

Patrick Valas

AS DIMENSÕES DO GOZO

*Do mito da pulsão
à deriva do gozo*

Tradução:
LUCY MAGALHÃES

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Título original:
Les dimensions de la jouissance

Tradução autorizada da primeira edição francesa
publicada em 1998 por Éditions Érès,
de Ramonville Saint-Agne, França

Copyright © 1998, Éditions Érès
Copyright © 2001 da edição em língua portuguesa:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2240-0226 / fax: (21) 2262-5123
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

V234d Valas, Patrick
As dimensões do gozo: do mito da pulsão à
deriva do gozo / Patrick Valas; tradução, Lucy
Magalhães. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,
2001

(Transmissão da psicanálise)

Tradução de: *Les dimensions de la jouissance*
ISBN 85-7110-619-3

I. Psicanálise. I. Título. II. Série.

01-1176

CDD 616.8917
CDU 159.964.2

SUMÁRIO

Introdução 7

1. O que é o desejo? 11

Freud e o desejo 11

A teoria do desejo em Lacan 15

2. A noção de gozo em Freud 18

3. A conceituação do gozo no ensino de Lacan 26

O gozo do Outro 46

A problemática do falo 50

O gozo fálico 59

O objeto *a*, um “algo mais” de gozo 65

4. Observações sobre o gozo sexual 81

Conclusões 91

Notas 94

Bibliografia 112

Índice remissivo 115

Índice dos termos em alemão 116

INTRODUÇÃO

Lacan desejava que o campo do gozo fosse chamado de campo lacaniano.¹ É verdade que, antes dele, ninguém pensou em demonstrar como o gozo seria uma das molas mestras no funcionamento do mundo.² Durante os primeiros anos do seu ensino, Lacan usou o termo gozo (*Lust* ou *Genuss*) como Freud, no sentido que esse vocábulo tem na língua corrente, na qual é sinônimo de alegria, prazer, mas principalmente de prazer extremo, êxtase, beatitude, ou volúpia, quando se trata de satisfação sexual. Quando Freud quer sublinhar o caráter excessivo de um prazer, em vez da palavra *Lust* (que se traduz como prazer, apetite, desejo), utiliza o termo *Genuss* (gozo), conotando-o, em certas situações, com o horror, ou com o júbilo mórbido. Freud não conceituou o gozo, mas definiu o seu campo (que ele situa mais-além do princípio de prazer, regulando o funcionamento do aparelho psíquico), no qual se manifestam, como prazer na dor, fenômenos repetitivos que podem ser remetidos à pulsão de morte. A pulsão de morte seria redefinida por Lacan como sendo uma pulsação de gozo que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente. O prazer e o gozo não pertencem ao mesmo registro. O prazer é uma barreira contra o gozo, que se manifesta sempre como excesso em relação ao prazer, confinando com a dor.

Já que a linguagem não permite dizer tudo, Lacan se choca com uma dificuldade, ligada à sua concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem, para explicar as manifestações do gozo que escapam ao funcionamento do princípio de prazer. É preciso responder a esta pergunta: como pode o sujeito manejar o gozo, se, por definição, o acesso ao gozo lhe é impossível através da lei do prazer e, ao mesmo tempo, esse gozo lhe é proibido pela Lei? É realmente porque “nem tudo é significante” que Lacan é levado a introduzir a noção de gozo de modo conceitual no seu

ensino. Isso é feito a partir do seminário *L'éthique de la Psychanalyse*³ (1959-60) (A ética da psicanálise), tornando o termo “gozo” emprestado do discurso jurídico. Com efeito, a essência do direito é repartir, distribuir e retribuir o gozo.⁴ A definição jurídica de gozo⁵ remonta, por uma filiação semântica e etimológica muito complexa, até a elaboração agostiniana⁶ do par *uti/frui*.⁷ O termo jurídico “usufruto”, que reúne em uma só palavra a diferença que existe entre o útil e o gozo mostra essa origem.⁸

A psicanálise não é o mundo do ser nem das coisas, mas do desejo e do gozo, e é pelo desejo e pelo gozo que a existência humana assume o seu caráter de drama. Sem o desejo e sem o gozo, as noções de vida e morte não teriam nenhum sentido.

O desejo está ligado à Lei de interdição do incesto (consubstancial às leis da linguagem), que proíbe o gozo ao sujeito falante — e aliás, é por isso que ele pode ter acesso ao uso da palavra. Mas, ao mesmo tempo, o gozo só começa a existir e só nos interessa a partir do momento em que falamos dele. E pelo ato da palavra, ele sofrerá uma profunda modificação.

Depois de Freud, Lacan expôs como se opera o aparelhamento do gozo pela linguagem e demonstrou que é da língua que procede toda animação do gozo corporal. Indizível, inefável, o gozo pode ser assim delineado pelo discurso.

A causalidade significativa do gozo vai produzir diferentes modalidades de emergência do gozo no campo do sujeito:

- o gozo do Outro ($J(A)$), devendo entender-se o Outro no sentido em que se trata do corpo próprio;
- o gozo fálico ($J(\phi)$), que é o gozo ligado à linguagem;
- o mais-gozar, no objeto pequeno a . Esse objeto é produzido pela operação significativa, escapando, ao mesmo tempo, ao seu domínio. Por isso, ele comporta um resto de gozo;
- o gozo propriamente feminino será especificado por estar “mais-além” do falo e ser suplementar, porque não deve nada ao processo da significação.

Lacan distingue o gozo masculino do gozo feminino. Entre estes, não há entrecruzamento, não há medida comum; daí o aforismo lacaniano “não há relação sexual”. Essas modalidades do gozo levariam Lacan a produzir uma nova elaboração do gozo sexual.

A dimensão do gozo, que ele introduz de modo totalmente novo no campo freudiano, terá conseqüências muito importantes

na prática e nos fins da psicanálise. Assim, ele poderá elaborar os primeiros elementos de uma ética da psicanálise, baseada no “Bem-dizer”, e cujos fundamentos não se referem a ideais, mas ao gozo específico do sujeito, cujo desejo é correlato à Lei.

O QUE É O DESEJO?

Sendo o mundo freudiano um universo de desejo e de gozo, devemos precisar, antes de tudo, como a psicanálise define o desejo.

Freud e o desejo

Freud utiliza dois termos para designar o desejo: *Wunsch*, que significa voto ou desejo, e *Lust*, que se traduz como apetite e prazer. Em alemão, os termos *Wunsch* e *Lust* não comportam a noção de reconhecimento, ao contrário da palavra *Begierde*, que Freud não usa e que, na tradição filosófica, qualifica o desejo com o reconhecimento que lhe é atinente. É na sua teoria do sonho que o desejo tem a melhor definição. Ali, o *Wunsch* é o desejo inconsciente recalcado, e ao mesmo tempo é realização de desejo. O desejo não deve ser confundido com a necessidade. Mesmo se quisermos definir o desejo como uma necessidade entre outras, sabemos desde sempre que o ser humano, tão pronto para reconhecer o que lhe é vantajoso no plano da necessidade, fome, sede etc., pode ser levado a extremos incríveis ou aberrantes quando se trata daquilo que se qualifica abusivamente de necessidade sexual. De qualquer forma, essa “necessidade sexual” não corresponde a nenhuma necessidade racionalizável, e é essa tendência profundamente enigmática que Freud chama de desejo sexual. Enquanto a necessidade pode encontrar satisfação (*Befriedigung*) em um objeto adequado, a satisfação do desejo (*Wunschbefriedigung*) pertence a outro registro. O desejo (*Wunsch*) inconsciente tende a realizar-se na reprodução onírica ou fantasística dos signos de percepção pelos quais uma experiência de prazer (*Lust*) ou de desprazer (*Unlust*) foi memorizada no aparelho psíquico, sob a forma dos traços mnêmicos que a constituem. Freud ilustra a sua teoria do sonho como realização

de desejo com muitos exemplos, notadamente um sonho de sua filha Anna, aos 19 meses de idade.¹ Na véspera, não deram sobremesa à menina, porque ela estava ligeiramente indisposta. Durante a noite, ela sonhou, em voz alta, precisamente com os alimentos que lhe foram proibidos, e que, por essa própria proibição, se tornaram objetos do desejo. Freud especifica esse sonho como sendo realização de um desejo sexual, mesmo nessa idade, pois essa é a sua própria definição do desejo. Por meio dessa representação onírica, a menina encontra a satisfação de um desejo recalcado. Esse exemplo mostra que a satisfação do desejo (*Wunschbefriedigung*) é primeiramente uma satisfação subjetiva² (onírica ou fantasística), independente da sua realização efetiva em um prazer de órgão que poderia acompanhá-la, independente também do seu encontro com o objeto sexual. A satisfação do desejo tem um valor sexual, na medida em que, por definição, o desejo (*Wunsch*) tem sempre uma polaridade sexual. Veremos depois a definição que Freud dá para a sexualidade, que ele não reduz ao genital. Quanto à busca do objeto sexual na realidade, ela é sempre orientada pelos traços mnêmicos a partir dos quais o desejo inconsciente e indestrutível é determinado,³ de modo que o objeto escolhido nunca é mais do que um objeto reencontrado em relação ao objeto primeiro (aquele que presidiu a primeira experiência de satisfação), perdido para sempre. Trata-se aqui, para Freud, de uma verdadeira teoria do desejo (*Wunsch*), e não de uma simples palavra do vocabulário.

Em ruptura com os sexólogos do início do século, que reduzem a sexualidade humana ao sexual biológico remetido unicamente ao genital, a psicanálise, com Freud, constrói uma teoria da sexualidade muito mais extensa, embora inacabada, e cuja significação é aparentada, segundo Freud, ao *Eros* platônico.

Os sexólogos tiraram da filosofia o termo “libido” (traduzido como apetite, desejo, aspiração, volúpia). Qualificando-o como *libido sexualis*, eles superpõem esse termo ao de “instinto sexual”. Por sua vez, Freud tira esse termo dos sexólogos para dar-lhe uma nova definição. É difícil encontrar na sua obra um sentido unívoco para a libido, através das diferentes etapas das suas elaborações, mas ele sempre faz dela um componente essencial da sexualidade. Para Freud, a libido pode significar tanto cobiça quanto luxúria, e conserva todo o seu sentido de prazer (*Lust*) e o seu sentido de desejo (*Wunsch*). Na sua primeira definição conceitual, que se

encontra nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a libido é uma energia ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa, que designa a manifestação dinâmica da pulsão sexual na vida psíquica. Ela é para o desejo o que a fome é para o apetite. Freud sempre manterá a polaridade sexual da libido. Esse termo “libido” é reservado às tendências sexuais, e é unicamente nesse sentido que ele é empregado na psicanálise.⁴ Note-se que Jung conceberá a libido como uma energia psíquica não especificada. Foi essa divergência em suas concepções respectivas de libido que produziu a ruptura entre Freud e Jung. Para Freud, o termo libido tem a vantagem de traduzir a universalidade do conceito de sexualidade, sem que seja necessário transcrevê-lo em outras línguas. Além disso, em alemão, ele se aproxima e faz eco ao termo *Liebe*, que significa desejo e amor; assim, não foi escolhido por acaso, pois, para Freud, as pulsões sexuais têm a ver com tudo o que se pode compreender sob o nome de amor.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*,⁵ cuja primeira versão foi publicada em 1905, mas que teria quatro reedições até 1920, revistas e acrescidas de muitas notas, Freud acentua as manifestações polimórficas da sexualidade humana, que se distinguem de toda finalidade de procriação e de toda redução ao mero genital. É a primeira conclusão que ele tira de suas observações clínicas, mediante as quais qualifica como sexuais atividades muito diversas, tanto no adulto quanto na criança. Por exemplo, para o lactente, o prazer obtido pela sucção, pela defecação e até pela masturbação. Deve-se precisar que a existência da sexualidade infantil é elaborada por Freud a partir do tratamento dos pacientes adultos. Trata-se de uma verdadeira reconstrução *a posteriori*, que lhe permite afirmar que a sexualidade do adulto resulta dessa “pré-história” que é a disposição perverso-polimorfa da sexualidade na criança. Só secundariamente essa elaboração terá a sua confirmação na observação direta da criança. Na verdade, muitas vezes Freud pede a seus alunos mais próximos que lhe comuniquem as suas observações sobre as manifestações sexuais de seus próprios filhos. Logo no início de sua elaboração, Freud apresenta o caráter sexual da libido, demonstrando que ela é de essência masculina, na medida em que ela intervém no desenvolvimento da sexualidade que se organiza sob a primazia do falo.

Na *Metapsicologia*⁶ (1915), Freud opõe a libido, ligada às pulsões sexuais, às pulsões de autoconservação do Eu. Conjuga

esse dualismo pulsional com o que elaborara no ano anterior, em *Sobre o narcisismo: uma introdução*⁷ (1914), texto no qual desenvolveu um novo aspecto da teoria da libido. O Eu é o “grande reservatório da libido”. A partir do Eu, a libido se transfere para os objetos, mas fundamentalmente o investimento do Eu pela libido persiste. Freud distingue então a libido de objeto e a libido do Eu, sendo esta última definida como a parte de libido que permanece investida no Eu. Essas duas formas da libido podem inverter-se num jogo de alternância, com a libido de objeto retornando para o Eu, de modo que se torne novamente impossível distingui-las, a pulsão do Eu, a libido do Eu sendo convertida em libido narcísica. É o que acontece no sono ou nas doenças, por exemplo. Para compreender essa dificuldade aparente, é preciso distinguir o “Eu como reserva libidinal”,⁸ ligada ao narcisismo primário, do Eu como instância psíquica (narcisismo secundário), cuja elaboração Freud acabará em *O eu e o isso*.⁹ O isso será então definido como o reservatório das pulsões. A libido pode modificar os seus investimentos, mudando de objeto e de alvo. É o caso na sublimação, na qual Freud afirma que a pulsão encontra a sua satisfação sem recalçamento, desviando-se do seu objeto e do seu alvo sexual, por investimentos de objetos socialmente valorizados: por exemplo, na arte, na literatura, nas atividades intelectuais e científicas. Freud não deixa de enfatizar que essas atividades estão longe de proporcionar tanta satisfação quanto o prazer diretamente obtido no ato sexual, mas diz que essas satisfações são da mesma ordem. Efetivamente, a definição que a psicanálise dá para a sexualidade mostra que a sublimação se apresenta realmente como uma verdadeira erotização de atividades não diretamente atribuíveis à esfera do genital. Por exemplo, o amor cortês, que Freud menciona como sublimação do desejo, invalida o que diz Jung, que faz da sublimação uma forma de dessexualização da libido.¹⁰

Se a libido pode modificar os seus investimentos, também pode diversificar-se, em função de suas fontes de excitações, que estão situadas no nível das zonas erógenas. A esse respeito, a noção de erogeneidade pode estender-se para além das zonas erógenas, para outros órgãos do corpo e até para o corpo inteiro. Daí resultará que, quando uma pulsão é recalçada, o desejo pode satisfazer-se na ativação de uma ou várias outras pulsões. Essa mobilidade da libido, quanto aos seus objetos, seus alvos e suas fontes, faz dela

um fluido mítico, que permite explicar os investimentos, as regressões e as fixações do sujeito na realização da vida sexual.

Em *Mais-além do princípio de prazer*¹¹ (1920), um terceiro dualismo pulsional será produzido com o par pulsões de morte/pulsões de vida. As pulsões de morte, relacionadas com *Tânatos* (força de desligamento da vida), estão enlaçadas — mas opondo-se — às pulsões de vida, assimiladas a *Eros* (força de ligação da vida). Como Freud escreve, esse *Eros* “é o dos poetas e dos filósofos”, o que o leva a redefinir um *Eros* platônico¹² reencontrado, que é ao mesmo tempo amor, desejo, sublimação e sexualidade. Mesmo sentindo-se de pleno acordo com o *Eros* antigo, Freud nunca abandonará o termo libido pelo termos *Eros*. Isso se deve ao fato de que ele não quer assumir o risco de deixar cair no esquecimento aquilo que ele deseja afirmar na sua concepção da sexualidade, como escreve no fim de *Mais-além do princípio de prazer*: “Começa-se cedendo quanto às palavras, depois acaba-se cedendo quanto às coisas”. Poderíamos dizer, por antecipação, que a libido para Freud conjuga o que será encontrado mais tarde em Lacan, na sua conceituação do desejo e do gozo, e mais especialmente no nível do gozo fálico.

A teoria do desejo em Lacan

Lacan esforçou-se para elaborar uma concepção do desejo que articulasse duas fontes:

- uma, psicanalítica, fundada no *Wunsch*, tal como Freud o define;
- a outra, filosófica, baseando-se na *Begierde*,¹³ cuja significação é extraída da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e que comporta a noção-chave de re-conhecimento,¹⁴ que pode se resumir do seguinte modo: “Eu me reconheço a partir de um outro, que serve de suporte para o meu desejo; isso quer dizer que eu o tomo como objeto do meu desejo, negando-o como consciência”. *Begierde* significa apetite, tendência ou concupiscência, termos pelos quais se expressa a relação de si com a consciência.

Em um primeiro tempo, Lacan define o desejo como desejo de reconhecimento. A visada primeira do sujeito é fazer-se reconhecer pelo outro na palavra que lhe é dirigida. O desejo, aqui, é reconhecido pelo desejo do outro. É submetido às leis da palavra (dom, reconhecimento, troca, pacto e aliança). Reconhecendo as

leis da palavra que legitima o seu desejo, o sujeito pode obter a sua realização no encontro com o objeto escolhido. Essa é a tese desenvolvida em “Função e campo da fala e da linguagem”¹⁵ em 1953, que inaugura o ensino público de Lacan.

Em um segundo tempo, a partir de “A instância da letra no inconsciente” (1958),¹⁶ as definições do sujeito e do desejo modificam-se radicalmente.

Anteriormente, o sujeito, que ainda não era definido como dividido pelo significante, mas tomado no sentido da pessoa, podia encontrar a completude do seu ser na palavra plena, reconciliando-se com o seu desejo reconhecido. A nova concepção do sujeito, definido como dividido pelo significante,¹⁷ que o representa para um outro significante, o distinguirá radicalmente da pessoa. Daí resulta que o desejo desse sujeito dividido pelo significante é submetido às leis da linguagem, regidas essencialmente pelo jogo da metáfora e da metonímia. A Lei do desejo, isto é, a interdição do incesto, é consubstancial a essas leis da linguagem.

O desejo, aqui, não é mais do outro, mas do Outro do significante. O desejo se aloja na metonímia¹⁸ da cadeia significante, de modo que ele é impossível de dizer. O sujeito não pode mais reconhecê-lo, é preciso interpretá-lo para ele, para que ele possa nomeá-lo. É por meio da palavra que o desejo é levado à existência, a partir de suas representações lingüísticas. O sujeito, detectando os significantes que o determinam, pode mudar o curso da sua história. Como Freud, Lacan mostra que a realização do desejo está ligada à sua representação significante, sendo o primeiro objeto do desejo o significante do seu reconhecimento. Daí resulta que, quanto mais o sujeito avança no caminho de realização do seu desejo, mais ele sofre os efeitos da sua destituição subjetiva, e mais é confrontado com a fragmentação dos seus objetos.¹⁹ Isso significa sublinhar, depois de Freud, que se trata, na realização do desejo, de uma satisfação do “ser”,²⁰ a partir de então insaciável, e não de uma saciedade do desejo no encontro com um objeto que poderia satisfazê-lo. O ato desejante, sempre a renovar-se, é portador de um desejo novo conquistado do não-realizado que é, em Lacan, a própria definição daquilo que insiste no inconsciente. Correlacionando o desejo inconsciente, que insiste, com a cadeia significante, Lacan resolve o enigma do desejo (*Wunsch*) indestrutível, esse desejo de que Freud fala, na última linha da *Interpretação dos sonhos*. O encadeamento do desejo com o significante apresenta a

dificuldade de saber como articulá-lo com o sexual. Freud evita esse problema, pois, para ele, o desejo é por definição sexual. Para poder correlacionar o desejo com o sexual, Lacan lhe atribui um objeto que deve estar de acordo com a sua estrutura metonímica (senão, seria uma contradição insolúvel). Esse objeto será definido, precisamente, como sendo o falo metonímico, o falo significado na medida em que ele falta à mãe.²¹ Veremos depois como Lacan o conceitua. Todas essas elaborações novas marcam uma guinada decisiva no ensino de Lacan, pois trata-se, para ele, de operar a passagem entre, de um lado, uma teoria do tudo significante, que é a sua concepção primeira coextensiva ao axioma *princeps*, segundo o qual o inconsciente é estruturado como uma linguagem, e, do outro lado, uma nova teoria que leva em conta o fato de que nem tudo é significante na experiência analítica. Há o significante, mas há também o gozo. Quais são as suas relações? Lacan começa a elaborá-las a partir do seu seminário *A ética da psicanálise* (1959-60). A partir de então, apareceu um mal-entendido entre Lacan e alguns dos seus alunos mais próximos. Com efeito, estes perceberam o que podia ser insatisfatório em uma teoria do tudo significante, para explicar a experiência psicanalítica. Opuseram pois a Lacan a tese de Freud segundo a qual não há apenas a representação de palavra (*Wortvorstellung*) no inconsciente, mas também a representação de coisa (*Sachvorstellung*). Veremos depois como Lacan respondeu a isso, mas essa não era a verdadeira dificuldade, a qual levaria Lacan a conceituar o gozo.

A NOÇÃO DE GOZO EM FREUD

Freud usa às vezes o termo *Genuss*, para designar o gozo na sua conotação sexual, mas para ele esse vocábulo é apenas uma palavra da língua, e não um conceito da sua teoria. *Genuss* pode aparecer também no texto de Freud em lugar da palavra *Lust* (também traduzida como apetite, prazer e desejo) tomando assim uma significação próxima da palavra gozo, que é sinônimo de alegria intensa, prazer extremo, êxtase, volúpia. Quando Freud utiliza o termo *Genuss*, não deixa de sublinhar a ênfase particular que ele lhe dá. Notadamente no momento em que seu paciente, dito *Homem dos ratos*, evoca no seu tratamento “o suplício chinês da penetração de um rato no ânus”, Freud observa uma expressão estranha no seu rosto, “que só posso interpretar como o horror de um gozo ignorado por si mesmo”.¹ Do mesmo modo, observa uma espécie de “jubilação mórbida” no rosto de seu neto de 19 meses, brincando de *fort-da* com o seu novelo,² como se sentisse, na dor desse jogo, uma espécie de prazer.

Freud afirma que o funcionamento do aparelho psíquico é governado por um princípio regulador, cujo papel é garantir a busca do prazer (*Lust*), por evitação do desprazer (*Unlust*). Muito esquematicamente, isso quer dizer que toda tensão do aparelho psíquico — quer a sua fonte seja interna ao organismo, quer seja ligada a fatores exteriores — é sentida como desprazer (*Unlust*), enquanto o prazer (*Lust*) está ligado à baixa dessa tensão e à volta ao estado de repouso. Esse princípio regulador, de constância, de inércia ou de estabilidade (esses termos são empregados por Freud em diferentes momentos da sua elaboração) é constituído pelo par princípio de prazer/princípio de realidade (*Lustprinzip/Realitätsprinzip*), cuja definição não se modificará muito ao longo da obra freudiana, a partir da sua introdução em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*,³ em 1911: no funcionamento do aparelho

psíquico, as pulsões visam primeiro satisfazer-se pelos caminhos mais curtos, mas a realidade que elas devem aprender lhes impõe desvios e adiamentos para atingir a satisfação procurada. O prazer de que fala a psicanálise se distingue daquele obtido pela satisfação de uma necessidade, do qual a satisfação das pulsões de autoconservação é o modelo. Se não fosse assim, o par princípio de prazer/princípio de realidade seria apenas um princípio quase reflexo de adaptação à realidade, ao passo que, pelo contrário, ele está a serviço da satisfação pulsional. Freud sempre enfatizou que a realização de um desejo inconsciente (*Wunscherfüllung*) respondia a outras exigências e funcionava segundo outras leis, diferentes da satisfação (*Befriedigung*) das necessidades vitais. Assim, ele pode afirmar que a realização do desejo tende, antes, para uma desrealização. Há um ganho de prazer (*Lustgewinn*) para o indivíduo que primeiro alucina a realização do *Wunsch* pela sua representação no sonho ou na fantasia, antes de conquistar os meios de encontrar o objeto na realidade. Em outras palavras, o princípio de realidade está a serviço do princípio de prazer e prolonga a função deste. É verdade que a pulsão se constitui a partir da necessidade, antes de destacar-se dela, de modo que, por exemplo, o prazer de comer pode ter como efeito em retorno uma erotização da necessidade, que pode ser assim profundamente perturbada. A alternância anorexia-bulimia pode mostrar isso. As outras formas de erotização das necessidades fundamentais se fazem segundo o mesmo esquema.

Como exemplificam copiosamente a experiência clínica e a vida cotidiana, certas tensões são sentidas como agradáveis e conseqüentemente se contrapõem à lei do funcionamento do aparelho psíquico. Freud, que constata isso, a partir de então não pode mais contentar-se em enunciar a estrita equivalência entre prazer e relaxamento, por um lado, desprazer e tensão, por outro. Ele já antecipara essa dificuldade, que tentaria resolver em *Mais-além do princípio de prazer*. Se mantivermos que o funcionamento do aparelho psíquico é regido pelo princípio de prazer, prazer e desprazer sendo a tradução qualitativa de modificações quantitativas de energia, que correlações estabelecer entre elas, se for preciso ater-se a essa definição econômica?

Se existem tensões agradáveis, convém diferenciar o prazer da sensação de tensão:

- a sensação de tensão deveria ser relacionada com o valor absoluto da quantidade de energia investida;

- a gradação prazer-desprazer indicaria a modificação da quantidade de investimento na unidade de tempo⁴ — a noção de ritmo tendo aí a sua função.

Embora nem sempre possa responder satisfatoriamente aos problemas apresentados por sua concepção do princípio de prazer, Freud atribui sempre a este um papel dominante na vida psíquica. Ao contrário do que propõe uma certa tradição filosófica do hedonismo, para a qual a finalidade da ação humana é o prazer, Freud demonstra que o homem pode procurar a dor como prazer.

Efetivamente, ele se interroga sobre as formas de satisfação que o indivíduo pode obter em situações nas quais ele deveria sentir desprazer (*Unlust*).⁵ Trata-se notadamente do prazer preliminar ao ato sexual, mas também da satisfação obtida em certas formas do destino pulsional (recalcamento ou sublimação) e enfim em outros fenômenos dolorosos, certas brincadeiras de criança, lembranças penosas, pesadelos, neuroses de guerra, neuroses traumáticas e condutas de fracasso.

*O prazer preliminar*⁶

“O prazer preliminar” (*Vorlust*) é o prazer sentido na tensão do desejo antes da realização do ato sexual. A excitação sexual (que, para Freud, não deve ser confundida com a satisfação) tem como efeito elevar o limiar do princípio de prazer, de modo que a tensão possa ser sentida como prazer. Mas se o “prazer preliminar” se torna importante demais e se prolonga além de um certo tempo, a força pulsional declina, o processo não pode continuar, pois a dor sentida no nível do órgão pode levar à perda reflexa da sua intumescência, que proporciona, pelo seu relaxamento, um certo alívio ao sujeito. Entretanto, nesse caso, o “prazer terminal” não sendo obtido pela falta de chegada ao orgasmo, o sujeito pode experimentar nessa insatisfação sexual um sentimento de culpa.

O que pode ser apenas um incidente pontual em certos momentos da vida sexual do adulto também pode estar ligado a uma impotência sexual permanente. As razões disso são complexas, tanto psíquicas quanto orgânicas. Para Freud, em particular, é o caso dos sujeitos cuja infância foi marcada por uma excessiva “precocidade sexual” e que são levados a obter prazeres intensos no nível de uma zona erógena qualquer, antes da maturação genital.

Por isso, eles podem permanecer fixados nessas formas de satisfação pulsional, não conseguindo chegar nunca à realização do ato sexual. Daí podem resultar ejaculação precoce, manifestações da sexualidade de modo infantil ou fixações perversas, voyeuristas, exibicionistas etc.

Como Freud escreve na *Metapsicologia* (1915), o alvo de uma pulsão é sempre a satisfação (*Befriedigung*),⁷ sendo essa satisfação obtida sem contrariar o princípio de prazer, pois só a pulsão pode transgredir, sem rompê-la, a barreira que é o princípio de prazer. Assim, a libido pode encontrar a sua realização na mobilização das pulsões, que podem tomar diferentes caminhos, substituir-se entre si ou mudar de objeto, para chegar a esse alvo invariável que é a satisfação. Entretanto, há dois modos de destino pulsional, nos quais a satisfação obtida constitui problema em relação ao princípio de prazer: a sublimação e o recalçamento.

A sublimação

Na sublimação, a pulsão encontra a sua satisfação sem recalçamento por mudança de objeto e de alvo sexual. Freud dá como exemplos de sublimação a arte, a literatura, e a atividade intelectual ou científica, sublinhando entretanto que o tipo de satisfação obtida com essas práticas é comparável, no plano psíquico, àquela obtida pelo exercício da sexualidade, mesmo que seja de menor intensidade. Assim, duas formas de satisfação pulsional aparentemente muito diferentes, uma sublimatória e outra sexual, são postas em paralelo, e até mesmo francamente aparentadas.⁸ Sabemos que, para Freud, a realização do *Wunsch* (desejo) passa por suas representações, sua satisfação sendo, antes de tudo, uma satisfação do “ser”. Atendo-se à definição freudiana da sexualidade, que se estende além da esfera genital, é forçoso admitir que a sublimação não consiste na mobilização de uma libido “dessexualizada”, pois Freud, como vimos anteriormente, faz referência expressa a um *Eros* platônico, redefinido como amor, desejo, sublimação e sexualidade. Mesmo que deixe pairar algumas ambigüidades sobre o sentido da satisfação sublimatória, Freud tem certamente a intuição de que o gozo sexual não é o todo do gozo, o qual se situa mais-além do prazer, questão que estudará posteriormente de modo mais preciso.⁹

O recalcamiento

O recalcamiento, cujo motivo e finalidade não são nada mais do que a evitação do desprazer, é um outro modo de destino da pulsão que não pode atingir o seu alvo de satisfação. A razão desse fracasso da moção pulsional está em resistências internas e também em fatores externos. Mas o recalcamiento não deixa de produzir efeitos, que se manifestam como retornos do recalcado. Tais são as formações do inconsciente, pelas quais a pulsão encontra uma satisfação parcial. Elas são, especialmente:

- o sonho, que é definido por Freud como uma forma privilegiada de realização do desejo (*Wunsch*) e de sua satisfação “alucinatória”;

- o chiste,¹⁰ a respeito do qual Freud demonstra, sem ambigüidade, que o prazer que ele permite obter deve ser procurado no seu lado formal;

- o sintoma, que se manifesta em vários registros, no campo da subjetividade. Para Freud, o sintoma não é apenas a mensagem de um desejo recalcado; ele é também o lugar de uma satisfação mórbida. A função econômica do princípio de prazer permite a Freud explicar, de um ponto de vista tópico, por que o sintoma pode ser sentido na consciência como desprazer, ao passo que, ao mesmo tempo, é fonte de prazer no inconsciente. Compreende-se que seja difícil reduzir o sintoma, pois o sujeito fica enredado nele, dividido como está entre a vontade de livrar-se dele e a impotência para fazer isso, por causa da motivação inconsciente do sintoma. Na verdade, o motivo e a finalidade do recalcamiento dos quais se constitui o sintoma não são nada mais do que a evitação do desprazer. O sujeito prefere, pois, definitivamente, aceitar o desprazer sentido em um sintoma familiar a correr o risco de enfrentar o desconhecido que a suspensão do recalcamiento produziria. Aliás, como o sintoma, que por definição é um lugar de sofrimento, poderia proporcionar uma jubilação mórbida ao sujeito, se já não fosse um modo de realização de desejo, no qual a pulsão se satisfaz por retorno do recalcado?¹¹ A reação terapêutica negativa que se traduz pelo fracasso do tratamento está ligada à impossibilidade, para o paciente, de reconhecer o seu desejo inconsciente.¹²

Aqui, Freud está na fronteira de um campo situado mais-além do princípio de prazer. A experiência clínica o leva a observar fenômenos recorrentes e dolorosos, lembranças penosas, pesadelos,

neuroses de guerra ou traumáticas,¹³ sintomas incapacitantes e condutas de fracasso, que ele deseja explicar.

Para Freud, existe na vida psíquica uma tendência irresistível à repetição,¹⁴ uma tendência cuja pulsação se afirma sem levar em conta o princípio de prazer, situando-se acima dele, impondo ao sujeito a prova de uma satisfação mórbida, cujo caráter enigmático deve ser decifrado. Trata-se de explicar esses fatos dolorosos, cuja repetição é paradoxal, em relação ao princípio de prazer.¹⁵ É preciso atribuir à pressão exercida por essa tendência repetitiva, tanto esses fenômenos recorrentes e dolorosos quanto as brincadeiras repetitivas da criança, fontes de prazer para ela. Essas brincadeiras (*fort-da*) são em geral elaborações simbólicas mais ou menos bem-sucedidas, cuja função é tamponar os efeitos dolorosos de experiências penosas do passado. Mais-além do princípio de prazer, manifestam-se as pulsões de morte, forças de desligamento da vida (*tânatos*), que não se podem apreender em estado puro, pois estão ligadas às pulsões de vida (*eros*). Esse é o novo dualismo pulsional,¹⁶ que Freud elabora no momento de produzir a sua segunda tópica.¹⁷

Ele qualifica essa elaboração nova de especulação, que deseja prosseguir até as suas mais extremas conseqüências. Isso irá conduzi-lo por um método de raciocínio recorrente, a partir de hipóteses verossímeis, para encontrar os seus fundamentos, que ele tenta articular logicamente.¹⁸ Não entraremos em detalhes sobre essa elaboração; apenas lembraremos, no que se refere ao nosso trabalho, que todas as manifestações que se ligam à pulsão de morte, embora mais-além e independentes do princípio de prazer, não estão necessariamente em oposição a ele. O problema das relações entre os processos de repetição dolorosos e traumáticos, e a dominação do princípio de prazer continua parcialmente sem solução. Muito esquematicamente, o aparelho psíquico trata as tensões internas, das quais está mal protegido, do mesmo modo como tampona as excitações provenientes do exterior. Isso significa que a função do aparelho psíquico é ligar as cargas energéticas livres, essa ligação reforçando a dominação do princípio de prazer. O essencial não é que essas transformações sejam acompanhadas de prazer ou de desprazer, mas que os processos primários (não ligados) gerem, do ponto de vista do prazer ou do desprazer, sensações muito mais intensas do que os processos secundários (ligados). Freud põe em correlação “essas sensações muito mais fortes” com o gozo sexual,

que considera como o prazer mais intenso que o homem possa obter.¹⁹

Freud leva a sua reflexão até os confins do prazer. Além do seu limiar, começa o gozo em suas relações ambíguas com o prazer e a dor. Se ele anotou, no *Homem dos ratos*, “que o gozo, como o prazer extremo, está em excesso em relação ao prazer”,²⁰ confirma-o em *Mais-além do princípio de prazer*, precisando “que impressões dolorosas podem ser fonte de um gozo intenso (*Genuß*).” O fato de que os instintos de morte possam ser obstáculo para o princípio de prazer, manifestando-se por fenômenos repetitivos que geram o prazer na dor, leva Freud a encarar a existência de um masoquismo primário,²¹ enquanto, anteriormente, ele considerava que o masoquismo era secundário, ligado a uma volta do sadismo originário sobre a própria pessoa. Uma dificuldade nova aparece aqui: se a dor e o desprazer podem ser as fontes de uma satisfação em si mesmos, isto é, ser alvos e não mais advertências em relação ao princípio de prazer, afirmar a existência de tendências masoquistas na vida pulsional é muito problemático, do ponto de vista econômico. Freud tentará resolver esse enigma em *O problema econômico do masoquismo* (1924).²²

Nesse texto, ele distingue três formas de masoquismo:

- um masoquismo primário erógeno, como modo de excitação sexual, caracterizando-se pelo prazer da dor;
- um masoquismo como expressão do ser, que qualifica a perversão masoquista propriamente dita;
- um masoquismo moral, como modo de comportamento, dominado pelo sentimento de culpa inconsciente, levando o sujeito a condutas de autopunição e de fracasso.

O masoquismo erógeno é o componente fundamental dos dois últimos, e é para ele que dirigiremos a nossa atenção neste trabalho.

Que a dor possa ser sentida como prazer se explica pelo fato de que as pulsões de morte nunca se manifestam em estado puro, pois estão estritamente atadas às pulsões de vida. Elas se combinam em proporções variáveis; entretanto há casos em que a “doma” das pulsões de morte pela libido é incompleta. Daí resulta que a dor e o desprazer podem tomar uma conotação de prazer. O masoquismo erógeno, por um lado, tornou-se um componente da libido e, por outro lado, sempre conserva como objeto o ser próprio da pessoa. Esse masoquismo seria pois uma testemunha e um vestígio da fase de formação, durante a qual se cumpriu essa “liga”,

tão importante para a vida, entre a pulsão de morte (*tânatos*) e a libido (*eros*). O masoquismo erógeno participa de todas as fases do desenvolvimento da libido, e com isso até o sofrimento neurótico aparentemente mais destacado da sexualidade é investido libidinalmente. Esse sofrimento dá satisfação ao sentimento de culpa inconsciente. Ele representa, assim, o benefício mais importante da neurose, que se origina do desejo recalcado, inconfessável, e do qual a tendência masoquista é a expressão mais tangível. Certos sujeitos, que não podem renunciar à satisfação masoquista do sentimento de culpa inconsciente, acabam opondo as mais vivas resistências ao tratamento psicanalítico; acusam-no de acentuar a sua infelicidade e o interrompem, naquilo que Freud qualifica de “reação terapêutica negativa”. Segundo Freud, nem mesmo a autodestruição da pessoa que tem a sua origem na pulsão de morte pode ocorrer sem satisfação libidinal²³. Nesse aspecto, o instinto de morte, ou ainda pulsão de morte, que Freud diz estar estreitamente ligado ao *Eros*, não pode se reduzir ao desejo de morrer. Aliás, isso seria uma aberração no plano biológico, pois a vida não quer morrer. O desejo de morte, que põe em cena a fantasia de morrer do sujeito, é na verdade a sua vontade de abolir-se para eternizar-se no ser, para passar para a memória, para ser amado e desejado. É isso que a clínica encontra no testemunho daqueles que, felizmente, conseguiram fracassar na sua tentativa de suicídio. O verdadeiro suicídio, como ato autêntico, é raro. A história dá alguns exemplos: Empédocles, Sócrates. Mas, para que eles o realizassem, foi necessária a ascese raciocinada de toda uma vida.

Ao longo da sua obra, Freud mostra como são complexas as relações entre a satisfação (*Befriedigung*), o prazer (*Lust*) e outras sensações que os excedem em força e em intensidade. São os prazeres extremos, a alegria intensa, o júbilo, o êxtase ou a volúpia, para os quais ele usa em geral o termo *Genuss* (traduzido como gozo), mais do que *Lust* (prazer), e sublinha o seu caráter de excesso em relação ao princípio de prazer, cuja barreira é atravessada, nesses casos. Essas manifestações podem ser sentidas como sensações dolorosas, indo até a repulsa, o asco ou o horror, na medida em que o sujeito não consegue destacar-se delas. Sem dúvida alguma, há na elaboração da pulsão de morte uma abordagem do gozo que Freud não conceitua, mas cujo campo ele delinea, traçando a fronteira que o situa mais-além do prazer. É isso que constituirá o ponto de partida de Lacan para definir o gozo.

A CONCEITUAÇÃO DO GOZO NO ENSINO DE LACAN

Os primeiros anos do ensino de Lacan são dedicados à releitura de Freud, a partir do aforismo “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Lacan encontra os melhores argumentos para basear a sua tese em *A interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. O gozo é tomado no mesmo sentido que em Freud. Durante esse período, Lacan tira as consequências lógicas daquilo que propusera em 1953, em *Função e campo da palavra e da linguagem*: tudo é significante na experiência analítica, o que faz com que o sujeito possa encontrar a completude do seu ser reconciliando-se com o seu desejo reconhecido na “palavra plena”, pois o desejo é correlato às leis da palavra, dom, troca, reconhecimento, pacto e aliança. Mas alguns alunos de Lacan acusam essa teoria do tudo significante de apagar a distinção feita por Freud no seu texto *O inconsciente* (1915) entre a representação de palavra (*Wortvorstellung*) e a representação de coisa (*Sachvorstellung*), que estão juntas no inconsciente.¹ Lacan replica que a representação de coisa (*Sachvorstellung*) deve ser lida como uma palavra, ou seja, no registro do significante e não no registro da imagem ou de uma coisa. A esse respeito, lembra que, no sonho, que é uma formação do inconsciente, se aparece uma casa, ela pode ser a casa do sonhador, mas isso não impede que essa imagem deva ser lida “casa”, como um significante entre os significantes que constituem a trama do discurso do sonho, cuja escritura é o equivalente de um rébus, segundo a definição de Freud. Para enriquecer essa argumentação, Lacan precisa que Freud diferencia *das Ding*, a Coisa, da qual não há representação, e *die Sache*, as coisas, que são nomeadas pelas palavras. Freud fala realmente de *Sachvorstellung*, representadas no inconsciente, mas não de *Dingvorstellung*. Lacan ilustra a sua declaração explicando que, quando o sujeito fala a alguém para

dizer-lhe que está sem dinheiro, mas se as palavras lhe faltam, ele revira os bolsos para fazer-se compreender. Isso é a representação de coisa; e o inconsciente nunca está sem recursos para expressá-la no sonho. Efetivamente, a dificuldade encontrada por Lacan com a sua teoria do significante não é essa, mas precisamente o fato de que nem tudo é significante. Esta é a razão pela qual Lacan procede a uma verdadeira revolução em suas elaborações:² da sua determinação pelo significante, resulta que o sujeito é dividido; assim, seu desejo se aloja na metonímia da cadeia significante e, de fato, ele se torna impossível de dizer (ver p.16-7). Essa nova concepção mostra que o desejo não está mais submetido às leis da palavra, mas às da linguagem (metáfora, metonímia). Quanto mais o sujeito avança no caminho da sua realização, mais ele sofre os efeitos da sua destituição subjetiva e mais ele se acha confrontado com a fragmentação dos seus objetos. É preciso pois interpretar o seu desejo para o sujeito, porque este não pode reconhecê-lo. Estando o desejo situado na metonímia da cadeia significante, trata-se agora para Lacan de articulá-lo com o sexual.

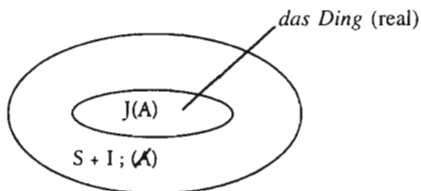
Em Freud, o caso é mais simples, porque, por definição, o *Wunsch* (desejo) é sexual, ao passo que pode haver uma tendência a idealizar o desejo, quando este é definido a partir da sua determinação pelo significante. Como o sexual está submetido ao primado do falo, Lacan deverá não apenas conceituar a noção de falo, o que não é feito por Freud, mas também estudar em quê o falo é o objeto central, pivô na economia do desejo. Sucintamente, pode-se dizer que a resposta dada a esse problema é a seguinte: ao desejo metonímico, Lacan dá o seu objeto também alojado na metonímia da cadeia significante, isto é, um objeto que, como o desejo, está de acordo com a estrutura de remissão da significação — caso contrário, haveria uma contradição insolúvel entre o desejo e seu objeto. Esse objeto é o falo, definido como aquilo que falta à mãe, dando à criança a significação das idas e vindas da mãe em sua busca desejante — em outras palavras, é o significado do desejo da mãe. O falo é a própria significação. Não há outra significação do falo, senão a significação.³ Objeto faltante, ele se escreve (-φ). É o objeto imaginário da castração na articulação do desejo.

O desejo sendo articulado com o sexual via falo, resta que o significante não permite dizer tudo sobre o desejo, mesmo que este se determine a partir da estrutura linguageira incorporada. Mas

“nem-tudo é significativo” para o sujeito, que também tem que lidar com o gozo, cujo estatuto deve ser elaborado.

Para definir o gozo em *A ética da psicanálise*, Lacan não usa mais o termo gozo do vocabulário corrente, nem mesmo o tira de Freud, que o considera sinônimo de prazer intenso ou de volúpia. Ele o importa do discurso jurídico, cuja própria essência é distribuir, repartir e retribuir o gozo. Como vimos anteriormente, o termo usufruto lembra que o termo gozo vem, por uma filiação etimológica e semântica muito complexa, da concepção agostiniana do par *frui/uti* (ver p.8).

Lacan conceitua o gozo a partir do seminário *A ética da psicanálise*, em 1960, no qual afirma logo de saída a sua hipótese da captura do gozo pelo significativo. Para isso, produz um objeto em forma de anel —⁴ de que já fizera uso em *Função e campo da palavra e da linguagem*,⁵ e que ilustra a dialética presença-ausência sem fim do significativo. Agora, ele situa sobre o corpo do anel o sistema das representações simbólicas e imaginárias (S, I) do sujeito, e no espaço central que ele circunscreve, a Coisa (*das Ding*), ou seja, o gozo situado assim no próprio centro das representações do sujeito. Na medida em que o interior do anel se comunica com o exterior, essa propriedade topológica do objeto permite compreender que o gozo pode ser dito por Lacan em uma relação “êxtima” ao sujeito. Esse neologismo sublinha que o gozo é ao mesmo tempo o que é o mais estranho e o mais íntimo ao sujeito, mas estando fora do significativo, isto é, no real.



Reencontramos aqui a elaboração freudiana, que situa o campo da pulsão de morte mais-além do princípio de prazer, na fronteira dos vestígios mnêmicos constitutivos do aparelho psíquico. O fato de que o espaço interno do toro, isto é, a Coisa, esteja em continuidade com o espaço externo permite a Lacan resolver a dificuldade com

a qual Freud foi confrontado e que o levou a distinguir entre as tensões internas e as causas externas de tensão e de excitação. Segundo Lacan, não é mais necessário fazer essa distinção entre interno e externo, porque as tensões estão sempre ligadas a manifestações do real que irrompe, em geral de modo doloroso ou até traumático, no campo do sujeito. Assim ocorre com o desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*) do recém-nascido, cujas causas podem ser internas ou externas ao organismo.

Essa primeira esquematização explica ao mesmo tempo o seguinte: o sujeito faz a estrutura da Coisa e dá seu estatuto ao gozo. De fato, o gozo é sempre sentido pelo corpo, mas se ele permanece inefável e indizível, pode, entretanto, ser delineado pelo aparelho linguajeiro, a partir da fala e do escrito no discurso. Com o toro, dispõe-se de um objeto topológico cuja estrutura “não-toda significante” permite combinar o gozo e o significante em sua relação de inclusão-exclusão, através da qual eles se opõem, mas avizinhandos-se.⁶

A apresentação, por esse objeto tórico, das relações do sujeito com o gozo mostra uma oposição polar entre:⁷

- por um lado, o gozo que está do lado da Coisa;
- por outro lado, o desejo que é para o sujeito o desejo do Outro. O Outro é definido como lugar do significante, onde o desejo se articula com a Lei. Essa Lei primordial da interdição do incesto é consubstancial às leis da linguagem. Mas se o desejo, submetido à Lei, pode constituir uma defesa do sujeito na sua relação com o gozo,⁸ ele está, ao mesmo tempo, no princípio de uma transgressão da Lei que abrirá ao sujeito o acesso ao gozo. Isso será precisado mais à frente.

Logo de saída, essa apresentação por esse objeto contrasta com a questão da origem. Dando o primeiro lugar ao significante, na sua anterioridade lógica e não cronológica, pode-se propor a existência de um gozo originário no só-depois da incidência da linguagem. Ele só existe na medida em que o significante lhe dá consistência. Com isso, a noção de objeto perdido toma outro sentido. O objeto primordial terá sido perdido “realmente”, desde sempre e para sempre para o sujeito, apenas porque o significante dá retroativamente essa significação à própria perda que ele gera. Em outras palavras, o objeto primordial é uma falta estrutural, da qual procede o desejo. Essa falta não é consecutiva à perda de um objeto real, que teria sido fonte de satisfação para o sujeito. Antes, é porque o

objeto encontrado toma o lugar dessa falta, sem trazer ao sujeito a satisfação ideal, que a nostalgia do objeto perdido na origem se gera para ele. Como mostra essa esquematização, a Coisa (*das Ding*) vem em lugar do objeto primeiro perdido de sempre, que o sujeito, na sua busca desejante procura encontrar, a partir de coordenadas de prazer ou de desprazer, registradas no inconsciente sob a forma dos traços mnêmicos que Lacan traduz em termos de significante. No lugar da Coisa inacessível, o sujeito apenas encontra objetos substitutivos, que são os objetos da fantasia, que mascara a dimensão da Coisa. Esse vazio no centro do sistema do sujeito, essa perda, resulta *a posteriori* da constituição do aparelho psíquico. A Coisa só existe a partir da incidência do significante no real; ela é uma criação do significante, uma codificação lingüística primeira do irrepresentável e do impronunciável. Freud enfatiza esse ponto, observando, por exemplo, que a dor arranca um grito do sujeito. Ora, é primeiro pelo grito, notadamente no recém-nascido, que se tem a primeira apreensão da Coisa, que, de outro modo, ficaria na maior indeterminação. Lacan ilustra essa noção da Coisa pela metáfora do vaso como criação significante, mais do que como modelagem da matéria. O vaso é uma criação significante, circunscrevendo o vazio interior da Coisa que, anteriormente, não existia. O que significa que o real é apreendido pela mediação da linguagem e não diretamente, ou seja, que é um real tecido pelo simbólico — razão pela qual Lacan o chama de “ser”, como se precisou anteriormente.

O seminário *A ética da psicanálise* se organiza em torno da definição da Coisa, correlata ao real do gozo e da sua função na economia subjetiva; estas são interrogadas a partir da experiência psicanalítica, mas também à luz da filosofia, da literatura, da tragédia, da arte, da religião e da ciência. Nesse seminário, Lacan introduz o gozo de modo conceitual no seu ensino, ao passo que, anteriormente, falava dele como Freud faria, no sentido corrente que essa palavra tem no vocabulário.

A Coisa, “isso fala”, dizia e escrevia Lacan em *La Chose Freudienne*⁹ em 1955. Faz dela o lugar de enunciação da verdade e, mais precisamente, o próprio lugar do sujeito da enunciação, o lugar desse *Eu* impronunciável, que se distingue do sujeito do enunciado. Nessa época, Lacan ainda não distinguia radicalmente o Inconsciente do isso, definido por Freud como reservatório das pulsões silenciosas. A equivalência estabelecida por Lacan, em um

primeiro tempo, entre essas duas entidades resulta da segunda tópica articulada por Freud, na qual ele declara que o recalcado se confunde com o isso (*Es*), que se distingue do Eu e do Supereu. Assim também, para Lacan, no começo do seu ensino, o desejo e o gozo são praticamente sinônimos, como são para Freud, que às vezes faz uso do termo *Lust* para designar o desejo (*Wunsch*) ou o prazer.

Em *A ética*, a Coisa é primeiro apresentada como o Outro pré-histórico, impossível de esquecer. Para a criança, é primeiramente a mãe que ocupa o seu lugar e realiza a sua função. A Lei primordial da interdição do incesto, consubstancial às leis da linguagem, a designa como primeiro objeto a desejar. O incesto ou o desejo pela mãe é o desejo fundamental, como Freud o articula. Mas, para que a palavra subsista, é preciso que a mãe seja proibida. Pois se a mãe pudesse satisfazer inteiramente o desejo do sujeito, as demandas se tornariam inúteis, a palavra se aboliria e o desejo que se determina pela demanda se extinguiria, o sujeito como falante desapareceria por sua vez. A interdição do incesto é a própria condição de possibilidade da palavra e é o que a experiência clínica nos ensina. Porque a mãe está em falta, porque ela falta, porque não pode responder de modo inteiramente satisfatório às demandas do sujeito, este pode desejar outra coisa, que ela não está capacitada a lhe dar. Definitivamente, como objeto primeiro de atração para o desejo (que é, antes de tudo, o desejo de incesto), a Coisa, na verdade, seria um lugar de desolação, de infelicidade e de sofrimento para o sujeito, se esse desejo viesse a se realizar. Pelo próprio fato de que ela é determinada retroativamente como um lugar vazio, a partir da incorporação da estrutura linguageira pela qual se define o inconsciente, o acesso à Coisa é barrado ao sujeito pelo significante, que dá seu suporte à Lei. O significante presentifica a ausência da Coisa, como o lugar de uma falta, de um nada a preservar, para que o desejo possa existir, na medida em que ele se origina de uma falta a ser do sujeito.

Depois de Freud, Lacan vai ilustrar, através das figuras trágicas de Édipo e de Antígona, o que custa ao sujeito, contra sua vontade mas com o seu consentimento, cumprir a *Até* familiar, marcado por um desejo incestuoso (o de Jocasta e de Édipo), realizado à revelia deles. Édipo, que quer saber até o fim, Antígona animada por um desejo puro, consentem, cada um a seu modo, com o desejo do Outro, que não deixa de ter uma certa face de opacidade. O desejo do Outro, que presidiu aos seus destinos, é um desejo criminoso

que escapou a toda mediação da Lei. Para manter a unicidade da *Até* familiar, Édipo e Antígona cumprem o destino que os leva até esse limite extremo onde o ser do sujeito se abole, isto é, onde ele é atingido pela segunda morte (a morte simbólica) antes mesmo que sobrevenha a morte física do corpo (primeira morte). Nessa articulação que o poeta trágico põe tão bem em perspectiva, Lacan distingue o *fading* do sujeito dividido pelo significante, da abolição do ser que resulta da ruptura desses laços significantes e mergulha o sujeito no “desser” da Coisa, o fora-do-significado, isto é, o real. Em *A ética da psicanálise*, em referência à tragédia antiga, Lacan situa no horizonte da realização do desejo pelo sujeito a assunção do seu “ser-para-a-morte”, termo que ele extrai de Heidegger.¹⁰ Nessa vertente da ética, trata-se da tragédia do desejo. Isso pode ser compreendido, se se define o desejo do homem como o desejo do Outro, e se se percebe que o desejo não é tão desejável quanto se imagina, pois trata-se da aceitação da *Até*,¹¹ que veiculam as palavras fundamentais, que dão seu sentido ao desejo do sujeito. Mas há outra vertente, que uma certa tradição do teatro antigo ilustra muito bem, no fato de que, às vezes, a representação de três tragédias podia ser seguida pela de uma comédia. Ora, na comédia, trata-se da consumação do gozo. Não é, absolutamente, a brincadeira obscena da comédia moderna, que ironiza isso. O gozo, na comédia antiga, é certamente consumido por homens, provocando o riso, mas, já que os Deuses estão ali por trás, empurrando-os pelas costas, a dimensão de uma outra forma do trágico está muito presente. Quando Lacan enuncia que a vida não é trágica, mas cômica, é o que ele quer fazer ressoar. Em suma, o que ocorre na vida de todos os dias deve ser levado a sério, sem que entretanto seja necessário exagerar, o que o neurótico, em geral, faz. A ética do sujeito na psicanálise se refere ao desejo e ao real do gozo, na relação com uma verdade que não é universal, mas específica a cada um: o sujeito só pode “semidizê-la”, porque ela é “não-toda significativa”.

Para definir o campo central da Coisa, Lacan se refere a autores que se situam em registros diferentes, tais como, particularmente:

- filósofos da Antigüidade grega, Platão e Aristóteles, essencialmente. Para Lacan, Platão e Aristóteles situaram na Coisa o Soberano Bem, como lugar de uma harmonia suprema à qual aspira o ser humano, porque, por definição, sua natureza é de essência divina. Os desejos sexuais, embora reconhecidos, são reduzidos a

manifestações animalescas — enquanto são esses desejos que interessam à psicanálise;

- na poesia de corte, segundo a leitura de Lacan, a Dama vem em lugar da Coisa. Na medida em que se trata de uma sublimação do desejo, o amor cortês é uma prática da letra, dirigida ao ser cuja inacessibilidade é organizada por regras muito precisas. Como diz Lacan, o objeto — isto é, a Dama — é elevado à dignidade da Coisa. O gozo que o sujeito pode obter dela está no prazer de desejar, pelo viés da paixão amorosa. Trata-se aí de uma satisfação pulsional por desvio do seu alvo e do seu objeto sexual, ou seja, definitivamente, de um gozo adjacente à tensão do desejo suspenso, retido, antes que essa satisfação seja deixada de lado pela irrupção do gozo sexual;

- Sade, inversamente, visa articular as leis de uma conduta sexual não sublimada, que permitiriam ao sujeito chegar ao gozo sem obstáculos. Ele quer ultrapassar todos os limites impostos pelas leis humanas, para realizar pretensamente os limites da natureza, que procede à aniquilação de todas as formas existentes, a fim de substituí-las incessantemente. Os heróis de Sade se põem a serviço do “Ser supremo em maldade” (situado no lugar da Coisa), supostamente animado de uma vontade de gozo sem obstáculos, e se fazem instrumentos dessa vontade. Forçando o consentimento das vítimas, isto é, visando a abolição de seu ser, atingido assim pela segunda morte, elas são entregues ao ordálio desse Outro cruel e mau, cujo gozo só encontraria satisfação na fragmentação de todos esses corpos submetidos ao arbítrio dos seus caprichos, o que mostra que a exigência do Supereu não é a Lei simbólica, de que se ordena o desejo. Ao fim de um percurso fantasístico mais do que atroz, porém de grande rigor lógico, Sade demonstra que o caminho para chegar ao gozo é semeado de obstáculos quase insuperáveis. Isso significa que, mais-além de um certo limite, quando o sujeito avança na direção de um gozo sem freios, o corpo se espedaça. Como em premissa à teoria do objeto parcial, Sade produz uma máxima que, se não é explicitamente escrita no seu texto, é formulada por Lacan do seguinte modo: “Tenho o direito de gozar do teu corpo — qualquer um pode me dizer isso — e esse direito, eu o exercerei, sem que nenhum limite me detenha no capricho dos abusos que me agrada saciar”.¹² Tendo feito com que seu herói Dolmancé, em *A filosofia na alcova*, transgrida todas as leis e supere todos os obstáculos, Sade acaba obrigando-o a concluir que é inútil querer

gozar da mãe; de todas as maneiras possíveis, ela permanece para sempre proibida.¹³

Todos esses exemplos mostram que se o bem pode ser indexado por um prazer, o gozo pertence a outro registro. O gozo se apresenta como enterrado nesse campo central da Coisa, cercado por uma barreira que torna o seu acesso impossível ao sujeito. O gozo, que não é o prazer, é nocivo, é um mal para o sujeito, porque está no princípio da sua abolição. Provam isso:

- o histérico, que dele se desvia por asco;
- o obsessivo, que não ousa aproximar-se por medo de ser engolido;
- o perverso, cujo prazer (e não o gozo) consiste em forçar o outro a gozar, isto é, em fazê-lo sofrer;
- só o psicótico, definitivamente, está mergulhado, enredado no gozo. O que ele pode dizer da dor que sente por isso, contra a sua vontade, mostra bem como ela é insuportável para o sujeito.

Dáí este paradoxo: como o sujeito desejante pode estar à procura do gozo, enquanto este comporta, na sua obtenção, a abolição subjetiva? Esse é o ponto de partida de Lacan quanto à dimensão do gozo.

Já que o desejo é correlato à Lei, uma transgressão é necessária, para chegar ao gozo. Ora, para o sujeito, essa transgressão é duplamente impossível.

Por um lado, por razões biológicas, porque a lei do prazer (ligada às forças de ligação da vida) que depende da homeostase do corpo próprio (é uma lei quase reflexa) opõe uma barreira natural a todo excesso de gozo (ligado às forças de desligação da vida), tornando este impossível, exceto se o corpo perecer por esse motivo. Por outro lado, por uma razão de estrutura.

Efetivamente, Freud faz do princípio de prazer que regula o funcionamento do aparelho psíquico uma verdadeira metáfora do aparelho homeostático do corpo próprio. Lacan afirma que a Lei (que depende da linguagem) se erige sobre a lei do prazer, proibindo o gozo ao sujeito. Isso significa que a Lei faz de uma barreira quase natural um sujeito dividido, barrado no gozo. Segundo Freud, é por uma mobilização de vias de derivação cada vez mais numerosas, como curtos-circuitos no nível dos processos primários,¹⁴ que o excesso de energia que poderia penetrar no sistema “psi” é abaixado. Para Lacan, o princípio de prazer consiste em transportar o sujeito de significante em significante, a fim de tamponar todo excesso de gozo. O significante detém o gozo; e se se pode falar

de sujeito do desejo que depende de suas representações, em contrapartida, não há sujeito do gozo, porque, no gozo, que só pode ser sentido pelo corpo, o sujeito se abole.¹⁵ Em suma, pode-se dizer que só há gozo do corpo, só o corpo pode gozar, e que um corpo, aliás, é feito para gozar.¹⁶ Definitivamente, só a pulsão permite ao sujeito chegar à satisfação, sem romper o funcionamento do aparelho psíquico. Assim, é seguindo os trilhos da Lei, e não transgredindo-a, que o sujeito pode chegar a um gozo satisfatório e não nocivo.

Com esse termo único de gozo, Lacan faz uma economia conceitual considerável, pois sob esse vocábulo, muito excepcionalmente utilizado por Freud, se reportam todas as modalidades do gozo (*Genuss*) que ele descreveu: desprazer, insatisfação, dor, asco, masoquismo erógeno, libido e gozo sexual. Elas são distintas mas será preciso explicitá-las em suas articulações com a problemática do sujeito.

Assim, abre-se o campo do gozo.¹⁷ Lacan desejou que ele fosse chamado de campo lacaniano, considerando que essa era a contribuição mais importante para o freudismo.

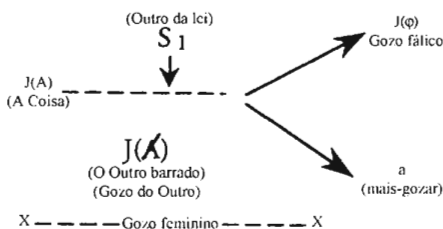
O gozo é proibido àquele que fala como tal,¹⁸ porque é a própria condição de possibilidade da palavra. Daí resulta que o gozo só pode ser dito entre as linhas (inter-dito) pelo sujeito da Lei, isto é, pelo sujeito dividido entre o desejo que vem do Outro e o gozo que está na Coisa.

Afirmar que o gozo é primeiro impossível, e depois inter-dito, isto é, legível entre as linhas, significa que, a partir da sua aparelhagem pela linguagem, ele é cifrado pela inscrição dos vestígios mnêmicos constitutivos do aparelho psíquico. Essa noção de cifra-gem levará Lacan a elaborar o estatuto do gozo segundo diferentes modalidades, indo do gozo do Outro como impossível e interdito, até o gozo fálico correlato à Lei, cuja incidência se efetua no Édipo. Mas há uma parte de gozo que escapa ao domínio do significante e que Lacan conceitua como um mais-gozar no objeto *a*. Esse mais-gozar deve ser entendido de dois modos diferentes: por um lado, não há mais gozo, pois ele está perdido em razão do significante; por outro lado, há um resto desse gozo que escapa ao significante, sob a forma do objeto *a*. Este comemora o gozo perdido, continuando a ser, ele próprio, o princípio de um bônus de gozo.

Há uma outra forma de gozo, que ainda não aparece nesse período do ensino de Lacan; é o gozo especificamente feminino.

Esse gozo feminino nunca foi tomado no processo da significância. Daí o enigma que ele sempre representou para os homens, como mostra o mito de Tíresias. Ele é o “continente negro”, como escreve Freud, para significar que o mistério da feminilidade permanece, para ele, intocado.¹⁹

Pode-se esquematizar o que acaba de ser dito da seguinte forma:



- o gozo do Outro (J(A)) é o gozo originário, apresentado como mítico, o que está na Coisa. Ele só tem o seu sentido retroativamente, pela incidência do significante (S1) que barra o seu acesso ao sujeito. O mito freudiano de *Totem e tabu* o representa como sendo o do pai da horda;

- o gozo fálico (J(φ)) é o gozo que resulta da sua codificação pelo significante e assume a sua significação fálica no Édipo;

- o objeto *a* é o mais-gozar, ou seja, o resto de gozo que escapa ao processo da significância, mesmo produzindo-se por ele;

- X designa o gozo feminino e seu enigma, na medida em que nunca foi tomado na linguagem.

Vimos anteriormente como Lacan representava a Coisa por certas figuras. Mas, fundamentalmente, a Coisa é o corpo próprio em sua presença animal com sua pulsação de gozo. A instância do significante, por incorporação da estrutura linguageira pela qual se define o inconsciente, vai operar uma separação radical entre o gozo que está na Coisa e o desejo que vem do Outro. Trata-se da subjetivação do corpo, isto é, da tomada deste pelo significante, que tem como efeito uma mortificação do gozo, ou seja, a perda irremediável do gozo, com a qual o sujeito da Lei deve consentir, para existir na palavra como desejante. Definitivamente, o inconsciente estruturado como uma linguagem é esse corte que se abre e se fecha segundo a escansão temporal do desenrolar diacrônico da palavra do sujeito. O sujeito, enquanto dividido pelo significante

entre o enunciado e a enunciação, se define como a fenda coextensiva ao corte do inconsciente.

Há um enigma, nunca resolvido até hoje, que é saber por que o homem é o único ser falante entre todas as espécies animais. Nesse ponto, é preciso contentar-se com uma resposta aproximativa e pouco satisfatória: é porque o corpo do homem apresentaria uma afinidade particular com a linguagem, sobre a qual a neurobiologia ainda não conseguiu projetar a menor luz. Não se sabe se o homem fala porque o seu gozo está em falta, ou se é porque ele fala que o seu gozo está em falta.

O gozo é o real do “ser”, que pode se caracterizar como essa relação perturbada do sujeito com o seu próprio corpo,²⁰ a tal ponto que o homem colore de gozo todas as suas necessidades mais fundamentais, quando isso nunca se observa no reino animal. Para esclarecer o sentido de um suposto gozo originário, que seria um gozo puro do “ser”, desembaraçado do seu parasitismo linguajeiro, Lacan interroga, não sem ironia, os amores da barata e do blatário, do louva-a-deus e dos batráquios, o longo orgasmo das libélulas, o gozo da árvore e do lírio do campo, da bactéria e até do chimpanzé, tão próximo do homem quando se masturba. Mas não se pode saber nada, pois faltam depoimentos desses diferentes seres. Sua tese é dar a primariedade ao significante. Efetivamente, o gozo só começa a existir e só nos interessa a partir do momento em que falamos. Por isso mesmo, ele sofrerá uma profunda modificação,²¹ pois para o ser falante, a vida, a morte, só tomam o seu caráter de drama a partir da existência do gozo.²² É a eterna questão da origem que se apresenta. Ora, para a psicanálise, o real da origem só toma o seu sentido no só-depois dos efeitos observáveis da estrutura de linguagem. A psicanálise dá soluções diferentes a essa questão, cujo fundamento é sempre o mesmo, pois trata-se de dar consistência a um real impossível de ser dito. Suas respostas podem ser míticas (*Totem e tabu*, *Édipo*, para Freud, *Mito individual do neurótico*, para Lacan) ou fantasísticas (fantasia originária para Freud, fantasia fundamental para Lacan). Lacan acrescenta a abordagem do real por formalizações matemáticas (letras e matemas), ou pelo uso da topologia (os grafos, as superfícies e os nós).

Dissemos anteriormente que se podemos falar do sujeito do desejo, que depende das suas representações, em contrapartida não há um puro sujeito do gozo, porque, no gozo, o sujeito se abole. Só há gozo do corpo, de modo que ele é inefável. Assim, pode-se

apenas delimitar o seu campo por vias diferentes, pelas quais é possível aproximar-se dele. É o que fará Lacan, para definir a dimensão do gozo, jogando com a sua alíngua, para daí elaborar a *diz-menção* (o dizer) e a *diz-mansão* (o lugar do dizer).

Ao longo do seu ensino, Lacan fará referência ao mito de *Totem e tabu*,²³ que considera como o mito freudiano do gozo e das leis (interdição do incesto, leis da exogamia, lei do Supereu), vindo completar o mito edipiano, que é o do desejo e da Lei.²⁴

Para esclarecer o sentido de um suposto gozo originário, Lacan comenta *Totem e tabu* da seguinte maneira: Freud declara que, na origem da humanidade, havia a horda primitiva, cujo macho dominante reservava para si o gozo de todas as mulheres. Elas eram proibidas para todos os outros machos, que eram seus próprios filhos. Esse tirano da horda exercia sobre eles um direito de vida e morte sem recurso. Impossível, para seus filhos, subtrair-lhe a menor parcela de gozo.

O desejo e o gozo estão pois confundidos no nível do chefe da horda, cujo capricho é lei para o grupo. Esse tirano representa bem o puro sujeito mítico do gozo sem obstáculos. É uma figura do Supereu, cujos imperativos se manifestam de modo aberrante em relação às exigências da Lei.²⁵ Pois a função da Lei não é somente proibir, mas também plantar limites que têm um papel pacificador e tranquilizador. Eis assim, através desse tirano originário, na sua presença animal, uma encarnação mítica da Coisa inominável. E nem mesmo vemos alguma vez no reino animal semelhante crueldade. Gozar de todas as mulheres, que é o seu privilégio exclusivo, é apresentado como o próprio modelo do gozo absoluto.²⁶ Isso conjuga nele tudo o que, do gozo, seria subjetiva e objetivamente, do Um só. É por isso que apresentar a hipótese desse gozo originário não é possível sem esclarecer o duplo sentido desse genitivo que comporta a própria formulação desse *gozar de* todas as mulheres.

Do lado do macho

Na vertente objetiva, *gozar de* significa que é do conjunto de todas as mulheres tomadas como objetos que ele goza; a ênfase é posta sobre o sentido de posse. Em suma, ele pode, em princípio, fazer

delas o que quiser, gozar delas sexualmente ou gozar de cortá-las em fatias.

Na vertente subjetiva, *gozar de* significa que ele pode gozar com qualquer uma delas, do mesmo modo, indistintamente. Em outras palavras, mesmo tomando-as uma a uma, ele pode acreditar que é sempre a mesma, porque ele as confunde todas.

Lacan não deixa de sublinhar o caráter impossível de tal gozo. Certamente, ele ironiza: como um homem sozinho conseguiria gozar de todas as mulheres, ao passo que ele nem é capaz de satisfazer o gozo de uma só? A experiência cotidiana de cada homem prova bem isso. Não é necessário, nesse momento, pôr em dúvida a sua potência viril; a razão é outra. Ela reside no fato de que o gozo propriamente feminino está em outro lugar; de qualquer forma, não está inteiramente suspenso ao do homem, o que o mito bem mostra. Há uma outra limitação ao gozo absoluto suposto para o chefe da horda, a morte que lhe será infligida por seus filhos. Isso significa que, além de um certo limite, o corpo não pode continuar durante muito tempo no caminho do gozo. O gozo no campo do Um não é portanto tão simples, pois ele comporta realmente uma dupla limitação; do lado do sujeito, pelo fato da sua falta a ser (sua abolição, sua morte); do lado do objeto (o corpo que se espedaça), por ser impossível.²⁷

Do lado das mulheres

Na vertente objetiva, *gozar de* todas as mulheres significaria que elas têm como único objeto de gozo o chefe da horda. Para elas, ele encarnaria com todo o seu ser o falo simbólico, significante do gozo e do desejo. Além disso, ele possuiria, apenas ele, o órgão dito fálico —²⁸ o que é muito e até demais para um homem só. Mas isso implica que ele não poderia ser morto pelas mulheres, senão o gozo destas desapareceria. Uma limitação é pois imposta, também, ao gozo objetivamente acessível às mulheres.

No plano subjetivo, elas devem ter sua parte de gozo específico, mesmo que ela seja deixada no estado de enigma nesse mito; seu sentido será decifrado posteriormente.

Os filhos, exaustos de tantas privações impostas pelo tirano, acabarão por associar-se para trucidá-lo. Note-se que, nesse mito freudiano (pois é um mito autêntico, como reconheceu Claude

Lévi-Strauss), as mulheres não armam os filhos revoltados e não participam do assassinato, ao contrário dos mitos gregos fundadores, por exemplo o de Zeus que mata Cronos com a cumplicidade de sua mãe Réa. Como explicar isso?

Essas mulheres gozariam tão pouco (o que é negado pelo mito de Tirésias), que o assassinato do tirano lhes seria indiferente? O mais provável é que o seu gozo estando em outro lugar, estranho ao do grande macho, elas não solicitam os outros machos e não intervêm nesse combate. De qualquer forma, “todas as mulheres”, é algo impensável, pois elas são inúmeras. “Todas as mulheres”: isso poderia eventualmente designar também o ser materno originário, com a reserva de que é preciso acrescentar, para que essa hipótese seja defensável, que se a maternidade não existe sem a dimensão da feminilidade, em nenhum caso a feminilidade pode reduzir-se à maternidade.

Apresenta-se ainda uma questão: pensa-se, usualmente, que o falo é um órgão ou um objeto. E se se tratasse de algo completamente diferente? Por que o falo não seria o gozo feminino?²⁹

Freud não decide sobre esse ponto. Para o enigma da pergunta “o que quer a mulher?”, ele confessa não ter resposta: no continente negro da feminilidade, segundo a sua expressão, ele deixa o seu lugar na estrutura de um mito. Lacan dará o seguinte passo.

O assassinato do chefe da horda toma primeiro essa significação de que o gozo absoluto é impossível, salvo se for mortal, porque o corpo não suportaria mais-além de um certo limiar de tensão. Acontece assim nos grandes acessos maníacos, nos quais a homeostase do corpo próprio é ultrapassada, o que pode acarretar a morte por esgotamento. Com a sua morte, o tirano leva o mistério de um gozo originário perdido para sempre. Depois do assassinato do tirano, longe de precipitar-se sobre as mulheres, cujo acesso ele barrava, os filhos as proíbem todas para si mesmos.³⁰ Por quê? É um estranho paradoxo, pois afinal, se são filhos do mesmo pai, não o são da mesma mãe. Esse mito esclarece que a interdição do incesto é sempre acompanhada pelas leis da exogamia,³¹ que ordenam os laços de parentesco e das alianças, segundo escolhas preferenciais e graus próprios a cada tipo de sociedade humana. É disso que se trata aqui, isto é, a fundação, pelos filhos, da sociedade dos irmãos. Ela se baseia na instauração da lei do desejo que os humaniza, substituindo a vertente superegóica da lei do tirano, que eles acabam de matar. Mas talvez não estivessem eles privados de

gozo? Poderíamos até dizer que estavam mergulhados nele a ponto de sofrer sem cessar; então, por que não avançar antes que o acesso ao desejo legítimo lhes fosse barrado? É o que ocorre com o sujeito, enquanto os imperativos do Supereu o governam. Com efeito, o desejo não é nem o imperativo nem o direito ao gozo; ele pertence a outro registro. Ou seja, o desejo deve ser conquistado e reconhecido pelo sujeito, para que ele possa entrar na sua dialética. É o que Lacan chama de subversão do sujeito na dialética do desejo.³² Essa subversão se produz para os filhos, dando ao seu ato mortífero o seu valor fundador de entrada na humanidade.³³ Efetivamente, o seu ato é o próprio avesso do desejo incestuoso, ao qual eles souberam renunciar. Nesse mito, devemos precisar que se trata realmente de uma verdade histórica e não de uma exatidão material. O ato dos filhos eleva o tirano sacrificado à posição de pai originário, como pai morto, isto é, o pai simbólico na origem da Lei.³⁴ Esse mito também revela que o pai simbólico é o pai morto desde sempre. Doravante, não se pode mais matá-lo e ninguém pode mais encarná-lo. Lacan faz desse pai simbólico o garante do gozo perdido para sempre.³⁵

Freud escreve que os filhos dão o passo que os humaniza não sem uma reversão do seu ódio em amor por aquele que eles mataram.³⁶ Consumindo os seus despojos em uma refeição totêmica,³⁷ eles se identificam com ele. Daí procede a primeira identificação, segundo Freud.³⁸

Lacan precisa que se trata, nessa refeição totêmica, da incorporação da estrutura linguageira das palavras fundamentais constitutivas do recalçamento originário de que se origina a Lei. Ao mesmo tempo, sublinha que o corpo do pai, devorado pelos filhos, é o que lhes resta do seu gozo, que deve ser consumido enquanto objeto *a*.

O assassinato do pai e a refeição totêmica que se segue correspondem miticamente ao momento lógico de constituição no sujeito do juízo de atribuição, tal como Freud o desenvolve no seu texto *A denegação*.³⁹ Trata-se, nesse processo, da rejeição do gozo nocivo, isto é, do assassinato da Coisa por incorporação da estrutura linguageira, que permitirá ao sujeito fazer um julgamento de existência sobre o objeto. Poder-se-ia objetar a isso que não se deveria confundir um mito fundador da humanidade, entre outros, com a constituição do sujeito. A resposta a dar a essa objeção é a seguinte: se se define o sujeito como o sujeito determinado pelo significante,

a distinguir do indivíduo ou da pessoa, pode-se compreender que o sujeito do coletivo não é nada mais do que o sujeito do individual. A criança, para ter acesso à legitimidade do seu desejo, deve refazer simbolicamente o mesmo ato que os filhos realizam em *Totem e tabu*. É o que se efetua no processo edipiano, em que a metáfora paterna substitui o desejo materno, para proibir o gozo da mãe. A interdição do incesto se dirige tanto à criança que não deve gozar da mãe, quanto à mãe que não deve tomar o seu filho como objeto de gozo. Paradoxalmente, é o amor do filho pelo pai que permite efetuar o ato na renúncia ao desejo pela mãe.

Mas pode-se apresentar a questão de saber por que e como esse ódio legítimo, que os filhos sentiriam por seu perseguidor, pôde reverter-se em amor sublimado, depois do seu desaparecimento. Freud responde na *Metapsicologia*. A ambivalência ódio-amor (*hainamoration*,* para Lacan), não deve ser confundida com o movimento de ida e volta da pulsão, nem com a reversão do seu conteúdo, pela razão de que o amor e o ódio não pertencem ao registro pulsional, como Freud parece pensar no início. São sentimentos que o indivíduo experimenta pelos seus objetos. Ora, se o objeto constitui-se ele próprio no quadro do narcisismo, a relação do sujeito com o objeto se desenrola nesse quadro. Ama-se o objeto que traz a satisfação a ponto de se querer incorporá-lo. Se uma mudança do limiar qualitativo ou quantitativo se produz, o objeto de satisfação, tornando-se fonte de desprazer, é então odiado e rejeitado. Tudo prova que os filhos maltratados por esse pai o amavam tanto quanto o odiavam. O exemplo, tomado por Freud, do amor das multidões⁴⁰ pelo tirano ilustra isso muito bem. Esse amor se baseia num laço de identificação com um traço do tirano. Um laço tanto mais apertado quanto mais o tirano conserva a multidão à distância. É por esse traço compartilhado que os indivíduos se reconhecem entre si como participantes do mesmo grupo. Eles se amam entre si, mas com a condição de odiar aqueles que estão fora do grupo, o que os leva a “uivar com os lobos”, segundo a expressão de Freud. O racismo se alimenta desse ódio do Outro, que é um dos seus fundamentos. Os participantes do mesmo grupo

* Palavra-valise, contendo “ódio” (*haine*) e “amor”, cujo conjunto sugere a idéia de “enamoramento”. (N.T.)

amam o gozo, por mais perverso que ele seja, que lhes inflige o tirano. Ao mesmo tempo, odeiam o gozo do estranho — entretanto tão próximo do deles, no que ele comporta de sofrimento — porque o objeto ao qual ele se liga é diferente do deles. A razão suplementar, para as multidões, de amar o tirano está em que o desejo é muito mais difícil de obter, pois é preciso sustentá-lo pela realização do ato, que nunca deve cessar de renovar-se. Sendo o desejo correlato à Lei, é preciso coragem para reivindicá-lo como legítima aspiração. Em sua imensa maioria, os seres humanos preferem submeter-se aos imperativos obscenos e ferozes do Supereu a correr o risco de entrar na dialética do desejo, que supõe uma subversão do sujeito na sua relação com a Lei.

Através da interpretação lacaniana de *Totem e tabu*, apresenta-se a hipótese verossímil de um gozo originário. Mas há enigmas que é preciso renunciar a resolver. Por exemplo, o que é a vida? Não se sabe nada da vida, só se pode falar dela através de todo tipo de especulações, como Freud faz, na sua articulação da pulsão de vida com a pulsão de morte.⁴¹ Freud até encarna a vida nas células germinais e a morte nas células somáticas. Lacan, por sua vez, a define com seu mito da lamela.⁴² A vida é como uma espécie de mofo; ela é da ordem do inchaço, do excesso, da proliferação. Ela é imaginada como devoradora, porque sabemos que a vida não quer morrer; quando uma forma de expressão lhe é recusada, ela encontra outra, que se transmite de geração em geração. A partir do momento em que a vida se encarna em um corpo, diz-se que ele goza da vida. Aliás, só a um corpo cabe gozar de todas as maneiras possíveis. Sexualmente, mas também ao se mover, ao se chocar, ao satisfazer suas necessidades, das mais fúteis às mais fundamentais. O gozo do corpo pode se manifestar como prazer dos sentidos, desde as suas formas mais sutis até a repulsa da saciedade. Em suma, o gozo pode ir das cócegas, passando pelo prazer refinado da dor, pela felicidade, pelo êxtase, até o horror que acompanha a grande chama mortal para o corpo. Mas falar do gozo nesses termos já é lhe dar uma coloração subjetiva. Entretanto, é impossível falar de um gozo puro, que seria o do corpo próprio, a não ser dizendo que o sujeito o experimenta sem saber. Lacan define esse gozo como o gozo do Outro (J(A)). O Outro se entende aqui como o corpo próprio, o que pode causar confusão, na medida em que Lacan define primeiro o Outro como sendo o lugar da palavra e da linguagem, isto é, um

lugar desertado pelo gozo (“o Outro é o aterro que foi limpo do gozo”). É preciso pois recolocar os enunciados de Lacan em seu contexto para compreendê-los.

Dizer que o corpo é radicalmente Outro, é dizer também que o real do corpo é estranho ao registro do sujeito do significante. O corpo próprio, com sua pulsação de gozo, expressão da vida, é esse corpo real e vivo, cuja consistência de forma está no imaginário, pois com a morte esse corpo visível se dissolve em uma massa inominável. O corpo real, na sua presença animal, se distingue pois do corpo simbólico. Efetivamente, para a psicanálise, a tomada do corpo pela linguagem não significa que o verbo se faz carne, mas, ao contrário, que a carne se torna corpo. Objetivando-o, o significante atribui um corpo ao sujeito, que pode dizer: “Tenho um corpo”.

Com isso, o corpo humano muda de estatuto. Torna-se um corpo de discurso, do qual a palavra é o substituto. É um corpo que depende das representações do sujeito, que o significante recorta sobre o corpo próprio, segundo uma anatomia erótica diferente da anatomia definida pela neurobiologia. É um corpo fantasístico e, mais precisamente, pulsional, como mostram os fenômenos da dor e as paralisias histéricas. Por exemplo, na histeria, um braço pode ser paralisado, não enquanto órgão, mas a título de ser dito “braço”, isto é, na medida em que é convertido em significante recalcado (representação de coisa), não à disposição do sujeito.

O esquema tórico apresentado por Lacan (p.36 desta obra) permite compreender que, se o gozo fica no seu lugar no real do corpo próprio, o sujeito dividido pelo significante opera a separação⁴³ entre esse gozo e o corpo tomado na sua nova definição de ser um corpo de discurso. Daí resultará, para o sujeito, que o único gozo doravante acessível é um gozo de borda. De fato, sendo o corpo fragmentado pelo significante, o seu gozo se refugiou nessas ilhotas que as zonas erógenas representam. Produzida a partir do gozo corporal pela operação do significante como um resto que escapou ao seu domínio, essa parte de gozo é própria à satisfação pulsional, de acordo com a teoria freudiana das pulsões parciais. Mas, porque esse gozo é apenas um resto do gozo corporal, ele sempre deixará o sujeito em uma insatisfação fundamental, e o desejo insistirá, para encontrar o gozo do Outro, idealizado porque perdido desde sempre e para sempre. Dessa insatisfação se origina o sentimento inconsciente de culpa (Freud o distingue da consciên-

cia de culpa sentida pelo sujeito pelas suas faltas cotidianas), que se liga, no nível da instância do sujeito, ao corte significante. É por isso que a culpabilidade está estruturalmente ligada ao desejo como o seu avesso.

A culpa inconsciente é gerada por falta de satisfação subjetiva, como um gozo mórbido que não cessa de repetir-se nos sintomas. É ela que se manifesta naquilo que Freud define como coação ou compulsão à repetição, em que opera a pulsão de morte. A pulsão de morte se traduz de modo paradoxal para o sujeito pela repetição de fenômenos dolorosos, dos quais ele não consegue retirar-se. Trata-se, nesses fenômenos, de condutas de fracasso, de sintomas compulsivos, de pesadelos recorrentes, de lembranças traumáticas etc. Lacan redefine a pulsão de morte em termos de pulsação de gozo que causa a repetição da cadeia significante recalcada no inconsciente. Para Lacan, a pulsão sendo o eco no corpo da presença do significante, toda pulsão é, por definição, pulsão de morte, na medida em que o significante sempre produz uma mortificação do gozo. Lacan reencontra aqui as coordenadas freudianas, articulando como o aparelhamento do gozo à linguagem modifica o estatuto desse gozo. É preciso compreender, segundo o princípio implicado pela noção de ponto de basta,⁴⁴ que os gozos estão ligados ao efeito do significante e só tomam o seu sentido no só-depois da incidência do significante que os produz. Assim, do gozo mítico, que terá sido enquanto impossível e por isso mesmo proibido pela Lei, passa-se à incidência da Lei, que abre para o sujeito o acesso a duas outras modalidades de gozo, o gozo fálico e o mais-gozar no objeto *a*.

É a partir da incorporação da estrutura linguageira (correspondente à subjetivação do corpo) que aquilo que a antecede miticamente e aquilo que se produz se esclarecem segundo a esquematização já proposta na página 38 desta obra.

Quanto ao gozo feminino, do qual o mito de *Totem e tabu* não fala — e por boas razões, pois ele fica à margem do processo da significância, ao qual ele é radicalmente estranho —, Lacan vai qualificá-lo como estando mais-além do falo, porque se situa fora do significante. Tentará dar ao gozo propriamente feminino uma elaboração conceitual consistente, particularmente no seu seminário *Mais, ainda*.⁴⁵ Em uma primeira abordagem, como no testemunho dos místicos, o gozo se desenrola do êxtase — que se define como o fora de si característico desse arrancamento do sujeito às suas

bases simbólicas — até a beatitude. Entre o gozo feminino e o gozo fálico, não há medida comum nem nenhum cruzamento. É por isso que Lacan pode enunciar o seu axioma: “Não há relação sexual.” Essa argumentação será retomada e desenvolvida posteriormente.

O gozo do outro

O gozo do Outro é o do corpo. O corpo goza de si mesmo. Mas, para que a vida seja possível, as tensões corporais devem ficar em limites que dependem da homeostase do corpo próprio, modulando a lei natural do prazer. Nesse registro, todo excesso de tensão participa do gozo do Outro, que se manifesta como sofrimento, desde a dor “refinada” até as dores lancinantes das grandes patologias orgânicas. As variações da dor em intensidade e duração são mais tributárias da subjetividade do que traduzem a realidade da patologia em causa. Essa participação subjetiva mostra como a dor é, antes de tudo, como enfatizava Freud, manifestação de auto-erotismo, antes de ser sinal de lesão corporal. É evidente que o gozo da vida não é o próprio do corpo humano, mas, ao contrário das outras espécies animais, só o homem conota de gozo as suas necessidades mais fundamentais. Isso levanta a questão de saber que estatuto dar ao gozo sexual, em relação ao gozo do corpo. A lei do prazer, que é, definitivamente, uma lei reflexa do corpo, torna o gozo impossível. Essa impossibilidade “natural” do gozo se acompanha, para o sujeito, da interdição carregada por esse gozo, porque no gozo ele se abole como falante. A introdução no corpo de substâncias farmacodinâmicas, dopantes, estupefacientes e outros produtos diversamente terapêuticos ou tóxicos pode modificar o funcionamento do aparelho homeostático do corpo próprio, estimulando o sujeito a solicitá-lo mais. Mas, com a repetição dos abusos, o corpo se esgota e pode ser levado à morte, ligada a um prejuízo fisiológico irreversível. Passamos aqui do registro do corpo gozando de si mesmo ao do gozar do corpo, no sentido objetivo desse genitivo. Nesse aspecto, o sujeito só pode gozar do corpo do Outro tomado como objeto (seja o seu próprio corpo seja o de um outro) se ele poupa esse corpo. Além de um certo limiar, efetivamente, para gozar dele seria necessário cortá-lo em pedaços. Mas, nesse caso, de qualquer forma o sujeito não tem acesso ao “gozar do” corpo, no sentido subjetivo desse determinativo.

Lacan pode definir o gozo do Outro como o do corpo gozando de si mesmo. Mas, como tal gozo é impossível ao sujeito porque está fora do simbólico, ele qualifica às vezes o gozo do Outro como sendo o do “ser”. Isso significa que este último depende do processo da significância? Lacan faria uma distinção entre um gozo puro, de certa forma pré-linguajeiro e um gozo pós-linguajeiro, mas situado fora da linguagem no corpo? Certos autores o afirmam. Classificam na segunda definição o gozo feminino, na medida em que ele não está inteiramente tomado na função fálica, e na primeira definição o gozo do autista, qualificando assim aquele que não teria, segundo eles, acesso à linguagem. Ora, parece-me que não há vestígio de tal diferenciação em Lacan (que, tanto quanto eu saiba, nunca empregou o termo autismo no seu ensino propriamente psicanalítico, embora como psiquiatra pudesse fazer uso dele — entretanto fala de “autismo a dois”, que poderia constituir a prática do tratamento psicanalítico, se nele não se elaborasse nenhum saber). Pode-se afirmar que o autista, por não ter acesso à fala, está fora da linguagem? Aliás, a vida para o ser humano é concebível sem a dimensão da linguagem? A esse respeito, as profundas perturbações de suas necessidades fundamentais, que podem ser observadas nos autistas, mostram bem que para eles trata-se do parasitismo linguajeiro do corpo. Se Lacan usa sucessivamente os termos de gozo do Outro e gozo do ser, é porque no momento em que ele introduz a sua elaboração do gozo, ele o situa primeiro em referência ao significante. O Outro e o ser são, para ele, termos quase equivalentes. Da mesma forma que o real, pelo menos nessa época, é um real tecido pelo simbólico — é por isso que Lacan o designa como o real do ser. Ele não fala verdadeiramente de gozo puro, mesmo que essa expressão apareça às vezes no seu texto. Em *subversão do sujeito*, o Outro do significante é definido como comportando uma falta radical. Essa falta no Outro é identificada com o gozo foracluído desse lugar que, por isso, retorna ao real. Mas, no mesmo movimento, Lacan atribui a esse gozo um significante cuja particularidade é ser um significante em posição de exceção, em relação aos outros significantes. É desse significante que depende todo o processo da significância e que condiciona em seu conjunto os efeitos de significado. Esse significante do gozo será definido como o Falo simbólico Φ (phi maiúsculo). Pensava ele que poderia explicar todo o gozo a partir da sua representação

linguajeira, razão pela qual ele faz essa equivalência entre o gozo do Outro e o do ser? É uma pergunta.

Lacan retomará depois a expressão de gozo do Outro, mas em uma nova definição, ilustrando-a com exemplos diferentes.

A ciência é uma forma de gozo do Outro, porque o seu saber é meio de gozo do corpo, tomado como objeto de estudo. Na biologia, as noções de vida e de morte são muito relativas, pois nela o corpo é reduzido ao estado de máquina, que se pode destacar em peças separadas. O saber da ciência se aloja no real em um lugar diferente do lugar da psicanálise, porque na ciência o sujeito está foracluído. A ciência pode gozar do real, apreendendo-o como um fogo frio, por fórmulas bem articuladas. É a razão pela qual Lacan tenta passar pelos recursos da lógica matemática,⁴⁶ pelos matemas, pela topologia dos grafos, das superfícies e dos nós, para tentar explicar o real da experiência psicanalítica e transmitir o seu saber. A dificuldade encontrada pela psicanálise está em que, efetivamente, para o sujeito, não há gozo do real sem o real do gozo. É um real que queima, uma máscara do real, razão pela qual o sujeito tem medo do seu corpo.

Lacan também faz uso do termo gozo do Outro, como aquilo que diria respeito diretamente ao sujeito. Com efeito, há casos em que o gozo foracluído do simbólico pode retornar para o Outro do significante. Isso pode parecer paradoxal, mas os exemplos seguintes vão esclarecer o seu sentido.

O pesadelo, que se caracteriza como uma angústia opressora que desperta o sujeito, é uma manifestação do gozo do Outro. Enquanto o sonho é o guardião do sono, na medida em que é a realização de um desejo, pelo contrário, o pesadelo se produz no prolongamento do sonho, cuja função é posta em xeque. A angústia do pesadelo emerge no campo do sujeito como o toque de um real inominável. A barreira do princípio de prazer, sendo atravessada, provoca o sofrimento que desperta o sujeito.⁴⁷

Uma forma limite de gozo do Outro pode ser representada pela jubilação, tão característica do estádio do espelho, que introduz o corpo na economia do gozo. A jubilação comporta o fora de si dilacerante, mas se acompanha, ao mesmo tempo, da alegria sentida como um sentimento de completude subjetiva. Trata-se, nessa jubilação, de um gozo transitivo. Ela é experimentada pela criança à vista da sua imagem no espelho, que lhe dá a ilusão de um domínio antecipado do seu corpo. A criança tem um sentimento

de triunfo ainda mais forte, porque é legitimado pelo Outro (encarnado, nesse exemplo, pela mãe) que a sustenta e a encoraja nesse momento tão especial da sua história.

Na psicose, ligada ao fracasso da metáfora paterna, isto é, à foraclusão do Nome do Pai, o gozo do Outro se manifesta, para o sujeito, no horror da perda de consistência de todas as suas representações simbólicas e imaginárias; daí o sentimento de declínio do mundo, que ele pode experimentar. O gozo na psicose está ligado aos significantes que retornam em dispersão, como coisas no real. Para o sujeito, esses significantes lhe acenam com a maldade do Outro para com ele.

Pode-se classificar ainda nesse registro do gozo do Outro as manifestações do Supereu na economia subjetiva. Efetivamente, a instância do Supereu está sempre ligada à articulação significativa. O Supereu corresponde à introjeção, pelo sujeito, da voz do Outro,⁴⁸ de modo que ele é correlato a palavras fundamentais, na maioria das vezes imperativas. Na medida em que o Supereu produz uma cisão no sistema simbólico do sujeito, rompe as relações dialéticas deste com a Lei. Com isso, esta se imporá ao sujeito de modo insensato, enigmático e arbitrário. Freud escreve, a esse respeito, que quanto mais se cede às exigências do Supereu, mais estas se reforçam. Nada força a gozar, exceto o Supereu, ironiza Lacan; ora, é o mandamento impossível.⁴⁹

Na perversão, o sujeito pretende apreender o gozo do Outro a partir do objeto *a*. Mas fracassa nesse empreendimento, por mais bem conduzido que seja, precisamente porque o gozo do Outro é impossível. Afinal, o gozo do perverso se reduz, no essencial, seja a provocar a angústia do parceiro, seja a suscitar a angústia do Outro simbólico que não existe dando-lhe consistência imaginária,⁵⁰ pois não são as sevícias corporais que ele procura, mas a subjetivação do gozo, para poder dominá-lo.

Na neurose obsessiva, é o excesso de prazer na abordagem do Outro que faz o sujeito recuar. Na histeria, o sujeito se desvia do gozo por asco.

Definitivamente, falar do gozo do Outro, no sentido subjetivo desse genitivo, é paradoxal, pois o Outro da linguagem se caracteriza por ser, segundo a expressão de Lacan, “o aterro limpo” do gozo. O gozo é foracluído do lugar do Outro e retorna para o real. O Outro é barrado, separado do gozo pelo significativo. O Outro é inconsistente, porque é o lugar de uma falta radical. Também não

se goza do Outro, no sentido objetivo desse genitivo, pois o Outro sempre se reduz, para o sujeito, ao objeto *a*. Só se pode pois gozar do Outro mentalmente, isto é, fantasisticamente e, para ser mais preciso, pode-se dizer que são as fantasias que se gozam do sujeito.

A problemática do falo

O termo falo é familiar aos etnólogos e aos historiadores da Antigüidade grega. É muitas vezes ilustrado sob a forma do órgão masculino em ereção. Presentifica o fluxo vital, que se transmite de geração em geração. Penhor de fecundidade e de potência, o falo é assimilado a uma força natural, mas também sobrenatural e mágica, como os deuses itifálicos ilustrados por Hermes ou Osfris. O falo pode ser também representado como um símbolo a ser venerado — em especial no ritual dos mistérios, na Antigüidade grega.

A psicanálise, dando ao falo como símbolo o estatuto de ser um significante em posição de exceção em relação aos outros significantes, vai fazer dele um operador lógico no discurso do inconsciente. A esse respeito, é notável que Freud observe que, em certos sonhos,⁵¹ sendo o sonho uma formação do inconsciente, o falo é representado sob a forma de um pênis destacado do corpo — o que já mostra que o falo não deve ser confundido com o órgão. Entretanto, no começo da sua obra, ele ainda mantém a confusão entre o órgão masculino e o falo. De fato, cinco anos depois de *A interpretação dos sonhos*, são publicados os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.⁵² Este último livro será reformulado durante vinte anos, em suas sucessivas reedições. Freud declara que a instauração da sexualidade se faz em duas etapas, pré-genital e genital. Subordina o desenvolvimento psíquico à maturação biológica do corpo. Sua teoria apresenta uma vertente organicista, que a situa em conformidade com a corrente de pensamento que se inspirava nos trabalhos de Darwin, nos quais Freud quer apoiar a sua descoberta. Trata-se de uma concepção evolucionista, filogenética, na qual ele enfatiza uma ontogênese tributária do desenvolvimento biológico. Para ele, em um primeiro tempo, o processo edipiano segue uma inclinação “natural”: a mulher deve dirigir-se para o homem e reciprocamente. O exemplo é o caso de Dora. Efetivamente, parece-lhe completamente normal interpretar

para a sua paciente que o Sr. K. é realmente o objeto do seu desejo.⁵³ Em um segundo tempo, Freud modifica a sua posição. O Édipo não é mais do registro da natureza; é uma estrutura que sobre-determina as escolhas contingentes do sujeito, independentemente da diferença anatômica entre os sexos.⁵⁴ O Édipo é uma estrutura cujo correlato é o complexo de castração. Esse complexo é definido da maneira mais simples como sendo ligado à ausência ou à presença do falo, com os efeitos que se produzem no sujeito — excitação e outras manifestações sintomáticas. A partir desse momento, Freud não fala mais da primazia do genital, mas da primazia do falo,⁵⁵ pela qual a sexualidade infantil se diferencia da do adulto. É isso que mostra muito bem o Pequeno Hans, nas suas teorias sexuais.⁵⁶ Freud diz que, para as crianças de ambos os sexos, um só órgão genital, o órgão masculino, tem um papel. Mas precisa bem que se trata de uma primazia do falo e não mais do genital.⁵⁷ Ele já sublinhou suficientemente que o falo não é um objeto nem uma fantasia, nem mesmo o órgão que é chamado para cumprir essa função por razões de discurso. É por isso que a criança, dependendo das significações do discurso no qual está mergulhada, pode ser levada a fazer uma atribuição do falo à sua mãe, na sua fantasia. Tem-se contestado a existência da fase fálica na menina, a pretexto de que esta não ignora totalmente o papel do órgão feminino na sexualidade. Então, por que dizer que uma mulher seria privada de um órgão que a natureza não lhe deu? Isso só pode se conceber porque a privação no real se refere a um objeto simbólico, é uma lei que a ordem da linguagem impõe. Muitos debates sobre a existência ou não de uma fase fálica na menina ocorreram na comunidade analítica durante os anos vinte. Freud se sente às vezes embaraçado para responder aos argumentos dos que se opõem à sua concepção. Até escreverá que, afinal, limita-se a falar do que ocorre com o menino, pois o conhecimento dos processos correspondentes na menina lhe falta. Longe de ver nessa declaração um conselho de prudência sobre essa questão delicada, muitos serão os psicanalistas contemporâneos de Freud que se precipitarão para refutar a noção de *Penisneid* (literalmente traduzido como inveja de ter um pênis). Para confirmar a sua tese da primazia do falo no desenvolvimento da sexualidade, Freud se apóia na observação clínica, que lhe fornecerá os seguintes argumentos.

Se a criança percebe bem a diferença anatômica entre os sexos, isso não a impede de começar a atribuir um pênis a todos os seres

vivos. Isso faz parte das teorias sexuais infantis nas quais o falo aparece como objeto central do desejo. Na medida em que a criança está sob a dependência do amor dedicado à sua mãe, ela a supõe todo-poderosa e vai atribuir-lhe um falo na sua fantasia. Freud escreve praticamente nestes termos: o que é desejado pela criança na sua mãe bem-amada, é o seu “pênis adorado”. Para a criança, trata-se realmente de uma atribuição fálica fantasística, que a leva a empenhar-se, com a mãe, no jogo de esconde-esconde falo. O falo imaginário está em qualquer lugar e em lugar nenhum. É o que mostra o Pequeno Hans, que pode fazê-lo aparecer e desaparecer à vontade, nos diálogos e nas relações muito privilegiadas que tem com sua mãe.⁵⁸ Ao mesmo tempo, ele sabe que não se trata, nesse falo imaginário, de um órgão real, pois não deixa de observar, por várias vezes, que se sua mãe o tivesse, esse órgão seria maior do que o de um cavalo. É a partir de tais fatos, provenientes da clínica, desde *O Pequeno Hans*, passando por *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910),⁵⁹ pelo seu texto *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925),⁶⁰ e enfim em *Fetichismo* (1927),⁶¹ que Freud pode esclarecer o sentido profundo dessa atribuição fantasística de um falo à mãe pela criança. Entretanto, ele não conceituará a noção de falo, mas dará uma definição muito precisa: o falo não é um órgão, nem um objeto, nem uma fantasia; é o pênis que falta à mãe. Ou seja, é na medida em que ele falta que Freud o define como sendo o falo simbólico. Escrevendo foneticamente, *openisquefaltamãe*, pode-se fazer aparecer, com esse neologismo, que ele é um falo significativo em posição de exceção, o que o eleva à posição de símbolo. Nesse registro, a imagem do pênis que aparece como destacado do corpo nos sonhos representa o falo simbólico, distinguido do órgão.

Freud apresenta pois, como princípio, a primazia da assunção fálica, que faz da posse ou não do falo o elemento pivô, pelo qual a escolha das identificações sexuais (e não genitais) do sujeito se organiza e se diferencia. É assim que se explica a assimetria que há no Édipo, entre o menino e a menina:

- a menina entra no Édipo através do complexo de castração, isto é, como castrada, e ela sai pela angústia, que funciona para ela como equivalência da castração, pois na realidade a ela o falo só falta simbolicamente; ela não está privada de nenhum órgão;
- o menino entra no Édipo pela angústia de castração, angústia de ser castrado, e sai pelo complexo de castração, o que significa que

para sempre sobre ele o temor de ser castrado — Freud precisa que se trata essencialmente de um temor que se enraíza no narcisismo.

Lendo Freud atentamente, percebe-se que a oposição ter o falo ou ser castrado não se faz entre dois termos designando duas realidades anatômicas distintas, mas entre a presença e a ausência de um único termo. Ora, só um símbolo pode conotar a equivalência entre a presença e a ausência e dar assim ao pênis a sua significação fálica. É em razão da função desse símbolo que se diz que o homem tem o falo, enquanto se dirá que a mulher é castrada. Veremos depois por que razões de estrutura o órgão masculino pode ser dito falo, pois é menos pela sua forma do que pelo gozo privilegiado do qual ele é a sede. Esse gozo, Freud o designa muito bem: é a parte de libido⁶² que permanece fixada ao corpo próprio, porque sempre há uma parte de libido que não é transferida para o objeto.

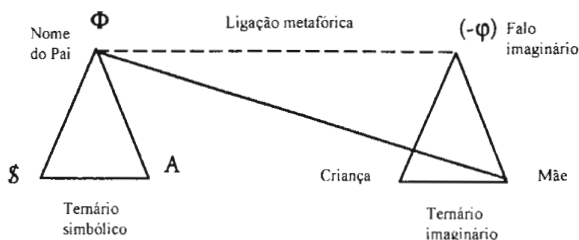
Com Lacan, o falo vai receber a sua definição conceitual.⁶³ Primeiro, ele pergunta por que a assunção do seu sexo pelo ser falante deve passar por uma ameaça ou uma privação, que interviriam na estruturação dinâmica dos sintomas do sujeito. O que a clínica mostra que nunca falta é toda essa problemática já articulada por Freud, a propósito do complexo de castração como correlato do Édipo. Para Lacan, que prolonga essa tese, só a existência do significante pode explicar o extremo polimorfismo das manifestações do falo em todos os registros do discurso humano. Daí essa definição: “O falo é a significação, nenhuma outra significação, que não a própria significação”.⁶⁴ O falo como significado é precisamente o objeto que dá à criança a significação das idas e vindas da mãe, isto é, o falo enquanto ela não o tem e enquanto a criança o atribui a ela, na sua fantasia. É por esse meio que ele vai tornar-se o objeto central, pivô de toda a economia do desejo na medida em que é o desejo sexual. Para Freud, isso não constitui uma dificuldade, pois, por definição, o desejo é o desejo sexual. Mas, para Lacan, que define o desejo como situado na metonímia da cadeia significante, como correlacioná-lo com o sexual? É preciso atribuir ao desejo um objeto que esteja de acordo com a estrutura de remissão da metonímia e esse objeto sempre faltoso é, muito precisamente, o falo definido como significação, isto é, o falo na medida em que ele falta à mãe. É porque esse objeto está de acordo com a estrutura da metonímia que a articulação do desejo com o sexual em Lacan é possível, senão isso seria uma contradição

insolúvel (ver p.36). É pois através de uma falta que o sexual entra na dialética significante. Esse objeto é o falo como significado. No seu texto *A significação do falo*, Lacan articula o falo como significado mas, nesse mesmo texto, dá uma nova definição do falo nestes termos: “O falo é um significante destinado a designar em seu conjunto os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante.”⁶⁵ O falo passa pois para a posição de significante. Enquanto que, anteriormente, Lacan definia o falo como significado, faz dele agora um significante. Uma questão se levanta: o falo é significante do desejo, como ação do significante, ou o falo é o significado, como paixão do significante? Como resolver essa dificuldade?

Lacan afirma que o falo como significante privilegiado do desejo é um significante que está em posição de exceção em relação aos outros significantes, mas que rege toda a ordem do significante. A regra confirma a exceção, e não o contrário. Isso implica como consequência a sua elisão da cadeia significante. É um significante que falta na cadeia; Lacan o escreve como $(-\phi)$. Uma nova dificuldade aparece ainda: se, por definição, a bateria significante está completa no Outro da linguagem, como um significante poderia faltar? Só poderia ser um significante cujo estatuto é de exceção.⁶⁶ Onde se encontra ele? Na medida em que o Outro não é apenas o lugar da linguagem, mas também o do discurso e da fala, esse significante é recalcado no inconsciente, correlato ao recalcado primordial que nunca é suspenso. É por isso que o falo, recalcado no inconsciente, só pode funcionar como velado — o que ilustram muito bem os mistérios antigos, nos quais sua presença real é evocada, mas além do véu que o mascara. A função imaginária do objeto fálico permite instrumentá-lo e, ao mesmo, tempo velar a sua falta. É assim que procede a criança, confrontada com as idas e vindas de uma mãe desejante: ela lhe atribui, de maneira fantasmática, um objeto cuja significação fálica toma o seu sentido, por um lado, do discurso que ela ouve, e, por outro lado, das primeiras manifestações reais do seu órgão. Mas o falo não é apenas um objeto, é também o significante do desejo $(-\phi)$, e como tal o índice da falta-a-ser⁶⁷ do sujeito ($\$$). Por causa dessa falta, o sujeito não pode esgotar a significação do seu ser, não pode responder à pergunta “quem sou eu?”. É o que define a castração como falta simbólica, cujo objeto, o significado, é o falo imaginário. Ele é escrito como $(-\phi)$, para conotar a dimensão de falta do significante

que ele vela, cumprindo a sua função de instrumentá-lo para o sujeito. A falta fálica do Outro pode ser sentida pelo sujeito como uma ameaça imaginária referindo-se ao seu órgão, mas ele não acredita verdadeiramente nisso. Em contrapartida, a angústia de castração está ligada à falta radical, com a qual o sujeito é confrontado, por não poder responder ao enigma do seu ser. Compreende-se ainda melhor por que a castração pode ser sentida como angústia, na medida em que o sujeito é confrontado à experiência da sua abolição, ao ser obrigado a passar sob as “forças caudinas” do significante.

Lacan distingue dois falos, o falo como significante do desejo, que é do registro do simbólico e o falo significado, que é o objeto imaginário da castração — este último não sendo o significado do falo significante. Há um salto conceitual considerável entre os dois. Sua relação de articulação se inscreve no processo da metáfora paterna, que se efetua no processo edipiano.⁶⁸ Nesse processo, o Nome do Pai substitui o desejo da mãe, sem que com isso o falo significante do desejo substitua o falo imaginário que seria o seu significado. Um laço se estabelece entre eles, por suas funções respectivas, que não se intercambiam, naquilo que Lacan chama de heteróclito do complexo de castração — termo que aparece para lembrar que os elementos reais, imaginários e simbólicos que o organizam são heterogêneos.



Nesse processo, o falo aparece como o significante privilegiado, destinado a representar:⁶⁹

- no imaginário, o fluxo vital, na sua turgescência;
- no simbólico, no sentido literal, tipográfico desse termo, ele equivale à cópula lógica entre duas proposições;
- no real, é o próprio real na copulação, isto é, o gozo enquanto gozo sexual.

No seu texto *Subversão do sujeito*,⁷⁰ Lacan dá uma nova definição da sua concepção do falo e da sua função: o Outro sendo barrado pelo significante, o gozo foracluído desse lugar retorna no real, e com isso torna-se impossível. É o que o mito de *Totem e tabu* articula sem ambigüidade. O real do gozo sexual é ser o do chefe da horda. Seu assassinato tem como efeito, elevando-o à posição de pai morto, de pai simbólico, fazer dele o guardião, o penhor do gozo, doravante perdido e impossível. Por esse meio, Lacan conjuga o gozo sexual ao falo na medida em que este é o seu significante.⁷¹ Assim, ele liga o gozo e o semblante. Daí uma nova definição do falo: o falo simbólico (Φ phi maiúsculo), é o significante do gozo,⁷² a ser distinguido do falo como significante do desejo e do falo como significado ($-\phi$).

O falo simbólico é um significante, mas tomado como símbolo, é um pouco mais do que isso, pois, entre todos, ele é distinto, destacado, privilegiado. É sinal de reconhecimento, marca, moeda de troca.

A partir dessas três definições do falo, elaboradas por Lacan, isto é, o falo simbólico significante do gozo (Φ), o falo significante do desejo e o falo significado ($-\phi$), trata-se agora de compreender quais são as suas funções respectivas na articulação da castração.

Efetivamente, para o sujeito, a legitimação do seu desejo se inscreve no registro de uma dívida simbólica, ou seja a castração, cujo preço a pagar comporta para ele um sacrifício.⁷³ Em tese, por uma dívida honrada recebe-se uma quitação, sob a forma de um símbolo que lhe dá fé. Mas essa dívida é memorizada na contabilidade; ela não é apagada, é registrada. No que se refere à castração, dívida simbólica ligada a uma falta de significante, o sujeito não pode dispor desse significante que falta. Só poderá honrar a sua dívida propondo outra coisa, como moeda de troca. Ou seja, precisamente, o falo significado, que instrumenta o significante faltante, velando ao mesmo tempo a sua falta. Ele é escrito ($-\phi$) no nível do objeto, na sua função imaginária, para indicar essa falta. A criança deve pois consentir em renunciar ao gozo fechado e estranho da mãe, isto é, consentir em não mais propor-se a ser ou a ter o objeto fálico, do qual ela lhe fizera a atribuição fantasística. Isso quer dizer, para a criança, aceitar ouvir a interdição sobre o seu gozo masturbatório — que essa interdição seja ou não seguida de efeito na realidade é menos importante do que o fato de que ela

tenha sido pronunciada. Assim, mostra-se à criança que esse gozo não é bom, que deve haver outro, mas também que ela não tem o instrumento que convém. Nesse ponto, a criança será frustrada do seu objeto real, aquele que ela encontra na mãe, o seio, por exemplo. Ao mesmo tempo, ela será privada do gozo sexual, sendo este então projetado em um futuro ideal e representado na figura de tal ídolo, do qual ela se enamora, ou de tal símbolo a conquistar. Eis como se organiza a constelação dos elementos heterogêneos reais, imaginários e simbólicos que constituem o heteróclito do complexo de castração.⁷⁴ Compreende-se que o menino possa sentir, com isso, como que uma ameaça contra o seu órgão, e a menina a ausência de órgão como uma privação. Tudo isso se traduz, para a criança, pelo fato de que ela ainda não dispõe, de pleno direito, do seu ato desejante. Reconhecer-se como castrado simbolicamente, depois de ter reconhecido a castração materna, fará com que a criança dê um passo suplementar. Freud precisa que se trata de um momento de mudança de rumo no Édipo. Pode-se apreender aqui que a solução edipiana não é a mesma para cada um. Aceita a privação, o sujeito receberá um selo, sob a forma do falo simbólico Φ (significante do gozo), como se tivesse recebido uma letra de câmbio, um adiantamento de crédito. Assinando o reconhecimento da sua dívida, ele terá adquirido legitimamente o direito às relações sexuais para o futuro, mas por razões significantes e não orgânicas. Daí resulta que, ao sair do Édipo, as posições subjetivas do menino e da menina se distinguem a partir das fórmulas seguintes, em razão do papel particular que o órgão desempenha na problemática fálica:

- de uma mulher, diz-se que ela é o falo simbolicamente, sem tê-lo;
- do homem, diz-se que ele não é o falo, sem tê-lo simbolicamente.

A passagem do falo significado em sua função imaginária ($-\phi$) para o falo como símbolo se torna possível por razões que Freud articulou perfeitamente.⁷⁵ O que predispõe o órgão masculino a desempenhar um papel central na problemática do falo reside primeiramente no fato de que ele é a sede de um gozo privilegiado. Entretanto, não é pela qualidade desse gozo, por mais intenso que ele seja, mas porque, no nível desse órgão, o gozo é objetivável, contabilizável caso a caso, e principalmente é limitado — esse é o seu traço essencial para a função de representação que o órgão

vai cumprir. Efetivamente, o fato de que ele seja limitado se presta melhor à fantasia de um gozo perdido no nível do pênis. Freud escreve que sempre há uma parte de libido que não é transferida ao objeto e que, por conseguinte, fica fixada sobre o corpo próprio, especialmente no nível do órgão erétil, que concentra em si mesmo o mais íntimo do auto-erotismo. Isso quer dizer que, em todo objeto, o qual é constituído segundo a definição freudiana no quadro do narcisismo, há sempre uma parte de gozo faltante, a parte de libido que ficou fixada no corpo próprio. É por isso que, na imagem do pênis tomado como objeto, o falo falta ao seu lugar, é negativado (-φ).⁷⁶ Daí resulta que o órgão erétil vem simbolizar o lugar do gozo faltante, porque representa a parte faltante na imagem desejada; ele não está ali para si mesmo, nem como imagem. Aliás, o falo escondido nunca é mais bem evocado do que por um objeto que desaparece, a detumescência ilustrando-o do modo mais impressionante, o falo como símbolo sendo então destacado do pênis da sua realidade anatômica. Além disso, o órgão como apêndice do corpo se presta da melhor maneira possível à fantasia de caducidade, figurando o falo como que separado desse órgão do corpo. O pênis tem pois todos os traços necessários para cumprir uma função de representação simbólica. Acrescenta-se ainda o caráter particular do gozo do qual ele é a sede. A própria limitação desse gozo mostra que, no seu nível, ele se ata à sua interdição. A prova disso é que todas as tentativas de ultrapassar certos limites reconduzem o gozo cobiçado à brevidade do auto-erotismo. A insatisfação e a culpa que o acompanham, quase sempre demonstram a incidência da lei. No nível do órgão dito falo, uma ligação se produz entre a subtração do falo na imagem especular e a subtração do gozo foracluído do lugar do Outro. Nessa passagem do imaginário para o simbólico, o falo faltante (-φ) se torna o falo simbólico, phi maiúsculo (Φ). O falo simbólico é identificado à falta do Outro, ou seja, ao gozo foracluído desse lugar. Aqui, muito precisamente, o gozo foracluído do lugar do Outro retorna ao real como impossível. Segundo a concepção de Lacan, o que é foracluído do simbólico retorna no real; tal é o estatuto significante desse gozo. O falo simbólico sendo equivalente ao gozo, ele é impossível de ser negativado, pois é o próprio símbolo da sua falta. É por isso que Lacan pode qualificar o falo simbólico de significante do gozo. Desse significante em posição de exceção, ele fará um operador

lógico do discurso do inconsciente, elevando-o à posição de Nome do Pai.⁷⁷ Por essa articulação, Lacan mostra que o Nome do Pai tem uma dupla função. É o suporte da Lei, pela qual se determina o desejo, mas também entra em função na economia do gozo.

O gozo fálico

Ele será chamado assim bastante tardiamente no ensino de Lacan, por volta dos anos setenta. Mas a sua elaboração conceitual começa já em 1960. É encontrada notadamente no texto dos *Escritos*, “Subversão do sujeito” e no seminário *A transferência*.⁷⁸ Nessa época, Lacan pensa ter englobado todo o gozo na sua representação linguageira, dando-lhe o seu significante: o falo simbólico. É um momento em que ele ainda não definiu o objeto *a*, nem especificou o gozo feminino.

O gozo fálico se determina a partir da cifragem linguageira do gozo corporal, que se efetua no nível do inconsciente. Essa cifragem consiste nos traços mnêmicos constitutivos do aparelho psíquico. Efetivamente, as percepções ou impressões do corpo, que se traduzem em signos postos por escrito (*Niederschrift*), devem se compreender no sentido da imprensa, como uma experiência do real deixando uma marca, um traço gravado no corpo, e não como uma percepção, no sentido psicológico desse termo, o que suporia um sujeito já ali, percebendo uma sensação do corpo. Para Freud, o aparelho psíquico se liga a um processo de escrita. Para Lacan, o inconsciente se produz de uma escrita primeira, pré-subjetiva, até pré-significante. Essa escrita é constituída pela inscrição simultânea e sem ordem de signos que são registros, formas de contagem de experiências diferentes do real. É assim que Lacan interpreta os esquemas do aparelho psíquico propostos por Freud em *Esboço*,⁷⁹ *Carta 52*⁸⁰ e *A interpretação dos sonhos*.⁸¹

Em um primeiro tempo lógico, o trabalho do inconsciente, no nível dos processos primários (entre percepção e inconsciente) procede por condensação e deslocamento dos traços mnêmicos (operações que Lacan traduz em termos de metáfora e metonímia). Trata-se de uma primeira decifração do gozo tomado nos signos da percepção. A partir daí, a identidade da percepção será correlativa à sua representação, que permite reproduzi-la.

Em um segundo tempo lógico, no nível dos processos secundários (entre inconsciente e pré-consciente) o escrito inconsciente

(a representação de coisa) será traduzido (em termos de representação de palavra), de tal modo que o sentido enigmático do inconsciente seja transferido para a significação do discurso consciente. É através dessas representações que o objeto poderá ser encontrado pelo sujeito.

Esses são os processos pelos quais o gozo do ser (ou do corpo próprio) é cifrado no inconsciente pelo seu aparelhamento na linguagem. Esse gozo “desnaturalizado”, mortificado, por sua articulação linguageira vai sofrer uma profunda modificação. Essa modificação consiste na codificação fálica do gozo que se efetua no desfiladeiro edipiano. Efetivamente, a Lei (que é consubstancial às leis da linguagem), correlacionando o desejo com a primazia do falo, dá ao mesmo tempo ao gozo a sua significação fálica.

Em *Subversão do sujeito*, articulando o gozo foracluído do lugar do Outro ao falo simbólico significante do gozo, Lacan começa a desenhar uma linha divisória entre o gozo do Outro (o do corpo próprio) e aquilo que dará lugar à elaboração conceitual do gozo fálico. Nessa época, como já se disse e repetiu muitas vezes, ele ainda pensava que podia explicar todo o gozo a partir apenas da sua representação significante. Como lembramos mais uma vez aqui, ele ainda não inventara o objeto nem especificara o gozo feminino como sendo fora da linguagem.

Para o ser falante, é da língua — mais precisamente da *alíngua*⁸² e do seu enraizamento no corpo, por incorporação da estrutura linguageira — que procede toda animação do gozo corporal.⁸³ O gozo fálico, que se determina pelo significante, se manifesta como um gozo parasitário, acrescido ao do corpo. O gozo fálico vai se fixar de maneira preferencial no nível do pênis e do órgão clitoridiano. Isso por razões que permanecem ainda muito enigmáticas, que nem mesmo a contribuição da neurofisiologia permite esclarecer. Sabemos que, na maioria dos animais, o instrumento da copulação, seja erétil ou não, não apresenta esse caráter tão particular de ser a sede de um gozo privilegiado — na medida em que se pode observá-lo de modo aprofundado — enquanto que, especialmente no homem, há realmente um gozo localizado no nível do órgão peniano. Esse gozo assumiu um valor absolutamente privilegiado, ainda mais porque pode ser isolado e contado. É uma razão suficiente para que se possa prestar uma atenção particular a esse órgão, e para que o discurso humano o designe como o falo. Para Lacan, a linguagem viria em suplência à falta do gozo.⁸⁴

Desenvolvemos, no capítulo dedicado à problemática do falo, quais eram as razões de estrutura, pelas quais Lacan encarna o gozo fálico nesse órgão.⁸⁵ Vamos lembrar sucintamente: se esse órgão é dito “falo”, não é por si mesmo, nem em razão do seu gozo específico, mas porque o pênis presentifica essa parte de gozo faltante na imagem do objeto desejado. Essa parte, Freud a designa como a parte de libido que não é transferida para o objeto e que permanece investida no nível do corpo próprio, especialmente no nível do pênis.

No homem, o gozo fálico se superpõe ao gozo peniano, de modo que eles são quase indiscerníveis. Entretanto, o fora-do-corpo do gozo fálico e seu parasitismo são patentes, como mostram, na criança, as primeiras manifestações reais do seu órgão. Sejam elas ou não a ocasião de práticas masturbatórias, agradáveis ou desagradáveis, essas manifestações são sempre vividas, pelo menos no início, como estranhas e difíceis de integrar. A criança, na maior parte do tempo, fica perplexa, perturbada, incapaz de falar disso, antes mesmo que lhe declarem a interdição da masturbação. *O Pequeno Hans*⁸⁶ expressa bem até que ponto ele está intrigado pelos fenômenos de tumescência e detumescência do seu pênis, falando a esse respeito de *Krawall*.⁸⁷ A criança poderia também conhecer o orgasmo na masturbação, mesmo que esta não se acompanhe de ejaculação.⁸⁸ É preciso pois distinguir o orgasmo, que se refere ao registro da subjetividade, da ejaculação, que depende de um mecanismo fisiológico.⁸⁹ A experiência clínica prova que pode haver orgasmo sem ejaculação e até mesmo sem fenômeno de tumescência, como pode haver ejaculação sem orgasmo, como acontece no que se chama de ejaculação precoce, que Lacan prefere chamar de detumescência precoce.

Certos sujeitos falam de invasão dilacerante, para qualificar o que foi para eles a irrupção revolucionária da sua primeira experiência orgástica. Yukio Mishima, em *Confissões de uma máscara*, escreve que foi ao ver o *São Sebastião* de Guido Reni que teve a sua primeira experiência de orgasmo.⁹⁰ Essa manifestação orgástica, com seu caráter de “revelação” para o sujeito, pode até, em certos casos, produzir o desencadeamento de uma psicose, antes latente.

Enfim, a experiência de cada um mostra bem que o pênis não é um simples instrumento comandado por via reflexa, mas que o seu funcionamento é regulado pela fantasia, isto é, pelo desejo, ou seja, pela Lei.

É preciso sublinhar que o gozo obtido na masturbação não é o gozo sexual. Este é de outro registro, e necessita, para o seu acesso, da mobilização do desejo do Outro, razão pela qual ele não é de obtenção fácil. Esse ponto será desenvolvido posteriormente. Lacan define o gozo masturbatório como “o gozo do idiota”,⁹¹ isto é, o mais singular, o de um apenas, que não pede nada a ninguém, estando ao alcance de todo o mundo. É necessário que ele seja proibido à criança, para favorecer a sua abertura ao Outro. A criança é sensível à significação dessa interdição, mas que ela renuncie ou não às suas práticas auto-eróticas não é o essencial. A insatisfação sempre experimentada na masturbação dá o seu alcance à mensagem proibitória, porque, para a criança, ela significa que há um outro gozo a ser preferido, e que, além do mais, o seu órgão ainda não é o instrumento que convém para isso, ou, pelo menos, ela não tem o seu uso legítimo. É isso que vai permitir à criança entrar na dialética da Lei, renunciando ao gozo fechado e estranho da Coisa.⁹² Proibindo o gozo incestuoso, a Lei dá a sua significação fálica ao gozo acessível ao sujeito. A esse respeito, note-se que, para Freud, a noção de auto-erotismo na criança não significa que a criança não tem objeto; é até o contrário, pois ela procede a uma escolha de objeto muito precocemente. O auto-erotismo da criança significa, antes de tudo, que ela mantém com os seus objetos relações essencialmente fundadas no prazer que ela pode tirar deles.⁹³ Essa é uma das razões que justificam o fato de que Freud fale de disposição perversa polimorfa da sexualidade infantil.

Uma mulher também não é desprovida do gozo fálico que, nela, se encarna no órgão clitoridiano. Ao contrário do homem, do qual todo o gozo está contido pelo gozo fálico, para uma mulher há outro gozo. Esse outro gozo, Lacan o qualifica de gozo suplementar. Ele se situa “mais-além do falo”. Não seria correto assimilá-lo ao suposto gozo vaginal, que não existe. O gozo feminino é de outro registro, do qual o homem está forçosamente excluído. Veremos depois como Lacan o elabora.

Precisando que o gozo do Um, distinto do gozo do Outro, se encarna no órgão masculino, Lacan pode mostrar que a detumescência deve ter uma função de apelo à palavra, tornando possível a articulação linguageira.⁹⁴ Efetivamente, parece que o processo da significância é subtraído a esse gozo do Um. A renúncia ao gozo fechado e estranho da Coisa permite ao sujeito que aceita a Lei de interdição do incesto ter acesso à função simbólica da fala no campo

da linguagem. Com isso, o gozo fálico se abre para ele, pelo meio da fala e do discurso. Em compensação, é da *alíngua* e do seu enraizamento no corpo que procederá doravante toda animação do gozo corporal. Encontramos aqui as coordenadas do esquema proposto anteriormente (p.36).

Há, primeiro, o gozo do Outro (a Coisa, o corpo próprio) antes da Lei, depois a Lei, e enfim o gozo fálico depois da Lei, resultante da cifragem do gozo corporal pelo significante.

O gozo fálico, sendo ligado à linguagem, se manifesta como uma satisfação verbal. É o gozo do blabláblá, que se produzirá como tal no nível das formações do inconsciente do sujeito:

- no sonho, no qual o desejo (*Wunsch*) encontra a sua realização e sua primeira satisfação, pela sua representação significante;
- no chiste, no qual Freud demonstra que o prazer que ele proporciona está, principalmente, ligado ao seu lado formal;⁹⁵
- nos lapsos e nos atos falhos, sobre os quais Freud precisa que se trata de tropeços da fala, e que no seu horizonte surge sempre a problemática do falo.

Nos sintomas, que interessam vários registros da subjetividade, as relações entre o gozo, a satisfação e o prazer são mais complexos.⁹⁶ Freud articulou bem como, no nível do consciente, o sujeito pode experimentar o seu sintoma como dor, mas não consegue destacar-se dele, porque, no nível do inconsciente, a pulsão encontra uma satisfação parcial. Ora, se se pode esperar reduzir o sintoma através da fala na interpretação, é porque o gozo do sintoma (que comporta uma satisfação paradoxal da pulsão) está ligado ao gozo fálico. No tratamento, o analisando consome esse gozo fálico, o que lhe permite encontrar no falar um gozo mais satisfatório, que lhe dá uma chance de ter reduzido o seu sintoma, ou até de dissolvê-lo completamente.⁹⁷ Com efeito, o ato psicanalítico não visa apenas o sentido do sintoma, mas também o gozo que ele comporta, e é essa conjunção que constitui a eficácia do tratamento.

A introdução por Lacan dessa dimensão do gozo no campo freudiano mostra que os sintomas, como as outras formações do inconsciente, não são apenas mensagens cuja significação seria necessário interpretar, mas ainda que eles estão no princípio de um gozo, no qual o sujeito permanece fixado. Trata-se pois, para liberar o sujeito, de fazer uma barragem para o gozo dos seus sintomas. É por isso que a interpretação psicanalítica não pode incidir sobre a significação, como um jogo de palavras gratuito, que alimentaria

o sintoma relançando-o, mas ela intervém no gozo opaco do qual ele se constitui. A interpretação psicanalítica não se dobra a todas as significações; ela visa a causa do desejo através do não-sentido do equívoco significante, o que desencadeia a verdade, produzindo efeitos de gozo incalculáveis. É por isso que a interpretação deve ser justa e incidir no momento correto no dizer do sujeito. Efetivamente, a ética da psicanálise, cujo sentido Lacan renova, não se reduz à tragédia do desejo que as palavras fundamentais veiculam; ela considera também o consumo do gozo específico a cada um. Esta é a razão pela qual é preciso levar a sério tudo o que ocorre no cotidiano para o sujeito, e não remetê-lo a um futuro ideal.

Lacan explica o aparelhamento do gozo na linguagem na sua definição do gozo fálico, declinando a causalidade significante desse gozo segundo as categorias aristotélicas da causa.⁹⁸ É preciso pois considerar a existência de uma certa lacuna entre as causas e seus efeitos, pois o sujeito do significante é dividido, fazendo um corte entre o gozo e o desejo.⁹⁹

O significante é causa material do gozo, pois o corpo, por ser colonizado pelo significante, se torna substância gozante. Apresentando-se as coisas assim, não se deve concluir que, sendo o gozo sempre *heteros*, o auto-erotismo muda de sentido?

O significante é causa formal do gozo, na medida em que é a ordem da gramática que o comanda. Por exemplo, o movimento de reversão da pulsão escópica, expresso pela montagem gramatical ver-ser visto, comporta também a voz média ativa, que Lacan traduz por fazer-se ver (ouvir, cagar ou comer, para as outras pulsões). O que sublinha que, na mobilização da pulsão, o sujeito é ativo.

O significante é causa eficiente do gozo. O gozo é proibido pelo significante para aquele que fala como tal, mas é falando que ele pode dizer-se nos inter-ditos (os intervalos do significante) da fala e do discurso. Com efeito, a metonímia da cadeia significante veicula o desejo e o gozo.

O significante é causa final do gozo, na medida em que a finalidade da língua (ou da alíngua) está no gozar. Desde o gozar simples da fala à articulação do discurso, que é sempre meio do gozo.

Lacan tira as conseqüências lógicas que se impõem da articulação do gozo com o significante. Na medida em que elas participam do gozo fálico, todas as formas de satisfações obtidas na mobilização da pulsão invocante são equivalentes. Especialmente no sintoma,

na sublimação (o poeta cortês sabe que falar de amor é um gozo em si),¹⁰⁰ e enfim na relação sexual. Não há nisso nenhuma estranheza, mesmo que Freud tenha dito que, na sublimação, a pulsão se satisfaz sem recalçamento, mas por mudança de alvo e de objeto sexual. Atendo-se à definição extensa que Freud dá à sexualidade — que transborda o quadro do genital — deve-se compreender que o gozo fálico participa, no essencial, da satisfação obtida na sublimação.¹⁰¹ Freud reconhece que as atividades intelectuais podem ser fonte de prazer, mas, repetindo, sublinha no entanto que não há medida comum entre a intensidade do gozo orgástico e as satisfações que o sujeito pode obter de outra maneira. Isso levanta a questão de saber como definir o gozo sexual propriamente dito, o que será abordado posteriormente.¹⁰²

O objeto *a*, um algo mais de gozo

“O significante representa o sujeito para um outro significante, que não o representa”, mas há um resto produzido por essa operação: é o objeto *a*. Efetivamente, o sujeito se funda nessa marca do significante que o determina. A partir da introdução do significante no real, a subjetivação do corpo domina doravante tudo aquilo de que se tratará para o corpo. Doravante, o estatuto do gozo depende dessa subjetivação do corpo, e se funda naquilo que dele se apaga ou escapa.¹⁰³

A parte de gozo no objeto *a*, que escapa ao processo da significância, não cai sob o domínio do princípio de prazer. O estatuto desse objeto *a* será elaborado por Lacan na diferença da relação do sujeito com o outro (o semelhante) e o Outro (do significante). Isso quer dizer, imediatamente, que o objeto comum e intercambiável deve ser distinguido do objeto *a* causa do desejo.

Freud enuncia que o objeto se constitui no quadro do narcisismo, o que dá a sua particularidade ao objeto amado e desejado pelo sujeito. Ora, esse objeto se caracteriza pela especificidade da sua escolha e sua permanência, o que a clínica ilustra bem. De fato, o sujeito pode mostrar a sua impossibilidade de separar-se de um parceiro amado, mas que, por outro lado, lhe dá muito pouca satisfação pulsional. O objeto amado e desejado é pois bem diferente do objeto da pulsão. Freud afirma sem ambigüidade: o objeto da pulsão é indiferente por natureza e substituível à vontade, em função

de sua capacidade de permitir a satisfação pulsional.¹⁰⁴ Quando Freud escreve, por exemplo, que o prazer de ver (*Schaulust*) é também o prazer de ser tomado sob o olhar, esse “prazer de ver que se é olhado” não implica a identificação nem a escolha de um parceiro amado e desejado, mas faz aparecer a presença do olhar como objeto da pulsão.

A primeira elaboração do objeto *a* no ensino de Lacan é o objeto da fantasia, tal como ele mostra no *Banquete* de Platão.¹⁰⁵ Lacan fez desse texto um comentário muito preciso, no seu seminário intitulado *A transferência*.¹⁰⁶ Trata-se do objeto “alucinado” por Alcibíades, amando e desejando Sócrates. Lacan enfatiza, na declaração de amor dirigida por Alcibíades a Sócrates, a tese de Freud que demonstra que o sujeito “alucina”, no sonho ou na fantasia, o objeto do seu desejo, antes de poder encontrá-lo na realidade. Tomando o exemplo do *Banquete*, Lacan não se baseia em um discurso erudito sobre o amor, mas, na verdade, sobre a fala de amor em ato proferida por Alcibíades. A função desejante do amor vai produzir a emergência de um objeto bem particular no discurso apaixonado de Alcibíades.

Lacan justifica, ao mesmo tempo, a escolha desse exemplo particular, porque parece-lhe mais simples designar o objeto do desejo na relação homossexual, ao passo que a relação entre um homem e uma mulher é mais complexa. À medida que Alcibíades confessa o seu amor apaixonado por Sócrates, revela que aquilo que deseja e visa nele é a maravilha das maravilhas, o objeto único da sua cobiça, o *agalma*, que Sócrates conteria, e que só ele, Alcibíades, pôde ver.¹⁰⁷ Sócrates, comparado ao Sileno, é o objeto da escolha amorosa de Alcibíades; ele é o outro, o parceiro. Mas Sócrates é apenas o invólucro narcísico do objeto que causa o desejo de Alcibíades, ou seja, o *agalma* imaginado por ele. Ele acaba supondo que o amado, que inflama a sua paixão, possui em si a maravilha, o objeto precioso da sua cobiça, o *agalma*.¹⁰⁸ Distingue-se bem aqui o objeto *a* do desejo que é o objeto da fantasia (a fantasia se escreve $\$ \diamond a$), e o objeto amado, ou seja o outro, o semelhante, como imagem ideal $i(a)$, refletida no espelho contendo o objeto *a*. Ora, quanto mais Alcibíades vacila, isto é, mostra-se dividido na fala amorosa, mais ele se apegava ao objeto *a*, o *agalma* que ele alucina em Sócrates.

Nesse exemplo, ao mesmo tempo, descobre-se o que o amor, na sua função, permite mascarar: o escândalo do desejo, na medida

em que o desejo não visa o outro como sujeito, mas como objeto a instrumentar para a satisfação do desejo. Em contrapartida, o sujeito deverá consentir em oferecer-se ao outro como objeto.¹⁰⁹ Muitos são aqueles que não podem ou não querem isso, o que é quase equivalente. No fundo, quando o sujeito lida com o desejo do Outro, estando o amor seriamente empenhado, a castração sempre está em jogo. É preciso considerar esse ponto, para compreender o que será desenvolvido no capítulo seguinte quanto ao gozo sexual.

Nessa primeira ocorrência, Lacan dá ao objeto *a* da fantasia uma valência imaginária. Esse objeto produzido pela imaginação do sujeito se distingue do outro, ou seja, o parceiro no amor. Mas nessa condição é um objeto fixado e não metonímico, pois a fantasia, mesmo que seja uma montagem do simbólico (\$, o sujeito dividido sendo efeito do significante) e do imaginário (objeto *a*), tem uma função e uma valência imaginárias.

Como passar desse objeto fixado na fantasia ao objeto da pulsão que pode ser substituído à vontade?¹¹⁰ Na escrita lacaniana da pulsão, \$ ∅ D — que se lê como o sujeito em *fading* na demanda — o objeto da pulsão não é colocado. Por esse matema, a pulsão é inteiramente traduzida em termos de significante. Esta é uma das consequências do axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Em *Subversão do sujeito*,¹¹¹ a pulsão é definida como aquilo que resta quando o sujeito se abole na demanda (*fading* do sujeito dividido, que se escreve \$); com isso a demanda desaparece, por sua vez. Resta então apenas o corte, de modo que a pulsão seria, propriamente falando, a redução da demanda ao corte. Esse corte é a própria essência da cadeia significante; daí, pode-se compreender que, se a demanda é falante, a pulsão é silenciosa; é uma demanda silenciosa, é o eco no corpo da incidência do significante. Traduzir a pulsão em termos de significante levanta então a questão de saber como considerar o gozo pulsional, pois esse gozo implica justamente que nem tudo é significante na pulsão. Para resolver essa dificuldade, Lacan procede a uma reformulação da teoria das pulsões, distinta da de Freud, para quem a pulsão é, por definição, sexual. Lacan define a pulsão como a-sexual, na medida em que nela não há a menor relação entre o real e o significante, salvo uma relação de corte, de lacuna, que Lacan traduz pelo aforismo *não existe relação sexual*.

Para Lacan, trata-se de estudar como o objeto *a* da fantasia, tal como acaba de ser definido na sua valência imaginária, pode funcionar como objeto na pulsão, e o que será modificado no estatuto e na função desse objeto.

As escritas da pulsão e da fantasia permitem superpô-las. É o que Lacan argumenta, a partir de exemplos tomados na sua experiência clínica, que ele relata em *Subversão do sujeito*:¹¹²

§ $\diamond$ D, pulsão

§ $\diamond$ *a*, fantasia

Na sua fantasia, o neurótico confunde o objeto do seu desejo com a demanda do Outro; ele propõe a equivalência entre *a* e D:

$$a \equiv D$$

A demanda do Outro se torna objeto da sua fantasia. Ou seja, a sua fantasia funciona como a pulsão. É a razão pela qual Freud elaborou a lista das pulsões no neurótico. Opera-se aqui uma articulação entre pulsão e fantasia. O neurótico tem horror da demanda, mas ao mesmo tempo prefere que lhe demandem; ele demanda até a permissão de desejar, porque a demanda cobre a sua angústia diante do desejo do Outro. Com efeito, quando o Outro lhe demanda comer, cagar, falar ou ver, ao menos ele sabe o que o Outro quer. O que o neurótico pode informar na experiência do tratamento permite estabelecer as equivalências seguintes: *a* (objeto da fantasia) $\equiv$ D (demanda do Outro) $\equiv$ $\bar{A}$ (Outro barrado, faltoso) $\equiv$ (Φ), falo simbólico, significante do gozo foracluído do lugar do Outro.

A demanda de amor visa sempre, de modo incondicional, um gozo real, cuja condição é absoluta. Isso não prejudica que ele possa ser sentido como prazer ou desprazer. Diante desse gozo, o histérico pode desviar-se, por asco, e o obsessivo recuar, diante do excesso de prazer que ele poderia retirar. O desejo se mostra aqui como uma defesa contra o gozo. Mas de qualquer forma, o gozo, mesmo recusado ou faltoso, causa o desejo do sujeito. Pelo artifício da sua estratégia na sua relação com o objeto, o neurótico faz aparecer a clivagem entre a causa real do desejo e o objeto desejado, enquanto alucinado na fantasia.

Essa mudança do estatuto do objeto no desejo — isto é, a distinção entre o objeto causa real do desejo e o objeto desejado de valência imaginária — é ainda mais sublinhado na perversão, que caricatura apenas exacerbando-a um pouco, a função normal do desejo no homem. O perverso, efetivamente, identifica mais diretamente o objeto da sua fantasia com a falta do Outro e faz esta equivalência:

$$a \equiv \mathbb{A}$$

Na sua estratégia, ele se oferece a si mesmo como objeto *a*, para servir a vontade de gozo imputada ao Outro, de quem ele se faz instrumento. No lugar do gozo perdido, faltoso, o sujeito perverso põe o objeto *a*, demonstrando assim que é um objeto recuperador de gozo.

O objeto *a* comemora a perda de gozo. Mas, como esse objeto representa um resto de gozo que escapou ao processo da significância, ele é designado por Lacan como o mais-gozar. Nesse aspecto, note-se que ele reivindica a invenção do objeto *a* como sua contribuição principal para o campo freudiano.¹¹³ A elaboração do estatuto e da função desse objeto na economia do sujeito ocupará mais de vinte anos do seu ensino, a partir do seminário *A transferência*, em que Lacan o isola como o objeto causa do desejo, distinguindo-o assim do objeto amado e desejado.

Nesse percurso, o objeto *a* passa da sua valência imaginária para o seu estatuto de real como objeto causa do desejo. Como é um objeto recuperador de gozo, ele representa “o ser de gozo do sujeito”,¹¹⁴ correlato na fantasia ao “ser significante do sujeito (*\$*)”. Essa nova elaboração no estatuto do objeto permite afirmar que a fantasia não é mais apenas o suporte imaginário do desejo; ela se torna realmente uma máquina de fabricar prazer. O que se escreve agora da fantasia como uma montagem do simbólico (*\$*) e do real (objeto *a*), em que o objeto tem um estatuto de real, entrega o seu segredo: a fantasia não é mais apenas uma ficção; ela se torna, segundo a expressão de Lacan, uma “fixação” do real. É uma verdadeira mixagem entre a fantasia e a pulsão. Na fantasia, que se apresenta como um roteiro ou uma frase, cuja significação é acabada, a pulsão opera silenciosamente e seu movimento é detectado nas inversões de sentido ligadas ao registro da gramática, estas manifestando-se como cortes no discurso do sujeito (ver-ser visto,

por exemplo). O objeto da fantasia funciona como objeto na pulsão e transparece no seu movimento de ida-e-volta. A pulsão o contorna, para encontrar a sua satisfação no nível das zonas erógenas, onde se refugiou a parte de gozo corporal que escapou ao domínio do significante (mas que se produz ao mesmo tempo pela sua operação). Lacan define a pulsão como corte. É por isso que ele situa, no grafo do desejo, a castração no próprio lugar da pulsão. A castração simbólica é o corte que separa o desejo do gozo. Daí resulta que é no nível da pulsão que se opera uma composição entre o significante e o gozo, doravante acessível ao sujeito da Lei, por meio da satisfação pulsional.

O objeto *a* é definido por Lacan na perspectiva freudiana do objeto perdido desde sempre. Ele representa o que resta do Outro do gozo para o sujeito, que se constitui no lugar do Outro (da linguagem), sob os auspícios do significante. É o que se pode ler na fórmula de Lacan, segundo a qual “o significante (S_1) representa o sujeito ($\$$) para um outro significante (S_2) que não o representa”; o objeto *a* se produzindo como resto da representação do sujeito que é “não-toda significante”.

Lacan escreve esse matema da maneira seguinte:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

O ser de gozo do sujeito, ou seja, o objeto *a*, é acrescido de uma letra, que define o seu estatuto real. Com efeito, o objeto *a* não é “significantizado” nem especularizável, não pertence ao campo perceptivo e só pode se deduzir de uma escrita. O objeto da pulsão definido pela contingência corporal do objeto só pode ser concebido e compreendido a partir dessa formalização, pois ele pertence ao campo da subjetividade e não ao do corpo próprio, mesmo que um órgão real¹¹⁵ possa lhe dar suporte. Em suma, o objeto *a* não é de subsistência, mas de existência do sujeito.¹¹⁶ Isso está de acordo com a teoria freudiana segundo a qual as pulsões se constituem a partir das necessidades do corpo, para separar-se dele na sua função erótica. É por isso que a própria definição do objeto parcial na psicanálise reside, não em que esse objeto seria uma parte do corpo, mas porque ele representa parcialmente a função orgânica pela qual ele se produz.

Por exemplo:

- na pulsão oral, o objeto *a* é o seio na medida em que ele oferece o prazer da sucção, além da função de alimentação que cabe a esse órgão;¹¹⁷

- na pulsão anal, o objeto *a* só é o cíbalo na medida em que é o lugar-tenente daquilo que o sujeito retém ou expulsa, para o seu gozo, mesmo tendo que aborrecer* o Outro ou dar-lhe prazer;

- na pulsão escópica, o olhar como objeto *a* é da ordem da mancha. Não deve ser confundido com o olho situado no campo da visão;¹¹⁸

- na pulsão invocante, a voz como objeto *a* é afônica, separada daquilo que se ouve;¹¹⁹ é o corte da enunciação que faz escansão no texto, dando-lhe o seu sentido de verdade porque ela é a do sujeito.

Lacan retirou do *Banquete* o termo *agalma* para designar o objeto *a* como causa do desejo. Pode-se saber que o objeto, igual a nenhum outro, que Sócrates possuiria, é a sua voz. Mas essa voz é a do seu demônio (ou seja, do seu desejo), que ninguém, a não ser ele, pode ouvir e que ele convoca quando tem coisas importantes a dizer. O objeto *a* de que se trata nessa voz apresenta um caráter muito particular. De fato, Alcibíades enfatiza que não é pelo seu timbre nem pela sua musicalidade que ela importa. O que faz o encanto de Sócrates, a que todos sucumbem quando ele fala, é o seu discurso. O que Sócrates diz não é “sopro de flauta”, ao contrário da música do sátiro Mársias, a quem Alcibíades o compara, ironicamente. O discurso de Sócrates é transportado por essa voz que, sendo a de Sócrates, não é a voz de ninguém. É ela que se transmite no texto de Platão e lhe dá o seu alcance transferencial, que atravessa os séculos e perdura. Esse objeto voz tem um estatuto absolutamente singular; ele causa o desejo do amante e o faz esperar a conquista de um gozo divino, com a condição de tomar posse desse objeto, como Sócrates sabe fazer. É na inclinação dessa dessubstantivação do objeto pulsional que Lacan prossegue a elaboração do objeto *a*, para defini-lo na sua consistência lógica. Para isso, Lacan apela amplamente à matemática, cujo aparelho lógico e diferentes objetos ele toma por empréstimo. Mas, já que é

* O autor utiliza a expressão coloquial “faire chier” (= fazer cagar, ou seja, aborrecer). (N.T.)

essencialmente a função de mais-gozar do objeto *a* na economia subjetiva que nos interessa aqui, daremos apenas sucintamente as principais referências desses empréstimos no ensino de Lacan.

Pode tratar-se de:

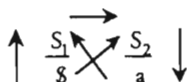
- **matemas:** matemas da teoria dos discursos,¹²⁰ fórmulas da sexuação,¹²¹ letra *a* para o objeto causa do desejo, matema da fantasia ($\$ \diamond a$). Como suporte do desejo, a fantasia se define pela articulação do sujeito dividido com o objeto *a* causa do desejo. Ela funciona segundo uma lógica¹²² que explica as relações de conjunção e disjunção entre o sujeito e o objeto. Essa lógica consiste nas operações de alienação do sujeito ao significante e de separação do objeto *a* em relação à cadeia significante. Lacan fundará sobre essa lógica da fantasia a sua teoria do fim do tratamento psicanalítico;

- **números:** o número de ouro¹²³ ou a série de Fibonacci¹²⁴ explicando a incomensurabilidade do objeto *a* com o significante;

- **objetos topológicos,** grafos,¹²⁵ superfícies¹²⁶ e nós.¹²⁷

Em todos os casos, o suporte da matemática não está presente para fazer cálculos ou demonstrações, nem mesmo metáforas. Esses elementos são utilizados porque são as próprias estruturas que a psicanálise encontra na sua experiência. Por exemplo, o *cross-cap* (ou plano projetivo) revela a estrutura da fantasia. Operando o corte correto sobre o plano projetivo, separam-se os dois elementos que o constituem, isto é, uma banda de Moebius que representa o sujeito e uma rodela que representa o objeto *a*. É o que se produz no fim do tratamento, na destituição do sujeito-suposto-saber,¹²⁸ em que se descobre que o Outro não é nada, senão sendo reduzido ao “dessar”¹²⁹ do objeto *a*. Mas, com isso, ele não é despojado da sua verdade nem do seu saber.

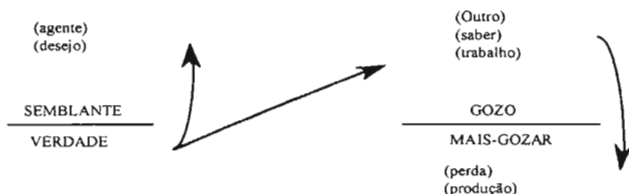
Para elaborar a função *mais-gozar* do objeto *a*, Lacan passa pela via clássica da teoria do discurso como laço social, elaborada a partir da sua definição do significante: o significante (S_1) representa o sujeito ($\$$) para um outro significante (S_2). Nessa operação, produz-se um resto, o objeto *a*. Esse resto é situado na metonímia da cadeia significante; por conseguinte, ele pode ser delineado pela articulação lógica do discurso. Dispõe-se, com essa definição do significante¹³⁰ que institui o sujeito e determina o objeto, de uma estrutura não toda significante, composta de elementos agrupados, constituindo um conjunto co-variante formulado segundo o matema seguinte:



Essa estrutura define o discurso do inconsciente, sobre o qual repousa a teoria dos discursos em Lacan. A matriz do discurso é constituída de quatro lugares, nos quais se alojam quatro letras, cujas definições são as seguintes:

S_1 é o significante mestre, s o sujeito dividido, S_2 o saber e a o objeto mais-gozar. Os vetores indicam que o real dessa estrutura é orientado segundo um sentido que não se confunde com as significações geradas logicamente como efeitos da sua operação. As letras só podem deslocar-se aí na ordem imposta pela orientação da estrutura (na ordem das flechas no matema). Trata-se, agora, de mostrar como a função da fala se ordena sobre a estrutura lingüística formalizada por essa escrita. Efetivamente, essa escrita, que é escrita de um discurso sem palavras, é reconstruída a partir do laço social a dois, ligado à prática analítica. Uma prática que toma como meio a fala. Encontra-se essa articulação no seminário *...Ou pire*¹³¹ (1971-72), como um elo necessário à compreensão da teoria dos discursos em Lacan.¹³²

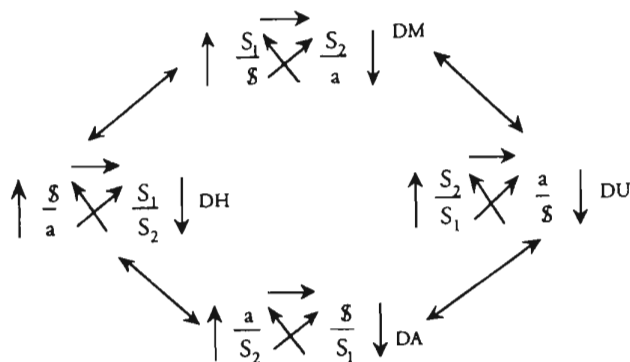
A fala se apresenta como a única forma de ação que instaura a dimensão da verdade. Se ela funda um fato ou nenhum, se ela comanda, pede ou emite um desejo, a fala, mesmo mentindo “a plenos pulmões”, sempre diz a verdade. Verdade e mentira do sujeito da enunciação devem ser distinguidas do verdadeiro e do falso, como valores manejados pela lógica. Por exemplo, um sujeito pode relatar uma lembrança que tem efeitos de verdade para ele, sem com isso referir-se ao real de um acontecimento da sua história. A fala se origina pois de um pólo de verdade e se desenrola segundo duas vertentes representadas por vetores que desembocam nos pólos do semblante e do gozo, o que se escreve da seguinte maneira:



- o semblante é o significante veiculado pela fala;
- o gozo é o gozo inerente ao falar. É o gozo fálico, ordenado pelo significante que o organiza;
- o mais-gozar é o que a fala sempre deixa de significar, porque o sujeito não pode esgotar a significação do seu ser pelo significante. Ele mostra isso ao dizer: “não é isso que eu queria dizer, nunca conseguirei dizê-lo”. Daí resulta uma perda para o sujeito, que a paga com a sua pele.¹³³ Lacan toma essa referência em *O mercador de Veneza*, de William Shakespeare¹³⁴ — que é também uma referência central para Freud — para indicar que o objeto *a* deve se constituir e ser cedido ao risco de um perigo mortal para o sujeito.¹³⁵ É para explicar isso que Lacan inventa o “mito da lamela”.¹³⁶ A lamela é a parte de si mesmo, essa parte de vida imortal, que o sujeito deve abandonar para entrar no maquinismo da linguagem, que o faz desejante e ao mesmo tempo mortal. É a própria perda do gozo que o significante proíbe ao sujeito. Em lugar dessa perda, pela operação do significante, produz-se um resto, o objeto *a*, que é “o ser de gozo do sujeito” ou como “mais-gozar”.¹³⁷ A dimensão da fala está presente em todos os discursos (que são quatro, como veremos), mas em cada um deles ela muda de sentido, conservando porém a mesma estrutura. A palavra de amor não é a palavra que ensina nem a que comanda. Cada um dos discursos apresenta pois modalidades diferentes de gozo.

Agora, conjugando esse esquematismo da palavra com o da definição do significante, obtém-se a matriz do discurso, cuja estrutura se caracteriza por quatro lugares: da verdade, do semblante, do gozo e do mais-gozar, onde vêm alojar-se as quatro letras que designam respectivamente o sujeito dividido (*\$*), o significante mestre (*S*₁), o saber (*S*₂) e o objeto *a*. Esses elementos são tomados como mônadas. Lembre-se que a orientação da estrutura impõe que só se possa circular nela segundo o sentido indicado pelos vetores. Particulariza-se o lugar da verdade, de onde partem dois vetores e nenhum chega a esse ponto. Isso significa que, uma vez emitida a verdade, não se pode apagá-la nem rasurá-la; há ditos que não se podem desdizer, mesmo que se possa modificar os efeitos produzidos por eles. É isso que fundamenta a possibilidade de uma ética própria a cada discurso, segundo a sua estrutura. A partir dessa matriz, Lacan mostra que, deslocando-se as letras e respeitando as regras da estrutura, podem-se escrever quatro tipos de discursos

diferentes; não mais que isso. Eles se distinguem em função do agente que está no lugar de comando específico a cada um deles, isto é, respectivamente, S_1 o discurso do mestre, S_2 o discurso universitário, a o discurso psicanalítico, $\$$ o discurso do histérico. Sobre eles se fundam os laços sociais mais fundamentais entre os seres falantes:



São, na ordem progressiva:

- o discurso do mestre (DM), que é assimilado ao do inconsciente, pois é ele que institui o sujeito na sua determinação pelo significante. Faz o laço social entre o mestre e o escravo;
- o discurso universitário (DU). Faz o laço social entre o professor e o aluno;
- o discurso analítico (DA). Faz o laço social entre o analista e o analisando;
- o discurso hístico (DH). Faz o laço social entre o histérico (isto é, o sujeito) e o mestre.

Passa-se de um discurso a outro por uma operação de um quarto de volta. Esses discursos só puderam ser articulados como estruturas diferentes a partir da emergência do discurso psicanalítico. Como o sentido de cada um deles é esclarecido logo que os outros também o são, nenhum discurso pode invalidar o valor de outro.

Deve-se precisar ainda que, quando se diz “o discurso de...”, esse genitivo deve ser entendido em sentido objetivo:

O discurso do mestre é o discurso que fala do mestre. A esse discurso, o mestre se apegava como pode, não é ele que o sustenta,

dominando; ele deve ater-se a ele, se não quiser faltar à sua ética. O mestre é o primeiro a ser sujeitado ao seu discurso, que faz dele um sujeito dividido, castrado (S). É por isso que Lacan assimila o discurso do mestre ao do inconsciente, que institui o sujeito como dividido.

Do mesmo modo, o discurso do analista é um discurso sobre o analista, na medida em que ele opera como objeto *a* no ato psicanalítico.

Pode-se perceber, agora, que quando se muda de discurso, as letras mudam de lugar e, logo, o que elas designam assume um valor diferente. Por exemplo, no discurso analítico, o saber inconsciente (S_2) se faz em termos de verdade para o sujeito; não é o mesmo saber que o ensinado na universidade (S_2).

A noção de discurso como laço social mostra que a definição, a distribuição e o manejo do gozo mudam e se ordenam diferentemente, em função de cada um dos discursos que condicionam o sujeito. O discurso, efetivamente, não é apenas aparelho de poder; ele é também meio de gozo. O discurso se articula a partir do real e do gozo que esse real comporta.

O direito, por exemplo, enfatiza mais a vertente objetiva do gozo. Gozar de... é, antes de tudo, gozar de um objeto no sentido de possuí-lo: gozar de um título, de um bem, dos direitos civis, e até de todas as faculdades mentais. O usufruto de um objeto é ter o seu uso regulado pelas leis.

Para a psicanálise, a ênfase está na vertente subjetiva do gozo. O gozar interessa o sujeito. Isso não quer dizer que haja um sujeito do gozo. Mas quer se trate do gozo fálico, quer se trate do mais-gozar, a questão é saber como manejar o gozo a partir do sujeito.

Quanto ao gozo do Outro, sendo o Outro tomado como objeto, seja o corpo próprio do sujeito, seja o do parceiro do Outro sexo, a psicanálise demonstra como ele é impossível para o sujeito. O Outro se reduz, para ele, ao objeto *a*. Isso não exclui que esse Outro possa gozar de si mesmo. Gozar do objeto, definitivamente, é ficar nos limites fixados pelo princípio de prazer. É ter o gozo do objeto no registro do útil. Para gozar dele mais-além de um certo limite, é preciso romper o objeto, mas então ele muda de natureza ou se quebra.

A teoria dos discursos permite mostrar como o objeto *a*, que é o núcleo elaborável do gozo, entra em função e que papel ele

tem na economia do sujeito. Em cada um dos discursos, ele está em um lugar diferente e, mudando de lugar, ele muda de valor.

No discurso analítico, que faz trabalhar a posição subjetiva do analisando (\$), ou seja, o que ocorre com a sua castração, é o gozo fálico que é consumido pelo sujeito. O analista, que ocupa a posição de semblante do “ser de gozo do sujeito”, não goza. Ele presentifica o objeto *a* como causa do desejo do analisando. A psicanálise é um discurso de renúncia ao gozo do sintoma, que pode permitir ao sujeito encontrar um outro gozo, contíguo ao desejo.

No discurso histórico, o gozo é apresentado como um absoluto. É o do Um (S_1), enquanto o ser de gozo do sujeito (objeto *a*) está em lugar de verdade. O que significa que o sujeito (\$) que administra esse discurso o faz à custa da verdade do seu ser (objeto *a*): é com a sua “pele” que ele inventa o saber (S_2).

No discurso do mestre, é ao escravo, posto a trabalhar para servir o mestre, que cabe o gozo do saber (S_2). O escravo produz o objeto *a* a título de um mais-gozar, que é o dízimo recolhido pelo mestre.

No discurso universitário, é o ser de gozo do estudante (objeto *a*) que faz as despesas na aquisição dos conhecimentos, mediante o que ele será produzido como um sujeito barrado (\$) pelo saber constituído de unidades de valores (o que é possível na medida em que o sujeito já esteja, por estrutura, barrado pelo significante).

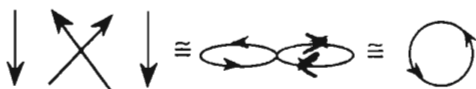
Paralelamente a esses quatro discursos, Lacan atribui um lugar singular ao discurso capitalista (DC),¹³⁸ que seria o quinto discurso gerado a partir do discurso do mestre, conjugado ao discurso da ciência (que Lacan aparenta ao discurso histórico, na medida em que a invenção de saber proceda do sujeito), da seguinte maneira:

No discurso do mestre, o saber a serviço do mestre permanece em limites razoáveis. Efetivamente, na *Episteme* antiga, o saber permanece ligado à verdade. Mas, para Lacan, a guinada de Descartes, que libera o saber do seu laço com a verdade, dá as condições de possibilidade da ciência moderna. Ela se caracteriza pela ascensão em poder do seu saber, um saber de pura articulação significante, cuja marcha não tem nenhuma razão ou possibilidade de ser impedida. Assim, o cientista pode propor ao mestre a fabricação da “arma absoluta” (a Coisa), com a condição de que este lhe dê os meios materiais para isso. Se o mestre aceita, cai sob a dependência do cientista; pois efetivamente ele tem que negociar com o

cientista, se quiser conservar um semblante de poder. Dessa “estranha copulação”, diz Lacan, entre o discurso do mestre e o discurso da ciência, nasceu o discurso capitalista (DC), caracterizado como um discurso do mestre pervertido. Para ele, Lacan propõe a seguinte formulação (que justapomos com a do DM, para compará-las):



A escrita do DC permite perceber que se pode percorrer a sua estrutura, no seu conjunto, sem encontrar a menor impossibilidade (ao contrário do que ocorre com os outros discursos), segundo um percurso em oito invertido, que corresponde topologicamente a um giro, segundo o seguinte esquema:



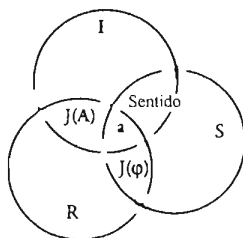
A partir dessa escrita do DC, podemos fazer algumas observações quanto ao quadro do nosso trabalho.

No DC, o saber em jogo (S_2) não pertence mais ao sujeito, que foi despojado dele (ao passo que, ao contrário, no DM, era o do escravo). É um saber que goza do sujeito, supostamente baseando a sua autoridade no discurso da ciência, que se tornaria a sua única referência — praticamente, não há mais saber que não reivindique ser caucionado pela ciência — daí as apelações abusivas de ciência política, ciências econômicas, ciências humanas, ciência eleitoral, ciência publicitária etc. Mas a ciência como pensamento pertence a outro registro, pois o seu saber é inventado pelo sujeito, que deve apagar-se para fazer a sua transmissão. Nisso, não há nenhum prejuízo para o sujeito que inventa nesse campo, pois essa é uma necessidade do discurso científico.

Ao contrário, o sujeito ($\$$) que administra o DC, esse sujeito que é qualificado como o sujeito da “livre empresa”, ao passo que ele é, de fato, o empregado desse discurso, é literalmente aspirado

para produzir-se como detrito (objeto *a*). A esse respeito, poderíamos dizer de todos os discursos que emergiram na história da humanidade que nenhum deles chegou ao ponto de romper os laços sociais mais fundamentais. Por estrutura, o DC gera o subdesenvolvimento, primeiro subjetivo, tão preocupante quanto o seu correlato econômico, difundido atualmente em escala planetária. O mal-estar da civilização provém do fato de que o sujeito sacrifica, servindo a esse discurso, o seu ser de gozo. Lacan encontra-se aqui com a análise de Marx, fazendo a equivalência entre o *mais-gozar* e a *mais-valia*. Marx denunciou com muita razão, com essa noção de *mais-valia*, a espoliação de gozo, que corresponde ao trabalho em excesso, colhido sobre a força de trabalho daqueles que têm apenas essa força para assegurar a sua subsistência.¹³⁹ É isso que permite à máquina funcionar, graças à submissão cada vez maior do sujeito. Nada pode entrar a marcha desse discurso. Pode-se percorrer o conjunto da sua estrutura em anéis repetidos e sem fim, sem nunca encontrar o menor “impossível”, ao contrário dos outros discursos. O DC é um discurso sem ética, é o discurso da demissão subjetiva, instituída pelo desmentido feito por esse discurso às ligações significantes do sujeito (é o que mostra a inversão do vetor ($\S$) $\rightarrow S_1$, legível no matema). Que respostas podem ser dadas a esse discurso? Para a psicanálise, em todo o caso, não se trata de contestá-lo, salvo se se quer reforçá-lo. A psicanálise demonstra que o sujeito, vindo dirigir-se a ela porque sofre no seu corpo ou no seu espírito, pode, graças ao tratamento, reencontrar no seu ser de gozo a causa do seu desejo, abrir para si um espaço de respiração, isto é, reencontrar no falar o que lhe é necessário de gozo para que a sua história continue.

Com o nó borromeano,¹⁴⁰ introduzido já em 1972¹⁴¹ no seu ensino, Lacan situa o objeto *a* no ponto de bloqueio dos três círculos do real, do simbólico e do imaginário¹⁴². Ele reúne e ata as três valências, imaginária, simbólica e real do objeto. Essa nova elaboração mostra que todas as modalidades dos gozos do ser falante, gozo do Outro, gozo fálico, e gozo do sentido (que corresponde à satisfação real experimentada pelo sujeito quando este compreende a significação de um texto) estão suspensas ao ser de gozo do sujeito, seja no objeto *a* como *mais-gozar*, mas alojando-se em lugares diferentes na estrutura do nó borromeano, como mostra o esquema seguinte:



Quanto mais Lacan avança na elaboração do gozo, mais as definições se adicionam, distinguindo suas diferentes modalidades: gozo da Coisa, do Outro, do ser, gozo fálico, mais-gozar, gozo feminino. Não se pode mais falar do gozo, mas dos gozos que se tenta definir por formalizações cada vez mais precisas. Lacan considerava, entretanto, que apesar de todas as articulações que ele produzia, tinha apenas entrado no campo do gozo, cuja economia ficava somente esboçada. Mas quando ele fala de deriva do gozo, como Freud falou de deriva da pulsão, pode-se legitimamente levantar a questão de saber se ele não está dando um passo novo, que o conduzirá do mito da pulsão ao real do gozo.

OBSERVAÇÕES SOBRE O GOZO SEXUAL

O Édipo não é natural, é um fato de discurso, uma passagem obrigatória, por onde a Lei primordial da interdição do incesto (consubstancial às leis da linguagem) encontra a sua incidência para o sujeito no processo da metáfora paterna. Em relação à estrutura de linguagem incorporada, a metáfora paterna é do registro da sincronia, ao passo que o Édipo, que é “uma epopéia” desenvolvida no romance familiar, é da ordem da diacronia. Na medida em que a ordem do discurso impõe a primazia do falo, que condiciona o desenvolvimento da sexualidade, as soluções edípicas para cada sujeito se traduzem por posições subjetivas diferentes:

- o homem *não é sem ter o falo*;
- a mulher *é o falo sem tê-lo*.

A escolha da identidade sexual resulta de uma “insondável decisão do ser”, segundo Lacan, e se faz independentemente do sexo anatômico. É por isso que o sujeito pode posicionar-se seja do lado homem, seja do lado mulher. A assimetria da relação deles com o falo explica por que o homem e a mulher abordam a sexualidade de maneira muito diferente,¹ o que Lacan tenta explicar pela elaboração das fórmulas da sexuação.

Nas relações entre os homens e as mulheres, tudo girará em torno de um ser e de um ter, em referência ao falo simbólico. O significante fálico sendo recalçado no inconsciente, o falo só pode funcionar como que velado. É a razão pela qual o erotismo nunca existe sem a dimensão do véu.

Para explicar duas modalidades de gozo, Lacan vai elaborar o que ele chama de fórmulas da sexuação.

O gozo masculino está inteiramente no registro da função fálica, daí a sua limitação. O falo como significante em posição de exceção

dá ao discurso a sua significação fálica; dá ao desejo a sua razão e ao gozo o seu símbolo.

Para uma mulher, o gozo é dual, por um lado fálico e por outro louco e enigmático, isto é, “não-todo fálico”. Lacan o caracteriza como “mais-além do falo”, suplementar² e não complementar ao gozo masculino.

Essas duas modalidades do gozo, em função de suas posições diferentes em relação ao falo, são acessíveis tanto ao homem que se posicionasse do lado mulher, quanto a uma mulher que se posicionasse do lado homem.

Enquanto não está privada do seu outro gozo, uma mulher pode queixar-se de ser frígida, porque não chega ao orgasmo. Essa frigidez afeta, na realidade, a única parte do seu gozo fálico que lhe permanece proibida e demonstra a sua dificuldade no encontro com o desejo do Outro. A frigidez feminina não existe, senão como eco ao desejo do Outro em falência. Aliás, é uma frigidez³ pretensa, pois uma mulher pode experimentar a satisfação sexual com outro parceiro, diferente do infeliz que, eventualmente, ela tem que suportar como esposa. Para uma mulher, essa escolha de um marido depende de razões de estrutura, o que não exclui que ela possa sentir uma profunda insatisfação. O outro parceiro lhe terá aberto o acesso ao falo, por ter sabido presentificar-lhe uma forma do desejo do Outro. Paralelamente, a impotência masculina traduz a dificuldade do homem no seu encontro com o desejo do Outro, sentido como de uma excessiva proximidade. Isso não se faz sem angústia, e sua intensidade pode levar o sujeito a retirar-se no momento do ato, diante da iminência de um gozo excessivamente importante. Assim, seria preferível qualificar essa manifestação de detumescência precoce, e não de ejaculação precoce, como veremos posteriormente.

O sujeito só pode, pois, produzir o falo em um parecer;⁴ ele é assim levado a representar um papel diante do outro para seduzi-lo: os homens e as mulheres fazem semblante. O que introduz em todas as suas relações uma dimensão de comédia, caracterizada por condutas tipificadas e ideais. Ideal do homem, ideal da mulher, cujas definições mudam em função das culturas e das épocas. Quando um sujeito se empenha em tais condutas, é porque pretende poder satisfazer todas as demandas do outro.

Uma mulher, por ser o falo e mascarar a sua falta, se apresenta ao homem no parecer da máscara, a fim de cativar o seu desejo. Adota essa conduta simbólica para agradar ao homem e aceita perder nela uma parte da sua feminilidade, pois molda-se a essa mulher que o homem imagina. Presta-se a esse jogo porque quer ser amada e desejada por aquilo que ela não é. Pois *ser o falo* simbolicamente equivale a não sê-lo — segundo a definição do significante que é presença-ausência. O objeto de atração para o seu desejo, ela o encontra no corpo do parceiro amado, no nível do órgão dito fálico, que sua função simbólica eleva à posição de fetiche. Para ela, convergem pois para o mesmo parceiro o seu desejo e a experiência do amor que a priva do que ele dá. É por isso que uma mulher tem mais dificuldade do que o homem com o amor. O amor pode privá-la daquilo que ela deseja. Se, efetivamente, amar é dar o que não se tem, uma mulher suporta melhor a possibilidade de uma eventual falta de satisfação sexual, porque, amando, ela pode fazer dom dessa falta ao amado — ela lhe sacrifica assim uma parte do seu gozo perdido. Isso explica por que, raramente, uma mulher acusa o homem que ela ama por aquilo de que ele a privaria, por sua eventual impotência sexual.⁵ Isso implica que a sua parte de gozo específico é não-toda dele.

Uma mulher pode até fazer do seu “meu-homem”, como ela diz, o semblante do Outro do amor,⁶ isto é, o Deus de quem ela goza. Essa é a forma da sua infidelidade, ligada ao fato de que o gozo propriamente feminino se situa na sua especificidade mais-além do falo.

Uma mulher pode encontrar o desejo do Outro através do seu parceiro; ele o presentifica segundo dois tipos, limitando o campo das suas manifestações em variações que as combinam.

- o tipo do Dom Juan, cujo prestígio está em que ele aceita a posição de impostura. Isso quer dizer que uma mulher o toma como parceiro como semblante de ser Deus — mas com a condição de que esse homem não mostre à mulher aquilo pelo qual ele aceite fazer-se iludido. Ela pode então abandonar-se à satisfação do seu desejo, pois Dom Juan representa, na fantasia da mulher, o ideal do homem: Dom Juan ama as mulheres; ele as terá todas, mas uma a uma, por saber distingui-las, cada uma na sua singularidade;

- ao contrário, Casanova pretende, para uma mulher, ser o seu Deus, Como parceiro, ele se tornará rapidamente insuportável para

uma mulher, logo que ela perceba que ele se engana sobre o gozo dela, porque ele não a ama. Aliás, ele é incapaz de pôr em jogo a sua castração em seu encontro e é incapaz de manter o desejo do Outro de modo consistente, isto é, falante para ela.

O homem, que tem o falo (Φ), se apresenta à mulher para seduzi-la no parecer da exibição. Adota essa conduta para proteger-se do risco de perder o falo — pois ter o falo simbolicamente é também não tê-lo. A exibição sexual, no homem, se caracteriza pela feminilização do sujeito que a executa. O homem pode satisfazer a sua demanda de amor com uma mulher. Ora, no amor, uma mulher vai lhe dar o que ela não tem, o que é a própria definição do amor para Lacan. Ela dá pois ao homem o que falta a ela, isto é, o falo, isto é, ela lhe dá nada. Isso não impede o homem de apegar-se à mulher que ama, em retribuição ao seu amor. Mas ele verá então o falo cobiçado por ele surgir em outro lugar, em outra mulher, que toma a sua significação por diversos títulos, que vão da virgem à prostituta. Assim, a infidelidade constitutiva aparece melhor no homem do que na mulher. Ela repousa sobre a divergência entre o objeto de amor e o objeto do desejo. É por isso que o homem suporta mal a sua eventual impotência sexual. Efetivamente, ele não se dirige ao mesmo objeto no amor e no desejo: àquela que ele ama, ele não dá nada, mas àquela que ele deseja, ele não pode assumir o fato de dar o que não tem. Logo, ele está mais em dificuldade do que a mulher com o desejo, que o confronta com a sua falta na experiência do amor.

Demarcado o campo da relação sexual, trata-se agora de definir o gozo sexual e distingui-lo das outras modalidades do gozo que participam dele. Gozo do Outro, gozo fálico, mais-gozar, gozo do órgão e gozo feminino.

Estritamente definido, o gozo sexual é aquele que é obtido pelo sujeito no corpo-a-corpo do encontro amoroso com o objeto desejado. Esse encontro não existe sem a dimensão da castração, sempre presente na mobilização do desejo do Outro. É por isso que, como vimos, Lacan afasta da sua definição de gozo sexual a satisfação obtida na masturbação, porque ela é um modo de contornar a castração, ao que se acrescenta a ausência de confronto dos corpos. Definitivamente, o gozo masturbatório é, para o sujeito, uma evitação, um esmagamento do desejo do Outro, mais do que a sua solução — como prova suficientemente a culpa que sempre o

acompanha. O fato de que os mais fervorosos adeptos da masturbação se recusem a reconhecer qualquer idéia de culpa não muda em nada o essencial do problema. A esse respeito, a masturbação masculina é bem mais freqüente do que se imagina na simples copulação dos corpos, coisa que as mulheres sabem muito bem. Os homens, na maioria das vezes, no que acreditam realizar façanhas sexuais com elas,⁷ imaginam que as mulheres não percebem isso.

Para dissipar ainda mal-entendidos e equívocos, pode-se dizer que, se há normas sociais, não há normas sexuais. Todas as práticas sexuais que se inscrevem no quadro do reconhecimento do desejo do Outro, presentificado pelo outro real, por mais bizarras, acrobáticas, fracassadas e até inquietantes que possam parecer, são normais.

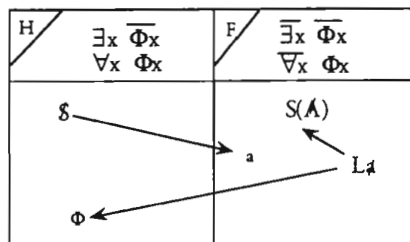
De modo mais intenso do que em outras situações, no encontro sexual com o outro, o sujeito faz a pergunta: "O que ele quer de mim?"⁸ Isso não ocorre sem angústia, a castração estando sempre no horizonte do amor e do desejo, quando a questão se levanta. A angústia é sinal no eu. Ela pode se acompanhar de júbilo e até de excitação, enquanto se perfila o desejo do Outro na figura do parceiro. Essa angústia não é sem objeto, pois é precisamente esse objeto *a* que o sujeito deverá ceder como uma parte de si mesmo, se consentir no desejo do Outro. Ele tem que oferecer a sua castração, para garantir o seu gozo.⁹ Mas qual é esse gozo? O do Outro ou o do sujeito? A pergunta merece ser feita, pois o gozo do Outro não é impossível.

É através da angústia que o sujeito deve passar, para chegar ao gozo, no ato que conduz ao orgasmo. Por esse ato, ele arranca à angústia a sua parte de certeza. O que mostra que o orgasmo pode se definir como uma angústia bem-sucedida, isto é, que chegou ao seu alvo. Aqui, a angústia equivale ao orgasmo.¹⁰ O orgasmo deve ser pois situado do lado do sujeito, e até no ponto da sua falha, isto é, da sua divisão. Esta é levada à incandescência do seu dilaceramento mais extremo, até esse curto momento da sua aniquilação, que permitirá, atravessada a barreira do princípio de prazer, como uma transgressão pontual da lei, a emergência do gozo no sistema do sujeito. Isso significa que a angústia é o gozo daquilo que se poderia chamar o último fundo do nosso próprio inconsciente. O orgasmo deve ser compreendido como um ponto de surgimento do gozo no campo do sujeito. Mas qual é o estatuto desse gozo? Seria ele o da Coisa, de que fala o mito? É preciso

ainda acrescentar aqui que, já que ele pode ser obtido na masturbação, o orgasmo não é imanente à conjunção sexual. Do mesmo modo que há outras formas de emergência estruturalmente análogas do gozo no sistema do sujeito. Isso se produz particularmente no sintoma — Freud enfatizou suficientemente — ou na sublimação que, esta, toma caminhos totalmente opostos aos da relação sexual. Assim, convém ser prudente antes de afirmar a equivalência entre orgasmo e gozo sexual. Que o orgasmo seja uma possibilidade de manifestação do gozo sexual não resolve a questão de saber que função ele cumpre para o sujeito.

Para Freud, o orgasmo é esse instante em que é realizado um ápice privilegiado e único de felicidade. Ele representa a forma de satisfação mais elevada que o sujeito possa esperar, sem medida comum com outra. É a partir dele que se ordenam todas as outras formas de prazer às quais o sujeito pode ter acesso.¹¹

O gozo sexual sendo definido como aquele obtido no enlace dos corpos, mas levando em conta imperativamente a dimensão subjetiva¹² que o qualifica como encontro, convém articular agora as suas modalidades no homem e na mulher. Para sustentar essa elaboração, tomaremos como referência o quadro das fórmulas da sexuação apresentado por Lacan no seminário *Mais, ainda*.¹³ Nós o reproduzimos aqui e o comentaremos a seguir:



Para o homem

É no começo da detumescência que o orgasmo se produz, em pulsações de gozo sucessivas, durante um tempo bastante curto. O gozo masculino se manifesta inteiramente nesse desvanecimento

do ser do sujeito, chamado justamente por isso de “pequena morte”. A satisfação sentida se liga a vários registros.

No plano subjetivo, o próprio termo de satisfação caracteriza o gozo na medida em que ele se refere ao sujeito, sem que este deva ausentar-se além de um tempo que, afinal, é bastante curto, pois pode dizer ao mesmo tempo: “Eu gozo”. Aliás, a falência do órgão fático, na detumescência, pode simular, para o sujeito, um equivalente da castração. Como o gozo coincide com ela, a castração se apresenta assim ao sujeito sob um aspecto mais tranqüilo, bem estranho aos temores que ele poderia ter quanto a isso. Além do mais, ele consentiu em ceder o objeto fático, isto é, ele pôde responder ao desejo do Outro, recuperando assim, imediatamente, o falo. Daí o sentimento de que não há nada perdido e a impressão de triunfo que ele pode sentir na manifestação da sua potência viril.

O limiar do princípio de prazer estando atravessado, o gozo emerge. Entretanto, ele será limitado pela desmobilização do órgão, de modo que ele não ultrapassará um certo limite, e por isso ele proporcionará a satisfação com o prazer ligado à baixa da tensão resultante.

O gozo dito sexual, no macho, é inteiramente definido pelo gozo fático, que comporta a sua própria limitação, ligada à incidência da castração, que torna impossível ao sujeito o gozo do Outro. É porque o seu gozo sexual é limitado que o homem projeta na mulher o ideal do gozo; isso até pode fazer de uma mulher o Deus da sua vida. Efetivamente, no enlace dos corpos, o ideal do gozo do Outro está sempre presente, e causa pois ao homem a suspeita de um outro gozo que lhe é inacessível. Mas o gozo do Outro não existe; além disso, o corpo tomado como Outro, na sua definição de ser o do Outro sexo, se reduz, para o sujeito, ao objeto *a*. Por isso, para o homem, o corpo da mulher se torna a metáfora do seu próprio gozo e por aí se opera a transferência do valor de gozo do subjetivo ao objetivo: o homem quer possuir a mulher como objeto, sem perceber que é iludido.

Para uma mulher

O gozo que ela tira do ato sexual se apresenta de forma completamente diferente pois, no amor, ela dá o que ela não tem. Esse objeto que ela não tem, o falo que causa o seu desejo, só aparece

no momento do seu desaparecimento. Ele é representado pela castração masculina, o que a detumescência figura subjetivamente. É pois por meio do homem que uma mulher é confrontada com o complexo de castração. Por esse fato, nesse falo que lhe falta, ela se transforma nele inteiramente, para o homem, na emergência do seu próprio gozo, ela se torna o que criou, no seu gozo essencial que se revela, aqui, da ordem do *causa sui*.

O gozo fálico, do qual ela não é privada, constitui o limiar, a porta de acesso para o seu outro gozo — ao contrário do homem, para quem o gozo todo fálico é fechamento, obstáculo a que ele possa gozar de outra forma com uma mulher, pois aquilo de que ele goza é o gozo do órgão.

Na relação sexual, há, para cada um dos parceiros, qualquer que seja ele, um gozo que está suspenso ao do outro, mas os gozos não se entrecruzam. Nenhuma relação, nenhuma medida comum podem inscrever-se entre o gozo masculino e o gozo feminino. Daí o aforismo de Lacan: “Não há relação sexual.” É do mal-entendido sobre o seu gozo que pode nascer uma criança.

Esse “não há relação sexual” é ilustrado por Lacan com a lenda de Aquiles, que só se reunirá a Briseis na infinitude.¹⁴ Assim, o gozo sexual se especifica por ser um impasse. Mas, por isso, pode-se qualificá-lo de sexual? De um lado, no homem, ele é marcado pela lacuna da castração, que não lhe deixa outro caminho senão o gozo fálico. Do outro lado dessa falha está o gozo feminino.

O gozo masculino está fora do corpo. O gozo feminino, definido como *suplementar, além do falo*, está fora da linguagem, fora do simbólico. Ora, o fato de que se trata de um gozo corporal não significa que a sua pretensa localização vaginal seja demonstrada. Aliás, a vagina é um órgão anatomo-fisiologicamente insensível. O interesse dessa localização fantasística tem valor por ser a “casa do gozo” situada em um órgão oco, próprio para figurar o esquema do vacúolo, tal como Lacan o ilustra com o toro. Nem uma mulher, nem um homem, têm a ver com o gozo do Outro. Uma mulher não pode gozar sexualmente do corpo do homem pois, para ela, ele se reduz ao objeto fálico ($La/\rightarrow\Phi a$). Uma coisa é certa, a mulher encontra o seu gozo no “verdadeiro” orgânico, em si mesma.

Mas se o gozo está fora do simbólico, como saber algo sobre ele?

Na medida em que um homem pode ter esse testemunho, esse gozo se experimentaria com todo o corpo.¹⁵ Ele segue uma gama

de sensações que se produzem em ondas. Suas variações vão do êxtase, do fora-de-si — que designa o arrancamento do sujeito das suas amarras simbólicas, o que não acontece sem dor — até a beatitude. A beatitude é o destacamento absoluto, gozo puro. É o gozo do “ser”, que se define como o gozo do corpo; é um gozo para-sexuado. Isso indica suficientemente que, para chegar ao gozo feminino, não é necessário chegar ao falo. Foi um erro da Inquisição interpretar esse gozo “místico” em termos de gozo fálico, dando-lhe assim uma significação sexual (demoníaca), à qual ele é estranho. As mulheres místicas mostram a existência de um gozo de Deus, que elas querem servir sem esperar a menor recompensa. Elas dão assim à existência de Deus uma outra consistência, questionando o estatuto do Deus da tradição. Algumas místicas foram muito pesadamente condenadas pela Igreja, sendo até queimadas vivas.

Se o gozo especificamente feminino está fora da linguagem, como defini-lo sem saber mais a seu respeito? Efetivamente, já que a mulher é toda abandonada ao seu gozo, ela está ausente dele como sujeito. Assim, como poderia ela testemunhar sobre o que experimenta, e que transborda o quadro do saber?

O trabalho do sonho pode dar uma indicação, pois ele procede de uma escrita. Freud escreve que o sonho é uma charada. É um modo de decifração do gozo, para um ganho de prazer (*Lustgewinn*). Lacan propõe inspirar-se nisso e passar, como o sonho, pela escrita “poemática”, para apreender esse gozo feminino tão profundamente enigmático.

Na falta do depoimento das psicanalistas mulheres, que ele solicita sobre essa questão, Lacan procurará apoio nos escritos dos místicos, que podem ser muito informativos sobre essa questão. O que elas (nós os feminilizamos aqui, mas também há místicos homens)¹⁶ nunca deixaram de escrever, quanto ao que sentem, é que esse gozo não existe sem o Dizer do amor — ao contrário do homem, para quem o seu gozo não precisa dizer-se, pois em geral ele se contenta com ele e não quer saber de nada mais. Esse gozo se revela pelo escrito; assim, o escrito é o gozo. É necessário passar pela lógica para defini-lo. O sujeito pode ser interessado pela lógica, porque é nos desfiladeiros da lógica que o gozo consiste. Na Idade Média, até se fazia guerra por questões de lógica. Também é por isso que Lacan considera que, talvez, só os matemáticos, graças ao rigor do seu discurso, podem ter acesso ao gozo do real, sem dúvida

um real um pouco mais frio do que aquele que é experimentado nas paixões do ser e do corpo.

Nas fórmulas da sexuação, Lacan afirma, primeiramente, que *a* mulher não existe, como demonstra a psicanálise. Ele barra o significante “ $\mathcal{A}$ ”, faz dele *uma* mulher. Com isso, ele define o seu gozo como sendo dual, fálico e suplementar (além do falo).

Por um lado, o gozo da mulher é relacionável com o falo, que ela encontra no campo do Outro — recalcado no inconsciente ($\mathcal{A} \rightarrow \Phi$). É por isso que uma mulher quer que o “todo-homem” ($\forall x \Phi x$) seja dela. Logo, ela se presta à mascarada para ser o seu falo, o que explica a natureza ciumenta do seu amor.

Por outro lado, ela própria é “não-toda” ($\bar{\forall} x \bar{\Phi} x$). Isso significa que, se uma parte do seu gozo é fálico, resta-lhe uma parte do seu gozo corporal.¹⁷ Esse gozo, fora da linguagem, fora da castração, se escreve: $\exists x \bar{\Phi} x$. Ele é o do Um, que diz não à castração, situada em $S(\mathcal{A})$. É o gozo foracluído do lugar do Outro e que retorna para o real, especialmente no corpo próprio. Isso não quer dizer que uma mulher goze do corpo do homem, pois esse corpo se reduz também, para ela, ao objeto *a*. Ela só pode gozar do homem mentalmente, pelo falo que ele lhe empresta, sob a forma do seu órgão. Situar o gozo feminino com um “dizer não à castração” implica que esse gozo seja paradoxalmente ligado ao dizer. É o Dizer do amor que se situa mais-além da Lei. Assim, é importante sublinhar o laço do gozo de “a mulher” com a impudência do dizer. Os termos que uma mística pode usar em relação a Deus, que ela chama de “tu”, mostram bem que não se trata de impudor. Poderia realmente acontecer que isso fosse o discurso da *per-versão*, que é o Dizer de Deus: na medida em que é o discurso do amor — com a condição de equivocar-se sobre esse deus, pois quase se poderia dizer *dieure*,¹⁸ ou até mesmo *dieulire** (Lacan utiliza aqui a sua *alíngua*¹⁹ para falar disso). Compreendemos melhor então que seja preciso usar da letra para abordar, com o literal, o litoral do ser desse gozo divino.*

* Temos aqui três “palavras-valises”: *père-version* (pai + versão); *dieure* (*dieu* + *dire*, ou seja, deus + dizer); *dieulire* (*dieu* + *lire*, ou seja, deus + ler, próxima a *délire*, delírio). (N.T.)

CONCLUSÕES

Se Freud inventou a psicanálise, Lacan fundou o discurso analítico como prática que se determina por um laço social a dois. Hoje, é o único laço social para o qual as coisas são assim. A experiência do tratamento psicanalítico permitiu a Lacan introduzir no campo freudiano a dimensão do gozo. Demonstrando o lugar central do gozo na economia subjetiva, ele modificou radicalmente a perspectiva da direção do tratamento psicanalítico. Efetivamente, se a psicanálise não consiste em livrar o sujeito dos seus sintomas — tese de Lacan — ela pode, em contrapartida, permitir-lhe saber de quê ele é prisioneiro. Daí resulta que o sujeito, aprendendo a servir-se do seu sintoma, isto é, instrumentando-o, pode encontrar outra satisfação e não se resignar a consumir o gozo extenuante que ele comporta. Lacan demonstrou que o gozo é um mecanismo importante na marcha do mundo. Mas, se a psicanálise, na medida em que se refere ao desejo, é uma erotologia, nem por isso é uma ciência do gozo. A psicanálise é um discurso de renúncia ao gozo nocivo do Outro; ela abre ao sujeito a possibilidade de reencontrar no falar “aquilo que lhe é necessário de gozo para que a sua história continue”. A psicanálise faz o gozo existir em um dizer do amor, que dá o seu sentido ao desejo. Nisso, ela não é uma iniciação, que pretende ensinar o acesso ao gozo, passando pela via direta do corpo. Pelo contrário, a psicanálise demonstra quanto isso é impossível, porque é a estrutura linguageira do sujeito que define as diferentes modalidades do gozo.

À medida que Lacan avançou naquilo que se deve chamar de dimensões do gozo, as definições se multiplicaram: gozo do Outro, gozo fálico, mais-gozar, gozo feminino.

A problemática freudiana da libido foi renovada por Lacan, que conjugou, nesse termo de libido, a estrutura do desejo e a economia do gozo, por meio do significante. O desejo e o gozo

são situados na metonímia da cadeia significante, à deriva em relação a esta.

O uso, por Lacan, do vocábulo deriva (*Trieb*) — para traduzir o “*trieb*” — a respeito do gozo, como Freud fez para a pulsão, marcou a abertura de uma nova via de passagem, que vai do mito freudiano da pulsão ao real do gozo. A questão é importante para o sujeito da civilização moderna.

A história deste século, irremediavelmente marcada pelo nazismo, mostra que entramos na era de uma civilização do ódio, difundido hoje em escala planetária. O mal-estar da civilização encontra hoje a sua causa na própria abolição do sujeito, substituído notadamente por uma concepção puramente biológica do homem, isto é, uma concepção veterinária. O discurso gestor, que governa atualmente o mundo segundo as regras do mercado, praticamente varreu todos os laços sociais mais básicos. Com isso, o estatuto do sujeito, cortado das amarras que o uniam à Lei do desejo, mudou. O sujeito moderno, desembaraçado da “monarquia do significante”,¹ segundo a expressão de Michel Foucault, tornou-se enfim “livre”, isto é, louco, perdido, aspirado ao produzir-se a si mesmo como detrito, no discurso da suposta livre empresa. Trata-se realmente de uma verdadeira demissão subjetiva, programada, sobredeterminada por esse discurso que, por estrutura, gera o subdesenvolvimento subjetivo, tão preocupante quanto o seu correlato econômico.

Desagregação do Nome do Pai, desmentido da Lei, foraclusão do desejo são os pilares do discurso capitalista. Pode-se compreender, nesse contexto, a razão do ressurgimento poderoso da religião, na medida em que a figura de um Deus dá um modo de presença muito mais consistente ao Nome do Pai. Mesmo que a religião não dê ao Nome do Pai a mesma função que a psicanálise, não deixa de exercer uma atração renovada para o sujeito, que prefere enfrentar um desejo proibido a um desejo foracluído.

Para o sujeito, as possibilidades de recurso são poucas, diante do mal-estar de uma civilização, do progresso irresistível, baseando-se no saber científico desorientado e desviado dos seus fins. Se a ciência pudesse levar em consideração o sujeito que produz o seu saber, talvez se interrogasse sobre a sua paixão cega de saber, cujo gozo equivocado mascara o desejo que a anima. Mas os cientistas, tão perdidos quanto seus contemporâneos, estão longe de poder fazer semelhante pergunta. A própria psicanálise poderia

permitir ao sujeito que deixasse de fazer a oferenda sacrificial daquilo que é a sua essência, isto é, o seu desejo?

Poderia ela ainda convencer esse sujeito de que, ao não se ocupar mais seriamente do seu desejo,² é o seu gozo que sofrerá com isso?³ Ele teria que aprender a manejar o significante de modo um pouco menos imperativo, menos primário, mais poético, para chegar a outra satisfação, no discernimento dos seus gozos. A psicanálise lhe dá essa chance. É uma aposta, pois “tudo está nas mãos da fortuna”,⁴ no ser falante. É por isso que devemos considerar os acontecimentos da vida cotidiana seriamente e não remeter o sujeito a um futuro ideal, mas orientá-lo, situá-lo na ética do “Bem-Dizer”.

NOTAS

Introdução

1. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p.93.

2. Sade está em outro registro, de uma vontade de gozo sem obstáculos. Quando ele fala do direito ao gozo, faz disso um imperativo, ao passo que nada obriga a gozar, exceto o Supereu.

3. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

4. J. Lacan: "A segurança do gozo dos ricos na época própria em que vivemos, se encontra — pensem bem — muito aumentada por aquilo que chamo de legislação universal do trabalho". *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p.235.

5. J. Lacan: "Um retorno à própria palavra gozo é então necessário. De fato, o que permite a apreensão léxica é ver que o uso desse termo varia de uma vertente (da etimologia) que indica a alegria, para uma vertente que indica a posse, e que supõe que "gozar de" é diferente de "gozar". Isso se exemplifica melhor no gozo de um título jurídico ou da bolsa de valores, pois o gozo de um título é poder cedê-lo". *La logique du fantasme* (não publicado), lição do dia 7 de junho de 1967.

6. Santo Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae*, o *De diversis quaestionibus* (questão 30), o *De doctrina christiana* e o *De trinitate*. Devemos essas referências a Jacques Le Brun, que estudou esses textos no seu curso sobre a *Histoire du catholicisme* do ano universitário de 1988-1989, na École Pratique des Hautes Études.

7. Santo Agostinho distingue duas espécies de amor. Um amor que goza (*fruit*) do seu objeto, e um amor que utiliza (*uti*) esse objeto como meio para chegar ao gozo de outra coisa. Gozar (*frui*) é o amor pela própria coisa, situando-a como o alvo absoluto, enquanto utilizar (*uti*) é amar uma coisa e servir-se dela para chegar ao gozo de outro objeto. Mas o *frui* e o *uti* estão em uma relação mais complexa, pois eles se combinam segundo diferentes modalidades, que se classificam segundo uma escala de valores:

• *caritas* (o amor que é reservado a Deus) goza de Deus, utilizando o mundo. É um bom amor, enquanto absoluto que faz um bom uso do mundo;

• *cupiditas* (o desejo sexual faz parte desta) goza do mundo, utilizando Deus. É um mau amor, que faz um mau uso de Deus.

Agostinho faz assim a distinção entre um bom e um mau gozo, em referência à lei divina. Sem recobrir as definições agostinianas no registro próprio à psicanálise, Freud e Lacan, como veremos, fazem, a partir da incidência da Lei (a da proibição do incesto), uma distinção entre um gozo nocivo (o gozo incestuoso) e um gozo satisfatório para o sujeito.

8. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.10.

Capítulo 1 — O que é o desejo?

1. S. Freud, Anna sonha em voz alta nestes termos: "...F...eud, mo...angos, gr...des, f...boesas, flan..." O sonho é uma realização de desejo. Capítulo 3, "Le rêve d'Anna", em *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971, p.119.

2. Freud mostra bem que o trabalho do sonho utiliza todo o campo dos jogos de palavras, e por que o prazer que ele dá deve ser procurado no seu lado formal. Ver *Le mot d'esprit et son rapport avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1970.

3. É o que Freud expressa na última linha da *Interpretação dos sonhos*. A solução que Lacan dá para esse enigma do desejo indestrutível é articulá-lo com a cadeia significante, insistindo até que ele se realize na palavra. Lacan dá um exemplo a propósito de Sócrates, fazendo ele próprio a confissão de que seu desejo mais profundo continua no diálogo que ele poderá manter, durante a eternidade, com os grandes homens que o precederam e com aqueles que o seguirão após a sua morte, falando com eles sobre o par e o ímpar — o que é absolutamente propício a ilustrar o que pode ser a alternância ausência-presença, própria da dimensão do significante.

4. Freud sempre repetiu e declarou tão claramente quanto possível que estabelecia a distinção entre as *Sexualtriebe* (pulsões sexuais) e as *Ichtriebe* (pulsões do Eu): "A discriminação das pulsões sexuais das outras, a limitação da noção de libido às pulsões sexuais têm a sua mais poderosa defesa na hipótese que formulamos acima, relativa a uma química específica da função sexual". S. Freud, "Sur la théorie de la libido", em *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Idées/Gallimard, 1974, p.128.

5. S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit.

6. S. Freud, *Métapsychologie*, Paris, Idées/Gallimard, 1969.

7. S. Freud, "Pour introduire le narcissisme", em *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

8. *Ibid.*, p.98.

9. S. Freud, "Le moi et le ça", em *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, BBP, 1973.

10. S. Freud, "Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine", em *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1974.

11. S. Freud, "Au-delà du principe de plaisir", em *Essais de psychanalyse*, op.cit.

12. Freud se refere frequentemente a Platão, principalmente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), em que evoca a fábula poética de Aristófanes no *Banquete*, e também em *Mais-além do princípio de prazer* (1919), *Psicologia das massas* (1923) e enfim no *Esboço de psicanálise* (1938).

13. G. Hegel, *L'attitude de la lutte pour la reconnaissance*, livro 2, capítulo 2, Paris, Aubier, 1956.

14. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1971.

15. J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage", em *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

16. J. Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", em *Écrits*, op.cit.

17. A divisão do sujeito diz respeito à distinção feita por Lacan entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. O sujeito do enunciado é o sujeito da frase, o sujeito gramatical, enquanto o sujeito da enunciação é o sujeito que fala. Quando digo: "Il pleut" [= Chove], o sujeito do enunciado é esse "il", enquanto o sujeito da enunciação é quem diz: "Il pleut".

18. A metonímia da cadeia significante é o processo pelo qual um conceito é expresso por meio de outro, que lhe é ligado por uma relação necessária (ver p.43).

19. A destituição subjetiva corresponde ao desvanecimento (*fading*) do sujeito. O sujeito se apaga, desaparece sob o significante que o determina, enquanto o desejo se realiza pelo advento desse significante. Parafraseando Lacan, poderíamos dizer que o sujeito deve desaparecer do seu dizer para advir ao "ser" do seu desejo. Nesse sentido, o desejo é sempre desejo de morte, porque o significante que o amarra comporta sempre um efeito de mortificação para o sujeito. É por isso que o desejo não se realiza facilmente, depois de tudo o que ele custa para o sujeito; definitivamente, o desejo não é tão desejável assim.

20. Se, na tradição filosófica, o Ser responde a definições muito precisas, em contrapartida Lacan faz uso do termo "ser" em um sentido muito mais extenso e menos conceitual. Assim, ele pode qualificar como ser aquilo que se liga ao simbólico, por exemplo: o sujeito dividido (\$) como "ser significante do sujeito"; o objeto *a* como "ser de gozo do sujeito"; a satisfação do desejo no sonho ou a satisfação obtida no chiste como um prazer do ser e não do corpo próprio enquanto esse prazer está ligado ao lado formal dessas formações do inconsciente. Enfim, entre outros mais, o real tecido pelo significante é igualmente qualificado como real do ser do sujeito etc.

21. J. Lacan, "La signification du phallus", em *Écrits*, op.cit.

Capítulo 2 — A noção de gozo em Freud

1. S. Freud, "L'homme aux rats", em *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1971, p.207.

2. S. Freud, "Au-delà du principe de plaisir", op.cit., p.16.
3. S. Freud, "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique", em *Résultats, idées, problèmes*, tomo I, Paris, PUF, 1984.
4. S. Freud, "Au-delà...", op.cit., p.8.
5. S. Freud: "[...] Temos todas as razões para admitir que as sensações de dor, como outras sensações de desprazer, permeiam a excitação sexual e provocam um estado impregnado de prazer, em nome do qual pode-se aceitar o desprazer da dor". "Pulsions et destins des pulsions", em *Métapsychologie*, op.cit., p.173.
6. S. Freud, "Trois essais sur la théorie de la sexualité", op.cit., p.113.
7. S. Freud, "O alvo de uma pulsão é sempre a satisfação", em *Métapsychologie*, Paris, Idées/Gallimard, 1969, p.18.
8. S. Freud: "A sublimação consiste em que, tendo a tendência sexual renunciado ao prazer de órgão sentido no ato sexual, ela o substitui por um outro alvo, que apresenta com o primeiro relações genéticas, mas que deixa de ser sexual para tornar-se social", em *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1968.
9. S. Freud: "[...] Trata-se de saber se o orgasmo é a característica do prazer sexual, ou se podemos identificar o prazer sexual com o prazer em geral". "Les premiers psychanalystes", *Minutes (4) de la Société Psychanalytique de Vienne*, Paris, Gallimard, 1983, p.187.
10. S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Idées/Gallimard, 1970.
11. S. Freud: "Cronologicamente, a primeira força motivante, na formação dos sintomas, é a libido", em *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p.185.
12. S. Freud, "Le moi et le ça", op.cit., p.264-265, e p.291-293.
13. S. Freud, "Principe de plaisir et névrose traumatique", em *Essais de psychanalyse*, op.cit.
14. S. Freud: "[...] Não podemos impedir-nos de admitir que existe na vida psíquica uma tendência irresistível para a reprodução, tendência que se afirma sem levar em conta o princípio de prazer." "Au-delà du principe de plaisir", em *Essais de psychanalyse*, op.cit.
15. Ibid. As grandes linhas desse princípio já foram traçadas em "Esboço de uma teoria científica do aparelho psíquico", em 1896.
16. S. Freud, "Dualisme des instincts. Pulsion de vie et pulsion de mort", capítulo 6, em *Au-delà...*, op.cit.
17. S. Freud, "Principe du plaisir et instincts de mort", em *Essais de psychanalyse*, op.cit.
18. J. Le Brun, "Réflexions sur la théorie freudienne à propos de *Au-delà du principe de plaisir*", *Carnets*, Ecole de Psychanalyse Sigmund Freud, nº 6 outubro de 1995.
19. S. Freud: "Todos nós sabemos, por experiência, que o prazer mais intenso que possamos atingir, aquele fornecido pelo ato sexual, coincide com a extinção momentânea de uma excitação de alta tensão. Mas a ligação da

noção pulsional seria uma função preparatória, criando para a excitação a possibilidade de se resolver definitivamente no prazer de descarga". "Principe de plaisir et instinct de mort", capítulo 7, em *Au-delà...*, op.cit., p.19.

20. S. Freud, "L'homme aux rats", op.cit., p.19.

21. S. Freud, *Au-delà...*, op.cit., p.89.

22. S. Freud, "Le problème économique du masochisme", em *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1974, p.286.

23. S. Freud: "Essas interpretações do modo de suicídio por realizações de desejos sexuais são, há muito, familiares aos psicanalistas". "Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine", em *Névrose, psychose et perversion*, op.cit.

Capítulo 3 — A conceituação do gozo no ensino de Lacan

1. O essencial desse debate se encontra no seminário *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p.55-86.

2. J. Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", em *Écrits*, op.cit.

3. J. Lacan, "La signification du phallus", em *Écrits*, op.cit.

4. J. Lacan: "[...] Situando *das Ding* no centro, e em torno o mundo subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes, vemos a dificuldade da representação topológica". *L'éthique...*, op.cit., p.87.

5. J. Lacan: "[...] É à forma tridimensional de um toro que se deveria recorrer, na medida em que a sua exterioridade periférica e a sua interioridade central constituem apenas uma região". "Fonction et champ...", em *Écrits*, op.cit., p.321.

6. Lacan introduz essa topologia moebiana no seu seminário *L'identification* (não publicado), 1961-62. Sabemos que ele não ficaria nessa noção intuitiva do objeto como suporte do pensamento. Ele utilizará outros objetos moebianos como metáforas e depois como estruturas mesmo encontradas na experiência psicanalítica.

7. J. Lacan: "Du *trieb* de Freud", em *Écrits*, p.853.

8. J. Lacan: "Dizer que o Outro é a lei, ou que o gozo enquanto proibido é a mesma coisa", *L'identification* (não publicado), lição de 4 de abril de 1962.

9. J. Lacan, "La chose freudienne ou sens du retour à Freud", em *Écrits*, op.cit.

10. Para Heidegger o ser-aí (*Dasein*) do homem encontra as condições da sua finitude e da sua nulidade no ser-para-a-morte. Lacan tira esse termo de Heidegger, para designar o sujeito dividido (\$) que, por sua determinação pelo significativo que o representa, sofre um efeito de mortificação e de anulação.

11. J. Lacan: "[...] O que o sujeito conquista na análise, [...] é a sua própria lei [...]. Essa lei é primeiro sempre aceitação de alguma coisa que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, e que é, falando-se propriamente, a *Até*. A *Até*, se nem sempre atinge o trágico da *Até* de Antígona, não

deixa de ser parente da infelicidade". *L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.347.

12. J. Lacan, "Kant avec Sade", em *Écrits*, p.769.

13. Sade: "Adeus, cavaleiro; no caminho, não fodas a senhora; lembra-te de que ela está costurada e tem sífilis". *La philosophie dans le boudoir*, Paris, col. 10/18, 1972, p.310.

14. É o primeiro esquema proposto por Freud em "Esquisse d'une théorie scientifique de l'appareil psychique", em *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973.

15. J. Lacan: "Dizer que só há gozo do corpo nos recusa os gozos eternos, e também a possibilidade de adiar o gozo para um futuro feliz, mas respondendo à exigência de verdade do freudismo, esse princípio nos obriga a levantar a questão do gozo olhando-o de frente, isto é, a levar a sério o que acontece na vida de todos os dias". *La logique du fantasme* (não publicado), lição de 7 de junho de 1967.

16. J. Lacan: "O gozo só pode ser idêntico a toda presença dos corpos. O gozo só se apreende, só se concebe daquilo que é corpo, e de onde nunca poderia surgir de um corpo alguma coisa que seria o temor de não mais gozar. O que nos indica o princípio de prazer, se há um temor, é o de gozar, sendo o gozo uma abertura em que não se vê o limite. De qualquer forma que se goze, bem ou mal, só a um corpo cabe gozar ou não gozar. É a definição que daremos ao gozo; quanto ao gozo, deixaremos a questão para depois". *L'objet de la psychanalyse*, lição de 27 de abril de 1966.

17. J. Lacan: "Mas enfim o que importa, quanto ao campo do gozo — infelizmente, que nunca se chamará, pois certamente não terei o tempo de esboçar as suas bases, que nunca se chamará campo lacaniano, mas eu desejei isso — há observações a fazer". *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 191, p.93.

18. J. Lacan, "Subversion...", em *Écrits*, p.821.

19. S. Freud: "Da vida sexual da menina sabemos menos que da vida sexual do menino [...]; a vida sexual da mulher adulta é realmente, ainda, para a psicologia, um *dark continent*". *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1986, p.75.

20. J. Lacan: "Efetivamente, existe um, um entre todos, que não escapa a um gozo particularmente insensato, e que eu diria local, no sentido de acidental, sob a forma orgânica que tomou para ele o gozo sexual. Ele colore de gozo todas as suas necessidades elementares, que são apenas, nos outros seres vivos, preenchimento em relação ao gozo. Se o animal come regularmente, é claro que é para não conhecer o gozo da fome", *...Ou pire* (não publicado), lição de 19 de janeiro de 1971.

21. J. Lacan: "Falo daquilo que acentuei, isto é, a perturbação profunda do gozo, na medida em que o gozo se define em relação à Coisa, pela dimensão do Outro como tal. Na medida em que essa dimensão do Outro como real, na medida em que essa dimensão do Outro se define pela introdução do significante". *L'identification* (não publicado), lição de 28 de março de 1962.

22. J. Lacan: "O que são as histórias, senão uma imensa ficção? O que pode garantir uma relação do sujeito com esse universo das significações, senão que em algum lugar haja um gozo? Isso, ele só pode garantir por meio de um significante e esse significante falta forçosamente". *L'angoisse* (não publicado), lição de 5 de dezembro de 1962.

23. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1973.

24. Encontra-se o essencial dessa análise no seminário *L'envers de la psychanalyse*, op.cit.

25. Se para Freud o Supereu é o herdeiro do complexo de Édipo como uma parte de obscuro e não liquidado, para Lacan é a parte incompreendida da Lei, que não pode ser completamente integrada pelo sujeito e que se manifesta nele de modo paradoxal, obscuro e feroz, como uma ruptura, uma cisão no sistema simbólico integrado pelo sujeito.

26. J. Lacan: "Esse gozo que acabo de definir como absoluto, o do tirano, no mito. É aquele que confunde, no seu gozo, todas as mulheres, [...] é dizer que não se sabe de que gozo se trata. É o seu ou o de todas as mulheres? Salvo que o gozo feminino ficou, como observei, sempre também no estado de enigma na teoria analítica". *D'un autre à l'Autre* (não publicado), sessão de 14 de maio de 1969.

27. J. Lacan: "O gozo no campo do Um é podre". *La logique du fantasme* (não publicado), sessão de 26 de abril de 1967.

28. Um capítulo dessa obra será dedicado à conceituação do falo na psicanálise.

29. J. Lacan: "O falo é o órgão enquanto tal, trata-se do ser, o gozo feminino". *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (não publicado), lição de 17 de fevereiro de 1971.

30. J. Lacan: "Não só o assassinato do pai não abre o caminho para o gozo que a presença do pai supostamente proibia, mas ele reforça a sua interdição". *L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.207.

31. S. Freud: "[...] A associação do totemismo e da exogamia existe e se revela muito sólida". *Totem et tabou*, op.cit., p.76.

32. J. Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir", op.cit.

33. S. Freud: "No princípio era o ato". *Totem et tabou*, op.cit., p.316.

34. O pai, na psicanálise, não se reduz ao pai simbólico. O pai é uma construção textual que Lacan designa como Nome do Pai, que conjuga a instância significante do pai simbólico, a figura do pai imaginário e o pai como real. Essa triplicidade, imaginária, real e simbólica do pai, é acrescida de outra triplicidade, a do pai como nome, lei e voz, que não se confunde com ela, como lembra François Balmès:

- o nome de que se trata é o próprio nome do Deus da tradição. Nome inefável, que se caracteriza por uma letra faltosa como condição de possibilidade do jogo de todas as outras letras;

- a Lei não deixa de comportar um defeito radical, que faz dela um princípio pacificador e, ao mesmo tempo, o de um desregramento essencial, pois efetivamente a Lei, mesmo proibindo o gozo, é, ao mesmo tempo, o trilho

mais seguro a ser seguido para chegar ao gozo. Sade demonstra isso, mas também o destino pulsional que é a sublimação;

- a voz, ela mesma como objeto perdido, causa o desejo do Outro, proibindo o gozo, representando ao mesmo tempo o Supereu incorporado sob a forma das palavras fundamentais que ordena gozar.

Devemos aos trabalhos de três psicanalistas — Solal Rabinovitch (*Écriture du meurtre, Freud et Moïse: écritures du père 3*), Brigitte Lemérier (*Les deux Moïses de Freud, 1914-1939, Freud et Moïse: écritures du père 1*) e François Balmès (*Le nom, la loi, la voix, Freud et Moïse: écritures du père 2*) em três volumes, publicados por Erès, Toulouse, 1997 — a demonstração de como Lacan releu *Totem e tabu* com o texto de Freud *Moisés e o monoteísmo*, para afirmar, depois de Freud, que o pai não deve ser procurado do lado do ser, mas da letra que declina a sua função na vertente do gozo (a letra, o literal fazendo o litoral do gozo) e na vertente do desejo (a letra dando o seu suporte à lei).

35. J. Lacan: “A equivalência em termos freudianos é pois feita do pai morto e do gozo, é ele que o guarda em reserva”. *L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.143.

36. S. Freud: “Os irmãos pouco a pouco tiveram saudade do pai primitivo, cuja onipotência eles não podiam mais sonhar arrogar-se. O ressentimento diminuindo com o tempo, o pai foi elevado à posição de deus, o que realizava o desejo de expiação mais eficazmente do que o pacto concluído com o totem”. *Totem et tabou*, op.cit., p.298.

37. S. Freud: “A devoração do pai primitivo e depois a refeição totêmica, que é a sua reprodução, deram origem às organizações sociais, às restrições morais e às religiões”. *Ibid.*, p.289.

38. S. Freud: “Um dia, os irmãos que foram expulsos se associaram, mataram e comeram o pai [...]. Assim, no ato de comê-lo, conseguiam realizar a sua identificação com ele, cada um se apropriando de uma parte da sua força”. *Ibid.*, p.289.

39. Ler, a esse respeito, o comentário falado sobre “*Die Verneinung* de Freud”, por Jean Hyppolite, publicado em *Écrits. Die Verneinung* foi publicado em francês no volume 17 de *Oeuvres complètes de Freud*, Paris, PUF, 1992.

40. S. Freud: “O que a multidão exige dos seus heróis é a força e até a violência. Ela quer ser dominada e subjugada, e temer seu mestre...”. “*Psychologie collective et analyse du moi*”, em *Essais de psychanalyse*, Paris, PBP, 1973, p.94.

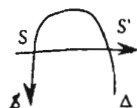
41. S. Freud, “Dualisme des instincts, instinct de vie et instinct de mort”, “Au-delà du principe de plaisir”, em *Essais de psychanalyse*, op.cit.

42. J. Lacan: “A lamela [...] é a libido, enquanto puro instinto de vida, isto é, de vida imortal, de vida irreprimível, de vida que não tem necessidade de nenhum órgão, de vida simplificada e indestrutível”, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p.180.

43. J. Lacan: “Se a introdução do sujeito como efeito do significante jaz nessa separação do corpo e do gozo, nessa divisão posta entre termos que,

entretanto, só subsistem um pelo outro, compreende-se melhor que é aí que, para nós, se apresenta a questão de saber como o gozo é manejável pelo sujeito". *La logique du fantasme* (não publicado), lição de 7 de junho de 1967.

44. Apenas retomamos aqui o que Lacan adianta sobre a noção de ponto de basta, na página 805 dos *Écrits*, no seu texto "Subversion du sujet et dialectique du désir": "Articula-se ali o que chamamos de ponto de basta, pelo qual o significante detém o deslizar, de outra forma indefinido, da significação; a cadeia significativa é supostamente suportada pelo vetor $\vec{SS'}$. Sem mesmo entrar na finura da direção retrógrada, onde se produz o seu cruzamento dobrado pelo vetor $\vec{\Delta S}$." A partir deste grafo elementar, vemos que o significante antecede a significação que ele produz retroativamente.



45. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.

46. J. Lacan: "[...] Os únicos que gozam desse real são os matemáticos; assim, seria necessário que os matemáticos passassem sob o jugo do jogo do amor". *Les non-dupes errent* (não publicado), lição de 12 de março de 1974.

47. J. Lacan: "A angústia de pesadelo é experimentada, falando-se propriamente, como a do gozo do Outro. O correlativo do pesadelo é o incubo ou a súcuba, é esse ser que pesa com todo o seu peso opaco de gozo estranho sobre o nosso peito, que nos esmaga sob o seu gozo [...]. Esse ser que pesa pelo seu gozo é também um ser questionador". *L'angoisse* (não publicado), lição de 12 de dezembro de 1962.

48. Sobre o grafo do desejo, Lacan coloca o Supereu na voz situada mais-além do lugar do Outro sobre a linha de baixo, a do enunciado. Consultar o grafo do desejo em "Subversion..." em *Écrits*, op.cit., p.817.

49. J. Lacan: "Deus me pede para gozar, textual na Bíblia, é apesar de tudo a palavra de Deus [...]. Um Deus que lhe pede algo e que, no Eclesiastes, lhe ordena 'goza', é verdadeiramente o cúmulo; pois gozar por ordem é algo de que todos sentem que se há uma fonte, uma origem da angústia, ela deve se encontrar em algum lugar por aí. A 'goza', só posso responder uma coisa, é 'eu escuto', é claro, mas naturalmente, nem por isso eu gozo tão facilmente assim", *L'angoisse* (não publicado), lição de 19 de dezembro de 1962. Nesse texto, Lacan joga com o imperativo do verbo gozar (*jouis*) e o presente do verbo escutar (*j'ouïs*), que têm o mesmo som. (N.T.)

50. J. Lacan: "A perversão está nessa operação do sujeito que detectou perfeitamente a disjunção em que o sujeito dilacera o corpo do gozo, mas que também sabe que talvez algo tenha escapado à subjetivação do corpo. Quem sabe que o corpo não foi preso no processo de alienação. É desse lugar do pequeno *a* que o perverso interroga o que ocorre com o gozo e fica, seja o

que for que se diga, sujeito durante todo o tempo do exercício dessa questão, pois o gozo que lhe interessa é o do Outro, enquanto ele é o seu único resto". *La logique du fantasme* (não publicado), lição de 7 de junho de 1967.

51. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971. Tradução de I. Meyerson.

52. S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Idées/Gallimard, 1974.

53. S. Freud, "Dora", em *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1972.

54. S. Freud, "L'organisation génitale infantile", em *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

55. S. Freud, "L'organisation génitale infantile", op.cit.

56. S. Freud, "Le petit Hans", em *Cinq psychanalyses*, op.cit.

57. S. Freud, "A criança tem acesso à organização genital, mas, ao contrário do adulto, ela pensa que os dois sexos têm o mesmo órgão genital, o órgão masculino; trata-se pois da primazia do falo (isso é certo apenas quanto ao menino)". "L'organisation génitale infantile", em *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, p.114.

58. S. Freud, "Le petit Hans", op.cit.

59. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Idées/Gallimard, 1992.

60. S. Freud, "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", em *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970.

61. S. Freud, "Le fétichisme", *ibid*.

62. S. Freud, "Pour introduire le narcissisme", *ibid*.

63. Lacan fala disso ao longo do seu ensino, mas o momento da sua emergência como conceito pode se ler no seu seminário *A transferência*, e em dois textos publicados nos *Écrits*, "La signification du phallus" (1958) e "Subversion du sujet et dialectique du désir". Este último texto é datado de 1960, mas parece que ele recebeu elementos novos, pois foi publicado pela primeira vez nos *Écrits* em 1966.

64. J. Lacan, "La signification du phallus", em *Écrits*, op.cit. A mesma definição é retomada em *Un discours qui ne serait pas du semblant*, sessão de 9 de março de 1970 (não publicado) e em *...Ou pire*, sessão de 3 de fevereiro de 1972 (não publicado).

65. J. Lacan, "La signification du phallus", op.cit., p.690.

66. Deve-se ler a solução que Lacan dá a esse problema em "Subversion...", em *Écrits*, p.819.

67. Sobre isso, Freud diz que o falo está sempre no horizonte dos tropeços da palavra, isto é, dos lapsos, dos atos falhos e do chiste.

68. J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p.161-197.

69. J. Lacan, "La signification du phallus", em *Écrits*, p.692.

70. J. Lacan, "Subversion...", op.cit., p.823.

71. J. Lacan: "É que o real propriamente dito se encarna de quê? Do gozo sexual, como o quê? Como impossível, pois o que designa o Édipo [seria um lapso de Lacan ou um erro de estenografia?] é o ser mítico, cujo gozo seria o

de quê? De todas as mulheres". *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (não publicado), lição de 20 de janeiro de 1971.

72. J. Lacan, "Subversion...", op.cit., p.823.

73. Ibid., p.822-823.

74. Fornecemos aqui o quadro elaborado em *A relação de objeto*, principalmente nas sessões de 13 de março (p.215) e 3 de abril de 1957 (p.269), Paris, Seuil, 1993.

Pai simbólico	agente	falta de objeto	objeto
	pai real	castração	falo imaginário (-φ)
	pai imaginário	privação	falo simbólico (Φ)
	mãe simbólica	frustração	real: seio

75. S. Freud, "Pour introduire le narcissisme", op.cit.

76. Ler, sobre esses pontos, "Subversion..." op.cit., p.822 e 823.

77. J. Lacan: "O real do gozo sexual, na medida em que este é destacado como tal, ou seja, o Nome do Pai...", *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (não publicado), lição de 20 de janeiro de 1971.

78. J. Lacan, "Le symbole grand Phi Φ", em *Le transfert dans la disparité subjective*, lição de 19 de abril de 1961, Paris, Seuil, 1991, p.277-91.

79. S. Freud, "L'Esquisse...", op.cit., p.332.

80. S. Freud, "Lettre 52", em *La naissance de la psychanalyse*, op.cit., p.154.

Lembramos aqui o esquema: W.....WZ.....Ubw.....Vb.....Bw.

W (*Wahrnehmung*, percepção), WZ (*Wahrnehmungszeichen*, signos de percepção), Ubw (*Unbewusstsein*, inconsciente), Vb (*Vorbewusstsein*, pré-consciente), Bw (*Bewusstsein*, consciência).

81. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, op.cit., p.459.

82. Pelo termo "alíngua", Lacan designa o que dá suporte ao saber inconsciente. Ele apresenta esse termo pela primeira vez em *Le savoir du psychanalyste* (não publicado), na sessão de 2 de dezembro de 1971, fazendo, sob esse título, uma série de conferências no Hospital Sainte-Anne, em alternância com o seu seminário *...Ou pire* (não publicado).

83. J. Lacan: "A alíngua tem o mesmo parasitismo que o gozo fálico, em relação a todos os outros gozos [...], e por que não falar de que a alíngua estaria em relação com o gozo fálico como os ramos com a árvore [...]. Alíngua, não importa que elemento da alíngua, é, em comparação com o gozo fálico, um banho de gozo, e é nisso que ela estende suas raízes tão longe, no corpo". *Les non-dupes errent* (não publicado), lição de 11 de junho de 1974.

84. J. Lacan: "A linguagem funciona originalmente, em suplência do gozo sexual. É por aí que ela ordena essa intrusão na repetição corporal do gozo" *...Ou pire* (não publicado), lição de 12 de janeiro de 1971.

85. J. Lacan, a respeito do gozo fálico: “[...] Eu o faço órgão, eu o suponho encarnado por aquilo que no homem corresponde a isso como órgão — é na medida em que esse gozo toma esse acento privilegiado [...], é na medida em que esse gozo é privilegiado, que toda a experiência analítica se ordena”. *Les non-dupes errent* (não publicado), lição de 21 de maio de 1974.

86. S. Freud, “Le petit Hans”, op.cit.

87. J. Lacan: “É sempre o mesmo objeto, mas ele se apresenta sob uma forma absolutamente diferente, em razão da integração das sensações ligadas, pelo menos, à turgescência, e, muito possivelmente, a algo que podemos chegar até a qualificar de orgasmo, sem ejaculação, é lógico”. *La relation d'objet*, op.cit., p.259.

88. J. Lacan: “É claro que há em torno disso uma questão e um problema, quero dizer com isso que Freud não o resolve. Nesse momento, não há observações suficientes para abordar esse difícil problema do orgasmo na masturbação infantil, e também não o abordo imediatamente”. *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p.259.

89. S. Freud: “O orgasmo tem como consequência a contração dos músculos; mas a idéia de que a contração dos músculos provoca o orgasmo não tem sentido”. *Sur la psychanalyse*, op.cit., p.187.

90. J. Lacan: “Que o gozo fálico se torne anômalo ao gozo do corpo, é algo que já se percebeu muitas vezes”. “La troisième”, em *Lettre de l'EFPP*, nº 16, p.191.

91. J. Lacan: “O phi maiúsculo, nós o designamos por esse falo, tal como eu o preciso ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta no homem do gozo fálico. O que é? Senão isto, que a importância da masturbação na nossa prática sublinha suficientemente o gozo do idiota”. *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.75.

92. J. Lacan: “E o sujeito que cumpriu a tarefa, ao fim da qual ele se realizou como sujeito da castração, enquanto falta feita ao gozo da união sexual [...] a castração é, a saber, que o sujeito realiza que não tem o órgão único, unário, unificante”. *L'acte psychanalytique* (não publicado), sessão de 17 de janeiro de 1968.

93. S. Freud: “[...] As crianças de três a cinco anos são capazes de uma escolha de objeto absolutamente perceptível e acompanhada de afetos violentos”. *Trois essais...*, op.cit., p.122; “A criança também tira prazer da masturbação, e muito cedo a sua sexualidade está ligada à existência de um objeto humano”. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1992, p.52.

94. J. Lacan: “A detumescência no macho gerou esse apelo de tipo especial, que é a linguagem articulada, graças a que se introduz nas suas dimensões a necessidade de falar” ...*Ou pire* (não publicado), lição de 19 de janeiro de 1972.

95. J. Lacan: “Se é a um prazer que chega o chiste, é na medida em que o chiste necessita de que aquilo que se realiza no nível do Outro só acabe virtualmente em tender para o mais-além do sentido, que comporta em si uma certa satisfação”. *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p.221.

96. J. Lacan: "O sintoma é irrupção dessa anomalia em que consiste o gozo fálico". "La troisième", 1º de novembro de 1974, em *Lettre de l'EFP*, nº 16, p.200.

97. J. Lacan: "O gozo fálico é aquele justamente que o analisando consome". "La dissolution", sessão de 11 de março de 1980, *Ornicar?*, nº 20-21.

98. Aristóteles, *Física*, livro 2, capítulo 3, 194b, 195a.

99. J. Lacan, *Encore*, op.cit., p.26.

100. J. Lacan: "Só o amor permite ao gozo condescender com o desejo", *L'angoisse*, op.cit., lição de 13 de março de 1963.

101. J. Lacan: "A sublimação não deixa de ser a satisfação da pulsão, e isso sem recalçamento. Em outros termos — por ora, eu não trepo, eu falo; tudo bem, posso ter a mesma satisfação que se trepasse. É isso que significa. É o que levanta, aliás, a questão de saber se efetivamente eu trepo". *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p.151.

102. S. Freud: "Trata-se de saber se o orgasmo é a característica específica do prazer sexual, ou se podemos identificar o prazer sexual com o prazer em geral". "Les premiers psychanalystes", *Minutes (4) de la Société psychanalytique de Vienne*, Paris, Gallimard, 1983, p.187.

103. J. Lacan: "[...] Compreende-se melhor que é aí que se levanta a questão de saber como o gozo é manejável pelo sujeito". *La logique du fantasme* (não publicado), sessão de 7 de junho de 1967.

104. S. Freud: "O objeto da pulsão é aquilo em que ou por que a pulsão pode atingir o seu alvo. É o que há de mais variável na pulsão, ele não lhe está originariamente ligado: mas é só por sua aptidão particular para tornar possível a satisfação que ele é acrescentado. Não é necessariamente um objeto estranho, mas é também uma parte do corpo próprio. Pode ser substituído à vontade..." "Pulsions et destins des pulsions", em *Métopsychoanalyse*, Paris, Idées/Gallimard, 1969, p.19.

105. Platão, *Le Banquet, Oeuvres complètes*, tomo I, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1950, p.749-762.

106. J. Lacan, *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991.

107. J. Lacan: "[...] O objeto do desejo de Alcibíades, que é *agalma*, o objeto certo, [...] é o objeto que Sócrates tem no ventre. Sócrates, ali, não é mais do que o invólucro daquilo que é o objeto do desejo". *Le transfert*, op.cit., p.209.

108. J. Lacan define o objeto causa do desejo como sendo o *agalma*, "o objeto precioso, a maravilha que está na vertente do seu brilho, seu lado fetiche, armadilha para deuses, que ele enfatiza, para a função que cumpre como causa do desejo do sujeito". *Le transfert*, op.cit., p.169.

109. J. Lacan: "Digo ao outro que, desejando-o, talvez sem saber, sempre sem saber, tomo-o como objeto desconhecido por mim mesmo do meu desejo. Isso significa que nossa concepção, na nossa concepção do desejo, que o identifico, que te identifico, a ti a quem falo, tu mesmo, ao objeto que te falta a ti mesmo. Isso significa que, por esse circuito a que sou obrigado para atingir o objeto do meu desejo, realizo justamente para ele o que ele procura. É

realmente assim, que inocentemente ou não, se tomo esse desvio, o outro como tal, objeto aqui, observem-no, do meu amor, cai forçosamente nas minhas redes". *L'angoisse* (não publicado), sessão de 21 de novembro de 1962.

110. Devemos a detecção desse percurso no ensino de Lacan a J.-A. Miller.

111. J. Lacan, "Subversion...", op.cit., p.817.

112. J. Lacan, *Écrits*, p.823-25.

113. J. Lacan: "[...] Inveneti o objeto *a* entre outras coisas". *Les non-dupes errent* (não publicado), lição de 9 de abril de 1974.

114. Essa expressão de Lacan significa que se trata do gozo que resta ao sujeito, pelo fato de que o gozo do Outro lhe é impossível.

115. J. Lacan: "[...] Essa parte da nossa carne que necessariamente fica presa na máquina formal". *L'angoisse*, lição de 8 de maio de 1963.

116. J. Lacan: "[...] O objeto *a*, não de subsistência, mas de existência do sujeito". *L'identification* (não publicado), lição de 21 de novembro de 1962.

117. J. Lacan: "[...] O bico do seio [...] o mamilo toma no erotismo humano o seu valor de agalma, de maravilha, de objeto precioso, tornando-se o suporte do prazer, da volúpia, do morder, em que se perpetua o que podemos chamar de uma voracidade sublimada, enquanto ela toma esse *Lust*, esse prazer". *Le transfert*, op.cit., p.249.

118. J. Lacan, "Du regard comme objet petit *a*", em *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op.cit., p.65 e seguintes.

119. Para Lacan, a voz como objeto *a* é suportada na vocalização, mas ela se define a partir da fala e não da sonoridade. Daí essa qualificação de ser "a-fônico".

120. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, op.cit.

121. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (17 de março de 1971, 19 de maio de 1971), não publicado ...*Ou pire* no seu conjunto (não publicado), *Encore* (13 de março de 1973, 10 de abril de 1973), op.cit.

122. Essa lógica é especialmente desenvolvida nos seminários já citados, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (p.185-95), *La logique du fantasme* (1966-67) e *L'acte psychanalytique* (1967-68).

123. J. Lacan: "O número de ouro que dá o seu estatuto àquilo de que se trata no objeto *a*...". *La logique du fantasme* (não publicado), lição de 8 de março de 1967.

124. J. Lacan, "La série de Fibonacci", em *D'un autre à l'Autre* (não publicado), lição de 11 de junho de 1969.

125. J. Lacan, *Subversion du sujet*..., op.cit.

126. A relação de articulação entre o sujeito e o objeto *a* é ilustrada a partir da banda de Moebius e do seu corte, especialmente nos seminários *L'identification*, 1961-1962 (não publicado) e *L'objet de la psychanalyse*, 1965-1966 (não publicado) e comentado em "L'étourdit", *Scilicet*, nº 4, Paris, Seuil, 1973.

127. O objeto *a* muda de estatuto a partir do uso por Lacan do nó borromeano, que é introduzido no seminário ...*Ou pire*. Anteriormente, o objeto se definia por um corte. Agora, é situado no ponto de bloqueio do nó, constituído pelos círculos do real, do imaginário e do simbólico.

128. A articulação dessa problemática do fim do tratamento se encontra principalmente nos seminários *La logique du fantasme* e *L'acte analytique*, op.cit. (não publicados).

129. J. Lacan, "Proposition du 9 octobre 1967 sur Le psychanalyste de l'école", em *Scilicet*, nº 1, Paris, Seuil, 1968, p.14.

130. Para Lacan, não há outra definição do significante. Considerando as objeções que lhe foram feitas a esse respeito, em nome da lingüística, ele dirá que, para a psicanálise, não se trata de lingüística, mas de lingüisteria, porque a experiência clínica prova que, para cada um, o uso da sua língua é particular. Fazer essa concessão aos lingüistas não é, para Lacan, desmentir a sua inspiração saussuriana e jakobsoniana. Aliás, ele acrescenta que, se a linguagem é a condição do inconsciente, o inconsciente é a condição da lingüística.

131. J. Lacan, em *Le savoir du psychanalyste*, sessão de 3 de fevereiro de 1972 (não publicado) e *...Ou pire* (não publicado).

132. Lacan efetua a montagem da sua teoria dos discursos a partir do seu seminário *O avesso da psicanálise*, ao qual remetemos o leitor, e ele a retomará por várias vezes na continuação desse seminário, particularmente no seu texto escrito "Radiophonie", em *Scilicet*, 2/3, Paris, Seuil, 1970, p.55-100.

133. J. Lacan: "É sempre com a nossa carne que devemos pagar a dívida", em *L'angoisse*, op.cit., lição de 8 de maio de 1963. Lacan cita *O mercador de Veneza* (W. Shakespeare) em *Oeuvres complètes*, tomo 1, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1989, p.1205.

134. Ibid.

135. J. Lacan: "O corte é interior à unidade individual primordial". *L'angoisse*, op.cit., sessão de 15 de maio de 1963.

136. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p.180.

137. J. Lacan: "O objeto *a* é efeito de linguagem, produto; ele deixa uma falta e enfim é incomensurável com o sexo". *La logique du fantasme* (não publicado), lição de 26 de abril de 1967.

138. Lacan fala dele nos anos 1968-73, elaborando a sua teoria dos discursos, mas, uma única vez, apresenta uma formulação e um matema, em uma conferência em Milão, a 12 de maio de 1972, sob o título *Du discours psychanalytique*, Milão, La Salamandre, 1978.

139. J. Lacan: "É o que Marx denuncia como mais-valia, é a espoliação de gozo, e entretanto essa mais-valia é o memorial do mais-gozar". *L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.92.

140. O nó borromeano é constituído de três círculos de barbante (ou mais), ligados de tal modo que o corte de um deles libera os dois outros. Lacan faz dele, primeiramente, o suporte da cadeia significante (cujos efeitos de sentido dependem do modo como os significantes estão ligados). Em seguida, define esse nó como a própria estrutura do ser falante, constituída pelo entrelaçamento do real, do imaginário e do simbólico (ver nota 142).

141. J. Lacan introduz o nó borromeano para ilustrar a concatenação significativa de três verbos, que tomam o seu sentido a partir desse entrelaça-

mento: “Peço-te que recuses o que te ofereço, porque não é isso.” Não é isso o quê? que te peço para recusar, por quê? porque não é isso, o que eu te ofereço. O isso designa aqui o objeto *a*. O desenlaçamento desses três termos teria um efeito de não-sentido ...*Ou pire* (não publicado), lição de 9 de fevereiro de 1972. O mesmo comentário é retomado no seminário *Encore*, op.cit., p.101.

142. Sobre tudo no seminário *RSI*, lição de 17 de dezembro de 1974, *Ornicar?*, nº 2, Paris, Seuil, 1975, p.99.

Capítulo 4 — Observações sobre o gozo sexual

1. J. Lacan: “Se aquilo de que se trata para nós é ser homem ou mulher em um ato que seria sexual, é isso que devemos levar eticamente a sério”. *La logique du fantasme*, lição de 7 de junho de 1967, op.cit.

2. J. Lacan: “Há um gozo nessa ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela, do qual talvez ela não saiba nada, senão que ela o experimenta — isso, ela sabe. Ela sabe, evidentemente, quando isso acontece. Isso não lhes acontece a todas”. *Encore*, op.cit.

3. J. Lacan: “Por que uma mulher tem que ter orgasmo para ser mulher? Essa metafísica tomou um tal valor que há mulheres que são doentes por não poder gozar verdadeiramente — isso, para pôr os pingos nos “i”, quanto ao que se refere ao gozo sexual”. *L’objet de la psychanalyse* (não publicado), lição de 27 de abril de 1966.

4. J. Lacan, “La signification du phallus”, em *Écrits*, p.694.

5. J. Lacan: “A experiência nos ensina que no gozo da mulher, a impotência pode ser muito bem aceita”. *L’angoisse*, lição de 20 de março de 1963, op.cit.

6. J. Lacan, “La signification du phallus”, em *Écrits*, p.695.

7. J. Lacan: “Enquanto o desejo não está situado estruturalmente, não é distinguido da dimensão do gozo, enquanto a questão não é saber qual é a relação, e se há relação para cada parceiro, entre o desejo — especificamente, o desejo do Outro —, e o gozo, todo o tema está condenado à obscuridade”. *L’angoisse*, op.cit., lição de 6 de março de 1963.

8. J. Lacan: “Seja como for, é enquanto ela quer o meu gozo, isto é, gozar de mim — isso não pode ter outro sentido — que a mulher suscita a minha angústia”. *L’angoisse*, lição de 13 de março de 1963.

9. J. Lacan: “O que o neurótico não quer, e que recusa com obstinação até o fim da análise, é sacrificar a sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir [...], ao gozo de um Outro que, não esqueçamos, não existe. Sim, mas se por acaso ele existisse, ele gozaria. E é isso que o neurótico não quer. Pois ele acredita que o Outro pede a sua castração”, em *Écrits*, op.cit., p.826.

10. J. Lacan: “O homólogo do ponto de angústia é o próprio órgão como experiência subjetiva. E é o que nos permite justificar o que a clínica nos mostra de modo muito freqüente, isto é, a espécie de equivalência fundamental que há entre orgasmo e certas formas de angústia. A possibilidade da produção de um orgasmo no cume de uma situação angustiante [...] de onde se produz

a erotização de uma situação angustiante”. *L’angoisse*, lição de 15 de maio de 1963.

11. J. Lacan: “A psicanálise faz girar toda a realização da felicidade em torno do ato genital. Entretanto, convém tirar as consequências disso: entende-se que nesse ato, em um único momento, algo pode ser atingido, pelo qual um ser para um outro está no lugar vivo e morto da Coisa. Nesse ato, nesse único momento, ele pode simular com a sua carne a realização daquilo que não está em lugar nenhum”. *L’éthique de la psychanalyse*, lição de 21 de junho de 1961, op.cit.

12. J. Lacan: “A partir do momento em que se parte do gozo, isso quer dizer exatamente que o corpo não está sozinho. Há um outro. Não é por isso que o gozo é sexual; o que acabo de explicar neste ano, o mínimo que se possa dizer, é que esse gozo não é relacionado ao gozo do corpo-a-corpo. O próprio do gozo é que, quando há dois corpos, e ainda mais quando há mais, naturalmente não se sabe qual deles goza”...*Ou pire*, lição de 21 de junho de 1972.

13. J. Lacan, *Encore*, op.cit., p.73. Efetivamente, Lacan introduziu as fórmulas da sexuação já no seminário *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, em 1970 (não publicado) e as comentaria por várias vezes nesse seminário e também em ...*Ou pire* (não publicado), *Les non-dupes errent*, 1973-74 (não publicado). Também as comentou no seu último grande escrito, “L’étourdit”, *Scilicet*, nº 4, Paris, Seuil, 1973.

14. J. Lacan: “Aquiles e a tartaruga, esse é o esquema do gozar de um lado do ser sexuado — quando Aquiles deu um passo, chegou perto de Briseis, esta, como a tartaruga, avança um passo, porque ela é não toda, não toda dele, ele fica... e assim por diante...”. *Encore*, p.14.

15. J. Lacan: “Há um gozo dela, essa ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela, do qual ela própria nada sabe, senão que o sente — isso ela sabe. Sabe, é claro, quando acontece; não acontece a todas”. *Encore*, p.69.

16. Lacan parece distinguir os místicos homens em duas categorias. Os que estão do lado da função fálica (por exemplo, Angelus Silesius) e os que estão mais-além, do lado mulher (são João da Cruz).

17. J. Lacan: “Dizer que uma mulher é não-toda, é o que o mito nos indica, de que ela seja a única a que o seu gozo ultrapasse o que se faz do coito”. “L’étourdit”, *Scilicet*, nº 4, Paris, Seuil, 1973, p.23.

18. J. Lacan: “Deus é o dizer, vê-se muito bem que *dieure* é o que faz ser a verdade, o que decide à sua vontade. Basta *dieure* como eu, é a verdade, não há como escapar a isso. Se Deus me engana, tanto pior, é a verdade pelo decreto de *dieur*”. “La troisième”, *Lettre de l’EFP*, nº 16, op.cit., p.181.

19. *Mais, ainda* [*Encore*] é o título de um seminário de Lacan sobre o gozo feminino (op.cit.). *Encore* (em-corpo) é a falha do Outro, S(A), de onde parte a palavra de amor, mais, ainda, mais, ainda, mais, ainda, para chegar, mais-além do falo, à existência do gozo feminino.

20. J. Lacan: “Entre o gozo e o saber, a letra faria o litoral”. *D’un discours qui ne serait pas du semblant* (não publicado), lição de 12 de maio de 1971.

Conclusões

1. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1979.

2. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1992.

3. J. Lacan: "No homem liberado da sociedade moderna, eis que esse dilaceramento revela até o fundo do ser a sua tremenda fissura. É a neurose de autopunição, com os sintomas histérico-hipocondríacos e suas inibições funcionais, com as formas psicastênicas de suas desrealizações de outrem e do mundo, com suas seqüências sociais de fracasso e crime. É essa vítima comovedora, aliás evadida, irresponsável, em ruptura do contrato que destina o homem moderno à mais tremenda escravidão social, que recolhemos quando ela vem a nós, é para esse ser de nada que nossa tarefa cotidiana é a de abrir o caminho do seu sentido, em uma fraternidade discreta, à medida da qual somos sempre excessivamente desiguais." "L'agressivité en psychanalyse", em *Écrits*, op.cit., p.124.

4. J. Lacan, *Intervention à France Culture*, julho de 1973 (não publicado).

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Física*.

BALMÈS, F. *Le nom, la loi, la voix, Freud et Moïse: écritures du père 2*, Toulouse, Erès, 1997.

FREUD, S.* *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1983.

_____. "Les premiers psychanalystes", in *Minutes (4) de la Société psychanalytique de Vienne*, Paris, Gallimard, 1983.

_____. *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971.

_____. *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973.

_____. *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1972.

_____. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973.

_____. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Idées/Gallimard, 1990.

_____. *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1974.

_____. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1970.

_____. *Métapsychologie*, Paris, Idées/Gallimard, 1969.

_____. *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1972.

_____. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1973.

_____. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1992.

_____. "Die Verneinung, La dénégação", *Oeuvres complètes*, vol.17, Paris, PUF, 1992.

_____. *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

LACAN, J.** *Le séminaire*

(1956-57), *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1991.

(1957-58), *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.

(1959-60), *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

(1960-61), *Le transfert dans sa disparité subjective*, Paris, Seuil, 1991.

(1961-62), *L'identification*, não publicado.

* A obra completa de Freud é publicada no Brasil pela Imago Editora. (N.E.)

** Os *Escritos* e o *Seminário* de Lacan são publicados no Brasil por Jorge Zahar Editor. (N.E.)

- (1962-63), *L'angoisse*, não publicado.
- (1964), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- (1965-66), *L'objet de la psychanalyse*, não publicado.
- (1966-67), *La logique du fantasme*, não publicado.
- (1968-69), *D'un autre à l'Autre*, não publicado.
- (1967-68), *L'acte psychanalytique*, não publicado.
- (1969-70), *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
- (1971), *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, não publicado.
- (1971-72), *...Ou pire*, não publicado.
- (1972-73), *Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- (1973-74), *Les non-dupes errent*, não publicado.
- (1974-75), *R.S.I., Ornicar?*, n° 2, 3, 4, Paris, Lyse, diffusion Le Seuil, 1980.
- (1979-80), *La dissolution, Ornicar?*, n° 20-21, Paris, Lyse, diffusion Le Seuil, 1980.
- LACAN, J. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- (1948), *L'agressivité en psychanalyse*, p.101.
- (1949), *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, p.93.
- (1953), *Fonction et champ de la parole et du langage*, p.237.
- (1957) *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, p.493.
- (1958-60), *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personnalité"*, p.647.
- (1968), *La signification du phallus*, p.685.
- (1960), *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine*, p.725.
- (1960), *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, p.793.
- (1954), *Appendice 1: Commentaire parlé sur la "Verneinung de Freud"*, par Jean Hyppolite, p.879.
- LACAN, J. *Conférence: Du discours psychanalytique*, Milão, La Salamandre, 1972.
- LACAN, J. "Proposition du 9 octobre 1967", in *Scilicet*, 1, Paris, Seuil, 1968.
- LACAN, J. "Radiophonie", in *Scilicet*, 2/3, Paris, Seuil, 1970.
- LACAN, J. "Létourdit", in *Scilicet*, 4, Paris, Seuil, 1974.
- LACAN, J. "La troisième", 1^{er} novembre 1974, *Lettres de l'EFP*, n° 16, p.200.
- LEGENDRE, P. *Les enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992.
- LEMÉRER, B. *Les deux Moïses de Freud, 1914-1939, Freud et Moïse: écritures du père I*, Toulouse, Erès, 1997.
- PLATÃO, *Le Banquet, Oeuvres complètes*, tomo 1, Paris, Gallimard, 1990.
- RABINOVITCH, S., *Écriture du meurtre, Freud et Moïse: écritures du père 3*, Toulouse, Erès, 1997.
- SHAKESPEARE, W. *Le marchand de Venise, Oeuvres complètes*, tomo 1, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1989.

ÍNDICE REMISSIVO

- amor, 13, 14, 15, 21, 33, 41, 42, 46,
52, 65, 66, 67, 74, 83, 84, 85,
87, 90, 91, 94n.7, 102n.46
- Coisa, A, 30
- desser, 32, 72
- ética, 8, 9, 28, 30, 31, 32, 64, 74, 76,
79, 93, 98n.1, 98-9n.11, 100n.30,
110n.11
- falo, 8, 13, 17, 27, 39, 40, 45, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
62, 63, 68, 81, 82, 83, 84, 87,
88, 89, 90
- J (φ), 8, 36
- J (A), 8, 36, 43
- Lei, 7, 8, 9, 16, 19, 27, 29, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 43,
45, 46, 49, 51, 58, 60, 61, 62,
70, 81, 85, 90, 92, 112
- lei do prazer, 7, 34, 46
- libido, 12, 13, 14, 15, 21, 35, 53, 58,
61, 91, 97n.11, 101n.42
- objeto *a*, 35, 36, 41, 45, 49, 50, 59,
60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 74, 76, 77, 79, 85, 87
- princípio de prazer, 7, 15, 18, 19, 20,
21, 23, 24, 25, 34, 65, 76, 85,
87, 99n.16, 101n.41
- ser, 8, 11, 16, 21, 24, 31, 32, 37, 40,
47, 53, 56, 60, 69, 74, 77, 79,
80, 81, 82-3, 86, 89, 90, 100n.34,
110n.14, 111n.3

ÍNDICE DOS TERMOS EM ALEMÃO

- Befriedigung* (satisfação), 11, 19, 21, 25
- Begierde* (desejo com noção de reconhecimento), 11, 15
- das Ding* (A Coisa), 26, 28, 29, 30
- Dingvorstellung* (representação da Coisa), 26
- Genuss* (gozo), 7, 18, 24, 25, 35
- Hilflosigkeit* (desamparo), 29
- Lieb* (amor), 13
- Lust* (prazer, apetite, desejo), 7, 11, 12, 18, 25, 31, 107n.17
- Lustgewinn* (ganho de prazer), 19, 89
- Lustprinzip* (princípio de prazer), 18
- Niederschrift* (registrado por escrito), 59
- Penisneid* (inveja do pênis), 51
- Realitätsprinzip* (princípio de realidade), 18
- Sache* (coisa), 26
- Sachvorstellung* (representação de coisa), 17, 26
- Schaulust* (prazer de ver), 66
- Trieb* (pulsão), 92
- Unlust* (desprazer), 11, 18, 20
- Vorlust* (prazer preliminar), 20
- Wortvorstellung* (representação de palavras), 17, 26
- Wunsch* (voto, desejo), 11, 12, 14, 15, 19, 21, 22, 27, 31, 63
- Wunschbefriedigung* (satisfação do desejo), 12
- Wunscherfüllung* (realização de um desejo inconsciente), 19