direção.

O fragmento em tela mostra como o uso das palavras faz com que elas tilintem, pois é um uso excessivo e repetitivo de *games* que se pode escutar *gay miss* e *miss gay*, por exemplo. É num atrito sonoro que as palavras largam faíscas produzindo um outro som, desabonado do sentido. Aí está uma forma de fazer violência com a linguagem, escutando-a em sua fonação. O tilintar da palavra *games* quebra com o seu sentido original, aquele referente aos jogos eletrônicos, e no lugar desse sentido fechado e único vem uma polissemia polifônica, em que os sentidos são dissipados nas fonias. Não se trata da construção de outros sentidos, como pode parecer no fragmento, mas das dissipações desses sentidos em muitos outros, como uma quebra com o *game*, como forma de tirar o sujeito desse único e “espetacular” universo.

Pode-se considerar que essa violência com a linguagem não é necessariamente um *fazer clínico* dos últimos Lacan, pois algo dessa

violência já estava presente na clínica de Freud (1909b). Além do exemplo do *Fort-Da*, citado anteriormente, também pode-se citar o caso do *Homem dos Ratos*, que em suas orações rogava o nome de *Gisela* seguido da expressão *Amém*, e isso era repetido de forma incessante, tal como: *Gisela – Amém, Giselamém, Giselamém*, até chegar num enrugamento da palavra *Giselasamen* e *Giselasêmen*. Nessa violência com a linguagem surgia um significante novo, que não é a mesma coisa que um novo significante, pois o novo significante é um outro significante, mais um, para compor a cadeia significante. Já o significante novo diz de um efeito da torção da voz, em que surge um significante que não é oriundo do discurso, mas desse achatamento do som, ao modo das crianças que criam e brincam de forma inventiva repetindo o som de uma mesma palavra até que ela perca o seu sentido, ou que o término da palavra faça coalescência com o início da mesma. Nesse achatamento da *chiffonnage*, a palavra perde seu estatuto simbólico e um real toma conta. Se um significante novo entra para compor a cadeia significante, ele provoca quebra e ruptura no discurso emanado dessa cadeia. No fragmento clínico exposto anteriormente, essa quebra no discurso aparece com o significante (novo) *gay-me*, algo que se confirma diante do olhar de surpresa do paciente sobre o analista ao escutar um espelho de sua própria fonação. Nesse ponto, não se trata de uma construção em análise, de uma argumentação ou de qualquer outra intervenção explicativa ou interpretativa, mas de um ato analítico que coloca uma posição implicativa ao provocar o rompimento com o sentido adormecedor e com a palavra apaziguadora. O significante novo perturba, irrompe, quebra a sonífera cadeia discursiva. No exemplo do *Homem dos Ratos*, esse significante novo mostrava a relação do sujeito com o seu desejo sexual para com Gisela.

Na obra de Freud há muitos outros exemplos clínicos que podem ser lidos, a posteriori, a partir de Lacan, como *forçage* ou mesmo *chiffonnage*. Para citar mais um fragmento, pode-se notar a maneira como Freud (1927) escuta o “brilho do nariz” no caso ilustrado no texto *Fetichismo*. Freud promove uma translinguisticidade⁷¹, não o escutando em alemão: “*Glanz auf der Nase*”, mas em inglês, a *língua materna* esquecida do paciente: “*Glance at the nose*”. O “brilho do nariz”

⁷¹ Trata-se de uma escuta que atravessa mais de uma língua, em que pelas polifonias dos termos, e não pelas polissemias, é possível surgir um significante novo, que não possui necessariamente relação semântica com o anterior. Através do som de um vocábulo pode-se escutar outra coisa que não a tradução semântica daquele termo.

(tradução da expressão alemã) era na realidade “vislumbre do nariz” (tradução da expressão inglesa), e isso fazia toda a diferença, pois se tratava de um fetiche originado na primeira infância, conseqüentemente, na língua inglesa esquecida pelo paciente. Além disso, vislumbre do nariz representava o vislumbre do pênis, na medida em que este entrava como um substituto fálico para a ausência de pênis na mulher. O nariz, e o seu vislumbrante brilho, era um fetiche, um objeto colocado no lugar da castração, como forma de denegá-la. A esta escuta polifônica e translinguística de Freud, Rosolato (*apud* HARARI, 2003a, p. 126) acrescenta homofonicamente que *glans*, em latim, significa *glande*, ou seja, mais uma alusão ao pênis, e o nariz como um fetiche.

Retomando o título desse subcapítulo, acerca das incidências do *sinthome* sobre o gozo, cabe uma precisão importante, pois, não há efetivamente uma incidência do *sinthome* sobre o gozo, mas uma incidência do *sinthome* sobre o sintoma, cessando-o. Para Harari (2001, p. 290), “[...] onde estava o sintoma, adveio dissipativamente e não sem luto, o *sinthoma*”. De modo que a transformação do gozo, que estamos argumentando nesta tese, diz respeito simplesmente a uma liberação do gozo, no sentido deste estar livre do sintoma e com isso poder gozar de outra coisa. Há, então, uma liberação do gozo; uma vez livre, este pode gozar de outra coisa que não o sintoma, num gozo desatrelado do sentido sintomático, num gozo que pode circular de modo menos idiota, menos restrito ao eu, menos localizado no órgão. Trata-se de um gozo que não é fálico, que não precisa de um significante para gozar; neste sentido, não é podre, um gozo que se inscreve em uma outra ordem, não fálica, não circunscrita as significações provenientes do falo. Isso não significa dizer que o falo deixa de produzir significações, Lacan (1958[1998]) já havia mencionado em seu texto *A significação do falo*, que toda significação é fálica. Isso permanece dessa forma, o falo está aí para produzir significações, no entanto, não há mais o gozo com esta significação fálica. O gozo está livre para ser utilizado na vida, não no falo e suas significações. O gozo está livre para produzir um saber dissipado do inconsciente, o gozo pode circular de modo a produzir uma outra relação com o sujeito e sua produção inventiva e *sinthomática*.

O efeito do *sinthome* é libertador, libera o sujeito para poder inventar. Talvez, é aí que esteja a aposta de Lacan sobre Joyce, pois este soube inventar com as palavras, *soube fazer ali com a letra*. Harari (2001, p. 290) enfatiza que Joyce fez uma obra, no sentido de um saber produzido e inventivo e, principalmente, um efeito libertador, afinal, uma obra é àquilo que se desprende de seu inventor. *Obrar* é poder produzir algo e liberar essa produção para o mundo, e não por acaso,

esse é uma das acepções dicionarizadas para defecar. A *poiética* está aí para mostrar isso, que não basta inventar, é necessário fazer dessa invenção uma obra, ou seja, liberá-la para o mundo. Esse é um dos efeitos do *sinthome*, poder liberar o gozo do sintoma, para que o sujeito possa gozar da vida, sem perdas de gozo, reduções e aniquilações, mas transformações desse gozo. O necessário fazer com que o gozo com o sentido sintomático deixe de parasitar o sujeito, que o gozo possa ser libertado para poder circular e operar na vida do sujeito.

O sujeito também fica libertado para poder gozar da vida, sem a escravidão a esse Outro que ele próprio criou de modo ilusório e infinito. O grande Outro cai enquanto consistência, e isso está colocado no título do *Seminário 16*: “*De um Outro ao outro*”, em que o sujeito passa da suposta e imaginária consistência do grande Outro para uma queda dessa figura e a colocação de um pequeno outro, tão próximo e castrado quanto o próprio sujeito. Com a queda desse Outro consistente e a identificação com um semblante de objeto *a*, o sujeito não precisa mais do Outro e do *a* que lhe servia como causa de desejo, pois identificado com o objeto *a*, ele (o sujeito) próprio pode ser causa de seu desejo, sustentando suas perdas e suportando a dor em existir, sem receitas miraculosas, elixires do amor e do diabo ou curas fantásticas. Assim, é possível suportar o mal-estar e fazer algo com isso.

Levando em consideração as incidências do *sinthome* sobre o gozo do Outro, podemos afirmar, com Lacan (1975[2007, p. 54]), que não há o gozo do Outro, este “[...] não é possível pela simples razão de que [ele] não existe”. O gozo do Outro é apenas suposto pelo sujeito, como já foi dito neste trabalho, de modo que um dos efeitos do *sinthome* é produzir uma queda do Outro consistente, que supostamente goza em absoluto. Na clínica, o grande Outro é aportado pelo sujeito como possuidor de um poder que ele não possui. Trata-se daquela posição subjetiva em que o sujeito supõe que para o Outro tudo é fácil, que ele tem habilidades, que ele já tem um dom para tal atividade; enfim, usa isso como uma forma de esconder as suas fraquezas e os seus fracassos. Ele tenta esconder as suas deficiências nas supostas habilidades, dons e poderes mágicos do Outro, ou seja, o sujeito alimenta a existência desse Outro consistente e fica eclipsado diante desse Outro. A análise, como direção, tenta quebrar com essa suposta consistência e mostrar que o Outro é tão castrado quanto o sujeito.

Lacan (1975[2007]), no *Seminário 23*, mostra várias amarrações do nó borromeo, e cada amarração denota uma articulação específica com o gozo, de modo que ao mudar a amarração muda-se também a articulação com o gozo. De modo que a introdução do quarto nó, o nó

de Joyce, que é equivalente ao nó do *sinthome*, também mostra que há uma transformação do gozo. O gozo do Outro, por exemplo, caí, fica evidente a sua não existência, como estava sendo demonstrado no parágrafo anterior. Já o gozo fálico se transforma em um gozo outro, não mais atrelado ao falo e toda significação caí decorrente, mas se transforma, sendo liberado desse caráter fálico, permanecendo livre para o sujeito poder gozar da vida. O nó borromeo de quatro dá conta dessa transformação do gozo. A clínica psicanalítica nos mostra isso quando o sujeito parece não estar mais preso àquela plenitude de sentido que dominava o cenário do seu gozo fálico.

Como vinheta clínica, trago o caso de um jovem que demonstrava certo conflito com a profissão na qual era graduado. Não exercia a profissão e demonstrava certo desgosto. Não se imaginava trabalhando em outro ramo, mas sempre estava muito queixoso com a sua área. Costumava dizer que não sabia nada; apesar de ter estudado e ter sido um bom aluno — em sua auto-avaliação — sentia que aquilo que aprenderá não tinha uma serventia para ele e muito menos para a sociedade. Chegava a comentar que se sentia como se estivesse há dez anos atrás, quando ainda era um estudante de ensino médio, como se nada de diferente tivesse acontecido nesses anos. Falava como se tudo fosse a mesma coisa, que não aprenderá nada nesses anos de graduação. Fazia mestrado na sua área por pura falta de opção profissional. Como não trabalhava, e também não procurava trabalho, o mestrado parecia ser uma forma de continuar “não aprendendo nada” e sendo remunerado por isso através de uma bolsa.

Desse modo gozava falicamente desse sintoma. O sintoma produzia uma série de sentidos que eram cada vez mais inflados, e aí tinha um gozo fálico na medida em que o falo estava na produção dessa significação de um não saber. Essa constante afirmativa de “nada sei, nada aprendi, nada faz sentido”, parecia justamente o contrário, uma intensa produção de sentido com este gozo e uma constante afirmação de “não saber” que produzia muitas significações. Havia um gozo nessa constante queixa que apontava para uma prostração diante do mundo, como se nada funcionasse, como se as coisas não tivessem sentido, como se nada valesse a pena.

O que foi possível realizar na análise desse caso? O sintoma foi quebrado e o gozo fálico a ele atrelado foi liberado para ser investido na vida. As queixas de que nada sabia, de que nada havia aprendido, foram combatidas na forma de perguntas, questionamentos sobre esse não saber. Afinal, porque ele “não (queria) saber”? Porque resistia tanto em aceitar o que sabia? Um saber parcial, sem dúvida, mas, contudo, havia

um saber. Se defrontar com o que sabia implicaria, ao mesmo tempo, se defrontar com o que efetivamente não sabia e, então, era mais “fácil” supor que nada sabia e que o grande Outro é que detinha todos os conhecimentos. Enfim, por essas vias, o sujeito pôde avançar de modo a conseguir finalizar seu mestrado — que vinha se arrastando a algum tempo — e de modo a conseguir ser aprovado em um concurso para professor em uma universidade federal.

Essa conquista parecia representar um avanço sobre aquele ponto que era tão repleto de sentidos e significados. Inclusive, suas primeiras impressões foram de que a banca do concurso teria se equivocado, que não poderia ser verdade a sua aprovação. Teve a impressão que conseguira ludibriar a banca, quando na verdade, nada disso se passou, e aquela conquista era fruto do seu trabalho e de como conseguiu quebrar com um sintoma, colocando, no lugar, um *saber fazer ali com* aquilo que antes gerava esse sintoma. Aquilo que era um gozo queixoso e sintomático passou a ser, no exercício de sua profissão, fonte para o desejo de prosseguir trabalhando e crescendo *mais ainda (encore)*. O gozo continuava a ser um *mais ainda*, como é característica de todo gozo, conforme Lacan aponta no *Seminário 20*, mas também se tratava de um gozo outro, em que esse *mais ainda* não trabalhava mais para o sintoma, mas para a vida.

Havia aí um gozo com a vida. Aquele suposto engano da banca parecia ser resquício de um gozo sintomático que insistia em ressurgir; aquele gozo queixoso do “não sei nada”, “ainda sou aquele adolescente do ensino médio” etc. Foi necessário combater esse gozo, não para chegar a um fim de análise, propriamente dito, mas para incidir uma transformação sobre o gozo sintomático, uma mudança sobre aquilo que gerava esse gozo fálico, para que passasse e pudesse gerar um gozo outro. Dessa maneira, o falo continuou a produzir significações, como é sua função, mas esses sentidos não foram usados como forma de gozo. O gozo do sujeito está efetivamente sobre um saber produzido e não mais sobre uma queixa depreciativa de um saber não produzido e que teria, de acordo com o gozo do Outro, ter sido produzido. Nesse caso, a partir de um não saber, foi possível produzir um saber e um gozo que se articula ao saber produzido e não mais àquele saber supostamente não produzido. Isso trouxe um avanço para a análise e para a vida do analisante, de modo que as conquistas subjetivas se efetivam em mudanças na posição do sujeito diante da sua vida.

Isso não significa que o sujeito terminou a sua análise, que não há mais sofrimento ou que aconteceu alguma cura milagrosa, mas no que tange a essa produção de sintoma — a esta metáfora gozosa, a esse

discurso do “*não sei nada*”, contraposto ao “*os outros sabem tudo*” — houve uma cessação desse sintoma e, nesse lugar, a produção de uma outra coisa. O sujeito continua com suas angústias, com suas inibições, com seus sofrimentos, mas no que tange a este sintoma, antes tão poderoso e intransponível, parece que houve uma quebra. A relação puncional entre o sintoma e o fantasma é alterada de modo a este fantasma ser atravessado, uma vez que há uma mudança na posição do sujeito, ou seja, a partir de uma outra posição subjetiva, não mais àquela enredada no fantasma, o sujeito passa a produzir outra coisa, não mais o sintoma.

O sintoma é produzido a partir de uma posição fantasmática, atravessando-se esta posição, pode-se fazer algo mais produtivo que um sintoma. Há aí uma “liberdade” para um *here* inventivo. É possível uma escolha, um *here sinthomático*, uma produção inventiva, tal como parece ser, e esta é nossa aposta, o que aconteceu na vinheta clínica ilustrada acima, pois ali onde era produzido o sintoma, houve uma produção de *sinthome*⁷². O *here sinthomático* remete a uma escolha, não mais determinada pelo inconsciente, tampouco àquela das teorias existenciais e humanistas, mas a uma boa escolha, que é a da *heresia*. A heresia não é nenhuma rebeldia, mas a transformação daquele pobre diabo, que sofre as duras penas com o seu sintoma, em uma escolha. O *here* da heresia também está presente no *here* da *herança*, uma herança que deve ser conquistada pela via do *here*, da *heresia*. Em *Fausto*, Goethe (*apud* TAVARES, 2012, p. 77) afirma: “O que de teus pais herdastes, conquista-o, para fazê-lo teu”. Aqui estaria presente a *pèr(e)version* que falava Lacan (1975[2007, p. 21]), no sentido de uma versão em direção ao pai, pois como ele próprio afirmou: “[...] o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem.” Neste sentido, o pai pode ser tanto um sintoma como um *sinthome*.

No fragmento clínico exposto anteriormente, é importante acrescentar que o pai do analisante não cursou a graduação que desejava, frequentando um outro curso de graduação, não concluído, abandonado a meio caminho. O analisante, por sua vez, tinha um grande respeito e admiração pelo pai. Aquilo que o pai falava era verdade inquestionável. Para o analisante, como foi dito, parecia impossível

⁷² O conceito de *sinthome*, como estamos trabalhando nesta tese, tem uma ampla abrangência; no entanto, nesse fragmento clínico recortamos um ponto específico, aquele ali onde se produzia o sintoma pôde se produzir um *sinthome*. Exatamente nesse ponto, sem considerar, necessariamente, outros aspectos desse conceito.

apostar que realmente aprendeu algo durante sua graduação e que, agora, poderia apresentar uma dissertação de mestrado a contento da banca. Pode-se escutar aí que isso seria equivalente a ultrapassar o pai, não poderia, o analisante, ir tão longe assim, era levado a repetir o sintoma do pai ou o *pai sintoma*, como profere Lacan (1975[2007, p. 21]). O pai não finalizou a graduação, o analisante conseguiu finalizar, mas sob essa insígnia que nada aprendera durante a mesma, ou seja, se foi possível finalizar a graduação, não seria possível aprender algo com ela, muito menos exercer a profissão, isso seria equivalente a ir além do pai. Exercer a profissão e defender o mestrado pareciam ser acontecimentos de outro mundo, não pertencente a ele. O mestrado tinha que se inscrever como um “continuar não aprendendo nada, algo que não serviria para nada”. Pareceria mais condizente reproduzir o sintoma paterno — uma herança carregada como um fardo — repetir o fracasso paterno, não concluindo o mestrado e não exercendo a profissão.

Neste sentido, concluir o mestrado com certo êxito; ser aprovado em um concurso para uma universidade e começar a trabalhar com muito desejo, realizando vários projetos, tendo iniciativas movidas por um desejo incansável, parece ter sido um avanço sobre a repetição daquele *pai sintoma*. Nossa aposta, com cuidado para não simplificar as coisas, mas argumentando em torno da tese central, é que o *pai sintoma* passou a atuar como um *pai sinthome*, em que o analisante se serve do pai; muito mais do que receber a sua herança, a conquistou, para, uma vez sua, poder transformá-la em outra coisa. O analisante vai além do pai se servindo dele. É nessa condição que consegue conquistar a herança, fazê-la sua, para então poder ir além do pai. O pai *herói* [*héros*], aquele que dizia verdades, era também um *here* [pobre diabo/pobre coitado] que nem conseguiu concluir sua graduação. O filho, antes *fadado* a carregar esse *fardo* de um *pai sintoma*, transforma essa *herança* em uma *heresia*, no sentido de ultrapassar o pai, se servindo dele, e ao mesmo tempo fazer uma “boa” escolha, como denota a etimologia grega *haíresis*. O filho realiza um ato *herético* [*hérétique*], de uma escolha [*here*] ética [*éthique*]. Uma ética que não é somente aquela do agir de acordo com o desejo que lhe habita, como salienta Lacan (1959[1988]) no Seminário sobre a *Ética*, mas uma *faunética*, ou seja, uma ética pelo *Fauno* (LACAN, 1975[2003]). Diana Voronovsky (2008) argumenta que se trata de uma ética do gozo, não mais aquela do desejo que remete ao simbólico, mas dos avanços de Lacan sobre uma teoria dos gozos, em que nessa nova ética há um estatuto real do gozo que não remete àquele gozo podre, que não serve para nada.

Entra em cena o chamado Nome-do-Pai, em que o pai não é somente aquele que nomeia, que dá um nome, o pai do nome, mas também aquele da nominação, aquele que se faz pelo nome, há o fazer um, diferente, a partir do nome próprio. É a nominação que o analisante conquista a partir do Nome-do-Pai, a partir do pai que o nomeou, por um nome de família, vem a nominação, *professor universitário*⁷³. Essa nominação se dá a partir de si próprio, num fazer um nome próprio a partir do Nome-do-Pai.

As incursões de Lacan em torno do Nome-do-Pai remontam aos anos 50 e 60, em que se dedicava à constituição do sujeito e, sobretudo, à psicose. Esse conceito, de início, estabelece a inscrição do sujeito no universo simbólico, ou seja, o Nome-do-Pai é a metáfora para designar a inscrição do sujeito no campo simbólico das palavras; afinal, um nome é aquilo que designa o sujeito. Esse nome vindo do pai, marca a função simbólica do pai, enquanto lei, de nomear e de inscrever o sujeito em um clã, horda, família, enfim, o pai é aquele que dá um nome ao filho, é, portanto e também, o pai do nome. Lacan se utilizou da prática clínica com a psicose para construir teoricamente uma constituição do sujeito, em que o Nome-do-Pai é a metáfora que inaugura a função simbólica da lei, matriz de onde derivam as demais metáforas. Na psicose, há uma forclusão do Nome-do-Pai, esta metáfora paterna não se inscreve no sujeito; neste sentido, diferentemente das neuroses, não há uma inscrição simbólica (não suficiente para sustentar o sujeito no universo simbólico da cultura), não há uma nomeação, esse pai não funciona como nomeador, não há um pai que nomeia, e o sujeito, tampouco, tem um nome. Isso pode explicar os delírios psicóticos em torno do nome e das nomeações. Refiro-me aos delírios em que o sujeito, ao delirar que é outro, seu nome, ou o de outras pessoas, é alterado; geralmente, o sujeito passa a se nomear de uma maneira mais nobre ou se utilizando de sobrenomes nobres.

No *Seminário 23*, Lacan (1975[2007]) retoma o conceito de Nome-do-Pai para lhe dar uma outra amarração, além daquela da nomeação, trata-se neste momento de uma supleção do pai, no sentido

⁷³ O mais curioso de tudo isso é que o filho, após um percurso de graduação e mestrado em outra cidade, advém professor universitário em sua terra de origem, lá na mesma universidade onde o pai fracassou como aluno de graduação. É uma versão *herética* do “bom filho a casa paterna retorna”, com a diferença que não se trata mais do *bom filho* que cultiva o amor eterno ao pai, mas daquele que a partir do pai pode se servir dele, fazer outra coisa com isso e ir além dele.

de um aditamento do pai. Ali, onde o pai fracassa, pode-se fazer essa supleção e ir além do pai se servindo dele, e não permanecer numa idolatria paralisante de um amor incondicional às “verdades” que o pai falava. Para Harari (2003, p. 225):

[...] O Nome-do-Pai, enquanto Pai-que-Nomeia — tal como o põem em ato Stephen e Adão, mas não Evie —, é uma instância normatizante, não menos que uma instância nomeadora (mas, não nominadora). Pois bem, essa função não se confunde com a supleção joyceana. Ou seja: não é igual à ereção de seu nome próprio.

A nomenclatura surge então nessa supleção do Nome-do-Pai. Para Tavares (2012, p. 166), “[...] o *Sinthome* [...] não envolve mais a substituição na criação ou na busca por um sentido. Não se trata mais de substituição e sim de *nominação*, como Lacan chamará as ‘maneiras reparatórias’ do desenlace na cadeia borromeana”. Por fim, Lacan parece fazer um corte com aquela premissa do simbólico, em que o Nome-do-Pai tem função fundamental. O que propõe é que o sujeito busque se fazer por um nome, um nome próprio e singular. *Fazer-se um*, neste momento do ensino de Lacan, não tem a ver com o um absoluto da psicose, nem mesmo com o um isolado do melancólico. “*Il y a de l’un*” [Há do um ou *Yad’lun*] e “*nan-na Kun*”⁷⁴ (LACAN, 1975[2003, p. 561]) são formas que Lacan encontra para falar do *um* que não é aquele da totalidade narcísica, e nem mesmo aquele que está em contraposição ao sujeito dividido. Este *um* também não é o serial, aquele que dá início a cadeia significante. Trata-se então de uma singularidade que se constitui no nome próprio. Harari (2003) salienta, a partir de Lacan, que é nessa concepção do nome próprio que o sujeito pode se fazer responsável. É pelo nome próprio que advém a responsabilidade no *saber fazer ali com*, como uma resposta em forma de artifício, em que o sujeito se implica com o seu gozo e com o poder de transformá-lo.

O que vemos nesse momento é que o sujeito não é mais dividido entre ser e saber, não é mais o *um* narcísico, serial, isolado. Também não é mais o sujeito alienado ao desejo do Outro e tampouco separado desse Outro, nem mesmo paralisado diante do gozo do Outro. O sujeito uma vez constituído pelo Outro (nos processos de alienação e separação)

⁷⁴ Expressão transliterada de “*n’en a qu’un*”, que pode ser traduzida por: “há somente um”, “não há mais que um” ou “não há nada mais que um”.

pode prescindir desse Outro, promovendo a sua queda (uma vez que o Outro não existe) para poder fazer em nome próprio. Trata-se, então, de *LOM* que se constitui nesse nome próprio. Para Harari (2003, p. 280):

[...] prescindindo da função Nome-do-Pai, (se) possa chegar a nominar, fazer(se) (um) nome. Não se refere ao Nome-do-Pai, nem ao Pai Nomeante (ou: Pai-do-Nome); tampouco denota o pai que diz não. Aponta simplesmente a quem, como Joyce — mas não apenas como Joyce —, busca fazer-se um nome próprio.

Voltando ao nosso analisante, pode-se dizer que houve um fazer(se) em nome próprio, na medida em que ele faz algo além do pai, não fica no ponto em que o pai ficou. Dá um passo adiante, atravessando um fantasma que atravessou sua análise (e também sua vida) e rompendo com um sintoma que o aniquilava. Após a construção desse nome próprio também pôde, como recomenda Lacan (1975[2007, p. 86]), “[...] fazer entrar o nome próprio no âmbito do nome comum”. O analisante passa da serventia idolatrada ao Nome-do-Pai, no sentido de tomar tudo que o pai falava como verdade absoluta (amor eterno ao pai), para se fazer em nome próprio, ou seja, fazer-se um nome entre seus pares, para então advir um nome comum, entre vários outros: *professor universitário*. A passagem do Nome-do-Pai para a nomeação implica em uma mudança lógica, em que nessa última o Nome-do-Pai é um elemento incondicionado, no sentido de não colocar condições, como àquela do amor eterno, por exemplo. No Nome-do-Pai temos a metáfora paterna, ou seja, a ordem da substituição (fundamento da metáfora), uma ordem constitutiva e também sintomática, em que a direção para o pai (*pèreversion*) se dá por um amor eterno a esse, construindo “[...] neuroticamente uma dívida imaginária impagável, produtora de privações.” (FEINSILBER, 2001, p. 60). Já na nomeação temos a supleção, o aditamento, o acréscimo ao pai. É isso que o analisante parece ter feito: não é uma recusa do pai, também não se trata de uma obediência servil, tampouco uma rebeldia, ou ainda a cristalização em ter que seguir o pai, ou ser como ele. Trata-se então de um acréscimo (supleção, aditamento) lá onde o pai fracassou. O sujeito, se servindo do pai, pôde ultrapassá-lo. Para Benjamin Domb (2001, p. 93, tradução

nossa): “[...] prescindir do Nome do Pai, à condição de servir-se dele, nos leva a [...] substituir o Nome do Pai por um Sinthome [...]”⁷⁵.

6.6 O GOZO DA VIDA

O importante de toda essa discussão que estamos travando nesta tese reside no seu efeito gozoso. Um gozo da vida, certamente, pois como no fragmento relatado no item anterior, o efeito de um além do Nome-do-Pai proporciona um gozo com a própria vida para além do sintoma e do pai. A rigor, e isso não necessariamente se aplica ao caso relatado, importa “o gozo, não o inconsciente” como ratifica Lacan (1975[2007, p. 167]). Vê-se aqui, mais uma vez, que Lacan não advoga em favor de uma redução, diminuição, substituição ou renúncia do gozo, mas um lugar fundamental na teoria e na prática da psicanálise, pois, ele destaca o gozo, não o inconsciente. Isso tem um valor clínico fundamental, pois orienta a prática da psicanálise para obtenção do gozo. Isso se coaduna com outras duas afirmações de Lacan já citadas nesta tese: “[...] o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise.” (LACAN, 1968[2008, p. 44]) e “[...] desabonado do inconsciente” (LACAN, 1975[2007, p. 164]). A primeira dessas afirmações mostra o lugar central que o gozo ocupa na psicanálise e na vida do sujeito. Isso pode ser lido na chave de que o gozo com o sintoma também ocupa um lugar central na vida do sujeito e, por conseguinte, na análise. Logo, esse lugar central não será renunciado, abandonado ou reduzido, mas transformado nesse gozo outro que também ocupará um lugar central na análise e, por conseguinte, na vida do sujeito. Esse gozo *sinthomático* é um efeito da análise, enquanto que o gozo com o sintoma é uma causa da análise, aquilo que causa a análise, que se precipita na busca por uma análise.

Do gozo o sujeito veio, para o gozo retornará, ou seja, o sujeito vem de um gozo sintomático e vai para um gozo *sinthomático*. Não que isso seja uma passagem certa ou que toda análise produz esse efeito ou proporciona a passagem do sintoma para o *sinthome*. Não se trata de um efeito já garantido, aliás, para a psicanálise, a morte é a única garantia da vida. O que estamos querendo demonstrar deve ser entendido como direção da análise, ou seja, a análise deve tentar conduzir o sujeito de um sintoma para um *sinthome*, fazendo com que o gozo daquele se

⁷⁵ “[...] prescindir del Nombre del Padre, a condición de servir-se de él, nos lleva a [...] reemplazar el Nombre del Padre por un Sinthome [...]].” (texto original).

transforme num gozo atrelado a esse último. Inclusive as vinhetas clínicas que estão sendo utilizadas nesta tese seguem a mesma vertente, a saber, marcam uma direção da análise e não propriamente um exemplo (certo e garantido) de que o *sinthome* é exatamente isso ou aquilo. Em outras palavras, as vinhetas são tentativas de testemunho e mostram um exercício clínico, uma possibilidade de escuta sobre o caso e de articulação entre a teoria e a prática. Neste sentido, não se trata de tomar as afirmações, a partir das vinhetas, como algo certo e derradeiro, mas uma afirmação em tom de ensaio, de uma possibilidade construtiva de articulação teórico-prática.

Retomando a argumentação teórica, é nesse lugar do sintoma — enquanto uma formação derivativa do inconsciente, uma vez que ele próprio é inacessível — que se instala o *sinthome* e, por conseguinte, o seu efeito no campo do gozo. O *sinthome*, portanto, é desabonado do inconsciente e, principalmente, de suas formações sintomáticas e do sentido dessas formações. Lacan vê a importância do gozo em Joyce nas letras de seu próprio nome *joy*, o gozo (*jouissance*). Harari (2003), a partir de Lacan, chama a atenção para o nome *Freude* (alegria), que em alemão designa o mesmo que *Joy* em inglês. Tavares (2012), por sua vez, mostra como *Sigmund*, poderia ser equivalente ao hebraico *Simcha*, que também denota alegria, apesar de em nota descartar que este teria sido o motivo do nome de batismo de Freud. Para Sérgio Laia (2001, p. 119), os escritos de Joyce mostram a relação com a alegria, mas fundamentalmente com o gozo. “Seus escritos incorporam cada vez mais o gozo, a satisfação e a alegria que fazem ressonância com o *joy* incrustado no seu próprio nome”. Já para Lacan (1975[2007, p. 162,163]):

Se o leitor fica fascinado é porque Joyce, em conformidade com o que esse nome ecoa o de Freud —, tem, no final das contas, uma relação com *joy*, o gozo [*jouissance*], tal como ele é escrito na língua que é a inglesa —, por ser essa gozação, por ser esse gozo a única coisa que, do seu texto, podemos pegar.

O gozo em joco é libertador para o sujeito, no sentido de que ele pode gozar sem as amarras do sintoma. No fragmento clínico apresentado anteriormente — aquele do sujeito que não tinha nenhuma namorada e não conseguiu ser aprovado em concursos — vemos que, através da análise, este pôde passar a gozar do corpo da mulher, este

mesmo corpo que antes era evitado, pôde agora lhe proporcionar um gozo outro. Uma outra forma de gozar, não mais dos significantes fálicos, afinal, esses impedem o acesso ao corpo da mulher. O falo é aquilo que impede o gozo com o corpo da mulher. Precisamente, nas palavras de Lacan (1972[1985, p. 15]), “[...] o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão”. Esse órgão tão precioso, ele (o analisante) o retinha dentro de sua cueca, no seu *casulo*. Aquela tese acadêmica, dotada de um brilho fálico, seguia a mesma lógica, não poderia ser levada a público na defesa. Tudo isso eram supostos falos (simbólicos), apenas seus, que não poderiam ser compartilhados, sob temor de perdê-los ou gastá-los. A partir da análise esse falo é negativado (-φ) dando lugar à castração, em que no lugar da falta não surge uma obtenção, mas um aditamento que faz com que esse falo possa ser compartilhado, possa ser levado a público. O falo e o seu gozo caem por terra, resta então poder gozar com o corpo da namorada, naquilo que ela o qualificou como “bom de cama”.

No *Seminário 23*, Lacan (1975[2007]) chama o gozo fálico de parasitário, no sentido de que ele é um parasita que suga a libido do sujeito para o falo, ou seja, toda a potência do gozo fica concentrada no falo, num gozo fálico como é o gozo sintomático. Dessa forma, retira a possibilidade do sujeito usufruir do gozo de uma outra forma, ficando restrito, paralisado, parasitado e constrito na instância fálica. Neste momento, é interessante a observação de François Perrier (*apud* HARARI, 2003, p. 117) sobre a etimologia da palavra *jouissance*: “provém do latim *gaudium*, que significa ‘pleno poder sobre’ e/ou ‘entrar em posse de’”. Esta observação torna-se relevante porque se pode considerar esse gozo parasitário como posse, no sentido de que possui o sujeito, o suga, tendo um pleno poder sobre o mesmo. Consequentemente, essa posse retira a liberdade do sujeito poder gozar com a vida. A análise conduz o sujeito a exercer um pleno poder sobre a vida, a possuindo e gozando com ela. Por esta via, Lacan (1975[2007, p. 71]) demonstra “o que é característico de nossa operação, tornar esse gozo possível [...] É de suturas e emendas que se trata na análise”. Tratam-se, então, entre suturas e aditamentos, transmutações na esfera do gozo para torná-lo possível para o sujeito.

Retomando o caso, o *casulo* em que o analisante vivia parecia ser a tentativa de fazer de seu quarto um pequeno paraíso, onde não entravam mulheres (salvo a mãe-eva, evi-dentemente); não havia diferenças; não se defrontava com o sexo; era um lugar prioritário de

seus devaneios e ilusões; ali tudo era possível. Para os pais, esse jovem era um bom filho, não saía, não bebia, era bem comportado, obediente. Apesar de sua inércia aos trinta e dois anos, no sentido de não trabalhar, de não se sustentar, os pais o tomavam como um bom filho. Pois bem, era necessária alguma *heresia* na sua vida. Transgredir, de algum modo, o paraíso através de um pecado, fazer o *sin* do (*sin*)*thome*. O pecado é justamente o que quebra com a suposta totalidade harmônica do paraíso e institui o sexo e a castração. Para Lacan (1975[2007]), trata-se de um *faux pas*, um passo em falso que produz a queda do paraíso, mas também um passo necessário (*faut-pas*), na medida em que institui o vivo-sexuado, ou seja, a vida, a sexualidade, a mulher, o homem. “Este *faut-pas* [passo em falso/passos necessários], é o pecado, *sin* em inglês, que se encontra no *sinthome*. Este pecado é o signo da falta, a serpente-falo anuncia a castração e não somente para uma mulher”⁷⁶. (SAFOUAN, 2005, p. 369, tradução nossa). Essa queda do suposto paraíso permite ao analisante acessar o corpo da mulher em uma relação possível e gozar desse corpo, transformando o gozo fálico, antes restrito ao órgão e seus derivados fállicos, em um gozo mental. Neste sentido, para Harari (2003, p. 115): “A proposta da análise é não gozar por meio do sintoma, mas gozar com o *sinthoma*”.

O gozo mental não se alcança sem uma boa dose de *in(ter)venção*, em que o analista precisa escutar para além do significante recalcado de um conteúdo simbólico. O termo *in(ter)venção* ganha destaque pelo jogo de palavras nele presente, pois trata-se de uma *intervenção* em análise que é feita como uma *invenção à la Joyce*, se utilizando dos *artifícios*, em que o *ofício* (de psicanalisar) é feito com *arte*. Para Lacan (1975[2005]), não quer dizer que o analista torna-se um artista, mas que o seu *fazer* toma estatuto de *arte*. A *intervenção* como *invenção* marca, para além da relação com a arte, a “manobra” do real ou daquilo que é possível “manobrar” do e com o real. Nem todo analista e nem todo artista tocam no real; desse modo, não basta receber pacientes ou fazer obras de arte para ser analista e artista, respectivamente. Para Lacan (1975[2005]), o estatuto da *invenção* — presente nessas e em outras práticas (como educar e governar, consideradas por Freud, junto com a Psicanálise, como profissões impossíveis) — toca no real e faz algo (inventivo) com esse real. É somente quando temos essa “manobra” com o real é que podemos dizer

⁷⁶ « *Ce faut-pas, c'est le péché, sin en anglais, qui se retrouve dans sinthome. Ce péché est signe du manque, le serpent-phallus annonce la castration et pas seulement chez une femme* ». (versão original).

que há ali uma *intervenção* psicanalítica e artística, pois há também, nessa *intervenção*, uma *invenção*. Não basta ser artista (pintar quadros, escrever poemas, compor músicas etc), nem mesmo ser psicanalista (ter um consultório, receber pacientes, fazer análise, fazer controles, participar de uma instituição psicanalítica etc), é necessário tocar o real de forma inventiva. Como diz Harari (2008, p. 140): “O analisante é um ‘complemento necessário’ [porém insuficiente] da função do analista.” Ademais, a tônica dessas profissões não está no ser (analista ou artista), mas no *ter*.

Do termo *in(ter)venção* também depreende-se o vocábulo *ter*. Isso mostra que não se trata, como estávamos demonstrando, do *ser*, pois este alude ao ser das teorias existencialistas, mas aqui se trata de um *ter*. Para Lacan (1975[2003, p. 561]):

Há que dizer assim: ele teihum..., e não: ele éum... (corp/aninhado). É o ter, e não o ser, que o caracteriza. Há uma terência [avoieiment] no “que que você tem?” com que ele se interroga ficticiamente, por ter sempre a resposta. Tenho isso, é seu único ser. O que a faz a z...na chamada epistêmica, quando se põe a sacudir o mundo, é fazer o ser vir antes do ter, quando o verdadeiro é que UOM tem [a], no princípio. Por quê? Isso se sente e, uma vez sentido, demonstra-se.⁷⁷

Nessa citação, Lacan enfatiza que “ele não é um corp/aninhado”, mas que ele tem um [*teihum*], “tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese nenhuma” (LACAN, 1975[2007, p. 146]). Portanto, trata-se de uma *terência*, em que o *ter* torna-se o seu único *ser*; e isso mostra que o *ter*, ao contrário das teorias epistêmicas, não vem depois do *ser*, mas que o *LOM* [*UOM*]⁷⁸ tem, e isso se sente e se demonstra. “Reconhecemo-nos

⁷⁷ « Faut le dire comme ça : il ahun... et non : il estun... (cor/niché). C’est l’avoir et pas l’être qui le caractérise. Il y a de l’avoieiment dans le qu’as-tu ? dont il s’interroge fictivement d’avoir la réponse toujours. J’ai ça, c’est son seul être. Ce que fait le f...toir dit épistémique quand il se met à bousculer le monde, c’est de faire passer l’être avant l’avoir, alors que le vrai, c’est que LOM a, au principe. Pour-quoi ? Ça se sent, et une fois senti, ça se démontre. » (versão original).

⁷⁸ *UOM* é uma tradução/adaptação de *LOM*, proposta pelo tradutor. Nesta tese, preferimos, tal como aconteceu com a palavra *sinthome*, manter o termo em sua

apenas mo que temos. Nunca nos reconhecemos no que somos.” (LACAN, 1975[2007, p.120]).

O fazer do analista, a *in(ter)venção*, se faz numa *terência*; não o ter como propriedade (no sentido do que um analista pode ter em termos de saber, de experiência, de análise, de títulos etc) mas o *ter* como condição de um *fazer*. Aqui se trata de um *fazer com aquilo que se tem*, ou de um *saber fazer com aquilo que se tem, com aquilo que se conquistou como herança do pai*. Nesse sentido, pode-se testemunhar que a clínica nos dá vários exemplos de como os neuróticos costumam padecer de certa auto-recriminação diante de algum fracasso. Nesses momentos surge um discurso que tenta engolfar os limites da castração; por exemplo, o sujeito diz que poderia ter feito mais e melhor; diz que se tivesse tido tempo, teria feito um trabalho melhor; diz que se tivesse tido um apoio, poderia ter feito mais; ou seja, o fracasso está remetido sempre a algo que o sujeito não tinha. Isso é uma forma de não se defrontar com a castração, pois se o fracasso deveu-se a falta de tempo, de dinheiro, de apoio ou de qualquer outra coisa, o sujeito e os seus limites não estão em questão. Se tudo se justifica por algo que o sujeito não teve, não há nenhum limite, nenhuma castração por parte do sujeito, fica apenas uma auto-recriminação. O ponto central, nesses casos, parece ser o de demonstrar que o fracasso está ligado com um não *saber fazer ali com aquilo que se tem*. Assim, atingir o objetivo (meta ou finalidade) a ponto de ter êxito numa atividade só é possível com o que se tem, e não com o que não se tem. Ou seja, admitindo que não se tem tudo, que há coisas que se perdem, que se pode avançar. Como diz Lacan (1975[2007, p. 121]), “[...] só há progresso marcado pela morte.” Um jogador, por exemplo, vence uma partida com as cartas que possui em mãos e não com as que não possui; e seria uma grande tolice justificar seu fracasso pela ausência de determinadas cartas. As condições do jogo estão dadas para todos os jogadores. A sorte em pegar boas cartas depende muito das estratégias e desempenho dos jogadores, pois serão esses elementos que determinaram se uma carta é “boa” ou não para o jogo.

Em outras palavras, a culpabilização pelo fracasso e a explicação ancorada em elementos externos ao sujeito fazem com que ele esconda os seus limites, a sua castração. Cabe mostrar ao sujeito que só é possível ter êxito com aquilo que se tem, ou seja, que é a partir dessa

versão original. Contudo, cabe reconhecer essa maneira inventiva de se fazer a (in)tradução desse termo. Assim como a proposta de Tavares (2012), por *OMI*, nos parece brilhante, pois recupera uma brasilidade no termo *OMI*.

terência [avoieiment] que se pode fazer algo diferente, inventivo. Evidentemente, parece ser necessária uma transsubstanciação, em que aquilo que se tem, de forma sintomática e insuficiente, possa ser transmutado em um *saber fazer com isso que se tem*, transformando o *não ter* sintomático em um *ter* [terência/avoieiment] *sinthomático*. Trata-se, por exemplo, de transformar o tempo e o dinheiro que se tem em algo suficiente e possível para realizar algumas coisas, ao invés de ficar sintomaticamente reclamando do tempo e do dinheiro que não se tem para realizar essas mesmas coisas. Para Tavares (2012, p. 369): “É com o que é do mesmo, antes supostamente do Outro, que se faz o próprio [...] a partir do *sintoma*, engendrando um artifício, um *saber-fazer-ali-com*”.

É a partir dessa *terência* que se faz o *LOM*, que não é mais o homem. *LOM* aponta para um outro homem, que não é aquele do humanismo, tampouco o sujeito dividido entre o que diz e o que faz, ou entre o que diz e o que pensa ter dito. Não se trata, tampouco, de estilo, na afirmação de Buffon (*apud* LACAN, 1998, p. 09): “O estilo é o próprio homem”. Esse *LOM* não é *estiloso* mas *estilado*. Aquele mesmo sujeito *estilado* (derramado, vertido) nas lágrimas de dor e sofrimento pelo sintoma pode ser *estilado* (furado/picado) com o estilete cortante da análise, para ser *estilado* (destilado), no sentido de uma transmutação; de um mesmo líquido poder destilar outro. As lágrimas podem ser transsubstanciadas (d-estiladas) em sangue, suor ou orgasmos, e isso é um efeito de análise, em que aquelas lágrimas, antes ligadas ao sofrimento com o sintoma podem ser transmutadas em outra substância corporal (*en corps*), em outra “substância gozante”, para utilizar o termo de Lacan (1972[1985, p. 35]). O suor, por exemplo, pode ser o gozo com o trabalho, uma transpiração produtiva, em que aparece o sujeito poroso, aquele que realiza trocas com o meio. O sangue pode ser a vitalidade, assim como o orgasmo pode ser a potência e o prazer. Poderíamos também considerar que se faz necessário transformar as lágrimas sintomáticas em lágrimas de alegria (júbilo, gozo) diante de uma conquista, de um progresso, de um desejo realizado. Não se trata de uma transformação química ou alquímica, mas de uma mudança na incidência do significante sobre o corpo, fazendo com que esse possa produzir no corpo um gozo *sinthomático* e não sintomático.

O *LOM* estilado é aquele que não possui um estilo, mas um *fazer*, é um *homo faber* ou um *LOM faber*. O que se destaca é um *fazer* a partir do que se tem (do *ter*) e não do *ser*. Desse modo, o *LOM* é a possibilidade de haver algo para além do sujeito do inconsciente, para além das insígnias do significante, mas isso não resulta necessariamente

em um *ser* diferente, mas em um *fazer* — a cada vez, em cada ato analítico, com cada analisante, a cada escuta — de forma inventiva. Vemos então que este *fazer* é singular e relativo a cada vez e não uma mudança no ser. Por isso fica difícil abordar um exemplo clínico que não seja na forma de fragmentos, como estamos tentando desenvolver nessa tese, em que o fragmento serve como “exemplo” justamente naquele ponto, como uma vinheta que mostra algo do *LOM* naquele *fazer*. Ali desponta o *LOM faber*.

O *LOM* advém no *sinthome* que marca uma cifração e não uma decifração, como no sintoma. Tradicionalmente, desde Freud, a psicanálise trabalha com uma decifração do inconsciente, ou seja, há um inconsciente, assim como um sintoma, a ser decifrado e a interpretação trabalharia neste sentido. Já o que Lacan propõe com o *sinthome* é uma cifração, que não é para ser decifrado, esta cifração marca a escrita enigmática como em *Yad'lun* ou *nan-na Kun*. É como na música, a cifra não é para ser decifrada, mas para fazer o acorde acontecer, ou seja, a cifra trabalha para a harmonia. A cifra também pode ser o vazio, o zero absoluto que serve para tornar os outros números relativos em relação a este absoluto. Na clínica, a cifração poderia ser escutada, é o que nos parece, por exemplo, no *gay-me*, em que há uma escrita cifrada, *chiffonnada*, feita na forja da letra e da voz, como objetos *a* irredutíveis ao simbólico. Um objeto *a* que não é um significante, mas uma letra a partir da qual o significante pode emergir. Neste sentido, o significante *game* foi cifrado em *gay-me*, assim como os *games* em *gay-miss*. Isso é uma operação diferente da interpretação do sonho, por exemplo, em que o sonho que aparece cifrado é decifrado na análise. Aqui a palavra *game* sofre uma cifração em *gay-me*, e aí há uma transubstanciação da letra, uma transformação na forja do *forçage* para fazer essa fonética (*game*) soar *faunescamente* uma outra coisa (*gay-me*). A cifração é a operação inventiva, ao modo da *chiffonnage*, do *forçage*, que produz essa transubstanciação na letra e na voz.

Entre a decifração e a cifração, entre o sintoma e o *sinthome* também está o significante e a voz. O significante é esse elemento simbólico que compõe o sujeito do inconsciente, sujeito discursivo; já a voz aponta para o real, em que não há significante, mas um real que ecoa, um real que remete a *lalação* da *lalangue* materna. A voz pode ser escutada para além do suporte material da fala, também pode ser entendida para além de seu aspecto pulsional, e ser, finalmente, então, escutada em sua *faunética*, nesse sopro que faz ecoar outra coisa que não o sentido advindo do significante. A voz em jogo no *sinthome* remete às epifanias, aos ecos de uma fala musicada, tal como aquela da

lalangue materna. A epifania é o gozo com essa voz, é o gozo com a letra, é fazer soar um outro som, é, a partir disso, poder gozar da vida, gozar do sem sentido, gozar com a bizarrice das palavras, gozar com os absurdos do mundo, tal como uma criança que se encanta com as palavras, suas conexões e distorções em relação ao sentido. A criança goza da vida na medida em que ainda não se inscreve de todo nos significantes do mundo, na medida em que pode brincar com as palavras, com os sons, gritar, ecoar por um puro prazer sonoro, desprovido do simbólico, desabonado de uma inscrição inconsciente. É um gozo da vida, sem as amarras do sintoma, sem as incidências do simbólico, um *saber fazer* com o real. A criança pode ser tomada como um gozo da vida por estar vazia diante do real e por inventar algo com isso; à medida que cresce ela vai entrando no mundo simbólico e se distanciando desse vazio do real, em que ela podia inventar. Essa entrada no simbólico é, ao mesmo tempo, necessária e limitadora, necessário por fazer com que ela saia do caos real e entre no simbólico, mas também limitadora por perder a vacuidade dos sentidos e ficar circunscrita no significante. Gênios, como Joyce, conseguiram recuperar esse momento *infans*, de estranhamento frente à linguagem e conseguiram jogar/gozar ali com as letras.

6.7 PSICANÁLISE PÓS-JOYCEANA: RECOMENDAÇÕES AOS PSICANALISTAS SOBRE O DESPERTAR POR MEIO DO GOZO

O título desse subcapítulo é uma quádrupla referência a mestres que serviram como guia para a construção desse trabalho. Parece que, não ao acaso, nos defrontamos novamente com o quatro, não somente com a trindade do nó de três, mas a necessidade de um quarto elemento que faz as amarras dos outros três. A quádrupla referência mostra que é necessário haver quatro para não ficar na triangulação edipiana e poder ir além dessa triangulação trinitária.

O termo *psicanálise pós-joyceana* está sendo tomado de empréstimo de Roberto Harari (2003, 2008) que o desenvolveu em alguns momentos de sua obra. Harari tenta mostrar, *grosso modo*, que a psicanálise atual só pode ser pós-joyceana, ou seja, é fortemente marcada por Joyce e pela maneira singular com que este trabalha/opera com as palavras. Sua maneira inventiva e inaugural de escrita marca uma ruptura na literatura e uma contribuição para *o fazer* do psicanalista. Para Harari (2008, p. 58), trata-se de tomar a psicanálise ao modo de Joyce, afirmando que “o psicanalista é um sintoma, como Joyce”, na mesma vertente que Lacan (1975[2007, p. 131]) expõe que

“não é a psicanálise que é um sintoma, mas o psicanalista”, ou seja, que Joyce provoca uma descontinuidade com o trabalho das palavras e inaugura aí um novo fazer que deve ser tomado pelos psicanalistas.

A argumentação de Harari (2003, 2008) está apoiada e seguindo os ensinamentos de Lacan (1975[2003, p. 566]), pois ele próprio, na conferência *Joyce, o sintoma*, utiliza a expressão “*ser pós-joyceano*” como algo inexorável à própria posição do psicanalista. Lacan mostra então que é necessário *ser joyceano* ou *pós-joyceano*, no sentido de marcado pela escrita desconcertante de Joyce, esta que quebra com o sentido, pois para Lacan (1975[2003, p. 566]) “[...] a análise que recorre ao sentido para resolvê-lo não tem outra chance de conseguir senão se fazendo tapear... pelo pai, como indiquei”. A análise que trabalha em torno do sentido se faz tapear pelo pai, ficando “engodada com um fim medíocre” (p. 566), ou seja, é necessário romper os limites do sentido para tocar no sem sentido, para ultrapassar os significantes do pai, indo além deles, mas com a condição de servir-se deles. Esta é, para Lacan, a transmissão de Joyce.

O título deste subcapítulo ainda faz referência a Freud (1912), mais especificamente a um de seus artigos técnicos: “Recomendações aos analistas que exercem a psicanálise”, pois, Freud faz uma série de observações à prática da psicanálise, em especial, começa este artigo com considerações em torno da escrita (de casos); justamente a escrita, esse elemento que Joyce remexe de modo caótico. Freud (1912, p. 125) aconselha a não tomar notas durante as sessões, pois o analista deve “[...] manter a mesma ‘atenção uniformemente suspensa’ (como denominei) em face de tudo o que se escuta”. Em outras palavras, ele deve se entregar a *faunética da lalangue* do sujeito, não se atendo a algo específico, nem mesmo procurar os sentidos ocultos naquilo que está sendo dito, pois a ambição terapêutica é de pouca utilidade. Freud (1912, p. 132) sugere, dentre outras coisas, que não se deve

[...] determinar tarefas ao paciente, tais como coligir suas lembranças ou pensar sobre um período específico de sua vida. Pelo contrário, ele tem que aprender, acima de tudo, [...] que refletir sobre algo ou concentrar a atenção não solucionam nenhum dos enigmas de uma neurose.

Com isso, está dizendo que não se deve ficar refletindo, em busca de significados para a neurose, deve-se sim falar livremente, de modo

epifânico, sem “papas” na língua. Da parte do analista, deve-se entregar a essa escuta do significante e da voz, da palavra e da letra; escutar sem estar preso a um ponto específico. Esta é a recomendação de Freud.

Acrescentamos a essas recomendações que o despertar dos sintomas, dos fantasmas, dos sentidos, dos devaneios diurnos só se dá a partir do despertar por meio de um gozo da vida. Aqui, o despertar não é mais somente àquele do inconsciente, que nos tira da vigília imaginária de nossa consciência e nos mostra a força do inconsciente. Trata-se do despertar da análise. O *day-sens* [dia-sentido] é esclarecido por Lacan (1975[2003, p. 566]) como *sens mis au jour* [sentido dado, evidenciado, posto à luz (do dia)]. Esse sentido nos é quebrado pela emergência do inconsciente. Mas, para além do inconsciente, Lacan (1975[2003]) propõe um despertar para a vida por meio de um gozo, não mais aquele gozo sintomático, aniquilador, mas o despertar por meio de um gozo outro, de um gozo que faz o sujeito metamorfosear uma vida sintomática, padecente, que o nulificava, em uma vida pulsante, potente, em que o sujeito pode gozar dela e de seus frutos.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese tentou, *grosso modo*, mostrar as mudanças de um gozo sintomático, ligado ao sintoma, para um gozo *sinthomático*, um gozo da vida, de um saber produzido. Tratou-se, de modo geral, de investigar a introdução do conceito de *sinthome* em psicanálise e seus efeitos na teoria e na clínica, principalmente, sobre os conceitos de sintoma e gozo. Mais especificamente, abordamos as articulações entre o gozo sintomático e o *sinthomático*, apostando que há uma transformação daquele nesse. Para sustentar essa aposta, nos utilizamos da argumentação teórica articulada com vinhetas clínicas que tentaram, dentro dos limites e possibilidades de uma transmissão dessa envergadura, mostrar o fazer do analista — não como um modelo determinado, protocolar, definido e definitivo, mas, principalmente — numa direção da análise que tenta apontar para uma *psicanálise pós-joyceana*.

O percurso desse trabalho iniciou-se com a investigação do conceito de sintoma, em que foi demonstrado suas relações com o inconsciente, com o sentido e a metáfora, assim como suas relações com o fantasma e as estruturas clínicas. Feito isso, partimos para a investigação do conceito de gozo, não sem antes (re)visitar o conceito de prazer em Freud, nas suas relações com o princípio da realidade, o princípio do prazer e seu além. Os conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte também foram colocados em cena no seu limite com o gozo. O capítulo cinco foi inteiramente dedicado ao gozo. Partimos da importância do gozo na psicanálise, as incursões de Lacan em torno desse conceito, as relações entre o gozo e o desejo, entre o gozo e o objeto *a*, o gozo e o Outro, para então tocar nos avatares do gozo. A partir daí, abordamos as várias formas de gozo trabalhadas por Lacan e suas incidências na teoria e na prática psicanalítica. Desses gozos, focamos no gozo fálico e no seu derivado gozo sintomático. O último capítulo, dedicado ao *sinthome*, iniciou apresentando esse conceito e sua relação com o *Seminário 23* e os escritos de James Joyce. Mostramos as relações do sintoma com o *sinthome*, assim como as incidências do *sinthome* sobre o gozo, a transformação desse último, e, finalmente, o gozo da vida. Nesse último capítulo, mostramos os jogos homofônicos do *sinthome*, os *jokes*, *forçages*, heresias, *faunéticas* etc. Nesse último capítulo também foram apresentadas algumas vinhetas clínicas que tentaram fazer, dentro de certas condições de possibilidade, uma espécie de mostração das concepções teóricas que estávamos trabalhando. Para isso, nos servimos de fragmentos da prática psicanalítica extraídos de

nossa própria experiência como analista e que puderam ser úteis para defender a tese de que se trata de uma transformação do gozo sintomático em um gozo da vida. Este é um gozo produtivo, que provoca uma outra operação no sujeito, passando este a operar na clave do *LOM*, e não mais daquele sujeito dividido, efeito do inconsciente.

Deste trabalho podem ser destacadas algumas potencialidades como, por exemplo, a nossa transferência com o tema e a nossa experiência clínica que resultou em vinhetas e fragmentos clínicos importantes, ao nosso entender, para tentar mostrar, de algum modo, na prática clínica, o que estava sendo desenvolvido em termos teóricos. As vinhetas também funcionaram, juntamente com os aspectos teóricos, como argumentos para a tentativa de sustentação da tese. Ainda podemos destacar a bibliografia presente sobre o tema que nos proporcionou chegar à sustentação da tese e as articulações que foram possíveis. Além das parcerias de trabalho na universidade, as orientações com o orientador, as aulas, destacamos também a importância do desenvolvimento desse estudo na *Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica* frente a qual fizemos soar alguns ecos dessa tese.

Deste trabalho também é possível destacar algumas fragilidades, como os poucos exemplos clínicos ou fragmentos clínicos trabalhados por autores nas referências bibliográficas. Apesar de já ser um tema trabalhado no cenário psicanalítico mundial, não há muitos exemplos clínicos apresentados nessas referências, o que trouxe algumas dificuldades para a construção da tese e, principalmente, dos fragmentos clínicos que estávamos trabalhando. Por isso entendemos que o recurso às vinhetas clínicas foi uma iniciativa audaciosa e original dentro dessa temática, afinal, parece recuperar o ensinamento de Freud ancorado diretamente na clínica, ou seja, utilizando casos clínicos ou seus fragmentos. A translinguisticidade dos termos exigiu a assunção de uma posição, no sentido de assumir algumas traduções, negar a tradução de outros termos, adaptar outros; enfim, a translinguisticidade nos colocou o desafio de inventar com a língua, naquilo que nos foi possível.

Fica como sugestão para pesquisas futuras, explorar outras possíveis articulações do conceito de *sinthome*, como por exemplo, as relações com o objeto *a* e com a letra, assim como as relações do *sinthome* com o fim de análise. Trata-se de um fim? Qual o estatuto desse fim? Pode-se tomar como finalidade ou como término? Enfim, há uma série de outras questões que podem ser exploradas em pesquisas futuras e que esta pesquisa, em especial, não investigou, ficando como mera sugestão para outras investigações.

De resto..., podemos afirmar que o *sinthome* é algo que coloca o sujeito a inventar com aquilo que lhe é possível, ainda que roçando num real impossível, o *sinthome* parece colocar o sujeito a fazer algo dentro do possível, sem os devaneios narcísicos, sem as fantasias miraculosas, sem as superações heróicas. Para além da queda dos ideais e do fim do sintoma que restringe o sujeito, o *sinthome* não é o paraíso, em que nada falta, em que nada mais abala o sujeito e ele encontra uma felicidade quase que eterna. O *sinthome* não tem a ver com isso, mas tem a ver com a possibilidade de um *fazer* outro que possa conduzir o sujeito a sair de sua miséria neurótica em direção a infelicidade comum, tal como apontava Freud. O sujeito não se livra dos sofrimentos, das enfermidades, das tragédias, das angústias, mas sim do seu sintoma, e ali onde esse sintoma era fomentado pode vir à tona uma outra forma de viver. Isso não significa uma nova filosofia de vida, nem mesmo uma nova maneira de encarar o mundo e as coisas, mas esse viver tem relação com a fluência do gozo, saber usufruir, ou seja, fazer um uso fluido do gozo. Aquele gozo gosmento, podre, parasitário, que não serve para nada, a não ser para sugar as energias do sujeito pode ser metamorfoseado em um gozo que flui, em que o viver do sujeito passa a ser mais leve e corrente, sem as insígnias atormentadoras de uma neurose.

O gozo da vida, defendido como poder transformador efetivo da análise, dá testemunho de que é possível pela via da palavra desfazer, com os jogos homofônicos, com as operações sobre a letra, as forças sintomáticas que aniquilam o sujeito. O *forçage* pode mostrar que com “boa dose” de *poiésis* não só o fantasma pode ser atravessado, mas pode-se deixar para trás o sujeito e no lugar desse advir o *LOM*. Este é fabricado [*faber*] na *chiffonage*, nesse enrugamento da palavra, em que se desprende o som e não o sentido. Desse som, advém uma *faunética*, muito mais do que uma fonética, pois a *faunética* traz à tona o som da flauta de Fauno, mas também uma ética no fazer do psicanalista. Não se trata mais daquela ética do agir de acordo com o desejo que lhe habita, tal como no *Seminário 7*, mas uma ética socrática, aquela que admite tudo menos isso. Em outras palavras, essa ética é (*her*)ética, e aí vemos que há um *here* (uma escolha) ético, mas também uma *heresia*, aquela que subverte o domínio avassalador do sentido da palavra, para fazer ecoar dessa palavra uma outra coisa, não mais esse império do sentido. A *heresia sinthomática* subverte o plano imaginário e simbólico para fazer ascender o real impossível da *lalangue*. É na *lalangue* que surgem as *epifanias*, não como aquela manifestação espiritual, mas uma manifestação no corpo do fato de que há um dizer, uma voz. A voz não

somente como aquele suporte material para a fala, mas enquanto eco de um dizer que ganha uma *nominação*, um *fazer-se* pelo nome próprio. Se servindo do pai, pode ir além dele, para no final, esse nome próprio ser colocado na categoria dos nomes comuns.

O gozo da vida parece ser a descontinuidade com todas as outras formas de gozo, todas aquelas mencionadas e trabalhadas por Lacan. Pois, esse gozo produtivo, o gozo *sinthomático*, é o arremate de todos os gozos possíveis e, ao mesmo tempo, a transformação dessa energia vital. É um escoamento desse gozo de modo a fazer a vida do, agora, *LOM* (ex-sujeito) fluir, e ele próprio também fluir na vida.

REFERENCIAS

ASSOUN, P. L. **Corps et symptôme**: leçons de psychanalyse. Paris: Anthropos, 2004.

_____. **O olhar e a voz**: lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz: fundamentos da clínica à teoria. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

BENVENISTE, E. **Problemas de Linguística Geral I**. 4ª ed. Campinas: Pontes, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BLAKISTON, A. O. **Dicionário Médico**. 2 ed. São Paulo: Andrei, 1970.

CARROLL, L. **Alice no país das maravilhas**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

COSTA, N. C.A. da; ABE, J. M. Paraconsistência em informática e inteligência artificial. **Estud. av.**, São Paulo, v. 14, n. 39, Aug. 2000, pp. 161-174.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DIAS, M. das G. V. **Sintoma e gozo**: da decifração à responsabilização da metáfora incurável. 2003. 2v. 100p. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

DOMB, B. El sinthome y la clínica. In: COHEN, L.; PERUANI, A.; RUBIO, M. **El sinthome**: consecuencias clínicas. Buenos Aires: Letra viva, 2001.

FEINSILBER, E. **Goces y materialidad de lo inconsciente**. Buenos Aires: Catálogos, 1998.

_____. Notas sobre la cuestión del sinthoma. In: COHEN, L.; PERUANI, A.; RUBIO, M. **El sinthome**: consecuencias clínicas. Buenos Aires: Letra viva, 2001.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3 ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FREUD, S. **Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade** (1905a). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Os chistes e sua relação com o inconsciente** (1905b). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Estudos sobre a histeria** (1893-1895). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **A Etiologia da Histeria** (1896). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O Inconsciente** (1915). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **A interpretação dos sonhos** (1900). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VI e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Carta 105** (1899). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Carta 61** (1897). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Inibição, sintoma e ansiedade** (1926[1925]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Fetichismo** (1927). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **História de uma Neurose Infantil** (1918 [1914]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana** (1901). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Fragmentos da análise de um caso de Histeria** (1905 [1901]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Além do princípio do prazer** (1920). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Sobre a psicoterapia** (1905[1904]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade** (1908). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Totem e Tabu** (1913[1912]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Cinco lições de Psicanálise** (1910[1909]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Análise de uma fobia em um menino de cinco anos** (1909a). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Notas sobre um caso de Neurose Obsessiva** (1909b). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Luto e melancolia** (1917[1915]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **‘Uma criança é espancada’**: uma contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais (1919). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O ego e o id** (1923). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Projeto para uma Psicologia Científica** (1895). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental** (1911a). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)** (1911b). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise** (1912). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a Técnica da Psicanálise I)** (1913). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)** (1917 [1916-17]). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **Recordar, Repetir e Elaborar** (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II) (1914). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Pulsão e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le sinthome de J. Lacan. Salvador e Rio de Janeiro: Ágalma e Companhia de Freud, 2003.

_____. **As dissipações do inconsciente**. Porto Alegre: CMC, 2003a.

_____. **O seminário “a angústia” de Lacan: uma introdução**. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1997.

_____. **Fantasma: fin de l’analyse?** Ramonville Saint-Agne: Érès, 2001a.

_____. **O que acontece no ato analítico?** A experiência da análise. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2001.

_____. **Palabra, violencia, segregación y otros impromptus psicoanalíticos**. Buenos Aires: Catálogos, 2007.

_____. **O Psicanalista, o que é isso?** Carlos A. Remor, Inezinha Brandão Lied, Tânia V. Nöthen Mascarello (Orgs). Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008.

_____. **Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan**. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Apresentações Clínicas**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009.

JAKOBSON, R. **Seis lições sobre o som e o sentido**. Lisboa: Moraes Editores, 1977.

JOYCE, J. **Finnicius Revém**. Trad. de Donald Schüler. Cotia-SP: Atelie Editorial, 1999.

LACAN, J. Televisão. (1973) In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. Joyce, o sintoma. (1975) In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. Da psicanálise em suas relações com a realidade (1967). **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível para a psicose (1957). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Juventude de Gide ou a letra e o desejo (1958). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **O Seminário, Livro 23: O sintoma** (1975). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Le Séminaire, Livre 23: Le sinthome** (1975). Paris: Seuil, 2005.

_____. **Le Séminaire, Livre 17: L'envers de la psychanalyse** (1969). Paris: Seuil, 1991.

_____. **O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro** (1968). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. **O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **O Seminário, Livro 20: Mais, ainda** (1972). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. **O Seminário, Livro 10:** a angústia (1962). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. **O Seminário, Livro 4:** A relação de objeto (1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **O Seminário, Livro 7:** A Ética da Psicanálise (1959). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **O Seminário, Livro 5:** As formações do Inconsciente (1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. **O Seminário, Livro 3:** As psicoses (1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **O Seminário 14:** la lógica del fantasma. Seminário inédito, 1967. Edição eletrônica das obras completas de Jacques Lacan. Buenos Aires: RD Ediciones Electrónicas, 2000. CD-ROM.

_____. **Le Séminaire 13: L'objet de la psychanalyse.** Seminário inédito, 1966.

_____. **Le Séminaire 24:** L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre. Seminário inédito, 1977.

_____. **Le Séminaire 22:** R.S.I. Seminário inédito, 1975.

_____. **Le Séminaire 19:** ...ou pire. Seminário inédito, 1972.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise. (1953) In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. (1957) In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. A significação do falo (1958). In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. La tercera (1974) In: _____. **Textos e intervenciones 2**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1999. (versão eletrônica).

_____. A direção da cura e princípios de seu poder (1958). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Kant com Sade (1962). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAIA, S. **Os escritos fora de si**: Joyce, Lacan e a loucura. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2001.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. **Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme**. Paris: Hachette, 1998.

LOW, B. **Psycho-analysis**: a brief account of the Freudian theory. New York: Harcourt, Brace & Howe, 1920.

MACHADO, O. M. R. **A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo**. 2005. 1v. 210p. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

MORVAN, D. **Le Robert Mini**. Paris : Dictionnaires Le Robert, 1995.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 8ª ed. Campinas: Pontes, 2009.

PLATÃO, **O Banquete**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.

PORGE, E. Les voix, la voix. **Revue Essaim**, Paris, n°26, éditions eres, printemps 2011.

REMOR, C. A. M.; WEINZIERL, G. Efeito de sentido. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, p. 217-226, Abril e Outubro de 2008.

SAFOUAN, M. **LACANIANA I**: os seminários de Jacques Lacan 1953-1963. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

_____. **LACANIANA II**: les séminaires de Jacques Lacan 1964-1979. Paris: Fayard, 2005.

SAUSSURE, F. de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 1983.

SCHREBER, D. P. **Memórias de um doente dos nervos**. Trad. Marilene Carone. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SOUZA, A. Prefácio à edição brasileira. In: HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le sinthome de J. Lacan. Salvador e Rio de Janeiro: Ágalma e Companhia de Freud, 2003.

TAVARES, P. H. de M. B. O sinthome como a heresia teórica de Lacan. **Ágora (Rio J.)** [online]. 2010, vol.13, n.1, pp. 35-49. ISSN 1516-1498. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982010000100003>.

_____. **Fausto e a Psicanálise**: sopros de Sinthome na forja do pactário. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012.

TROUBETZKOY, N. S. **Principes de Phonologie**. Paris: Klincksieck, 1970.

VANIER, Alain. **Lacan**. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

VEGH, I. **El abanico de los goces**. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

VILTARD, M. Gozo. In: KAUFMANN, P. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

VIVÈS, J-M. (dir.). **Les enjeux de la voix en psychanalyse dans et hors la cure**. Saint-Martin-d'Hères: Presses Universitaires de Grenoble, 2002.

VORONOVSKY, D. Del analista-síntoma al analista-sinthoma: una eficacia posible. In: ZUBERMAN, J. **La eficacia del psicoanálisis**. Buenos Aires: Letra viva, 2008.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11 ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ZUBERMAN, J. Presentación. In: _____. **La eficacia del psicoanálisis**. Buenos Aires: Letra viva, 2008.