



a sephallus

**Volume VIII, Número 16
mai. a out./2013**

 **FAPERJ**
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

**Revista do Núcleo SEPHORA
de Pesquisa sobre o Moderno
e o Contemporâneo / UFRJ**

ISSN 1809 - 709 X



aSEPHallus

Revista eletrônica do ISEPOL - INSTITUTO SEPHORA DE ENSINO E PESQUISA DE ORIENTAÇÃO LACANIANA

ISSN 1809-709X

Volume VIII, N. 16 – mai. a out./2013

EDITORIA

Dra. Tania Coelho dos Santos / Presidente do ISEPOL

EDITORES ASSOCIADOS

Dr. Serge Maurice Cottet

Prof. Dr. Titular do Département de Psychanalyse da Universidade de Paris VIII (Paris, França)

Dra. Ana Lydia Bezerra Santiago

Profa. Dra. Adjunta do Mestrado em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dra. Adriana Rubistein

Professora da Faculdade de Psicologia da Universidade de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Alberto Murta

Professor Adjunto da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo/UFES (Vitória, Espírito Santo, Brasil)

Dra. Ana Beatriz Freire

Professora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Geral e Experimental da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UF RJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Analicea Calmon

Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UF RJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Andrea Martello

Doutora em Teoria Psicanalítica - Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil); Pós-doutoranda do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica (FAPERJ) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

Dr. Antonio Márcio Ribeiro Teixeira

Professor Associado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG (Minas Gerais, Brasil)

Dra. Angélica Rachid Bastos Grinberg

Professora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Geral e Experimental da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UF RJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Claudia Maria de Sousa Palma

Doutora em Saúde Mental pela F.M.U.S.P (Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil); Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e Psicanálise da Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Paraná, Brasil)

Dra. Daniela Sheinckman Chatelard

Professora adjunta da Pós-graduação em Psicologia, da Faculdade de Psicologia, da Universidade de Brasília/UNB (Brasília, Distrito Federal, Brasil)

Dra. Fernanda Costa Moura

Professora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Geral e Experimental da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UF RJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Fernanda Otoni de Barros-Brisset

Professor adjunto III da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/PUC-MG (Minas Gerais, Brasil)

Dra. Hebe Tizio

Professora da Faculdade de Educação, da Universidade de Barcelona (Barcelona, Espanha)

Dra. Heloísa Caldas

Professora do Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Clínica, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Ilka Franco Ferrari

Professora do Mestrado em Psicologia, da Faculdade de Psicologia, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/PUC-MG (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dr. Jésus Santiago

Professor adjunto do Mestrado em Filosofia e Psicanálise, da Faculdade de Psicologia, da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dr. José Luis Gaglianone

Doutor pelo Département de Psychanalyse, da Universidade de Paris VIII (Paris, França)

Dra. Laéria Bezerra Fontenele

Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará / UFCE (Fortaleza, Ceará, Brasil); Professora Adjunta da Universidade Federal do Ceará / UFCE (Fortaleza, Ceará, Brasil)

Dra. Leny Magalhães Mrech

Livre-docente do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de São Paulo/USP (São Paulo, Brasil)

Dra. Márcia Maria Rosa Vieira

Coordenadora da Especialização em Psicologia da Faculdade de Psicologia, do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais/UNILESTE (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dra. Márcia Mello de Lima

Professora adjunta do Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, do Instituto de Psicologia, do Departamento de Psicologia Clínica, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dr. Marcus André Vieira

Professora adjunta do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, da Faculdade de Psicologia, do Departamento de Psicologia Clínica, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC-RJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Margarida Maria Elia Assad

Professora aposentada como adjunto da Universidade Federal da Paraíba/UFPB, participando como professora voluntária do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba/UFPB (Paraíba, Brasil)

Dra. Maria Angélica Teixeira

Professora do Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica, da Faculdade de Psicologia, da Universidade Federal da Bahia/UFBA (Salvador, Bahia, Brasil)

Dra. Maria Cristina da Cunha Antunes

Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dra. Maria José Gontijo Salum

Professora do Instituto de Psicologia/PUC-MG (Minas Gerais, Brasil)

Dra. Marie-Hélène Brousse

Professora Maître de conférence, do Département de Psychanalyse da Universidade de Paris VIII (Paris, França)

Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional e do Departamento de Psicanálise e Psicopatologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRS (Rio Grande do Sul, Brasil)

Dr. Maurício José d'Escragnolle Cardoso

Doutor em Ciências da Linguagem da Universidade Paris X (Nanterre, França); Professor Adjunto 1 do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná/UFPR (Curitiba, Paraná, Brasil)

Dr. Ram Avraham Mandil

Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dra. Rosa Guedes Lopes

Professora da Faculdade de Psicologia da Universidade Estácio de Sá/UNESA (Rio de Janeiro, Brasil); Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Dr. Sérgio Chagas de Laia

Professor Titular da Faculdade de Ciências Humanas, da Fundação Mineira de Educação e Cultura/FUMEC (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)

Dra. Sílvia Elena Tendlarz

Doutora pelo Département de Psychanalyse, da Universidade de Paris VIII (Paris, França)

LINHA EDITORIAL

A Revista eletrônica **aSEPHallus** é uma publicação semestral do Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana (ISEPOL), cuja missão de contribuir para o desenvolvimento do ensino e da pesquisa em psicanálise de orientação lacaniana. Devota-se, por conseguinte à divulgação artigos originais, nacionais ou estrangeiros, tais como: relatos de pesquisa em psicanálise pura e aplicada, ensaios sobre a formação do psicanalista e do pesquisador em nossa área de atuação, relatos de casos clínicos aprovados pelo comitê de ética da instituição de origem do pesquisador, resenhas e textos relativos à atualidade da teoria, clínica e política de orientação lacaniana.

PERIÓDICO INDEXADO NA BASE DE DADOS:

- QUALIS (Nacional B2 EM Psicologia; B3 em Educação) – www.periodicos.capes.gov.br
- INDEX-PSI Periódicos - www.bvs-psi.org.br
- LILACS/BIREME – Literatura Latino-Americana e do Caribe das Ciências da Saúde, da Organização Pan-americana da Saúde (OPAS) e da Organização Mundial da Saúde - www.bvs.br

Esta revista é divulgada por meio eletrônico para todas as bibliotecas da Rede Brasileira de Bibliotecas da Área de Psicologia – ReBAP: <http://www.bvs-psi.org.br/rebap/telas/bibliotecas.htm>

Publicação financiada com recursos da FAPERJ.

HOMEPAGE: <http://www.isepol.com/asephallus>

COMISSÃO DE REDAÇÃO

Ana Lydia Bezerra Santiago
Andréa Martello

COMISSÃO EXECUTIVA

Flávia Lana Garcia de Oliveira
Rosa Guedes Lopes

TRADUÇÃO

Catarina Coelho dos Santos
Tania Coelho dos Santos (revisor técnico)

REVISÃO DE PORTUGUÊS

Flávia Lana Garcia de Oliveira
Rosa Guedes Lopes

REVISÃO GERAL

Andréa Martello
Fernanda Saboya
Flávia Lana Garcia de Oliveira
Lúcia Helena Carvalho dos Santos Cunha
Rosa Guedes Lopes

REVISÃO FINAL

Rosa Guedes Lopes

PROJETO GRÁFICO

Vianapole Design e Comunicação Ltda.

NOMINATA

O Conselho Editorial da REVISTA aSEPHallus agradece a contribuição dos seguintes professores doutores na qualidade de pareceristas:

Dra. Ana Beatriz Freire (Rio de Janeiro, Brasil)
Dra. Andrea Martello (Rio de Janeiro, Brasil)
Dra. Claudia Maria de Sousa Palma (Londrina, Paraná, Brasil)
Dra. Daniela Sheinckman Chatelard (Brasília, Distrito Federal, Brasil)
Dra. Hebe Tizio (Barcelona, Espanha)
Dr. Jésus Santiago (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)
Dra. Márcia Mello de Lima (Rio de Janeiro, Brasil)
Dra. Margarida Maria Elia Assad (Paraíba, Brasil)
Dra. Maria Angélica Teixeira (Salvador, Bahia, Brasil)
Dra. Maria Cristina da Cunha Antunes (Rio de Janeiro, Brasil)
Dra. Maria José Gontijo Salum (Minas Gerais, Brasil)
Dr. Maurício José d'Escragnolle Cardoso (Curitiba, Paraná, Brasil)
Dr. Ram Avraham Mandil (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)
Dra. Rosa Guedes Lopes (Rio de Janeiro, Brasil)

FICHA CATALOGRÁFICA:

aSEPHallus / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. Núcleo Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. - VOLUME VIII, n. 16, (mai. a out./2013). – Rio de Janeiro : Ed. Sephora, 2005- doi:10.17852/1809-709X_16

Semestral.

Modo de acesso: http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/index.htm

ISSN 1809-709X

1. Psicanálise – Periódicos I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. Núcleo Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo.

CDD 150.195

Sumário

Editorial	12
A psicanálise aplicada, os novos sintomas e os laços sociais Tania Coelho dos Santos	
Artigo 1	15
Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil Jésus Santiago Ludmilla Féres Faria	
Artigo 2	37
A função do pai: uma interlocução entre o direito e a psicanálise Soraya Alves Pereira Wilson Camilo Chaves	
Artigo 3	51
Sintoma, fantasia e objeto <i>a</i> na experiência analítica Flávia Lana Garcia de Oliveira	
Artigo 4	68
O espectro perverso na sociedade narcísica Alex Wagner Leal Magalhães Adriele Cardoso Sussuarana	
Artigo 5	88
Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial Joana Lenzi	
Artigo 6	113
Sexuação feminina e feminilidade: mais além do Édipo Fernanda Oliveira Queiroz de Paula	
Artigo 7	134
O homem e a mulher na operação com o semblante Ana Maria Medeiros da Costa Flavia Bonfim	
Artigo 8	148
Corpo e consciência em Nietzsche Ildenilson Meireles	

Artigo 9	161
A música e o vazio: da constituição do sujeito à sublimação Letícia Maria Soares Ferreira João Luiz Leitão Paravidini Anamaria Silva Neves	
Atualidades	173
Junho de 2013 à luz dos acontecimentos Antônio Teixeira	
Resenha	179
Psicanálise, ciência e discurso Aline Guimarães Bemfica	

Contents

Editorial	12
The applied psychoanalysis, the new symptoms and the social bonds Tania Coelho dos Santos	
Article 1	15
Gangs: the effects of destabilization of the Name-of-the-Father in the context of youth violence Jésus Santiago Ludmilla Féres Faria	
Article 2	37
The role of the father: a dialogue between law and psychoanalysis Soraya Alves Pereira Wilson Camilo Chaves	
Article 3	51
Symptom, fantasy and object <i>a</i> in the analytic experience Flávia Lana Garcia de Oliveira	
Article 4	68
The evil specter in narcissistic society Alex Wagner Leal Magalhães Adriele Cardoso Sussuarana	
Article 5	88
Contributions of psychoanalysis to psychosocial care Joana Lenzi	
Article 6	113
Female sexuation and femininity: beyond the Oedipus Fernanda Oliveira Queiroz de Paula	
Article 7	134
Man and Woman at the operation with the semblance Ana Maria Medeiros da Costa Flavia Bonfim	
Article 8	148
Body and consciousness in Nietzsche Ildenilson Meireles	

Article 9	161
Music and emptiness: the constitution of the subject to sublimation	
Letícia Maria Soares Ferreira	
João Luiz Leitão Paravidini	
Anamaria Silva Neves	
Current events	173
June 2013 in the light of events	
Antônio Teixeira	
Review	179
Psychoanalysis, science and discourse	
Aline Guimarães Bemfica	

Table des matières

Éditorial	12
La psychanalyse appliquée, les nouveaux symptômes et les liens sociaux Tania Coelho dos Santos	
Article 1	15
Les gangs: les effets de la déstabilisation du Nom-du-père dans le contexte de la violence des jeunes Jésus Santiago Ludmilla Féres Faria	
Article 2	37
La fonction du père: un dialogue entre le droit et la psychanalyse Soraya Alves Pereira Wilson Camilo Chaves	
Article 3	51
Symptôme, phantasme et objet a dans l'expérience analytique Flávia Lana Garcia de Oliveira	
Article 4	68
Le spectre pervers dans la société narcissique Alex Wagner Leal Magalhães Adriele Cardoso Sussuarana	
Article 5	88
Les contributions de la psychanalyse à la clinique des soins psycho-sociaux Joana Lenzi	
Article 6	113
La sexuation des femmes et la féminité: plus au-delà de l'Œdipe Fernanda Oliveira Queiroz de Paula	
Article 7	134
L'homme et l' / femme dans l'opération avec le semblant Ana Maria Medeiros da Costa Flavia Bonfim	
Article 8	148
Corps et conscience chez Nietzsche Ildenilson Meireles	

Article 9	161
La Musique et le vide: de la constitution du sujet à la sublimation Letícia Maria Soares Ferreira João Luiz Leitão Paravidini Anamaria Silva Neves	
Actualités	173
Juin 2013 à la lumière des événements Antônio Teixeira	
Compte-rendu	179
Psychanalyse, science et discours Aline Guimarães Bemfica	

A psicanálise aplicada, os novos sintomas e os laços sociais.

Tania Coelho dos Santos

Este número de *aSEPHallus* nos surpreendeu pela grande convergência das contribuições. Com a teoria e a experiência psicanalítica, estes autores foram chamados a pensar suas aplicações aos novos sintomas – muito mais centrados no corpo do que no pensamento – e à violência que perpassa o laço social na contemporaneidade. Os temas da fantasia e da sexuação feminina surgem também como operadores essenciais para compreender as mudanças do que se apresenta na clínica e no laço social. Lá onde estava a demanda, hoje o que se apresenta é a urgência. Lá onde estava o mal-estar, somos chamados a intervir no campo da violência desencadeada. Observe-se que os temas selecionados pelas pesquisas revelam a insuficiência dos semblantes e da fantasia em aparelhar as relações dos seres falantes ao real. De um lado, a crise do semblante universal do complexo de Édipo. De outro lado, a eclosão dos novos sintomas, toxicomania, violência e perversão no laço social.

Jésus Santiago e Ludmilla Féres Faria pretendem fazer uma leitura da relação entre os grupos e as novas formas da violência, especialmente da que se apresenta na gangue de jovens, atualizando o texto freudiano “Psicologia das massas e análise do eu”. Trata-se de demonstrar que o abalo do Nome-do-Pai tem como efeito novas modalidades de grupos, que se constituem não mais a partir de uma lei que impõe renúncias e ideais, mas a partir de “ordens de ferro” que empuxam os jovens numa busca imediata do prazer que pode acabar por levá-los em direção à morte.

Soraya Alves Pereira e Wilson Camilo Chaves discutem a atualidade das relações entre direito e psicanálise e suas aplicações práticas, tendo como eixo condutor os efeitos da função do pai, tanto na constituição subjetiva quanto no ordenamento jurídico. Investigam a possibilidade de criar, no universal desse ordenamento, um espaço para a singularidade do sujeito que, muitas vezes, chega às portas da justiça à procura de algo que intervenha como ordenação subjetiva.

Fernanda Oliveira Queiroz de Paula acredita que, na atualidade, testemunhamos a emergência de modalidades de sintomas e discursos no laço social que se configuram

mais além do complexo de Édipo e questiona: haveria uma afinidade entre o mais além do Édipo, característico da sexualidade feminina e da feminilidade, e as configurações discursivas e sintomáticas do laço social atual?

Alex Wagner Leal Magalhães e Adriele Cardoso Sussuarana defendem que a sociedade narcísica pode legitimar o comportamento perverso. Perguntam sobre as formas de perversão na sociedade narcísica, sobre a sociedade narcísica do ponto de vista da psicanálise e associam perversão e sociedade narcísica. A perversão, como uma forma de organização psíquica marcada pela transgressão, pode ser aceita e legitimada pela sociedade narcísica devido às vicissitudes da subjetividade na atualidade. Evidencia-se cada vez mais nessa sociedade a toxicomania, o declínio da alteridade, a violência sem objeto e as formas autoritárias e violentas de poder como possíveis atualizações da perversão, ou seja, da recusa do desamparo e da frustração que são inerentes ao sujeito.

Joana Lenzi defende que psicólogo é o profissional que, mais frequentemente, insere a psicanálise na atenção psicossocial. Para responder como a psicanálise tem contribuído para a clínica de atenção psicossocial, realizou uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, classificada como "Estado da Arte", no banco de dados do SciELO, a partir das palavras-chave "psicanálise" e "clínica social". Percebe-se que as transformações no atendimento aos usuários da atenção psicossocial são proporcionais à escuta realizada pela psicanálise.

Flávia Lana Garcia de Oliveira aprofunda a íntima relação entre fantasia e sintoma na clínica psicanalítica. Baliza seu desenvolvimento nas chaves de leitura fornecidas por Jacques-Alain Miller. Orienta-se principalmente pela afirmação, encontrada na 11ª lição de seu curso *Coisas de fineza em psicanálise*, de que Lacan retomou o conceito freudiano de fantasia para elegê-lo como o lugar em que se entrecruzam a linguagem e o gozo. Além de demonstrar como esse entrecruzamento se estabelece no legado de Lacan, no que se refere aos dois primeiros tempos de seu ensino, o artigo tematiza se também é possível evidenciar o comparecimento dessa interseção entre o sentido e a satisfação nas teorizações freudianas sobre a fantasia.

Ana Maria Medeiros da Costa e Flavia Bonfim partem do *Seminário 18*, onde Lacan formaliza que o discurso é um semblante, isto é, uma maneira de organizar o gozo. O semblante é um efeito, quer no plano da imagem, quer no plano do significante, que busca dar conta do lado insuportável da disjunção entre homens e mulheres. Ou seja, um recurso para operar com a ausência de relação sexual. Essa disjunção deriva do fato do homem, que ele nomeia como *touthomme*, encontrar seu lugar na relação sexual por meio do significante fálico. A mulher, sem um recurso simbólico para

fundamentar seu ser, só pode ocupá-lo na qualidade de uma mulher – o que vem demarcar que ela é não-toda referida à função fálica.

Neste contexto social conturbado, o artigo de Letícia Maria Soares Ferreira, João Luiz Leitão Paravidini e Anamaria Silva Neves destaca o valor sublimatório da música. Os autores buscam entender o que há de comovente na música, para os que a criam e para os que a contemplam. O ato criativo de inovação é abordado a partir do conceito psicanalítico de sublimação. Além disso, quando se ressalta os elementos sonoros, o processo de constituição do sujeito também se faz caminho para esse fim. A música manifesta o desejo e denuncia o vazio deixado pela Coisa, pelo que não se consegue dizer através das palavras. É intraduzível porque diz respeito ao resto pulsional não representável pela rede de significantes. Deste modo, enlaçam o caráter sublimatório da música ao seu caráter artístico.

Ildenilson Meireles, por sua vez, discute a tese de Nietzsche segundo a qual a consciência se revela como o aspecto mais superficial dos processos que envolvem o corpo, ao contrário do *status* concedido a ela pela filosofia moderna como instância pura responsável pelo conhecimento e pela verdade. O pano de fundo da superação da dicotomia corpo/consciência em Nietzsche é balizado, em sua argumentação, pela noção de fisiopsicologia.

Agradeço a todos, em nome da equipe de *aSEPHallus*, pelas contribuições que nos foram confiadas.

Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil¹

Jésus Santiago

Psicanalista

Mestre e Doutor / Universidade de Paris VIII (Paris, França)

Professor de psicopatologia e psicanálise da Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG (Minas Gerais, Brasil)

Analista da Escola (maio/2013) / Escola Brasileira de Psicanálise e Associação Mundial de Psicanálise

E-mail: santiago.bhe@terra.com.br

Ludmilla Féres Faria

Psicanalista

Doutora em Psicologia – Estudos Psicanalíticos pela UFMG (Minas Gerais, Brasil)

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise

Diretora do Programa Fica Vivo! e do Programa de Proteção a jovens ameaçados de morte (2003-2007) e Superintendente de Medidas Socioeducativas de semiliberdade e meio aberto (2004-2011).(Secretaria de Estado e Defesa Social)

E-mail: ludffaria@uol.com.br

Resumo

Esse texto pretende fazer uma leitura da relação entre os grupos e as novas formas da violência, especialmente da que se apresenta na gangue de jovens. Utilizaremos a leitura feita por antropólogos e sociólogos sobre esse fenômeno conhecido como “guerra entre gangues” para atualizar o texto freudiano “Psicologia das massas e análise do eu”. Nesse sentido, pretende-se demonstrar que o abalo do Nome-do-pai tem como efeito novas modalidades de grupos, que se constituem não mais a partir de uma lei que impõe renúncias e ideais, mas a partir de “ordens de ferro” que empuxam os jovens numa busca imediata do prazer que pode acabar por levá-los em direção à morte.

Palavras chave: psicanálise, gangues de jovens, violência, identificação, todo e não todo.

Um dos sintomas mais evidentes da modernidade é a violência. Ainda que sempre tenha existido, observamos hoje seu significativo aumento e sua apresentação em novas roupagens. Em tempos passados, a violência e seus efeitos estavam confinados a limites definidos: às guerras, aos conflitos de poder, às revoluções ideológicas, aos saques, à pirataria ou ao simples banditismo. Atualmente, as fronteiras foram quebradas e surgiu um mundo interligado, global. O imperialismo militar foi substituído pelo império cultural e econômico. As pessoas assistem aos mesmos filmes, veem propagandas dos mesmos produtos e querem comportar-se de forma semelhante. As armas de guerra do corpo a corpo cedem lugar aos controles de um artefato robótico de longo alcance, que matam seres humanos no outro lado do mundo com um simples apertar de botão. As antigas ideologias são substituídas por uma visão padronizada do mundo ou se confundem nos corações e nas mentes.

A violência segue esse destino. Incrementa-se, prolifera, multiplica-se, joga por terra qualquer parâmetro lógico e estatístico. Já não podemos localizá-la; está em toda parte. E mesmo quando não se realiza, está presente como uma ameaça em nossa existência. O poder abrangente da violência se manifesta não apenas nas terríveis tragédias cotidianas que, por repetidas vezes, parecem coisa do dia a dia, mas na maneira como passamos, a partir delas, a interpretar o mundo. Todo gesto pode levar a uma violência, o "outro" se transforma em inimigo potencial. A todo o momento, procuramos encontrar um ponto que nos assegure de que não seremos os próximos a serem atingidos por ela. Desprovida de todo cálculo, das molduras ideológicas, ela irrompe sem plano, sem sentido explícito e derruba a crença de que ainda guardamos alguma racionalidade.

E como todo o inesperado, a violência dissemina ansiedade, temores, desespero e, principalmente, gera mais violência. Como uma ciranda. Afinal como combater um inimigo que está em todo lugar? Uma estratégia seria tentar personalizá-la. Então, passamos da angústia ao medo. Tanto melhor, ela agora está encarnada em alguém... Assim vai sendo traçada a vida das cidades. Às vezes não tanto, às vezes não pouco. Alguns pontos das cidades, porém, acabam por se tornar o palco maior onde ela se encena: as favelas. Nesses locais, ela é tão real que parece ter corpo. E tem: o corpo dos jovens. Ali nada de botões ou satélites que enviam bombas, nada de *drones*, não se trata de uma guerra asséptica. Ao contrário, ela é travada entre os próximos,

os vizinhos. Em alguns lugares é tão constante que chega a ser própria do lugar: "lugar violento". Nas favelas, a violência não segue seu destino; é como se fosse "o" destino.

E é nas favelas onde se travam as maiores guerras entre jovens, guerra das quais eles são, em um momento, vítimas, e em outro, agressores. Na sua grande maioria, as lutas, sejam quais forem seus motivos, são travadas entre grupos, as conhecidas "gangues". Levados pelo tráfico, pela conquista de território — ali, sim, bem demarcado —, pelo prestígio, pela menina, os jovens nas gangues se enfrentam diuturnamente. Conforme pesquisas, em algumas favelas de nosso país morrem mais jovens, envolvidos com gangues, por ano, do que nos países em guerra.

Mas de que falamos quando afirmamos existirem "guerras entre jovens agrupados em gangues"? Várias são as hipóteses levantadas, para explicar essa "guerra" que transforma os jovens moradores de favelas em soldados, num exército sem Estado, e faz de suas "pátrias" um lugar aparentemente sem lei. Esse movimento é a guerra, tal qual a descrevem alguns jovens: "guerra é isto, você dar tiro nos cara que são do outro lado"². Portanto, qualquer passo descuidado pode significar a morte. Quando perguntados como essa "guerra" começou, a maioria desses jovens não sabe dizer, "acho que foi sempre assim, eles querendo matar a gente e nós também".³

Sociologia das gangues

Inúmeras pesquisas sociológicas e antropológicas⁴ têm sido empreendidas no sentido de responder a questão sobre o crescimento desse "fenômeno" que se tornou a "guerra de gangues" entre jovens moradores de favelas. Essas pesquisas tentam delimitar um universo no qual cada vez mais se mata pela manutenção dos territórios de venda de drogas, como também por quaisquer motivos que ameacem o *status* de jovens em busca da afirmação de sua virilidade: a namorada, o objeto cobiçado, o orgulho.

Para a antropóloga Alba Zaluar⁵, para se entender esse universo "o fio da meada deve ser substituído pelos padrões de uma complicada tessitura de discursos que se entrecruzam e se alimentem mutuamente" (Zaluar, 1994, p. 9). Ela destaca que um dos nós da questão é o enfraquecimento dos laços de

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

lealdade e dependência entre pais e filhos, padrinhos e afilhados, que “não foi compensado pelo aparecimento de um novo mapa para guiar os caminhos dos jovens” (Zaluar, 2000, p. 92). A autora afirma que o adolescente, ao procurar uma referência, encontra cada vez mais uma figura que ostenta os atributos do poder que não admite oposição — a arma na cintura —, assim como os objetos cobiçados do consumo — “o carro, a roupa de grife, o brilho do pó” (Zaluar, 2000, p. 93). Ou seja, os jovens recebem com facilidade a influência de valores que os impele a uma busca desenfreada do prazer e do poder.

Por outro lado, fracassam as redes de socialização. Nas escolas, a evasão aumentou nos últimos anos, especialmente nas classes mais pobres. Por conseguinte, para jovens sem formação, o mundo do trabalho se apresenta desinteressante e de pouco retorno financeiro, frente à vida lucrativa (ainda que perigosa e curta) de bandido. O trabalhador formal é visto por eles como um explorado, um “otário”, que trabalha cada vez mais para ganhar cada vez menos, o que representa a negação do que é ser um homem. Zaluar lança a pergunta: “como fazê-los admirar e tomar por modelo o pai que se curva a esta árdua rotina, à exploração e ao autoritarismo?” (Zaluar, 2000, p. 149). Os heróis agora são outros. Os malandros de outrora, que tinham a “manha” de levar o outro na conversa, foram sendo substituídos por jovens armados e a briga do corpo a corpo foi trocada pela arma na cintura.

Outro catalisador para a adesão desses jovens ao mundo do crime apontado pela citada autora é a busca do enriquecimento rápido, não como consequência da fome ou miséria absoluta, mas como resultado da necessidade de consumo. Para ela, esses jovens, por meio dos crimes, procuram encontrar uma forma de acesso aos objetos de “marca”, ao que chamam de “luxo dos ricos”. Todavia, esses objetos, tão logo adquiridos, deixam de ter valor de uso e passam a servir como elemento de troca. Essa procura acaba conduzindo-os a um círculo vicioso, já que “o jovem ‘derrama’ o que ganha logo, e como não quer ver o seu bolso vazio, é um eterno insatisfeito, obrigado a repetir o ato criminoso *ad infinitum* para preencher constantemente o bolso” (Zaluar, 1994, p. 89).

O consumo, em especial das drogas, é, na maioria dos casos, apontado por Zaluar como o que leva os jovens ao envolvimento num circuito de dívidas de sangue. Nesse momento, muitos deles encontram nas quadrilhas uma forma de proteção; o primeiro passo para uma “engrenagem que não controlam”

(Zaluar, 1994, p. 81). Desde então, eles devem estar constantemente armados, pois esperam sucumbir em qualquer esquina, levando-os a um envolvimento cada vez maior com esses grupos. A autora aponta esse movimento como uma “estranha solução”: os jovens precisam das quadrilhas para se defender, mas, paradoxalmente, é a permanência nelas a razão maior das ameaças onipresentes.

Essa junção de decadência de valores e busca pelo consumo são dois ingredientes destacados pela antropóloga para a entrada dos jovens num círculo mortífero. A quadrilha, afirma Zaluar, aparece como um espaço onde os jovens tendem a se agrupar a partir de valores próprios, da construção de símbolos particulares e de uma identidade forte. Isolam-se, assim, do mundo dos adultos e de sua classe social. A autora conclui que existem dois sistemas de socialização concorrentes agindo simultaneamente na formação dos jovens: o dos trabalhadores e o dos bandidos.

Ela ainda destaca que nesse sistema formado pelas “quadrilhas”, as regras são rígidas e cobradas como uma obediência ao “chefe”. Zaluar divide em dois o grupo desses participantes: teleguiados e chefes⁶. O chefe, também chamado de “cabeça”, é aquele que conquista o respeito e o medo dos outros e, por isto mesmo, provoca ciúmes e hostilidade nos seus comandados. Para qualquer um ocupar esse lugar, é preciso, primeiro, provar “disposição”, ou seja, que se é dono de sua própria vontade.

Zaluar distingue as quadrilhas dos bandos “fora da lei”⁷, nos quais existe “um programa de defesa ou restauração da ordem tradicional, das coisas tal como deveriam ser” (Zaluar, 2000, p. 166). Nesse sentido, ela afirma que os jovens das quadrilhas não são reformistas, nem revolucionários. Não lutam por relações mais justas entre ricos e pobres, fortes e fracos. E também não se pode dizer que se trata de uma guerra civil entre pessoas de classe sociais diferentes, e, muito menos, de uma clara guerra entre polícia e bandidos ou de alguma forma de vingança social. Para a autora, trata-se de um circuito de trocas (de tiros) implacável nas suas regras de reciprocidades, em que desaparecem as distinções entre inocente/culpado; justo/injusto; trabalhador/bandido. Ela assevera que se trata de uma “banalização da morte”, uma vez que, nesses grupos, “o ato de matar uma pessoa não é julgado *a priori* como um crime, segundo a concepção universal da justiça. A

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

avaliação moral desse ato simplesmente depende de quem foi morto e em que circunstância isso ocorreu” (Zaluar, 2000, p. 143).

Já para a socióloga Glória Diógenes, em *Cartografias da cultura e da violência* (1998), a manifestação da violência entre participantes das gangues é uma solução encontrada pelos jovens para se fazer incluir, para sair da zona de sombra às quais estão relegados. Ela parte da hipótese de que “essa experiência é um modo de inclusão social às avessas, cujo passaporte é a violência, e a marca cultural é o território” (Diógenes, 1998, p. 32).

Diógenes afirma que alguns agrupamentos juvenis, para diferenciarem-se, se autodenominam “gangues”, e assim ressaltam o envolvimento em brigas, nos “enxames”⁸ e nos enfrentamentos com a polícia. Ela enfatiza que essa denominação mescla dois referentes: o interno, do próprio grupo, que tem o intuito de dar visibilidade ao caráter violento de suas ações; e o externo, apregoado pelo esquema de segurança pública e pelos meios de comunicação, para os quais essa nomeação traz a marca do desviante, do delinquente.

Para a socióloga, a gangue aparece, então, como uma resposta à exclusão social, isto é, ela possibilita aos “proscritos da cidade” (Diógenes, 1998, p. 30) o direito de se fazer ver, de sair da invisibilidade⁹, de provocar impacto. Nesse sentido, o confronto violento entre as gangues é considerado como a forma encontrada pelos jovens da periferia de oficializar sua existência. Diógenes dá como exemplo o “duelo”, que possibilita colocar às claras quem mais “se destaca”. Trata-se de “ato tipicamente mágico pelo qual o grupo ignorado torna-se visível” (Diógenes, 1998, p. 31).

Como Zaluar, Diógenes também não aposta no fantasma do desemprego como causa para o jovem sentir-se excluído. Segundo ela, se o trabalho sempre representou um referente para as sociedades, para esses jovens ele é esvaziado de significado, “uma fantasmagoria” (Diógenes, 1998, p. 44). Desta forma, no lugar da premissa de que o “trabalho dignifica o homem”, para eles, “o trabalho não compensa”. O trabalho, para esses jovens, não tem função de pertencimento ou de reconhecimento no coletivo do grupo, e contrapõe-se ao tempo da gangue, um tempo sempre livre, destinado a inventar o que fazer. A ociosidade é, então, o referente.

Tais premissas são, segundo Diógenes, resultadas de um duplo movimento presente na cultura de massa: de um lado, o de inserção, coordenado por uma

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15–36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

lógica universalizada, que dita e regula as maneiras de vestir, de usar os objetos do mercado e as redes de informação, conduzindo todos, fundamentalmente, a um processo identificador globalizado. De outro, o movimento de segregação provocado pela exclusão de uma grande maioria, à qual é negado o usufruto da premissa de que todos podem ter tudo. Os jovens, então, buscarão outras formas de inserção social nos espaços segregados. Isso os conduzirá a positivar outros referentes, tais como as gangues. Dessa forma, a criação de territórios e a prática do consumo criam para esses jovens um novo modo de produção de cidadania.

A autora afirma que a gangue se constitui como um "enxame" no momento da ação, nela nada é fixo, nada supõe sistematização, longevidade. Nem o território, pois, onde quer que o jovem esteja leva consigo sua marca; nem mesmo o chefe da gangue, que ela diferencia "dos cabeças" dos grupos de delinquentes, o chefe da gangue não precisa ter cabeça; ele não pensa, não fala. Notabiliza-se pela força física e pela coragem.

Tal quais outros autores¹⁰, Diógenes aponta como dificuldade a saída de um membro da gangue, que pode ser tomada como quebra dos princípios de fidelidade e honra acordados pelo grupo. Ela afirma que "a conquista da diferença e da visibilidade projetada através da gangue, de um grupo ignorado tornar-se reconhecido, faz valer um código, uma marca que, como as tatuagens e as cicatrizes fincadas no corpo, parecem irreversíveis" (Diógenes, 1998, p. 119).

Por essa via, pertencer a uma gangue irá provocar um efeito em cascata da violência: como os atos são praticados em nome do grupo, quando um jovem mata um membro de outra gangue, ele age em nome desse grupo. Essa disposição para responder pelo coletivo, que a autora nomeia de "solidariedade local" (Diógenes, 1998, p. 171), é o que dá coesão ao grupo. Dessa forma, os princípios de uma gangue constituem-se a partir de um código de honra, no qual a homogeneidade interna deve contrapor-se à ameaça do "estrangeiro". Esse pacto entre os membros faz surgir a figura da "cruzeta", designação dada àquele que ultrapassa as fronteiras estabelecidas ou quebra os pactos firmados. A "cruzetagem" coloca em risco a manutenção do grupo, o "todos por um". Portanto, aquele que a pratica deve ser punido.

Para os participantes de uma gangue, o outro é sempre o inimigo. O outro traz a marca do uso recorrente da violência, enquanto que as experiências

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

violentas vividas no interior das gangues permanecem invisíveis, carentes de significado. Essa constituição dos “entre si” de uma gangue pode também ser percebida na linguagem dos jovens: uma fala radicalmente homogênea, pautada na criação de códigos para os enturmados. De acordo com Diógenes (1998, p. 228), “ser das gangues torna-se um modo diferente de tentar tornar-se igual”. Como consequência, surgem “micro territórios” de normas, que apenas podem ser mediados pela delimitação violenta, o que significa dizer que existem, em lugar da lei, “a ilusão e o gozo mágico de tudo poder e tudo ser” (Diógenes, 1998, p. 231).

O estatuto das regras impostas nesses grupos é também destacado por Soares em seu livro *Cabeça de porco*, no qual afirma que não é que as regras não existam nas gangues; ao contrário, tudo é disciplinado: turnos de trabalho, hierarquia, divisão de tarefa, códigos de comportamentos; mas elas não são para conter a violência, em especial, entre as gangues rivais. Nesses casos, ele afirma, “na luta contra o ‘alemão’¹¹, não existe limite: envolve tortura, humilhação, execuções degradantes e com sofrimento extremo” (Soares, 2005, p. 230).

Para Diógenes, a violência entre as gangues, embora provoque destruição, saques, roubos e até mesmo mortes, representa a expressão de setores que encontram nessas ações um modo de afirmar sua presença, mesmo que o preço seja a morte épica. Neste sentido, ela denomina a violência entre jovens de gangues “gratuita”, sem finalidade, em oposição à “violência instrumental” que se articula em torno de um objetivo; por exemplo, o produto de um roubo. A violência gratuita por si só é o acontecimento, sem meta definida. Seu objetivo não é transgredir a lei e, para Diógenes, se é que existe um objetivo central nos agrupamentos de gangues, ele pode ser identificado como a vontade de uma “conduta por excesso” (Diógenes, 1998, p. 165), cuja forma mais espetacular de expressão é a violência, estimulada pela própria sociedade.

Pode-se concluir que os estudos contemporâneos, tais como os realizados pelas duas antropólogas aqui citados, desvinculam a crença generalizada de que os atos de violência cometidos pelos adolescentes decorrem da situação de pobreza em que se encontram. Portanto, a pergunta sobre os crimes cometidos por jovens participantes de gangues se mantém aberta. Seguramente, outros fatores devem ser considerados quando indagamos o que visam esses atos. Destaca-se que essas análises esclarecem a relação entre os

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

atos e a época atual, isto é, como eles portam algo que se relaciona com a pós-modernidade e com a situação social em que vivemos.

Se, por um lado, Diógenes aponta os atos como uma resposta ao abandono a que estão submetidos os jovens, por outro não deixa de destacar o paradoxo dessa solução, ao acrescentar que os jovens das gangues repetem com os de fora as mesmas atitudes a que são lançados. Ou, como ela esclarece: “a turma de jovens de outro bairro, que não seja o seu, é quase sempre denominada ‘pilantra’” (Diógenes, 1998, p. 171). Ao se referir a esse jogo com a expressão “a gangue é o outro”, Diógenes deixa entrever o que é apontado claramente por Zaluar: o efeito mortífero das lutas de gangues. Efeito esse que pode ser traduzido na expressão do sociólogo Cláudio Beato, frente à constatação de que as guerras travadas diuturnamente entre os jovens entrincheirados em suas gangues se dão entre os vizinhos, tal qual ele afirma “eles estão se matando!” (Beato, 2003).

Tais proposições nos levam a tomar a via aberta por esses estudiosos para esclarecer, a partir da orientação da psicanálise, a relação entre as gangues e o aumento da violência e dos homicídios entre os jovens. Qual o laço estabelecido entre os participantes das gangues? Qual a função do “cabeça” na gangue? E, especialmente, o que leva esses jovens a querer o desaparecimento do seu semelhante? Desta forma, pode-se retomar a pergunta freudiana, presente no texto “Mal estar da civilização” (1930): Por que apunhalar o próximo?

Miller, em sua conferência *Intuições milanesas*, destaca que os sociólogos observam que a globalização é acompanhada de uma individualização, que “abala o modo de viver junto” (Miller, 2011, p. 14). Segundo afirma Miller, no momento atual, os sujeitos encontram-se dispersos e ao mesmo tempo impelidos a um dever social e a uma exigência subjetiva de invenção, fatos esses que evidenciam o declínio das organizações coletivas; cuja expressão máxima pode ser traduzida no slogan “*living my own life* – viver minha própria vida”. A partir dessa perspectiva, ele lança-nos a proposta de tomar as leituras empreendidas pela fenomenologia social para reconstituir a “máquina original da civilização contemporânea” (Miller, 2011, p. 14). Ou seja, propõe a elaboração de um saber sobre qual a maquinaria combinatória estaria nos bastidores da ação dos sujeitos da civilização atual.

Conforme ele destaca, para empreendermos a leitura da clínica contemporânea, devemos passar de uma maquinaria original, cujo cerne é o Nome-do-Pai, que respondia a lógica do “todo”; para o modelo do “não todo”, na qual florescem as patologias centradas na relação com a mãe e no narcisismo. Tomaremos, portanto essa orientação como guia de leitura dos fenômenos apresentados pelas autoras Zaluar e Diógenes. O que para nós significa que, embora as autoras tenham efetivamente encontrado uma coisa válida, ambas convergem para pôr em evidência uma dificuldade externa no que se refere à violência entre jovens moradores de favelas e envolvidos em gangues. Supor que o crime é apenas manifestação de um mal absoluto ou um fato puramente social, e acreditar que não se tem dele nada a dizer, lança cada um desses jovens, mais ainda, na exclusão. Para nós, trata-se, sobretudo, de ressaltar nesse exterior a causalidade psíquica; ou seja, quais as mudanças ocorridas na contemporaneidade que acabaram por modificar o estatuto dos grupos e, ainda, qual a relação pode-se encontrar entre essas mudanças e o aumento da violência e dos crimes perpetrados entre os grupos, cujas guerras de gangues podem ser tomadas como um de seus expoentes máximos?

O grupo freudiano: o amor ao pai como articulador do grupo

No texto “A psicologia das massas e análise do eu” (1921) Freud faz um minucioso estudo da lógica dos grupos, no qual busca esclarecer a origem da força que liga os indivíduos entre si e a função do líder. Parte de sua teoria da libido para afirmar que os laços que ligam um grupo de indivíduos entre si e com o líder são os laços de amor, isto é, Eros é o poder que sustenta a mente grupal; ele é o “que mantém unido tudo o que existe no mundo” (Freud, 1921, p. 117).

A ideia de Freud é a de que a princípio os sujeitos estão separados; o predomínio da vida pulsional faz com que não haja laço entre eles. E a função do Outro da cultura, da civilização, é a de forçar esses laços. Conforme afirma mais tarde, “a cultura tem que motivar tudo que coloca limites às pulsões” (Freud, 1930, p. 165). Trata-se, portanto de um artifício para manter unido o que a princípio está separado pela força pulsional de cada um dos partícipes da civilização. Essas suas acepções podem ser confirmadas na situação, por exemplo, de pânico. Diferentemente do que se pode pensar, o pânico no grupo não é ocasionado pelo medo, mas surge quando esse artifício se desfaz. É

quando esses vínculos são rompidos que as diferenças surgem e, conseqüentemente, segue-se um “cada um por si”; um retorno ao narcisismo.

Freud destaca que esse amor que possibilita o vínculo de coesão no grupo ocorre a partir de uma dupla operação: os participantes do grupo se identificam verticalmente ao líder, que é tomado como um ideal comum e, a partir desse amor ao líder, eles identificam-se, horizontalmente, entre si. Conforme nota Freud, o grupo é resultado de: “certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros” (Freud, 1921, p. 147).

Portanto, o líder será o único a ser amado como uma pessoa isolada, superior a todos os outros. A explicação freudiana sobre o líder encontra sua conexão com o pai da horda primeva, “o grupo é uma revivência da horda primeva” (Freud, 1921, p. 156). De acordo com sua mitologia da civilização, o pai primevo é aquele que, via operação de castração, introduz uma regulação na vida dos filhos, afastando-os do objeto incestuoso (a mãe), o que os conduz à via do desejo. Por ser o único que pode ter acesso ao objeto desejado por todos, ele será o suporte dos ideais. Portanto, o pai encarna o lugar do “ao menos um” que não é submetido à castração, promovendo a renúncia pulsional e, conseqüentemente, localizando o gozo dos filhos. Dessa forma, Freud articula a função do pai com aquela que possibilita o laço do sujeito ao Outro; o pai simbólico transmite o nome e introduz os filhos numa linhagem. O que significa dizer que identificação e laço são dois lados da mesma moeda.

Anos mais tarde, Lacan chamará esse denominador comum — para a multidão de egos que se tornam iguais — de S_1 : trata-se de uma identificação com base em um traço simbólico. Dessa leitura depreende-se a importância do líder como aquele que possibilita ao grupo a sensação de unidade. Ele, como representante do ideal, regula a relação e os corpos. Nessa perspectiva, o líder pode ser substituído por um desejo, uma tendência comum, uma ideia; enfim, pode ser qualquer objeto que possa “evocar o mesmo tipo de laços emocionais” (Freud, 1921, p. 127).

Porém, se, por um lado, o amor ao líder é que permite a coesão entre os semelhantes, operando como um fator socializador e reduzindo a violência dentro do grupo, por outro, ele exacerba essa violência contra os que estão fora do grupo. Freud exemplifica com a religião, que prega o amor a todos,

contudo, é dura e inclemente com aqueles que a ela não pertencem. Em resumo, o grupo se funda a partir de um movimento recíproco, o amor entre si e o ódio ao outro, que Freud nomeará "narcisismo das pequenas diferenças" (Freud, 1921, p. 129). Esse mecanismo de coesão pode encontrar ecos em várias atitudes adotadas pelas gangues: na nomeação dos diferentes como "alemães", na linguagem codificada dos "enturmados", na construção de fronteiras entre os territórios e até mesmo na forma de se vestirem.

Para Freud, o grupo tem, portanto como característica fundamental a presença de um líder consistente, um operador externo a serviço de Eros que, a partir de uma operação de restrição, impõe um ideal e cria o meio homogêneo entre os irmãos. O amor dos filhos dirigido ao ideal paterno é o que possibilita essa ilusão de harmonia, que encontra seu fortalecimento na contraposição ao meio externo. Trata-se, portanto de uma lógica binária, própria dos bandos, na qual o ideal cria uma fronteira entre o externo e interno demarcando claramente a separação entre o amigo e o inimigo. Miller (2011) demarca que essa lógica corresponde a época de uma sociedade disciplinar, na qual há uma clara delimitação entre os dispositivos e aparelhos de repressão e a figura dos submetidos.

O aparelho conceitual freudiano é marcado por esta lógica, cujo pivô é o Nome-do-Pai, que distribui as posições do sujeito em relação a ele. É em contraposição a estes limites simbólicos, impostos pelo Outro, que o homem se posiciona. O que nos esclarece o papel desempenhado pela figura do "cruzeta", tal qual nomeado por Diógenes. Trata-se daquele que testa as fronteiras do dentro e do fora e, dessa forma, denuncia o ideal de homogeneidade do grupo. Lacan (1950) nomeia de "bode expiatório", essa figura que introduz um ponto de exterioridade e que vem dar, ainda mais, consistência ao grupo.

A leitura do lugar dado ao pai também possibilitou à psicanálise circunscrever o crime como uma tomada de posição frente a esse "Outro que existe". Ou seja, as formas de transgressão, que sempre existiram, relacionam-se aos interditos impostos pelo ideal paterno. Entretanto, essa lógica é colocada em questão pelas leituras sociológicas, que assinalam que para alguns jovens o ato de matar não é tomado como crime, levando-as a nomeá-los de "conduta por excesso". Trata-se, portanto de uma passagem do crime como um ato de transgressão, dirigido ao campo do Outro, para os crimes atuais nos quais o

outro já não é visto como amigo ou inimigo, mas como uma coisa a ser descartada, uma “banalização da morte”, tal qual nomeado por Zaluar.

Miller (2011) demarca a passagem desse momento em que a sociedade organizava-se a partir de um articulador externo, o mito do pai, para o momento atual, a época da globalização, que já não vive sob o reinado do pai. Fato esse bastante destacado pelas sociólogas. Saímos de um mundo estruturado por uma lógica hierárquica, na qual as tradições e os ideais, encarnados na figura do pai, delimitavam as satisfações e as relações em proveito de benefícios futuros, para um mundo no qual a figura do pai deixa de ocupar a função de referência. O que significa dizer que atualmente “não existe um” que possa impor limites, que possa dizer “não” aos iguais, o que impossibilita a regulação coletiva do gozo. Trata-se de uma era em que “o Outro não existe” (Miller, 2011, p. 14).

Pluralização do Nome-do-Pai e crescimento do racismo

Miller (2011) utiliza-se da descrição do filósofo italiano Antônio Negri sobre as mudanças ocorridas no centro do poder para explicitar essa passagem de um tempo do “Outro que existe” para a era do “Outro que não existe”. Negri denomina o modelo social e político do mundo atual de “Império”, período no qual não existe nenhuma potência que possa ser tomada como um centro territorial de poder. Portanto, ela se contrapõe ao “Imperialismo”, no qual o centro do poder encontrava-se nas mãos das avançadas nações europeias. Segundo Negri, o “Império” caracteriza-se “fundamentalmente por uma ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites”, “nenhuma fronteira territorial confina seu reinado” (Negri e Hardt, 2006, p. 14). A psicanálise nomeia de “não todo” essa estrutura que não comporta o limite. Tal qual esclarece Miller, o “não todo” é “uma série sem limite e sem totalização” (2011, p. 11).

Dessa forma, torna-se difícil encontrarmos algo (uma pessoa, uma ideia) que possa tornar-se referência para os grupos. Segundo Miller: “esse processo de destotalização põe à prova todas as estruturas totalitárias” (2011, p. 11). Consequentemente, o lugar doravante ocupado pelo pai como o agente da castração, o representante simbólico legítimo da autoridade, pluraliza-se. Assim como os ideais ancorados na tradição (o trabalho, a escola) dão lugar à

infinidade de objetos ofertados pelo mercado, tal qual demonstram as sociólogas supracitadas.

Diferentemente das instituições clássicas citadas por Freud, nas quais o pai sustentava o lugar da diferença, nas gangues, o lugar do líder pode ser ocupado por qualquer um; ao contrário, "o cabeça" é um entre os iguais, apenas mantido no poder pela força. Conseqüentemente, ele não introduz no grupo, por si só, um grau de diferença. Nessa vertente, as gangues demonstram que quando esse "Um", que funda a série, pluraliza-se, quando já não sabemos mais o que ou quem funciona como "Um", ocorre uma dissolução dos lugares, das categorias. Coelho dos Santos destaca uma homofonia esclarecedora entre as expressões francesas *Nom-du-Père* (Nome-do-Pai) e *Nom-du-Pair* (Nome-do-Par), para demonstrar o efeito dessa pluralização; o Nome-do-Pai passa a funcionar como um nome entre outros, ou seja, "papai é um entre nós" (Coelho dos Santos, 2001, p. 47).

Tais efeitos de homogeneização podem ser sentidos também na fala dos jovens sobre a polícia. A polícia, representante do Estado nas favelas e, portanto, responsável por zelar pela ordem, cada vez mais é apontada pelos moradores das favelas como partícipe da violência, quando não a causadora. Ao entrar nas favelas, a polícia, segundo os jovens, não se distingue do bandido¹². Assim, a maior violência acionada pela polícia, sob a ótica dos componentes das gangues ouvidos por Diógenes, "é não efetuar uma diferença, é assemelhar-se a toda uma dinâmica da violência ensejada e produzida pelas próprias gangues" (Diógenes, 1998, p. 206).

Os efeitos de homogeneização a que se encontram submetidos esses jovens, a um "todos iguais", são claramente enumerados pelas autoras citadas. Nesse sentido, o nome usado por Diógenes para referir-se às gangues (1998, p. 28) nos parece o que melhor caracteriza essa lógica do "não todo": um "enxame". Ou seja, um amontoado de "uns sozinhos" que se agrupa sem um ponto de exterioridade que os unifique, fenômeno que Freud denomina "miséria psicológica". É "cada um por si". Eles compartilham apenas o necessário, que é reforçado pelo ataque exterior. Um tipo de laço frágil que a qualquer momento pode se romper, fazendo surgir a tendência pulsional mortífera que os leva a matar ou morrer.

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

Mas o que também merece nossa atenção nas várias argumentações comuns às duas autoras é a incidência dessa homogeneização sobre o estatuto da lei. Entre chefes e teleguiados, as regras perdem seu estatuto de lei, já que não têm a função de situar um limite na ação individual da relação com o Outro. O que se tem é a obediência cega, que não passa pelo consentimento e pelo reconhecimento da diferença. A obediência é produzida pela força. Ou seja, as ações desses jovens são procedimentos que visam apagar quaisquer diferenças.

Tal constatação nos leva a considerar que a pluralização do Outro não vem necessariamente acompanhada do caos, mas de uma ordem insensata do supereu, que pressiona os jovens a uma obediência até a morte, fato que abre caminho para a violência. Por essa vertente, o jovem, que inicialmente julga-se senhor de seu gozo, termina quase sempre caindo no lugar de vítima. Pode-se considerar, então, a relação existente entre a demissão do pai de sua função de transmissão de um desejo e o surgimento de grupos que funcionam sob a égide do que Lacan denomina, em seu Seminário *Le non-dupes errent*, "ordem de ferro". Nele, Lacan destaca que, no mundo em que vivemos, a função do pai — Nome-do-Pai — sofreu um forte abalo. No lugar de um pai que nomeia as coisas, que instala uma rotina, ou seja, que transmite ao filho o sentido da vida e uma forma de convivência pacífica, o que temos é um desejo anônimo, que se apresenta sob a forma de ordens totalitárias e impõe uma ditadura de mais-de-gozar, que arrasta cada vez mais os sujeitos ao que ele nomeia de uma "degeneração catastrófica" (Lacan, 1974)¹³.

Trata-se da passagem de uma nomeação que se apoiava na dimensão do amor ao pai para o predomínio do social. Onde se espera encontrar o Nome-do-Pai, que articula o desejo à lei, encontramos o "anonimato do mundo" (Laia, 2007, p. 32), que tende a modificar o modo da violência apresentar-se ao manter disjuntos desejo e lei. Nesse sentido, a transmissão do Nome próprio, que a partir das diferenças impõe um limite ao gozo, dá lugar a um "nome comum"¹⁴, um nome que não identifica, não distingue e que, por conseguinte, requer que os sujeitos inventem novas formas de agrupamento, as chamadas "tribos monossintomáticas" (Soria, 2013) ou "micrototalidades" (Miller, 2001, p. 15). Trata-se de nichos que oferecem certo grau de estabilidade, de sistematicidade, de codificação, que permitem restituir certo padrão de ordenamento, mas à custa de uma obediência cega às regras impostas. Tal qual encontramos nas

SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 15-36. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_01.html

gangues, esses nichos mantêm sua pseudocoessão a partir violência imposta à homogenização do modo de gozo de seus componentes.

Nesse universo, a violência prolifera e não é mais possível dizer que ela visa a produção de cidadania. A grande maioria dessas ações não visa restabelecer a paz entre jovens ou fundar uma nova comunidade, mas sim a destruição total do diferente, tal qual destaca Soares. Nesse sentido, a alteridade do Outro, sempre radical, precisa ser eliminada; uma singular aplicação do "eu ou ele" — a máxima universal da pós-modernidade. A esses atos nomeamos racismo. O racismo se apresenta como intolerância ao gozo do Outro, à medida que é essencialmente aquele que subtrai o "meu gozo". Odeia-se a forma como o Outro goza. Mas esse atentado realizado contra o gozo supostamente nocivo do Outro, o que ele verdadeiramente visa é o mais íntimo do sujeito, o "êxtimo" (Miller, 2010, p. 31).

O problema destacado por Miller, em seu Seminário *Extimidad* (2010), no que se refere à *extimidade* é que o Outro é o Outro dentro de mim, portanto, o ódio é ao próprio gozo. Dessa forma, quando a violência surge em sua potência, é preciso eliminar toda e qualquer diferença, não apenas matar, mas acabar com o outro. Donde o crescente aumento de crimes de extermínio entre jovens de gangues. Sob a alegação de disputa de espaço, de drogas e de meninas, eles encontram no "apagar o outro" a única solução. Dessa forma, aos jovens moradores das favelas, habitantes do "lado de lá" da cidade, é destinado o papel de objetos depreciados. A triste notícia é que exterminar o outro não sossega essa angústia, por isso sempre mais um, mais um e outra vez mais um.

De fato, deve-se considerar, como apontam as sociólogas Zaluar e Diógenes, a universalização do discurso da ciência e as técnicas do capitalismo como um caldo fértil para o favorecimento dessa violência, pois impõem um modo único de gozar, assim como a crença humanitária no "todos iguais" que não faz mais que exacerbar a segregação. Por isso é que os adeptos desses discursos desorientam-se ao perceber que as regras não erradicam o que se apresenta como não semelhante.

Tome-se como exemplo a impotência gerada nos técnicos de políticas públicas ao constatarem que, após a implantação de uma política, os níveis de homicídios não se reduziram à média esperada. O que gera maior desconforto não é o grande número de mortes, nem tampouco a forma como elas ocorrem,

mas a falta de padrão. Importa que as mortes não excedam os limites estabelecidos pela técnica. O inaceitável são os desvios. Se, por um lado, tal pensamento demonstra a impossibilidade de erradicar a morte, por outro, ele sustenta uma crença de que é possível controlá-la.

Nesse sentido, falar de racismo, aqui tomado como manifestação da violência apenas a partir das causalidades econômicas e geopolíticas impede-nos de considerar o que do universal encontra seus limites no que não é universal, não entra na média, que chamamos de "mais-de-gozar". Tampouco é de grande valia — mesmo que seja considerado — supor que a violência é apenas fruto de uma busca pelo reconhecimento; esse particular irreduzível do gozo de cada um não procura e nem encontra reconhecimento.

Miller, no seminário supracitado, sublinha que dada a dificuldade de situar e mesmo de aceitar "êxtimo", esse estranho familiar freudiano, uma das estratégias encontrada pelo homem é a segregação, introduzir uma distância. Ou seja, posso reconhecer o outro desde que esteja longe de mim, ideia bastante presente nos dias atuais. Entretanto, o que Lacan nos ensina a partir da figura do "êxtimo" é que o sujeito não está governado desde seu exterior, mas do seu interior mesmo, o que joga por terra a tentativa de erradicar a violência apenas pela lógica do exterior/interior. Nessa vertente, entra-se no jogo da força, quando muito de polícia contra "ladrão", o que sabemos não ser bem o caso.

Mas como suportar a diferença sem ter que apunhalar o próximo? Tal pergunta nos permite destacar que as mudanças ocorridas no estado atual da civilização contribuíram em larga escala para o aumento dos crimes. Todavia, o crime, sempre presente em nossa sociedade, afastou-se cada vez mais de sua vertente utilitária, tal qual Lacan já anunciara em seu relatório "Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia" (1950), para apresentar-se como uma ação "gratuita", ou nas palavras de Diógenes, em referência a Hanna Arendt, "uma banalização do mal".

Nesse universo, no qual a aparente igualdade é tomada como regra e as diferenças são como peças de museu, que os jovens, em especial, acabam por encontrar nas gangues uma forma de tudo poder. Para isso, constituem suas identidades sobre a discriminação sistemática dos que não fazem parte da mesma turma. Grupos em que cada um é o espelho do outro e o de fora é o "alemão" — o que sustenta essa diferença. Trata-se de uma sistemática

segregação que se inicia com um pequeno traço diferencial, seguido de uma nomeação grupal, e depois a eliminação radical do outro. O racismo responde a essa lógica, a uma sistemática erradicação do modo de gozo do outro, a isso que faz obstáculo à ordem rígida do todos iguais.

Conforme Lacan demarcou em 1950, o advento da ciência faz um corte no mundo das tradições: o que antes era regido por uma crença coletiva, passa a ser uma escolha individual, deixando o homem sem uma bússola para guiar-se em direção a seu desejo. Os ideais não funcionam da mesma forma e explodem num mundo do "cada um por si", fato que contribui para o aumento da violência. Em contrapartida a essa pluralização de crenças, de ideais, ou seja, do Nome-do-Pai, surge do lado do sujeito um esforço para salvar o pai. Assim, a incredulidade atual une-se ao fundamentalismo mais extremo, muitas vezes na forma desses grupos denominados de gangues em que a violência pode alastrar-se a partir de imperativos do supereu.

Todavia, como pode o analista introduzir um equívoco na rigidez dessas nomeações, propiciando, por sua vez, uma trama simbólica mais ampla para que o sujeito possa realizar um novo enlaçamento prescindindo daquele da "lei de ferro"? Lacan, em sua conferência "Alocação sobre as psicoses da criança", convida os analistas a responderem por sua função no campo social. Ao situar os problemas enfrentados pela psicanálise, ele destaca a segregação como o fator fundamental a considerar, por estar conectado à relação que existe entre o "avanço da ciência e o questionamento de todas as estruturas sociais que este tem aparelhado" (Lacan, 2003, p. 360). A resposta de Lacan — não apenas ao problema da segregação, mas também ao da exclusão — é a ética da psicanálise. Ética esta que ele define pelos modos de "frear o gozo" como aquele que nos mantém fechados no desprazer e no mal-estar.

Nesse sentido, quando o analista se dirige ao Outro social, o que ele deve buscar não é a massa, não é o coletivo, mas uma brecha nessa multidão por onde o sujeito possa retomar a palavra, a possibilidade de recuperar a enunciação singular, seu estilo próprio que o coletivo às vezes sufoca. O desejo do analista visa o contrário dessa identificação unificadora, cujas gangues podem ser seus expoentes máximos, o contrário do que dá consistência às massas.

Lacan destaca que a consequência de propor — para todos — o mesmo gozo é a "criança generalizada". A criança generalizada é o produto das variantes

modernas da segregação, já que exclui o fato de que não há possibilidade de se ter tudo, dizer tudo, gozar de tudo, ou seja, não há possibilidade de segregar o indivisível, a morte. Opor-se à criança generalizada, como desmarcada por Lacan, significa oferecer novos dispositivos para alojar o gozo particular de cada um, de tal forma que esses jovens possam responsabilizar-se pela sua singularidade frente ao Outro, frente à sua comunidade. Contra a função idealizante e mortificante das catalogações da ordem pública, das ordens rígidas, a psicanálise pode dar relevo ao aspecto desarmônico vivo e real do sintoma a partir da construção de espaços que alojem o novo que cada um dos jovens pode trazer para o mundo.

Tais orientações possibilitam a construção de políticas nas quais os jovens possam encontrar uma saída frente à inconsistência do Outro sem ceder ao imperativo mortífero do supereu.

Notas

1. Artigo escrito a partir da tese: *Tribos urbanas: os efeitos do abalo do Nome-do-pai no contexto da violência juvenil*, junto ao Departamento de psicologia da UFMG, sob orientação do psicanalista Prof. Dr. Jesús Santiago, em 29\06\2013. Banca examinadora formada pelos psicanalistas e professores Dra. Tania Coelho dos Santos (UFRJ), Dr. Sergio Laia (FUMEC), Dra. Ana Lydia Santiago (UFMG) e Dra. Andrea Guerra (UFMG).
2. Fala de um adolescente em cumprimento de medida socioeducativa de internação na cidade de Belo Horizonte, durante entrevista de orientação psicanalítica, realizada por Ana Lydia Santiago, 2010.
3. Fala de vários adolescentes participantes do Programa Fica Vivo (2003-2007).
4. Cano e Soares, citados por Cerqueira e Lobão, dividem as abordagens sobre a causalidade do crime em cinco grupos: como uma patologia individual; como uma atividade racional de maximização do lucro; como resposta a um sistema social "perverso" ou "deficiente"; como consequência da desorganização social e como oportunidade. Para leitura mais detalhada, ver Imura & Silveira (2010).
5. Cf. *A máquina e a revolta* (2000) e *Condomínio do diabo* (1994).
6. Sérgio Adorno retoma essa proposta de Zaluar em seu livro *A delinquência juvenil em São Paulo: mitos, imagens e fatos* (Adorno, 2002).
7. Termo usado por jovens, em especial nas favelas, para designar o inimigo.
8. A tese de que o bandido é um herói justiceiro, como Robin Hood, é também contestada por Michel Misse em seu artigo "Cinco teses equivocadas sobre criminalidade urbana no Brasil". (1995).
9. Enxame: nome usado pelos jovens, cujo significado é a reunião dos participantes da

- galera ou gangue, geralmente para uma ação (Diógenes, 1998).
10. A tese da criminalidade entre os jovens como resposta à invisibilidade é também o argumento trabalhado por Luís Eduardo Soares, especialmente nos livros *Cabeça de porco* (2005) e *Meu casaco de general* (2000).
 11. Zaluar (2000); Soares (2011).
 12. Nas palavras de um adolescente participante de oficina do Programa Fica Vivo/Cabana do Pai Tomás (BH): "quando a polícia entra na favela, a gente não sabe quem é polícia e quem é bandido".
 13. No original: "Es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo, y que literalmente produzca la trama de tantas existencias; él detenta ese poder del 'nombrar para' al punto de que después de todo, se restituye con ello un orden, un orden que es de hierro; ¿qué designa esa huella como retorno del Nombre del Padre en lo Real, en tanto que precisamente el Nombre del Padre está verworfen, forcluido, rechazado?; y si a ese título designa esa forclusión de la que dije que es el principio de la locura misma, ¿acaso esse "nombrar para" no es el signo de una degeneración catastrófica?" (Lacan, *Seminário Los incautos no yerran*, aula 18 de março de 1974. Inédito).
 14. Destaca-se que as gangues se constituem e são reconhecidas a partir de uma nomeação que os próprios jovens retiram do ambiente em que vivem e revelam uma hostilidade a estes locais, tais como Pracinha dos cachorros (Cabana Pai Tomas/BH), Buraco quente, Cabeça de porco (Pedreira Padre Lopes/BH).

Referências bibliográficas

- ADORNO, S. (2002) **A delinquência juvenil em São Paulo: mitos, imagens e fatos**. São Paulo.
- BARROS, R. do Romildo. (2008). Da massa freudiana ao pequeno grupo lacaniano, em RODRIGUES MACHADO, O. e GROVA, T. (Org.) **Psicanálise na Favela, Projeto Digaí-Maré: a clínica dos grupos**. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 53-68.
- BEATO, Claudio. *et al.* (2003). **Programa Fica Vivo: Ações Simples, Resultados Efetivos**. CRISP/UFGM, Belo Horizonte, fev/2003, disponível em <<http://www.crisp.ufmg.br/arquivos/informativos/ProgramaFicaVivo.pdf>> Acesso em 23/11/2011.
- COELHO DOS SANTOS, T. (2001) **Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- DIÓGENES, G. (1998). **Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e movimento Hip Hop**. São Paulo: Annablume.
- FREUD, S. (1913). Totem e tabu, em **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 2a ed. Rio de Janeiro: Imago, Vol. 13, 1987, p. 13-191.
- FREUD, S. (1921). A psicologia das massas e análise do eu, em **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 2a ed. Rio de Janeiro: Imago, Vol. 18, 1987, p. 91-183.

- FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização, em **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 2a ed. Rio de Janeiro: Imago, Vol. 21, 1987, p. 75-171.
- IMURA, C. e SILVEIRA, A. (2010). Como explicar a violência, em **Podemos prevenir a violência - Teorias e práticas**. (E. M. de Melo, Org.). OMS/Belo Horizonte: Editora Organização Pan-americana de Saúde.
- LACAN, J. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia, em **Escritos**. (V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. (1950). Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia, em **Escritos**. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1969). Nota sobre a criança, em **Outros Escritos**. (V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1974). **O Seminário, livro 21: Le non-dupes errent**. Inédito. (Transcrição em CD-ROM).
- LAIA, S. (2007). **Metamorfosis de la familia** (Coleção Grulla). Cordoba: Publicación del CIEC.
- LAURENT, É. (2007). **Patologias de la identificación em los lazos familiares y sociales**, em XV Jornadas anuales de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires: Grama Ediciones, n. 49, p.35-49.
- MILLER, J-A. (2010[2008]). **Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J.-A.Miller**. (G. Brodsky, Org.). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- MILLER, J-A. (2011) Intuições Milanesas II, em **Opção Lacaniana online nova série**: EBP, n. 6, nov 2011. Acesso em 20/04/2013.
- MISSE, M. (1995). Cinco teses equivocadas sobre criminalidade urbana no Brasil, em **Violência e Participação Política no Rio de Janeiro** (Série Estudos). Rio de Janeiro: IUPERJ, n. 91, p. 23-29.
- NEGRI, A. e HARDT M. (2006). **Império**. São Paulo: Editora Record.
- Silva, J. de S. e Barbosa, J. L. (2005). **Favela, alegria e dor na cidade**. Rio de Janeiro: Editora SENAC Rio X.
- SORIA, N. As novas nomeações e seus efeitos nos corpos, em **Boletim eletrônico VI ENAPOL\Buenos Aires**. Disponível em <<http://www.enapol.com>>. Acesso em 23/08/2013.
- SOARES, L. E. (2000). **Meu casaco de general: 500 dias no front da segurança pública no Rio de Janeiro**. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES, L. E. (2011). **Justiça: pensando alto sobre violência, crime e castigo**. Rio de Janeiro: Nova fronteira.
- SOARES, L. E.; Athayde, C. e Bill, MV. (2005). **Cabeça de porco**. Rio de Janeiro: Objetiva.
- ZALUAR, A. (1994). **Condomínio do Diabo**. Rio de Janeiro: Editora UFJR.
- ZALUAR, A. (2000). **A máquina e a revolta – As organizações populares e o significado da pobreza**. 2a ed. São Paulo: Editora Brasiliense.

Resumos

Gangs: the effects of destabilization of the Name of the Father in the context of youth violence

This article intends to perform an analysis of the relationship between groups and new forms of violence, especially the ones that present themselves in the form of youth gangs. We will use the interpretation given by anthropologists and sociologists to the phenomenon known as "gang warfare" in order to update the Freudian text "Group psychology and the analysis of the Ego." In this sense, we intend to demonstrate that the shaking of the Name of the Father has produced new forms of groups that are no longer organized according to a law that demands renunciations and ideals, but by "iron commands" that push young people into a pursuit of immediate pleasure that can eventually lead them towards death.

Keywords: psychoanalysis, youth gangs, violence, identification, whole and not whole.

Les gangs: les effets de la déstabilisation du nom du père dans le contexte de la violence des jeunes

Ce travail se propose de faire une lecture de la relation entre les groupes et les nouvelles formes de violence, en particulier celle qui se présente sous la forme de *gang* de jeunes. Nous utiliserons la lecture réalisée par les anthropologues et les sociologues sur ce phénomène connu comme de « guerre des *gangs* » pour mettre à jour le texte freudien « *Psychologie des foules et analyse du moi* ». En ce sens, nous avons l'intention de démontrer que la secousse du nom du père résulte en de nouvelles formes de groupes qui ne sont plus structurés par une loi exigeant des dérogations et des idéaux, mais à partir de "la loi d'airain" qui entraîne les jeunes gens dans une poursuite du plaisir immédiat qui pourra éventuellement les conduire à la mort.

Mots-clés: psychanalyse, gangs de jeunes, violence, identification, tout et non tout.

Citação/Citation: SANTIAGO, J.; FARIA, L.F. Gangues: os efeitos do abalo do Nome-do-Pai no contexto da violência juvenil, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p15-36.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 05/02/2012 / 02/05/2012.

Aceito/Accepted: 18/04/2012 / 04/18/2012.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited

A função do pai: uma interlocução entre o direito e a psicanálise

Soraya Alves Pereira

Mestre em Psicologia

Psicanalista clínica

Psicóloga junto ao Forum Carvalho Mourão (São João del-Rei, Minas Gerais, Brasil)

E-mail: sorayaalvespereira@uol.com.br

Wilson Camilo Chaves

Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, SP, Brasil)

Psicanalista

Professor doutor da Universidade Federal São João del-Rei (Minas Gerais, Brasil)

E-mail: camilo@ufsj.edu.br

Resumo

O presente artigo discute a atualidade das relações entre direito e psicanálise e suas aplicações práticas, tendo como eixo condutor os efeitos da função do pai, tanto na constituição subjetiva quanto no ordenamento jurídico. Investigamos a possibilidade de criar, no universal desse ordenamento, um espaço para a singularidade do sujeito que, muitas vezes, chega às portas da justiça à procura de algo que intervenha como ordenação subjetiva. A lei do pai, com sua função estruturante, se encontra no cerne da constituição do sujeito e dos fundamentos da cultura, operando uma subtração do gozo pulsional e retornando sob os efeitos de um mal-estar que afeta tanto o corpo do sujeito quanto o corpo social.

Palavras chave: psicanálise, lei do pai, castração, Direito.

Introdução

Na rotina diária junto aos tribunais de justiça, onde vivenciamos a articulação permanente entre o direito e a psicanálise, nota-se um significativo aumento nas demandas e petições, perpassando a formalidade do processo e revelando o que entendemos como um pedido velado de reorganização na esfera pessoal ou social. Esse pedido é dirigido a algo ou a alguém que encarna muito bem a figura do juiz como representante da lei no ordenamento jurídico. A lei, sabemos, visa à manutenção dos acordos sociais, atuando sobre as relações em sociedade, a fim de que as normas sejam atendidas; busca tornar possível a coexistência entre os homens e se caracteriza por sua universalidade. Essas constatações, somadas a nosso trabalho com a clínica psicanalítica, motivaram a ideia desenvolvida neste artigo, em que, a partir de princípios e conceitos fundamentais do direito e da psicanálise, buscamos extrair ideias norteadoras para a prática profissional que envolve esses dois campos do saber.

Sabemos que, se há necessidade de lei, é porque desde o começo da civilização impôs-se ao ser humano a necessidade de algo que regulasse sua relação com os outros homens e com a natureza. O estabelecimento das relações sociais exigiu do homem subtrair uma fatia do seu ser de gozo, nem sempre fácil, para que se constituísse como ser de cultura. Nas sociedades civilizadas, o direito é o saber que se encarrega dessa função reguladora. Em busca dela, as demandas judiciais aportam nas comarcas e tribunais, chegando, por indicação do magistrado, à equipe multidisciplinar que o assiste. A psicanálise, desde seus primórdios, interagiu com o direito, com particular interesse na condição humana, no desenvolvimento da civilização e na origem das instituições sociais e culturais. Desde Freud, se constitui como um saber especialmente interessado na vida do homem na civilização, no que coube ao homem ceder em prol da vida comum, e dos efeitos que isso produziu.

Pretendemos, aqui, abordar a atualidade das relações entre o direito e a psicanálise e suas aplicações práticas, acreditando na possibilidade de encontrar, naquilo que é universal no ordenamento jurídico, espaço para a escuta da singularidade do sujeito que busca na esfera judicial algo que intervenha como ordenação subjetiva a partir de sua demanda. Nesse enfoque, investigamos a importância da lei do pai como estruturante - tanto da subjetividade, como do ordenamento jurídico e social. A função paterna encontra-se na origem dos fundamentos normativos do direito, já que este e suas leis representam, em nossa cultura, o saber que se encarrega do controle das relações humanas e são, antes de tudo, uma operação de discurso, fundada na autoridade paterna. Isto corrobora nossa hipótese de que, tanto no ordenamento jurídico quanto na estruturação do sujeito, a função do pai opera como representante da lei. O homem como ser social está fadado, desde sempre, a interagir com seus semelhantes, construindo relações, estabelecendo laços sociais que necessitam de

regulação, de normas que garantam tanto a convivência com seus pares, quanto a convivência com tudo aquilo que comporta e compõe a vida na civilização. Assim, pareceu-nos interessante discutir as articulações entre direito e psicanálise a partir de pontos em que tanto um saber quanto o outro são chamados a se pronunciar: o sofrimento humano e a responsabilidade perante o desejo.

Pai primevo e metáfora paterna: a lei do pai em Freud e Lacan

Jacques Lacan apresenta formulações teóricas que lançam luz sobre o texto freudiano, de maneira inovadora e original. Assim, é que se sucede em relação à leitura que empreende do complexo de Édipo formulado por Freud. Esta leitura não deixa de sofrer influências do estruturalismo, seja pelo viés da linguística de Ferdinand Saussure, seja pela antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. Lacan, assim, repensa o Édipo como mito fundador da cultura, como função simbólica:

“É precisamente isso que é expresso por esse mito necessário ao pensamento de Freud que é o mito de Édipo. [...] É necessário que ele forneça a origem da lei sob essa forma mítica. Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada pelo pai, é preciso haver o assassinato do pai. As duas coisas estão estreitamente ligadas – o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai” (Lacan, 1957-58, p. 152).

Esse pai aparece em seu vazio, como operador da lei. Trata-se de uma lei simbólica que intervém como instância interdutora com efeitos sobre a estruturação do sujeito, já que barra a plena satisfação pulsional, permitindo o estabelecimento da vida em grupos regulada socialmente e dando um destino à pulsão orientada pela referência simbólica. Lacan (1954-55) salienta a importância de que se apreenda a dimensão, na vida de cada um de nós, da função simbólica:

“A ordem humana se caracteriza pelo seguinte – a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência. [...] está tudo ligado. Para conceber o que se passa no âmbito próprio à ordem humana, é preciso que partamos da ideia de que esta ordem constitui uma totalidade. A totalidade na ordem simbólica denomina-se universo. A ordem simbólica é dada primeiro em seu caráter universal” (Lacan, 1954-55, p. 44).

Como seres de linguagem, adentramos nessa ordem simbólica antes mesmo que a reconheçamos, já que ela antecede a nossa existência. Chegamos ao mundo já fazendo parte de uma linhagem familiar e cultural, que nos imprime sua marca, nos

nomeia e nos faz portadores e transmissores de uma história: "As falas fundadoras que envolvem o sujeito são tudo aquilo que o constitui, os pais, os vizinhos, a estrutura inteira da comunidade, e que não só o constituiu como símbolo, mas o constituiu em seu ser" (Lacan, 1954-55, p. 31).

Ao transmitir seu nome ao filho e impedir sua fusão com a mãe, o pai exerce uma função simbólica de transmissor de uma lei que o precede e da qual é o portador. Lacan (1938), ao analisar o papel primordial que a família desempenha na transmissão da cultura, observa:

"A família prevalece na educação precoce, no recalque das pulsões e na aquisição da língua, legitimamente chamada materna. Através disso, ela rege os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, a organização das emoções [...] ela transmite estruturas de comportamento e de representação cujo funcionamento ultrapassa os limites da consciência" (Lacan, 1938, p. 30).

O que a psicanálise postula desde Freud é que a família, além de exercer as funções sociais que dela se espera, ligadas ao cuidado, à educação e à preservação da vida, também exerce o papel privilegiado de transmissão de cultura. Nossa cultura, como representante dos laços de parentesco, é um lugar de transmissão da lei, transmissão que, assim como comporta efeitos conscientes, se passa eminentemente de forma inconsciente. Daí seu caráter essencialmente simbólico, já que é o símbolo que nos permite prescindir daquilo mesmo que representa. O pai, em nossa cultura, é o representante dessa transmissão, o que Lacan (1957-58) acentua ao afirmar que "o pai entra em jogo, isto é certo, como portador da lei, como proibidor do objeto que é a mãe. Isso, como sabemos, é fundamental"(p. 193).

Essa é a lei que se encontra nos fundamentos da cultura, operando o recalque das pulsões. O recalque atua no psiquismo impedindo determinados conteúdos inconscientes de chegarem à consciência; assim é que os desejos arcaicos da criança, relativos às suas pulsões sexuais e agressivas, são interditados pelo pai, impedindo mãe e filho de fixarem seu desejo um no outro. Ao serem recalçadas, as pulsões, que em seu caráter de insistência exigem sempre satisfação, aparecem ao sujeito como uma necessidade sempre urgente de encontrar a ilusão de completude um dia perdida. Freud (1929-30), em "O mal-estar na civilização", discorre longamente sobre a renúncia pulsional que cabe a cada sujeito fazer como condição de acesso ao mundo cultural, à civilização: "É impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto. Esta frustração cultural domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos" (p. 118). A vida em

sociedade impôs ao homem a necessidade de abdicar da liberdade individual em prol dos preceitos que passaram a pautar a vida grupal:

“A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo. [...] O resultado final seria um estatuto legal para o qual todos – exceto os incapazes de ingressar numa comunidade – contribuiriam com um sacrifício de seus instintos” (Freud, 1929-30, p. 116).

Em Freud, encontramos, tanto em Édipo, como no pai totêmico, mitos que nos dão a dimensão da renúncia pulsional que a civilização impõe ao sujeito e que têm como produto o acesso à ordem da cultura e a um certo mal-estar, o qual retorna no sujeito como insatisfação, como um sem-sentido presente nos sintomas que o afetam. Ao tomar parte na civilização, o sujeito tem para sempre perdida a sensação de conjunção completa com seu primeiro objeto de satisfação, a mãe. Esta lhe dava a ilusão de unidade, ilusão que, ao ser perdida, faz dele um sujeito marcado pela falta desse objeto primordial e de todos os substitutos dessa completude imaginária que ele representa, os quais durante sua vida irá buscar e não encontra: “A palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos” (Freud, 1929-30, p. 109).

O pai que intervém no complexo de Édipo, interditando a mãe ao filho e o filho à mãe, é um pai regulador, que, promovendo a introdução do sujeito na cultura, opera o recalque das pulsões, exercendo, então, uma função cultural.

A lei do pai e a metáfora paterna em Lacan

O complexo de Édipo, como ensina Lacan (1957-58), tem uma função essencial de normatização: “O pai intervém em diversos planos. Antes de tudo, interdita a mãe. Esse é o fundamento, o princípio do complexo de Édipo, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. É o pai que fica encarregado de representar essa proibição” (p.174). Em seus desdobramentos teóricos, Lacan elevará o pai à categoria de uma função. O pai que opera no Édipo como lei, desde Freud, não se confunde com o pai biológico. Temos então, em Lacan, o pai como uma função, lugar a ser referenciado pela mãe, aquele a quem a mãe faz referência em seu discurso. A essa função do pai ele acrescenta o termo “metáfora paterna”: “De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe” (Lacan, 1957-58, p. 186).

Lacan passa a pensar o pai como uma metáfora, formalizando o Édipo freudiano. Esse é um tempo extremamente fecundo de sua produção teórica. Ao mesmo tempo em que ministra seu *Seminário 5*, sobre as formações do inconsciente, produz textos como "A significação do falo" (1958a) e "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" (1958b), entre outros. Suas elaborações sobre função paterna, metáfora paterna e Nome-do-Pai estão intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento dos três registros psíquicos essenciais da realidade humana: imaginário, simbólico e real. O imaginário como a instância em que está situado o eu, lugar das identificações primárias. O simbólico como o registro que reveste o campo da linguagem, dos significantes, sem o qual não haveria cultura, lugar do Outro, tido na teoria lacaniana como tesouro dos significantes, lugar da linguagem e da própria cultura. Por fim, o real como o que resiste a toda significação, o impossível, que não pode ser simbolizado.

À leitura atenta do texto freudiano, Lacan aliava as considerações teóricas de Ferdinand Saussure e Roman Jakobson, linguistas que, à época, revolucionavam o campo do saber a que pertenciam. Ambos marcaram sensivelmente as elaborações teóricas de Lacan dos anos 1950-60, ocasião em que, amparado no estruturalismo, formula conceitos que continuará a desenvolver e reformular ao longo dos anos. A partir de seu "Discurso de Roma", Lacan (1953) enfatiza a função da palavra como portadora de sentido e da linguagem como uma estrutura que preexiste ao advento do sujeito e a esse determina: "Eis o homem, portanto, incluído no discurso que desde antes de sua vinda ao mundo determina seu papel no drama que dará sentido à sua fala" (Lacan, 1953, p. 159).

Para a psicanálise freudiana, o discurso do sujeito é sempre endereçado a um outro e encontramos seu sentido inconsciente nas falhas que produz – lapsos, esquecimentos, sonhos – utilizando, para tal, mecanismos de substituição de seu conteúdo inconsciente que permitam seu aparecimento no cotidiano de cada um. Freud desvelou que o que há por trás dos sintomas de toda ordem e que trazem sofrimento ao homem se ligava ao desejo; desejo que busca sua satisfação, mas que está sempre alhures; desejo que ao ser recalçado, mas não suprimido, divide o sujeito. Este, dividido entre o saber consciente e inconsciente é inserido no mundo cultural à custa de uma subtração do gozo pulsional e referido a uma falta que o constitui como sujeito de desejo, pelo acesso à ordem simbólica que governa a vida em sociedade. A essa falta simbólica a psicanálise nomeia castração. Essa castração é o resultado do efetivo exercício da função paterna, quando o pai aparece como possibilidade de substituir a mãe no amor do filho, separando um do outro, permitindo à criança a apreensão de sua imagem como diferenciada.

Em torno dessa operação de substituição de um termo por outro, mantendo uma similaridade, Lacan constrói sua teoria da metáfora paterna como uma substituição significativa, o que lhe permitirá formalizar teoricamente o que ocorre na constituição

subjetiva quando, pelo acesso à ordem simbólica, o sujeito aparece em sua estrutura de divisão. Temos aqui uma operação significativa, cujo operador é o pai e o resultado é o falo, significante da falta. O pai, vinculado ao Outro da cultura: "Por outro lado, o que o pai proíbe? Ele proíbe a mãe. Como objeto, ela é dele, não é do filho. [...] O pai efetivamente frustra o filho da posse da mãe. O que permite ao pai, num momento posterior, se fazer preferir em lugar da mãe" (Lacan, 1957-58, p. 178).

O pai como metáfora aparece em substituição a um primeiro significante, o significante materno. Num primeiro tempo do desenvolvimento infantil, sob a égide do imaginário, a criança se vê capturada pela imagem da mãe, não se distinguindo como um corpo integrado, separado dela. O pai intervém e incide sobre a relação estabelecida primordialmente entre a mãe e a criança, fazendo-se preferir a ela. A criança se vê desde o início dependente do desejo materno, de uma mãe que vem, que vai, que pode estar ora presente, ora ausente. Lacan (1957-58) indica que essa ocasião, constituída por uma simbolização primordial entre a mãe e a criança, abre para a criança a "dimensão do que a mãe pode desejar de diferente" (p. 188). É quando passa a haver para a criança a possibilidade de substituir a posição imaginária de ser o objeto de desejo da mãe, o falo, por uma posição de ser desejante. Na medida em que isso se faz possível, na medida em que o pai se torna um objeto preferível à mãe, é que se pode estabelecer a identificação final ao pai.

Lacan (1957-58) mostra algo fundamental na teoria e nos consequentes desdobramentos clínicos, que é a questão da presença ou ausência do pai. A respeito do pai, observa que não devemos nos ater a nenhum efeito particular. O pai estar presente ou ausente fisicamente não prova nada: "falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo" (p. 174). E ainda: "podemos dizer que é perfeitamente possível, concebível, exequível, palpável pela experiência, que o pai esteja presente mesmo quando não está" (p. 173). O que a experiência clínica nos atesta, desde sempre, é que Édipos podem se constituir satisfatoriamente, mesmo quando o pai não esteve presente, uma vez que falar de Édipo é já incluir o pai, mas o pai como função e, segundo Lacan, função significante:

"Digo exatamente, o pai é um significante que substitui um outro significante. Nisso está o pilar, o pilar essencial, o pilar único da intervenção do pai no complexo de Édipo. E, não sendo nesse nível que vocês procuram as carências paternas, não irão encontrá-las em outro lugar" (Lacan, 1957-58, p. 180).

Essa teorização tem incidências clínicas extremamente importantes, já que, à época em que Lacan as formulava, o pai era analisado em sua presença ou ausência concreta, física, disso decorrendo uma infinidade de especulações sobre seu papel na família e na

educação dos filhos. A neurose ou a psicose, todos os sintomas do sujeito são deduzidos das ações do pai. Ora, esse tipo de análise perdura ainda hoje, atribuindo-se, à carência paterna, a responsabilidade pela saúde ou pela debilidade dos sujeitos.

Como já foi dito, o retorno de Lacan à Freud foi marcado por uma profunda elaboração na qual os três registros da realidade humana - imaginário, simbólico e real- serviram para discriminar os diversos aspectos da função paterna. Neste momento do seu ensino, Lacan situa o registro simbólico como hegemônico em relação aos outros dois. É por isso que ele pode afirmar que não é na realidade efetiva do pai, naquilo que ele é ou não capaz de fazer concretamente, que devemos buscar sua eficiência, mas sim no desempenho de uma função simbólica que represente, ao filho e à mãe, que a essência da vida cabe a cada um buscar (1957-58). Essa função, que em nossa sociedade é desempenhada pelo pai, pode ser exercida por outro que não o pai concreto, o pai encarnado, mas por quem represente para mãe e filho que o desejo está alhures, alguém que desempenhe a função de remeter o desejo da mãe para outro lugar que não o filho, que desloque esse desejo para outra cena, para outro desejo que não o desejo do filho.

O pai, no exercício dessa função, aparece para a criança como aquele que detém um saber sobre a questão do desejo da mãe, passando a desempenhar uma função essencial em sua ordenação subjetiva ao regular o gozo pulsional – oferecendo uma via pulsional possível diante do impossível do gozo. A criança vê, então, que o desejo da mãe comporta algo que vai além dela, em outra direção que não ela, se desloca para outro objeto. Esse objeto chama-se falo: “[...] A relação do filho com o falo se estabelece na medida em que o falo é o objeto do desejo da mãe” (Lacan, 1957-58, p. 190). O pai intervém no complexo como o que priva a mãe de seu objeto de desejo, objeto fálico. O que temos de mais original na leitura teórica e clínica que Lacan faz do Édipo nesse seu momento teórico é que o pai que intervém como privador exerce sua castração privando primeiramente a mãe, e não o filho. O falo é o objeto representante desse desejo, dessa falta que é instituída no ser pela operação paterna de separação. É o objeto que circulará entre pai-mãe-filho. Lacan elucida:

“O falo é esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau, etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos. Pois o falo é um significante. [...] Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele” (Lacan, 1957-58, p.699-700).

Ao postular que o falo é o significante do desejo do Outro, aquilo que incide sobre a falta do Outro, atenta para o fato de que é em busca desse desejo que a criança vai, primeiramente na mãe, e em seguida no pai: “Quando falamos do complexo de Édipo, [...] acentuei o fato de que a primeira pessoa a ser castrada na dialética intersubjetiva é a mãe. É aí que se encontra, desde o começo, a posição da castração [...] a castração é inevitavelmente encontrada no Outro” (Lacan, 1957-58, p. 361).

E é a relação da mãe com outro discurso, o do pai, que caracteriza a entrada do pai na dialética edípica. Ao retomar o Édipo freudiano, Lacan o ordena numa sequência de três tempos, integrando o Édipo à constituição do sujeito de desejo e situando a falta no centro da experiência humana. Vejamos, então, as elaborações que Lacan destaca quanto aos tempos do complexo de Édipo e às posições ocupadas pela tríade pai-mãe-filho em cada um desses tempos.

Num primeiro tempo, o que a criança busca é satisfazer o desejo da mãe. Ser tudo para ela. Para tal, deseja ser o falo da mãe, identificando-se com o que imagina poder desejar a mãe. Lacan (1957-58) vai nos dizer que nesse momento “o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto do desejo da mãe” (p. 198). Especularmente porque, nesse tempo de seu desenvolvimento, a criança se percebe confundida com a mãe, como se fossem uma só pessoa, não existindo mediação entre elas. Nessa relação dual, de complementaridade a criança se identifica imaginariamente com o objeto de desejo da mãe, o falo. Ser o falo para a mãe, ser o que imagina faltar à mãe, eis a questão aí colocada.

Num segundo tempo, o pai aparece como aquele que efetivamente priva a mãe. Instante em que impedindo a mãe de ser toda para o filho, abre aos dois – mãe e filho – a possibilidade de “simbolizar, dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se objeto” (p. 191). Privando a mãe, retirando-a da posição de detentora do que falta ao filho, o pai assegura a posição da lei como exterior a ela; a lei como simbólica se encontra no Outro da linguagem e da cultura. Lacan (1957-58) postula que é a partir dessa proibição que o pai se manifesta como Outro: “É na medida em que o objeto do desejo da mãe é tocado pela proibição paterna que o círculo não se fecha completamente em torno da criança e ela não se torna, pura e simplesmente, objeto do desejo da mãe” (p. 209).

Assim, a chave da relação edípica se encontra no fato de o pai remeter a mãe a uma lei que não é dela, mas de outro, ao qual submete seu desejo – circunstância em que, para Lacan (1957-58), a palavra do pai tem efeito de lei. O pai aparece então como aquele que tem um direito e o exerce. Ele intervém na relação mãe-filho marcando a mãe com uma falta. E é o encontro com esse ponto de falta no Outro que permite à criança localizar, presentificar sua própria falta. O pai opera um deslocamento do ser o falo para

ter o falo, quando a criança vê desmoronar a imagem que tem de ser o falo para a mãe, ser o objeto desejado pela mãe. Através dessa operação de deslocamento, em que o pai reconduz o falo a seu lugar de significante da falta, de um lugar de falta, escancarando esse universo da falta e intervindo como o que des-completa.

O terceiro tempo do Édipo seria aquele em que o pai deve dar conta de suas promessas, como aquele que tem o falo, que detém um saber sobre o desejo:

“Na medida em que a etapa do segundo tempo é atravessada, é preciso então, no terceiro tempo, que aquilo que o pai prometeu seja mantido. [...] É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar” (Lacan, 1957-58, p. 200).

À medida que o pai aparece ao filho como capaz de ser desejado, é que se produz a identificação do filho com ele, abrindo a esse a possibilidade de também ser desejado. Ao se perguntar o que o Outro deseja, a criança é tocada por essa questão fundamental em sua estruturação subjetiva: a questão do desejo do Outro impõe necessariamente, a ela, lidar com o Outro com uma estrutura marcada pela falta. Esse momento diz respeito à simbolização da lei. O desejo do Outro – mãe –, para a criança, é atravessado pela lei do pai. Por intervenção do pai será obrigada a se reconhecer como não sendo o falo, podendo se deslocar do fascínio imaginário de completude e aparecer como sujeito desejante; é quando a regulação da dimensão pulsional, operada pela função paterna como representativa da lei, lhe permite encontrar modos de satisfação através de múltiplos objetos. Segundo Miller (1998), em *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan*, é no terceiro tempo do Édipo que Lacan opera uma leitura das mais importantes quanto à questão do pai na psicanálise: “No segundo tempo, o pai intervém como privador, é o pai que diz ‘não’, que intervém através da fala da mãe, sobretudo como fala do pai com um estatuto simbólico. O pai que interessa a Lacan é o terceiro, o pai que tem e dá e que promete em relação ao futuro” (Miller, 1998, p. 50).

E o que promete o pai? A possibilidade de transpor essa etapa, de se identificar a ele, a esse pai que lhe acena com a esperança de, num depois, seguir em busca de seu desejo, desejo que o leve ao encontro daquilo que há de mais particular em seu ser. A inserção dessa lei paterna, que diz não, mas também apresenta possibilidades, que diz sim – desde que seja dentro da lei – vai permitir ao sujeito encontrar na malha identificatória um suporte para sua falta. Nesses três tempos, então, se instauraria a identificação com a instância paterna. Pai que se afirma como suporte da lei, mediado pela mãe, que se revela como o que tem o falo: “O pai se revela como aquele que tem. É a saída do complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a

identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, no qual ele intervém como aquele que tem o falo. Essa identificação chama-se Ideal do Eu” (Lacan, 1957-58, p. 201).

A identificação ao pai, que desaloja a criança do intuito imaginário de ser objeto do desejo da mãe, possibilita a entrada no mundo simbólico, marcado pelo significante da lei que, ao fechar a possibilidade de uma satisfação absoluta entre a mãe e a criança, abre as vias próprias à vida na cultura, marcada pela oportunidade de uma satisfação regrada, conquistada na lida diária do sujeito que não cessa de buscar seu desejo. A intervenção proibidora do pai, que diz não, mas aponta o que pode, permite que o sujeito não se identifique como sendo o falo. O fato de não ser o falo, aquele que deteria o que poderia completar o Outro, propicia desejar tê-lo, quando o pai, ao significar sua lei, surge como o que tem o falo desejado, aparecendo à criança como um Ideal, como suporte das identificações: “O Ideal do eu exerce sua função sobre o desejo e a normatividade sexual. [...] É uma função que coloca o sujeito sobre o eixo do que deve fazer como homem ou como mulher. [...] O Ideal do eu é uma formação da qual o sujeito sai novo” (Miller, 1998, p. 75).

A simbolização da lei do pai, ao permitir ao filho identificações posteriores, o constitui como sujeito de desejo. Ao inserir a falta, transmitindo a castração, torna possível a inscrição de uma singularidade. É com sua singularidade, e com sua divisão, que o sujeito toma parte na vida cultural, em que o espaço familiar figura como campo privilegiado às primeiras experiências de identificação, com a aquisição da língua materna, onde se aventura pelos desfiladeiros da demanda e do desejo. Se a família é o Outro da linguagem, o é também da lei que ela institui, limite e norte, interdição e autorização, referente simbólico da ordenação cultural. A família, primeiro Outro no qual o sujeito aliena sua demanda e seu desejo, institui uma ordenação subjetiva, pela operação de castração simbólica que produz. Essa castração atesta a presença de uma falta, de um vazio estrutural, que deixa um resto, um pequeno resto, uma herança familiar. A incidência da castração faz presente desejo e gozo e a inevitável responsabilidade de encontrar modos inventivos de lidar com o que não se deixa regular. O pai é o que interdita, mas não tudo. Se o pai hoje não é mais aquele Outro todo poderoso, isso necessariamente não decreta o seu fim. Os fins mudaram. E a função paterna segue como referência e ordenação subjetiva do sujeito, ordenando e possibilitando a vida na cultura, só que uma referência não-toda, que comporta as ficções e o real que lhe constituem.

Psicanálise e direito: articulações possíveis

Tanto o direito quanto a psicanálise, assim entendemos, encontram fundamento na estrutura da linguagem, retirando dela princípios norteadores. A nosso ver, é possível

à psicanálise contribuir com uma leitura dos fenômenos jurídicos em que a subjetividade dos implicados nos processos judiciais tenha lugar. Pois, a oferta do campo jurídico se ocuparia desse mundo sem referências, já que a dimensão do direito comporta, através de seus operadores, um lugar de referencial simbólico. Ao dar tratamento ao fora-da-lei, o direito delimita o que não pode, mas para dizer o que pode, - desde que dentro da lei - momento em que opera ordenando a natureza pulsional humana. À medida que a civilização impetra aos indivíduos uma penosa renúncia pulsional em prol da vida comum, a exigência de leis que regulem e organizem a vida em sociedade se torna imperativa, desobrigando os homens do uso da força bruta. Sob a égide da ordem simbólica, passível de representação, a sociedade produziu instrumentos materiais e intelectuais em substituição à ancestral força braçal, o que alcançou sua representação maior, com igual ou superior potência e eficácia, na forma da lei. A força e o poder autorizados pelo direito, o qual é organizado como um corpo estruturado de normas, estão incontestavelmente radicados nas moções humanas, surgindo a cada momento que um perpetrar sua vontade e subjuga o outro. O direito é a instância que passa a legislar sobre a vida em sociedade com a força simbólica da lei. Tal qual o pai, o direito representa e apresenta as interdições, marcando sujeitos e comunidades com uma renúncia pulsional que não é sem consequências para uns e outras.

A psicanálise nos adverte que o sujeito anda melhor na singularidade e se perde no plural. Se há lacunas, se há falta, nos convida à invenção de novos arranjos simbólicos, que levem em conta o que não se deixa regular. O direito nos indica que a pluralidade necessária na constituição dos estados de direito é sempre bem vinda, desde que não amorteça o singular. Suas lacunas podem ser um bom lugar para inserir uma calha por onde possa escoar a singularidade do sujeito, onde a presença da psicanálise, no acontecimento jurídico, em meio ao embaraço do sujeito diante da lei, encontra seu lugar. A função do pai, sua transmissão fundamental, continua sendo a de veicular uma falta, a castração. Propagar que se o Outro falha, se não há garantias, há invenção. A função por excelência de um pai é a de introduzir a possibilidade de o sujeito desfrutar pequenas satisfações, pedaços de real, que alimentam a luta pela vida.

Partimos da proposição de que o direito surge como ficção jurídica em torno desse vazio que a estrutura simbólica comporta, como um esforço de constituir um todo. Postula-se o surgimento e o estabelecimento do ordenamento jurídico como estrutura diante dessa dimensão de um mundo sem referência e a necessidade regulatória do laço social diante da civilização. Identificamos na edificação do Estado uma estruturação erigida sob a função do pai, bem como na instituição e na arquitetura do ordenamento jurídico que, com suas normas, rege a vida social. Identificando que não há norma que dê conta de tudo regular, o próprio ordenamento jurídico atesta um furo

no simbólico pela inexistência de uma norma última. A comprovada necessidade constante do direito de produzir novas normas para dar conta da vida na cultura culminou na postulação, por parte de seus estudiosos, da existência de lacunas em todo ordenamento jurídico. Diante dessa lacuna, com sua ordem *pater*, o direito se introduziu como uma referência simbólica, que com a psicanálise sabemos ser o lócus da linguagem, da ficção e segue operando a lei. É em torno dessas lacunas, do vazio de referências, que o direito opera suas normas, regulando e distribuindo o gozo pulsional, suportando os efeitos do impossível que a lacuna transmite.

Acreditamos que a psicanálise, ao se posicionar ao lado do direito na escuta do sofrimento que irrompe nos processos jurídicos, signos de um mal-estar e de um embaraço com a vida, possa favorecer o advento de modos singulares de enfrentamento das vicissitudes da vida e do gozo. O direito, então, pode ser compreendido como uma ficção simbólica, como uma resposta civilizatória para oferecer referência diante do irregulável. Diante do irregulável da pulsão de morte, do gozo, do real, tanto a psicanálise quanto o direito podem representar a aposta de que é exatamente nisso – no que não tem regulação – que encontramos no sujeito sua singular maneira de suportar o impossível que a lacuna transmite.

Referências bibliográficas

- FREUD, S.(1929-30) O mal-estar na civilização, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago,1974, vol. XXI, p. 81-171.
- FREUD, S. (1913[1912-13]) Totem e tabu, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1995, vol. XIII, p. 13-166.
- LACAN, J. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, J. (1938) Os complexos familiares na formação do indivíduo, em **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, 29-90.
- LACAN, J. (1953). Discurso de Roma, em **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 139-172.
- LACAN, J. (1954-55). **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1958a). A significação do falo, em **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 692-703.
- LACAN, J. (1958b) A direção do tratamento e os princípios do seu poder, em **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, 591-652.
- MILLER, J.-A. (1998). **Perspectivas do seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Resumos**The role of the father: a dialogue between law and psychoanalysis**

This article discusses the relevance of the relationship between psychoanalysis and law and its practical applications, taking for direction the drive the effects of father's role, both in subjective constitution and the legal system. We investigate the possibility of creating, in this universal system, a space for the singularity of the subject that often approaches justice looking for something to intervene as a subjective ranking. The law of the father, with its structuring role, is at the heart of the constitution of the subject and of the foundations of culture, operating a subtraction of instinctual enjoyment and returning under the effects of a malaise that affects both the body of the subject and the society.

Keywords: psychoanalysis, law of the father, castration law.

La fonction du père : un dialogue entre le droit et la psychanalyse

Cet article traite de l'actualité des relations entre le droit et la psychanalyse et ses applications pratiques, ayant comme axe conducteur les effets du rôle du père, aussi bien dans la constitution subjective, que dans le système juridique. Nous avons étudié la possibilité de créer, dans la dimension universelle de cet ordre, un espace pour la singularité du sujet, qui, souvent, arrive aux portes de la justice à la recherche de quelque chose qui puisse intervenir comme un ordonnancement subjectif. La loi du père, avec son rôle structurant, est au cœur de la constitution du sujet et des fondements de la culture, et opère une soustraction de la jouissance pulsionnelle, en réapparaissant sous les effets d'un mal-être qui affecte à la fois le corps du sujet et le corps sociale.

Mots-clés: psychanalyse, loi du père, loi de la castration.

Citação/Citation: PEREIRA, S.A.; CHAVES, W.C. A função do pai: uma interlocução entre o direito e a psicanálise, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p37-50.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 29/09/2013 / 09/29/2013.

Aceito/Accepted: 03/12/2013 / 12/03/2013.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

Sintoma, fantasia e objeto *a* na experiência analítica¹

Flávia Lana Garcia de Oliveira

Graduada em Psicologia pela UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Residência e Especialização em Psicologia Clínica Institucional pelo Hospital Universitário Pedro Ernesto – HUPE-UERJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Mestrado em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Doutoranda em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Membro adjunto do ISEPOL (Rio de Janeiro, Brasil)
E-mail: flavialanago@gmail.com

Resumo

O artigo tenta aprofundar a íntima relação entre fantasia e sintoma na clínica psicanalítica. Baliza seu desenvolvimento nas chaves de leitura fornecidas por Jacques-Alain Miller. Orienta-se principalmente pela afirmação, encontrada na 11ª lição de seu curso *Coisas de fineza em psicanálise*, de que Lacan retomou o conceito freudiano de fantasia para elegê-lo como o lugar em que se entrecruzam a linguagem e o gozo. Além de demonstrar como esse entrecruzamento se estabelece no legado de Lacan, no que se refere aos dois primeiros tempos de seu ensino, o artigo tematiza se também é possível evidenciar o comparecimento dessa interseção entre o sentido e a satisfação nas teorizações freudianas sobre a fantasia.

Palavras-chave: fantasia, sintoma, linguagem, gozo, objeto *a*.

Introdução

Sabemos que a importância concedida à dimensão fantasística contida na fala das históricas foi um passo lapidar para a criação da psicanálise. Freud bem cedo se deparou, no tratamento da histeria, com uma espetacular frequência de narrativas de sedução, de uma forçosa submissão ao desejo do Outro. Se, a princípio, a frequente escuta desses relatos o levou a insistir na veracidade factual do trauma da sedução sofrida na infância de suas pacientes, logo ele começa a inferir que a verdade que preside a realidade humana é psíquica (Freud, 1897). Essa é a condição de possibilidade para a apreensão do valor traumático da sexualidade na constituição subjetiva e, com isso, da função estruturante da fantasia nas neuroses.

Desse modo, enquanto a psicologia e a medicina tendem a abordar as manifestações sintomáticas como disfunções a serem reparadas, a psicanálise promove uma escuta atenta à posição fantasística que as sustenta. Na orientação psicanalítica, a psicopatologia não se configura pelos signos norteadores do diagnóstico de uma doença orgânica, mas sim, pela estrutura psíquica que organiza a relação de cada sujeito com o mundo. A esse respeito, o psicanalista Klotz (2009) aponta que a chamada medicina científica almeja se despojar de todo trabalho interpretativo em jogo na hipótese diagnóstica da doença se valendo do apelo sistemático a uma abordagem mais direta, objetivante e igualitária que vem sendo viabilizada pelo aparato tecnológico disponível através de exames de imagem e outros recursos laboratoriais. Na contramão dessa tendência contemporânea de esvaziar ao máximo a dimensão subjetiva, a psicanálise sustenta que a tentativa de extirpar o sintoma como uma desordem a ser abolida é uma operação fadada ao fracasso, pois esbarra na impossibilidade de suprimir a implicação fantasística que o ancora.

A seguir, empreenderemos uma tentativa de aprofundar essa íntima relação entre fantasia e sintoma na clínica psicanalítica. Nosso recorte teórico-conceitual contemplará alguns textos freudianos, bem como as contribuições de Lacan, sobretudo no que se refere aos dois primeiros tempos de seu ensino. O desenvolvimento do texto será balizado pelas chaves de leitura fornecidas por Miller (2011), cuja principal indicação encontra-se na 11ª lição de seu curso *Coisas de fineza em psicanálise* em sua afirmativa de que Lacan retomou o conceito de fantasia de Freud para elegê-lo como o lugar em que se entrecruzam a linguagem e o gozo. Além de demonstrar como esse entrecruzamento se estabelece no legado de Lacan, pretendemos tematizar se também é possível evidenciar o comparecimento dessa interseção entre o sentido e a satisfação nas teorizações de Freud sobre a fantasia.

1- O conceito de fantasia em Freud: um pequeno percurso

a) A noção de próton pseudos – a fantasia como ficção:

A apreensão do caráter ficcional da fantasia já figurava no “Projeto para uma psicologia científica”, quando Freud (1895[1950]) aborda seu estatuto à luz da denominada primeira mentira histórica – *próton pseudos* –, ilustrando-o a partir de um fragmento clínico. O sintoma apresentado pela paciente Emma consistia na evitação de entrar sozinha nas lojas por temer os risos que sua roupa poderia suscitar. A agorafobia eclodiu a partir de uma primeira cena relatada pela jovem como motivo de seu adoecimento, na qual, então com doze anos, fugiu de uma loja ao perceber que dois vendedores riam de sua roupa. Um deles havia atraído Emma sexualmente. A análise com Freud promoveu o franqueamento das ideias recalçadas, possibilitando uma rearticulação dos enlaces associativos. A primeira cena evocou a lembrança de uma segunda cena, mais longínqua, datada de seus oito anos de idade, quando Emma havia sido molestada pelo dono de uma confeitaria. O riso dos vendedores atualizava o sorriso do proprietário da confeitaria que assediou sua região genital através de seu vestido.

Freud enfatiza a temporalidade retroativa (*Nachträglich*) estruturante das neuroses, denominando como *Ideia A* as lembranças excessivamente intensas e compulsivas, ainda que absurdas, e que mascaram a chamada *Ideia B*, aquela que se encontra recalçada. Somente com o desvelamento da *Ideia B*, a incongruência entre a *Ideia A* e sua aparente conexão com o sintoma histórico são esclarecidas. A *Ideia A* é uma ideia sintomática, isto é, uma formação simbólica que se alia à *Ideia B* pelo elo associativo. Apenas mediante o estabelecimento desse elo, portanto *só depois*, o acontecimento primeiro adquire seu potencial traumático.

A angústia que leva Emma a erigir um sintoma fóbico não é experimentada na cena em que é assediada pelo dono de loja. A significação deste evento como traumático ocorre *a posteriori*. Foi necessária a escansão temporal para que o trauma se inscrevesse como tal. Apenas com a entrada na puberdade, no intervalo entre as duas cenas, a jovem se confronta com novas formas de satisfação a partir do despertar da sexualidade, se deparando, assim, com a divisão psíquica na relação com seu desejo, o que ressignifica suas experiências anteriores.

No caso de Emma, o significante *roupa* é o elemento nodal que emerge na consciência. As derivações intermediárias que compareceram em seu relato – o riso dos vendedores por conta de sua roupa e a excitação sexual experimentada por um dos vendedores – são falsas conexões que entremeiam o processo associativo. O *próton pseudos* parece designar, para Freud, esses meandros associativos que cercam o núcleo recalçado e que de alguma forma desviam a escuta se esta não estiver atenta aos deslizamentos que esses significantes podem sofrer ao longo do trabalho clínico.

Os sintomas neuróticos, assim como as psicopatologias da vida cotidiana, convidam Freud a se debruçar sobre essas emergências da verdade através do sentido, logo dependente das tramas representativas. O inconsciente se configura justamente como saber extraído a partir do deciframento das cadeias associativas. Esta é a única forma do sujeito dizer a verdade acerca de sua casuística, já que a realidade da castração comporta uma falta irreduzível à representação que só é contornável no nível de uma *Vorstellung* mentirosa. As narrativas históricas, justamente por tratarem-se do que foi traumático no encontro com o desejo do Outro, não podem ser consideradas como inverdades, mas como ficções que estruturam sua verdade singular. Miller (2011) retoma a expressão *próton pseudos* para destacar que a própria verdade tem uma estrutura de ficção. Daí sua recorrente alusão à expressão “verdade mentirosa” cunhada por Lacan (1972) no final de seu ensino. Sendo assim, o processo de histericização, de abertura à elucubração e de construção de saber que caracteriza um tempo da experiência de análise aponta para a importância da fala e da linguagem na produção de sentido a partir das contingências, o que possibilita restabelecer uma continuidade do discurso rompida pelo inconsciente.

No avanço de sua problematização acerca do primado do sentido na operação analítica, Miller também sublinha que, embora a análise constitua-se como um espaço privilegiado de construção dos sentidos fantasísticos e do surgimento da enunciação a partir do que é enunciado – daí a suposição ao analista no lugar da verdade fundante do laço transferencial –, ela não consiste no triunfo da ficção. A ficção é justamente posta à prova na sua impotência em resolver a opacidade do real. Miller (Ibid., p. 121) assinala que “o *próton pseudos* é o próprio analista”, no que concerne ao fato de que, desde os primórdios da psicanálise, recorreu-se ao sentido para fazer passar o inconsciente real para o simbólico. Ele acentua a anterioridade do inconsciente real e a condição secundária do próprio método da associação livre, lembrando a observação de Lacan de que a invenção da psicanálise se embasou primordialmente na autoanálise de Freud, pelo Um-sozinho, prescindindo da atenção, residindo na própria percepção freudiana da *ex-sistência* de seu inconsciente real.

b) *O lugar do objeto parcial e das fixações libidinais na fantasia e na formação dos sintomas:*

Freud (1917[1916-17]) esclarece o papel da fantasia na formação dos sintomas a partir da demarcação topográfica do aparelho psíquico segundo os efeitos das restrições necessárias à entrada do sujeito no laço social. A dinâmica desta tópica resulta do conflito entre o processo primário e o processo secundário. O processo primário, que é regido pelo princípio do prazer, caracteriza o sistema inconsciente. A obtenção autoerótica da satisfação com o objeto parcial e a evitação de desprazer são as principais metas visadas por este modo de funcionamento, inclusive com a tentativa

de descarga pela via alucinatória diante da ausência do objeto na realidade (Freud, 1911). O fracasso do mecanismo primário de satisfação leva então à inscrição do princípio da realidade como organizador do processo secundário, o qual promove o adiamento das vias diretas de descarga pulsional em prol da atividade do pensamento, do juízo, da memória e da atenção, com o intuito de promover satisfações mais bem sucedidas no âmbito da realidade. Este segundo processo abarca os sistemas pré-consciente e consciente, sendo responsável pela censura, pelo teste de realidade, pelas funções egoicas, pela motricidade e pela ligação das energias. O inconsciente é fundado pelo recalque da sexualidade infantil devido à sua incompatibilidade com as exigências da cultura. Em contrapartida, os sistemas pré-consciente-consciente representam o mundo externo, se interpondo como um obstáculo que impede que certas satisfações se realizem.

A fantasia revela a estreita relação do sujeito com os objetos parciais. No entanto, esta relação só se institui retroativamente – nos termos freudianos, regressivamente – com a instauração dos processos secundários após o recalque do complexo de Édipo. Freud (1911, p. 85) afirma que “a repressão permanece todo-poderosa no âmbito da fantasia”, isto é, por conseguir inibir o mecanismo de funcionamento primário. A estrutura da fantasia imprime a continuidade do autoerotismo, localizando objetos, tendências que a libido só pôde abandonar parcialmente em função do recalque². Essas fixações libidinais são oriundas “das atividades e experiências da sexualidade infantil, nas tendências parciais abandonadas, nos objetos da infância que foram abandonados” (Freud, 1917 [1916-17], p. 363).

A fantasia, diz Freud (1911), é a “moeda neurótica”, um destino dado a esses investimentos objetais, com a finalidade de se esquivar da ferida narcísica imposta pela socialização. As neuroses atestam que o funcionamento autoerótico é retido fantasisticamente no inconsciente e assim obtém descarga a despeito de sua inadaptação aos interesses coletivos e à sobrevivência. Freud (1917[1916-17]) assinala que a retração da libido para a fantasia é um estágio intermediário no caminho da formação dos sintomas. A produção do sintoma ocorre quando a regressão da libido realimenta uma fantasia de satisfação da sexualidade infantil e “a catexia de energia das fantasias é de tal modo aumentada, que elas começam a estabelecer exigências e desenvolvem uma pressão no sentido de se tornarem realizadas” (*Ibid.*, p. 375). No sintoma, a libido retira-se para os pontos de fixação libidinal no campo do objeto externo, a fim de encontrar aberto o caminho que conduz às satisfações recalçadas no âmbito dos objetos da fantasia. Portanto, através do sintoma o sujeito permanece em um modo de satisfação fantasístico como uma satisfação substitutiva da pulsão sexual por meio da criação de um novo método de satisfazer a libido que se sirva dos deslizamentos no campo semântico.

Miller (2002) apresenta o sintoma e a fantasia como duas dimensões clínicas que precisam ser distinguidas. Para este autor, a oposição entre sintoma e fantasia equipara-se à oposição entre significante e objeto. Embora haja a implicação do objeto no sintoma, segundo Miller, o que prevalece em sua estrutura é a articulação significante, a fala exaustiva sobre o desprazer vivenciado no sintoma é o que marca a entrada em análise. Já na fantasia há o prevaletimento do objeto e a aglutinação de um prazer muito mais difícil de ser compartilhado no espaço analítico. Mais adiante, buscaremos demonstrar como a conceituação do objeto *a* em Lacan contempla essas ligações libidinais primitivas do sujeito com o Outro como resíduo que escapa ao recalque, isto é, à intervenção da metáfora paterna.

c) *Uma criança é espancada: o paradigma analítico da fantasia*

Em “Uma criança é espancada”, Freud (1919) circunscreve o tema da fantasia fundamental a partir da frase que intitula o artigo. O tema do espancamento mostrou-se recorrente em seus pacientes, sobretudo as do sexo feminino. Embora Freud aponte a obscuridade da fantasia em termos teóricos, ele indica neste texto algumas de suas principais particularidades. Primeiramente, ela refere-se a uma situação imaginária intensamente investida e que provoca considerável satisfação autoerótica comparável ao prazer masturbatório. Ao mesmo tempo, gera vergonha e culpa quando admitida, o que não ocorre sem resistência e hesitação. Tal satisfação remete à fixação primária, a um “traço perverso” que persiste como resíduo ou cicatriz do complexo de Édipo.

Além disso, Freud demonstra que a fantasia tem afinidade com a estrutura da linguagem, pois emerge no discurso do analisando a partir de uma organização sintática e gramatical passível de transformações no que tange ao autor, ao objeto, ao conteúdo e ao significado. Ao se dedicar à descrição de como isso ocorre nas fantasias de espancamento, ele observou seu desdobramento em três tempos: no primeiro, configurava-se como *Meu pai está batendo na criança que eu odeio*. Freud observa que, não por mero acaso, a outra criança costumava ser invariavelmente um irmão ou uma irmã. Esta forma mais arcaica inaugura a intervenção paterna, demonstrando a tentativa da criança de resgatar a onipotência narcísica perdida pela chegada de outra criança. A nova criança que se torna rival será a criança espancada na fantasia, a quem o pai nega seu amor. Por isso, a frase pode ser reescrita como *Ele (o meu pai) só ama a mim, e não à outra criança, pois está batendo nela*.

No segundo tempo, a fantasia transforma-se em *Estou sendo espancada pelo meu pai*. Nesse momento do relato, a criança espancada coincide com o analisando/autor, o que leva Freud a tomar esse tempo como o da emergência do masoquismo. Já o adulto que bate permanece o mesmo do primeiro tempo. Trata-se de uma cena que nunca conseguiu tornar-se consciente como uma lembrança, mas sim como uma

construção própria à análise, qualificada por Freud como necessária. A fantasia não deve ser abordada apenas como um devaneio inconfessável, mas antes como uma construção, numa passagem da cena imagética à estrutura simbólica que é impossível de ocorrer completamente, pois é irreduzível ao simbólico. Segundo Miller (2002), a fantasia fundamental corresponde ao recalque originário, ou seja, não é um conteúdo ou coisa que não se possa dizer, mas sim o índice de que haverá recalque, de que sempre haverá mais um significante que pode advir:

“Em geral, a fantasia não se oferece ao movimento da interpretação, e é uma questão de direção da cura, de trabalho próprio do analista, obter a sua revelação. Daí que possamos definir a fantasia fundamental como aquilo que se apresenta na experiência como não-tocado, não-atingido diretamente pelo significante” (Miller, 2002, p. 111).

Lacan (1957-58) especula sobre a existência de um chicote imaginário com o qual se bate na criança, imprimindo metaforicamente a barra do significante de forma radical. O material do chicote aqui representa o significante falo como signo da relação com o desejo do Outro inscrito no segundo tempo do complexo de Édipo, quando o pai, como agente imaginário da ameaça da castração, introduz a separação do objeto incestuoso, barrando o sujeito do conluio imaginário da relação mãe-criança. Considerando esta inflexão apresentada por Freud, podemos inferir que o componente masoquístico da fantasia envolve o corpo do sujeito em uma cena de sofrimento prazeroso e implica a submissão ao desejo do Outro.

Em sua última versão – *Uma criança é espancada* ou *Bate-se em uma criança* (Ein Kind wird geschlagen) – o sujeito está presente como espectador. Dessa forma, o componente sádico é acentuado junto à presença de excitação sexual masturbatória. O adulto que bate e a criança espancada são substituídos por equivalentes. O analisando/autor aparece apenas no lugar de quem olha, não coincidindo mais com a criança espancada. Entram em jogo as reversões possíveis na gramática pulsional: olhar - ser olhado, bater - ser batido. Miller (2002) defende mais uma vez a heterogeneidade das dimensões clínicas do sintoma e da fantasia se apoiando na afirmação de Freud (1919, p. 230) de que “essas fantasias subsistem à parte do resto do conteúdo de uma neurose e não encontram lugar adequado na sua estrutura”. O elemento fantasístico não está em harmonia com o restante da neurose. A fantasia fundamental encontra-se apartada do resto da estrutura neurótica, portanto, de alguma forma deixa em evidência que nem tudo pertence à seara do sentido. Em Freud (1920), a postulação da pulsão de morte manifesta na compulsão à repetição permite vislumbrar que a análise do sintoma esbarra com um excesso pulsional indomável e chega a um limite ininterpretável que incide no tratamento, por exemplo, sob a superegoica necessidade interna de punição e a inacessibilidade narcísica. Esses impasses que ganham maior relevância no debate

freudiano a partir da década de 1920 ressaltam o laço primordial entre a morte e a sexualidade no inconsciente, apontando sua vertente pulsional – denominada como o *isso* – não equivalente ao representável.

2- As formalizações lacanianas:

a) *A onipotência do simbólico no primeiro tempo do ensino de Lacan: o Nome-do-Pai e o significante falo*

Apoiado na antropologia e incorporando de modo bastante singular a linguística saussuriana, Lacan converte o mito edipiano e o complexo de castração a questões de estrutura. Seu “retorno a Freud” a partir dos anos 1950 emerge no contexto de reação crítica à visada adaptativa da psicanálise propagada pela *Egopsychology*. A restituição da primazia concedida ao simbólico na organização subjetiva permite pensar os elementos da estrutura edipiana como operadores da linguagem que localizam o sujeito nos destinos da sexuação.

Miller (2009) enfatiza que, no período que compreende todas as exposições de Lacan até o *Seminário 6*, há uma maciça absorção do imaginário pelo simbólico, em um processo de extensa significantização da constituição do psiquismo. Um pólo de gozo heterogêneo ao campo simbólico é apresentado com a apresentação do conceito de *das Ding*. No entanto, essa passagem é relativizada com a postulação do objeto *a*, o qual impõe a subordinação do gozo à linguagem. Pretendemos aprofundar os desdobramentos que perpassam esta primeira fase do ensino de Lacan. Essa operação é situada por Miller como a primeira virada do ensino laciano, na medida em que toma a obra de Freud pelo avesso, tendo precedido o que ele denomina uma segunda virada, que ocorre a partir do *Seminário 20*, e que passou a subordinar a linguagem ao gozo.

Na leitura lacianiana, a função paterna é alçada à categoria do significante Nome-do-Pai, o qual é designado como o eixo da estruturação psíquica e definido pela produção de um sujeito mortificado, aspirante a um gozo inatingível. De acordo com Coelho dos Santos e Lopes (2013), o pai desempenha a função de assegurar a ordem simbólica na constituição subjetiva e no laço social pelo fato de que a primazia do simbólico vigente na cultura da época permitia equivaler o Nome-do-Pai e os significantes da tradição, preservando, desse modo, a relação do sujeito com o campo da enunciação.

Lacan (1957-58) mostra que, na relação com a mãe, – o Outro originário – a criança experimenta o falo imaginário ($-\varphi$) como o desejo materno. A afinidade existente entre o significante paterno e o complexo de castração conduz à separação da criança de um modo de gozo vinculado à sua posição edipiana como falta-a-ser da mãe. A metáfora paterna fornece retroativamente sentido e valor fálico ao sujeito. É responsável pela metaforização do desejo da mãe e pela localização do gozo nos enlaces da lógica

fálica. Daí resulta a emergência de um sujeito barrado ($\$$), intimado a sair da posição de objeto fálico, que é recalcada na estrutura neurótica, para assumir uma posição sexuada no interior da dialética entre ter e não ter o falo.

Para encarnar esse operador da lei simbólica, é preciso que ao pai seja atribuída a posse imaginária do objeto fálico. Essa é a condição que o habilita a intervir como o agente regulador da economia do desejo. O significante Nome-do-Pai inscreve simbolicamente a falta do Outro na lógica fálica, transportando o objeto fálico para o plano significante que organiza todas as significações humanas. Nessa ótica do ensino de Lacan, para se estruturar na linguagem, o sujeito paga um preço da ordem do gozo, mediante o qual atinge outras possibilidades de satisfação no pacto civilizatório presidido pela diferença entre os sexos e pela hierarquia geracional. Isto é expresso pela passagem do falo imaginário ($-\varphi$) ao falo simbolicamente potencializado e impossível de ser negativizado, como Φ . O estatuto significante do falo implica que ele não se reduz apenas ao pênis negado ($-\varphi$), mas marca a própria operação que possibilita que todas as coisas se tornem significantes. A este respeito, Lacan (1966[1960]) destaca que a função de falta de significante desempenhada pelo falo é simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes, como um traço que se traça por seu círculo, sem, no entanto, poder ser incluído nele. Portanto, é impronunciável. Sua origem é imaginária, relativa à imagem especular e ao investimento narcísico no pênis. Esta vertente só é superada na saída do Édipo, quando a imagem do pênis é negativizada, e, concomitantemente, sua função simbólica da castração é posta em primeiro plano. Segundo Miller (2009, p. 179-180), o falo “não é um significante abstrato, não é uma letra, não é um signo convencional, é um signo natural, elevado, porém, à qualidade de símbolo”. Através do falo, o sujeito se relaciona com a vida, ao preço de arrancá-lo de suas origens nos próprios impulsos vitais que caracterizam a pulsão, portanto, suas propriedades naturais são esvaziadas, isto é, sublimadas. Lacan (1957-58) o denomina como um *simulacro*, isto é, um objeto substituto através do qual o desejo se apresenta.

Por serem índices da falta, os objetos *a* se tornam seus substitutos e só podem engendrar esta função relativamente à castração. O estatuto do falo como significante fundamental implica o sacrifício de algo de real, uma “libra de carne” da vida é metaforizada, esta parte de si mesmo que o domina imaginariamente e da qual o sujeito precisa ser privado para que possa ascender à função de significante (Lacan, 1966[1960]). Segundo Lacan (Ibid., p. 841), no domínio do complexo de castração, “é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei e do desejo”. O sujeito advindo do simbólico é barrado em seu gozo com o vivo, o qual se encontra sob a chancela do significante. O pai, na psicanálise lacaniana, representa o Outro simbólico, da linguagem, para além do outro imaginário. Daí a definição *princeps* deste primeiro tempo de seu ensino que designa o inconsciente como discurso do Outro, de modo que as formações do

inconsciente são concebidas como formações passíveis de decifração. É nesse sentido que, em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan (1966[1953], p. 270), acentua o sintoma em sua vertente de mensagem ao afirmar que ele “se resolve por inteiro numa análise linguajeira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser libertada”.

Na experiência analítica, o analista é convidado a ocupar o lugar desse Outro suposto saber do inconsciente daquele que o procura demandando o sentido de seu sintoma. A interpretação desvela sua relação com os significantes originários da constelação familiar que o constituiu e os entraves na estruturação do desejo. Essa orientação preconiza os efeitos de verdade extraídos pela ficção construída em análise decorrente da articulação significativa. O acento recai sobre o sentido, não havendo uma consideração específica sobre o que escapa ao simbólico. A fantasia – expressa por Lacan através do matema $\$ \diamond a$ – constitui a principal resposta do sujeito ao desejo, na medida em que a lacuna significativa imposta pelo Outro *lhe* é vertiginosa. Trata-se, para Lacan (1957-58, p. 421), do “imaginário aprisionado num certo uso do significante”. A fantasia dá suporte ao desejo, na medida em que este fixa seu objeto, o qual, longe de ser natural – pois envolve o circuito pulsional e não o instinto – é sempre constituída por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro (Lacan, 1957-58). Portanto, possui uma dupla função: de um lado, é um artifício de defesa que tampona a falta do Outro, de outro, é o índice estrutural da posição frente ao desejo, uma resposta que permite ao sujeito sustentar-se como desejante pela fixação em um funcionamento libidinal inconsciente.

Lacan (1958-59) aponta a função de véu desempenhada pela fantasia frente ao real do desamparo. Trata-se de uma experiência de natureza imaginária, estruturada pelas formas narcísicas, na qual, ao mesmo tempo, mantém-se a relação do significante *falo*, uma vez que seus elementos imaginários só ganham função na relação com a castração. É o suporte construído pelo sujeito na medida em que ele se apaga pela ação da linguagem: tenta agregar consistência onde a inconsistência se instaurou na estrutura. O *a* é composto pelo resto das demandas que representam a falta para o sujeito, recobrando o lugar vazio do significante. Partindo desse resíduo da relação primordial com o Outro materno, o sujeito toma-se como *a*, como *falo* imaginário. Assim, a estrutura fantasística mantém o *falo* com o estatuto de $(-\varphi)$. Aqui, o estatuto do objeto *a* é o desse objeto imaginário que tenta restaurar a imagem narcísica perdida, suportando no imaginário a relação de corte que o sujeito precisa assimilar em sua estruturação no simbólico.

A fantasia vela a realidade da castração. Através desse anteparo, o sujeito aspira manter o Outro completo, disfarçando o fato de que, para que o Outro deseje, é preciso que algo *lhe* falte, pois o desejo é sempre desejo de um objeto perdido. É no ponto em que o sujeito vai ascender ao nível do inconsciente que emerge a fantasia. Lacan também enfatiza o fato de que $\$ \diamond a$ constitui para o neurótico uma espécie de identificação

defensiva que jaz no inconsciente. Como Freud bem observou na formulação do *próton pseudos*, por meio da fantasia, o neurótico mente, obturando a realidade inominável da castração. Coelho dos Santos e Lopes (2013) ressaltam, a partir das contribuições de Miller, que o registro imaginário é o berço das conceituações posteriores de Lacan sobre o objeto *a*. Neste primeiro momento, o objeto estava situado na relação do sujeito com os pequenos outros, de modo que o impasse à realização do sujeito, isto é, à soberania do registro simbólico, se situava no eixo *a-a'*. O objeto como obstáculo-imagem se caracterizava por impedir a assunção subjetiva devido à inerente defasagem entre a imagem refletida e a imagem real, já que algo sempre escapa à especularização. Sendo assim, o que escapa ao simbólico, neste momento, é atrelado ao registro do imaginário. A estrutura da fantasia encontra-se aqui fortemente vinculada ao lugar inercial, à tela imaginária representada pelo estádio do espelho (Miller, 2002). No entanto, por estar referido à castração, este objeto está ligado ao vazio que causa o desejo. A seguir, vamos nos dedicar a uma apresentação incipiente das consequências das novas formulações de Lacan a partir do *Seminário 10* para os conceitos de fantasia e sintoma.

b) *A conceitualização do objeto a como objeto real: a contingência do corpo na inscrição significativa*

A introdução do objeto *a* e da fantasia põe em evidência a impossibilidade do processo de significantização encobrir toda a dimensão humana, já que esses dois conceitos se articulam através da referência ao gozo como objeto. O objeto *a* acena para a irreduzibilidade do sujeito à articulação significativa (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). Lacan (1962-63) o designa por sua função de resto, como uma reserva libidinal que sobrevive à prova do encontro com o significante puro, à divisão do campo do Outro e que comparece como um núcleo de gozo satisfeito de modo autístico. Para abordá-lo, faz alusão aos objetos pulsionais, como o seio, as fezes, o olhar e a voz, os quais fixam o sujeito na fantasia – o que nos remete ao que Freud (1919) denominou com o “traço de perversão” constituinte da fantasia em decorrência de sua afinidade com as pulsões parciais. Portanto, evoca a necessidade de pensar que o sujeito do significante é um sujeito encarnado em um corpo de forma singular e contingencial. Diz Lacan:

“Essa parte corporal de nós é, essencialmente e por função, parcial. Convém lembrar que ela é corpo e que somos objetos, o que significa que não somos objetos do desejo senão como corpo. Esse é um ponto essencial a lembrar, uma vez que um dos campos criadores da negação consiste em apelar para alguma coisa, para algum substituto. O desejo sempre continua, em última instância a ser desejo do corpo, desejo do corpo do Outro, nada além de desejo de seu corpo” (1962-63, p. 237).

Desde o início de seu ensino, Lacan (1956-57) ressalta que, embora na vertente pós-freudiana o objeto figure como central, o que de fato interessa à psicanálise é a falta de

objeto, uma vez que ela é a própria mola da relação do sujeito com o mundo. O objeto *a* “presentifica uma relação essencial com a separação como tal” (Lacan, 1962-63, p. 235). Surgido do processo de separação, adquire valor em relação à falta no Outro. Ao mesmo tempo em que demarca o vazio em torno do qual a pulsão se satisfaz, a função de *a* se refere ao objeto pré-genital, não falicizado, não inscrito na significação fálica, a da castração, ocupando o lugar negativo de $(-\varphi)$, como objeto mais-de-gozar (Lacan, 1969).

Coelho dos Santos e Lopes (2013) observam que o objeto *a* resulta de uma separação relativa à desaparecimento do órgão fálico no orgasmo e não de uma interdição. Desse modo, é anterior à simbolização do desejo pela via fálica. A postulação desse conceito põe em questão a função do pai e a exclusão do gozo supostamente agenciada por ele, o que culminou na formulação do conceito de *das Ding*, no *Seminário 7*, onde o alcance do gozo é posto radicalmente no campo do impossível. Uma mudança de paradigma desloca a concepção de um gozo impossível para um gozo acessível em pequenos fragmentos nos objetos condensadores do gozo e resistentes à metaforização. A função do pai passa a incidir sobre a localização do gozo no objeto *a*. Portanto, a operação paterna introduzida no *Seminário 10* não produz mais um sujeito desconectado do gozo. Segundo as autoras (Ibid., p. 159) “a passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai responde à questão sobre de que modo o inconsciente pode começar a ser pensado como lugar de interseção entre a linguagem e o corpo”. O Édipo recebe o estatuto de elucubração de saber sobre a separação interpretada como castração operada pelo pai. Ocorre, assim, a passagem da universalidade do mito edípico para os mitos particulares que, assim como o Édipo, introduzem para o sujeito uma significação acerca da perda de gozo e seu direcionamento ao Outro. Com essa mudança de ênfase, a castração é generalizada sob as formas de separação entre o sujeito e o Outro e o falo também decai como valor universal primário, fornecedor da garantia da cadeia significante (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). Trata-se da apresentação de uma perspectiva que não reduz a função do simbólico à ação de uma identificação, mas valoriza a sua possibilidade de criação do novo, de algo que não existia antes e que diz respeito à satisfação pulsional e dá suporte à causa do desejo.

Para Lacan (1962-63), a experiência da angústia sinaliza o real enquanto presentificação do objeto *a*. A ausência da falta perturba o desejo e se torna angustiante. A angústia atualiza o gozo próprio aos processos pulsionais inconscientes primários, sendo indicador da destituição subjetiva, prova de que o sujeito aí é um objeto causa do desejo do Outro. Esse resto de gozo se traduz na experiência da angústia, que se antecipa ao sujeito no ponto em que ele não é ainda e instala para o sujeito a necessidade de separação com o objeto para que depois ele possa vir a ter relação com a falta, com o desejo do Outro.

O objeto *a*, portanto, precede o desejo, a lei e sua simbolização, pondo em primeiro plano o inconsciente formalizado por Freud como processo primário, o *isso*, a sede das pulsões, anterior às operações do narcisismo e do Édipo (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). O inconsciente como processo primário antecede àquele que é definido por sua concatenação no campo do sentido, como discurso do Outro. Neste momento, o sujeito ainda está em vias de advir, encontra-se objetalizado no circuito pulsional, pois, conforme afirma Lacan (1964), no nível da pulsão, o sujeito é acéfalo. Com a postulação do inconsciente pulsional nesta mesma época, Lacan contempla a dimensão do corpo na incidência do significante sobre o vivo. Ele afirma que o inconsciente “é aquilo que se tranca uma vez que isso se abre segundo uma pulsação temporal” (Ibid., p. 136). Desse modo, o inconsciente estruturado como uma linguagem, como suposição de saber, é relativizado com a entrada em cena de uma concepção que o considera homólogo a uma zona erógena que se abre e se fecha, valorizando nessa abertura e nesse fechamento uma hiância que concerne ao fracasso da articulação significante e à causa do desejo como algo que escapa ao simbólico. Segundo Miller (1998), pode-se dizer que o objeto *a* é um oco através do qual se pode obter o circuito da pulsão. Por não possuir substância, ele constitui-se primordialmente como um vazio. Lembremos que Lacan (1964) indica o seguinte:

“A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece esta – que a *pulsão o contorna*. Encontraremos sua aplicação a propósito de outros objetos. Contorna, devendo ser tomado aqui com a ambiguidade que lhe dá a língua portuguesa, ao mesmo tempo *turn*, borda em torno da qual se dá a volta, e *trick*, volta de uma escamoteação” (Lacan, 1964, p. 160).

A gramática da pulsão é feita de significantes recalcados decorrentes da ação da linguagem e da sexualidade sobre os orifícios corporais. Enquanto destacáveis do corpo, os objetos pulsionais podem ser intercambiáveis, entrarem em uma economia de troca com o Outro. Os representantes da pulsão indicam as demandas modalizadas pelas pulsões parciais. Miller (1998, p. 27) adverte que “o real do objeto pequeno *a* é vazio, localizado como oco-furo, que responde a um gozo perdido substituível por equivalentes que são semblantes”. Assim, ele ressalta que os objetos que são materializados em objeto *a* são semblantes. Os que são elencados por Freud e Lacan, como o seio, as fezes e o olhar, são os primeiros da história do bebê a preencher esse oco, provando que a pulsão encontra os semblantes necessários ao seu autoerotismo no campo do Outro. Todo esse circuito seja contingencial e singular, considerando-se que a invenção desses semblantes se dá no campo da cultura, onde são circunscritos possíveis modos de gozar para satisfazer a pulsão, o que leva Miller a sugerir o termo *auto-hetero-erotismo* para mostrar que a satisfação autoerótica recorre aos meios hetero, oriundos do Outro.

Lacan (1964) denomina o contorno pulsional do objeto *a* como um movimento circular por meio do qual o sujeito tem acesso à dimensão do grande Outro na pulsão. O objeto *a* diz respeito a esse algo do Outro que é transportado nos trilhamentos pulsionais ao campo do sujeito como um resto de indiferenciação. Miller (2009), numa apreensão lógica desse momento do ensino de Lacan, ressalta que o gozo é trabalhado em termos de fala e de linguagem, posto que a pulsão é definida como uma cadeia constituída pelos significantes orgânicos, emprestados do corpo. Assim, o gozo comparece por intermédio da ligação do significante aos objetos parciais. É o que sintetiza o matema da pulsão apresentado por Lacan (1966[1960]) no grafo do desejo $\$ \diamond D$: aqui a pulsão é escrita como uma modalidade de relação do sujeito como a demanda.

O matema da fantasia $\$ \diamond a$ denota um ponto privilegiado de articulação entre o sujeito barrado, efeito da inconsistência do Outro, onde um significante (S1) assume o valor de representante do sujeito para outro significante (S2) com o objeto *a*, peça destacável do corpo convidada a suprir os vazios do sujeito e do Outro. Na fantasia, o sujeito aparece não apenas como significação fálica, nem como gozo perdido ou mortificado, mas também como objeto do gozo do Outro recuperado sob a forma de mais-de-gozar (*a*) (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). Miller (2009) destaca que a fantasia é amboceptora por conectar o sujeito subordinado ao significante com o objeto condensador de gozo. A fantasia é comparada a uma espécie de molécula que reúne átomos de significância e de gozo que se tornam suscetíveis de transformação numa reação química na experiência analítica. Ou seja, refere-se a uma relação fundamental com o gozo modulada pela estrutura da linguagem que define a forma como a realidade é abordada pelo sujeito, segundo Lacan (1964), como uma "janela". Miller (2009) contrapõe essa concepção do gozo encapsulado e alojado no objeto *a* na fantasia à forma como o gozo é expandido no último ensino de Lacan para a própria linguagem. Esse passo corresponderia, para Miller, a um novo avesso de Lacan, agora não mais em relação a Freud, mas em relação a ele mesmo. O aparelho de gozo não é mais restrito aos confins da fantasia: *lalangue* é o termo forjado por Lacan para capturar o real no significante ainda despojado de seu engendramento na estrutura da linguagem.

Afirmar que o conceito de fantasia conjuga elementos até então considerados fundamentalmente heterogêneos no ensino de Lacan implica em defini-la, do ponto de vista dos três registros lacanianos, como um possível enodamento do imaginário, do simbólico e do real. Do imaginário, por só poder ser representada como uma cena, pela produção de imagens. Por sua vez, a fantasia fundamental, desde Freud (1919), como vimos, revela-se como uma frase axiomática – *Uma criança é espancada*. Sua decantação na experiência analítica permite depreender reversões que se conformam como variações gramaticais: assim, também deriva do simbólico. O deslocamento da ênfase do imaginário para o simbólico permitiu a Lacan, mais adiante, tematizar a lógica da fantasia. Porém, Coelho dos Santos e Lopes (2013) advertem que a fantasia não se reduz a uma gramática aplicada aos objetos parciais, pois ela também implica o

processo separação em jogo no complexo de castração. Por isso, a pulsão parcial é o equivalente dos efeitos da sexualidade no psiquismo.

A fantasia também comporta uma condição de gozo na pequena história representada – o que inclui o registro do real. O real da fantasia implica um resíduo imodificável, cuja mudança só pode ocorrer na relação do sujeito com essa impossibilidade. O final da análise consistiria na fratura da molécula fantasística, isto é, na disjunção entre o sentido e o gozo. O passe concebido como relato da travessia da fantasia em análise convida o sujeito a testemunhar sobre os ganhos de saber extraídos da construção fantasística, do modo como se alcançou uma distância do gozo encapsulado em *a* (Miller, 2009). A ruptura da fantasia seria correlata à emergência de uma *verdade fora-do-gozo*, portanto, de uma desconexão, um desenodamento entre significante e gozo. O sujeito é trazido de volta ao campo pulsional orientado pela diferença sexual, o objeto condensador de gozo modulado pela gramática das pulsões parciais cai.

Em razão disso, o fato de que o sintoma possua uma estrutura idêntica à da linguagem não implica que ele possa ser reabsorvido por completo na ordem significante (Miller, 1998). Definir o sintoma como uma mensagem a ser decifrada não abarca toda a sua dimensão. É fundamental pôr em relevo sua vertente de gozo e este foi o movimento de Freud a partir da postulação do conceito de pulsão de morte, ao se debruçar sobre os sintomas da neurose obsessiva. O sintoma como gozo refere-se registro do real, resiste ao deciframento, a própria produção de sentido o realimenta, pois nele reside a inércia no modo de gozar. No sintoma, há o fundo de gozo do objeto *a*. A esse respeito, Miller (1998, p. 29) afirma que “situamos como real o sintoma, aparato que localiza o real do objeto pequeno *a*, com seus semblantes”. Seguindo esta orientação, todas as formações do inconsciente devem ser retomadas na perspectiva desse entrecruzamento entre o significante e o gozo.

Notas:

1. A produção deste artigo encontra-se inserida no contexto de minha pesquisa de doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação da Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos, e com o financiamento da CAPES.
2. Desde seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905) elucidou o papel preponderante dos objetos parciais na dinâmica libidinal infantil, caracterizada pela perversão polimorfa. Os laços primordiais com o mundo externo representado pelos pais efetuam a erogeneização do corpo, introduzindo a criança no universo dos objetos parciais e das representações. A sexualidade infantil privilegia alguns objetos, certas zonas erógenas – oral, anal, fálica –, condicionando a criação de tendências de satisfação libidinal.

Referências bibliográficas:

- COELHO DOS SANTOS, T. e LOPES, R. G. (2013). **Psicanálise_ciência e discurso**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- FREUD, S. (1985[1950]). Projeto para uma psicologia científica, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1996.
- FREUD, S. (1897). Carta 69, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1996.
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, vol. VII, 1996.
- FREUD, S. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico, em **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 10.
- FREUD, S. (1917[1916-17]). Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, vol. XVI, 1996.
- FREUD, S. (1919). 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, vol. XVII, 1996.
- KLOTZ, J.-P. (2009). Psicose ordinária e sintomas modernos, em **Latusa**. Rio de Janeiro: EBP, n. 14, 2009, p. 215-224.
- LACAN, J. (1966 [1953]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, em: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1956-57). **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LACAN, J. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, J. (1958-59). **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Edição não-oficial.
- LACAN, J. (1962-63). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, J. (1964). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1966[1960]). **Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano**, em **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1969). Proposição de 9 de outubro de 1976: sobre o psicanalista da Escola, em **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1972). Prefácio à Edição inglesa do Seminário 1, em LACAN, J. **Outros escritos**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- MILLER, J.-A. (1998). Amor sintomático, em **O sintoma-charlatão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MILLER, J.-A. (2002). Duas dimensões clínicas: sintoma e fantasia, em **Percursos de Lacan: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar.
- MILLER, J.-A. (2011). **Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo**. Rio de Janeiro: Zahar.

Resumos

Symptom, fantasy and object *a* in the analytic experience

This paper is an attempt to deepen the profound relationship between symptom and fantasy in psychoanalytic practice. It is developed around the reading guidelines provided by Jacques - Alain Miller. This work is mainly guided by the statement, found in the 11th lesson of his course "*Choses de finesse dans la psychanalyse*" that Lacan resumed the Freudian concept of fantasy to point it out as the place in which language and *jouissance* intersect. In addition to demonstrating how this intersection is established in the legacy of Lacan, with regard to the first two chapters of his teaching, the article analyzes if it is also possible to demonstrate the participation of this intersection in between signification and satisfaction in Freudian theories about fantasy. *Keywords:* fantasy, symptom, language, *jouissance*, object *a*.

Symptôme, phantasme et objet *a* dans l'expérience analytique

L'article essaie d'approfondir la relation intime entre le symptôme et le phantasme dans la pratique psychanalytique. Son développement se cadre dans les axes de lecture fournis par Jacques -Alain Miller. L'orientation principale est l'affirmation qui se situe dans la 11e leçon de son cours "*Choses de finesse en psychanalyse*" selon laquelle Lacan aurait repris le concept freudien de phantasme pour l'élire comme le lieu de croisement entre le langage et la *jouissance*. En plus de démontrer comment ce croisement s'établit dans l'héritage de Lacan, en ce qui concerne les deux premiers temps de son enseignement. L'article analyse s'il est également possible de démontrer la présence de cette intersection entre le sens et la satisfaction dans les théories freudiennes sur le phantasme.

Mots-clés: phantasme, symptôme, langage, *jouissance*, objet *a*.

Citação/Citation: OLIVEIRA, F.L.G de. Sintoma, fantasia e objeto *a* na experiência analítica, in Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p51-67.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 15/10/2013 / 10/15/2013.

Aceito/Accepted: 28/12/2013 / 12/28/2013.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

O espectro perverso na sociedade narcísica

Alex Wagner Leal Magalhães

Psicólogo clínico
Professor e Supervisor em Estágio profissional em psicanálise do curso de Psicologia da Faculdade Estácio SEAMA (Macapá, Amapá, Brasil)
Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade Federal do Pará / UFPA (Pará, Brasil)
Psicanalista em formação pelo Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (2012)
E-mail: alexwmagalhaes@yahoo.com.br

Adriele Cardoso Sussuarana

Psicóloga clínica
Psicóloga Clínica do Hospital da Criança e do Adolescente (Macapá, Amapá, Brasil)
Psicanalista em formação pelo Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (2012)
E-mail: adrielesussuarana@hotmail.com

Resumo

Com esse trabalho, busca-se identificar como a sociedade narcísica pode legitimar o comportamento perverso. Para isso, analisa-se as formas de perversão na sociedade narcísica, a sociedade narcísica para a psicanálise, e associa-se perversão e sociedade narcísica. A partir da concepção teórica lacaniana, considera-se a perversão como recusa (*Verneinung*) da castração e recusa da Lei. Nesse sentido, observou-se que a perversão, como uma forma de organização psíquica marcada pela transgressão, pode ser aceita e legitimada pela sociedade narcísica devido às vicissitudes da subjetividade na atualidade. Evidencia-se cada vez mais nessa sociedade a toxicomania, o declínio da alteridade, a violência sem objeto e as formas autoritárias e violentas de poder como possíveis atualizações da perversão, ou seja, da recusa do desamparo e da frustração que são inerentes ao sujeito. Para além dos fenômenos citados, o espectro perverso penetra o corpo da sociedade narcísica atingindo o devir cotidiano dos que estão sujeitos a ela.

Palavras-chave: psicanálise, perversão, transgressão, sociedade narcísica.

"Deus fez o homem à sua imagem [...] Vamos então ao mais simples – se são belas imagens – e Deus sabe que as imagens religiosas sempre respondem, por definição, aos cânones reinantes da beleza – não se vê que são sempre ocas. Mas então o homem também, enquanto imagem. É interessante devido ao oco deixado vazio pela imagem – por isso é que se vê na imagem, para além da captura da imagem, o vazio de Deus a ser descoberto. Essa é, talvez, a plenitude do homem, mas é também aí que Deus o deixa no vazio" (trecho de "O gozo da transgressão", em Lacan, 1960, p. 240).

Introdução

Sob a concepção lacaniana, pressupõe-se nesse manuscrito a possível legitimação do comportamento perverso através da ascensão da sociedade narcísica. Na sociedade narcísica é cada vez mais evidente a toxicomania, a violência sem objeto, as formas autoritárias e violentas de poder, a falta de espaço para a alteridade e, principalmente, o desamparo demarcado em larga escala na subjetividade do sujeito. Dessa forma, o espectro perverso penetra o corpo dessa sociedade.

Para o delineamento desse trabalho, cogitou-se a hipótese de que a sociedade narcísica pode legitimar o comportamento perverso. No entanto, tentou-se problematizar: De que forma este fenômeno pode ocorrer? Correlacionando perversão e sociedade narcísica, pretendeu-se fazer uma análise de ambas, da perversão como estrutura e forma de organização psíquica que é aceita e legitimada pela sociedade narcísica. Por que não arriscar em defini-la como o corpo de uma nova subjetividade específica da atualidade?

Perversão

Julien (2003) e Ceccarelli (2001) indicam que, considerando a história da palavra perversão, seu significado está atrelado à palavra perversidade, uma concepção moralista e religiosa que antecede qualquer pressuposto. *Pervertere* vem do latim "desviar", que significa desviar o bem em mal, ou seja, mesmo que o ser humano seja e deseje o bem, ele faz o mal. Inverter o bom em seu contrário é o que irá determinar os efeitos da perversão. Percebe-se aqui a concepção moralista e religiosa que acompanha o termo perversão enquanto figuração caricata do mal.

A partir das observações sobre a sexualidade perverso-polimorfa, Freud (1905), nos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", expõe o fenômeno da perversão como

desvio e fixação da pulsão. Já em 1927, no texto "O fetichismo", onde há importante contribuição de Freud no entendimento das perversões, o autor expõe que o objeto fetiche é um substituto para o pênis da mãe, um pênis simbólico, não anatômico, um pênis específico que foi extremamente importante na primeira infância e posteriormente perdido. Isto é, normalmente, esse pênis deveria ser abandonado, no entanto, o fetiche se destina a preservá-lo da extinção. Para expressar de modo mais simples, Freud (1927, p. 155) indica que "O fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que - por razões que nos são familiares - não deseja abandonar". Freud (1927) conclui que o fetiche é a concretização do triunfo à ameaça de castração e também uma proteção contra ela. Além disso, impede o fetichista de se tornar homossexual, dotando as mulheres da característica que as torna toleráveis como objetos sexuais.

Julien (2003, p. 107) comenta que no ensaio "O fetichismo" de Freud: "a perversão é nomeada com seu verdadeiro nome: nem um recalque, nem uma forclusão, mas uma renegação (*Verleugnung*) da castração". Além disso, preconiza que o reconhecimento de que a mãe não tem o falo exclui a possibilidade de uma organização psicótica. A negação desse reconhecimento, que delega ao fetiche a atribuição de um falo deslocado, singulariza o fenômeno da perversão, se fixa na renegação da diferença sexual e regride a uma das primeiras teorias sexuais infantis que afirma que todas as mulheres têm falo.

O perverso não é um psicótico, ele sabe que o seu objeto de desejo é como outro qualquer; a diferença é que ele reconhece a atribuição e o respeito que transfere ao objeto, dotando-o de características que não são essencialmente dele.

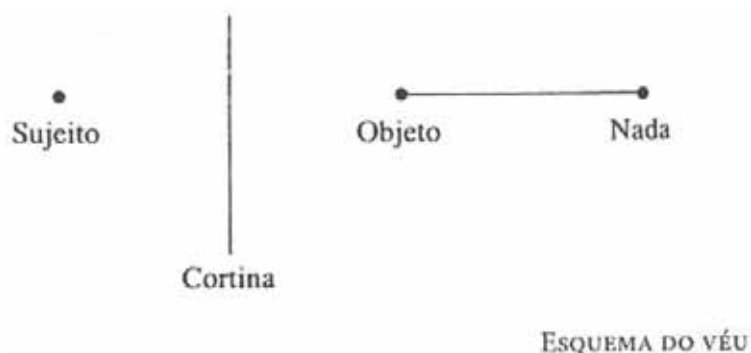
Nenhum sujeito é poupado do horror causado pela castração, o perverso, ao passo que recusa a realidade da diferença dos sexos, também se protege dela, essa é a forma como ele seguramente coloca-se ao mundo, se sujeita a negação para preservar o pênis materno e a onipotência que advém dele. Pode-se perceber que a perversão não se restringe, portanto, às práticas sexuais que fogem do habitual, mas à maneira particular como o sujeito organiza-se psiquicamente. Pressupõe-se, a partir disso, a perversão enquanto estrutura psíquica, o que singulariza uma das leituras teóricas que podem ser feitas sobre o fenômeno, a leitura de Lacan.

Segundo a definição de Lacan (1962), a perversão pode ser percebida como uma *Père-version* [pai-versão]. Demarcada simultaneamente por um desafio ao pai e por um apelo ao pai que protege o sujeito contra o gozo mortífero e sem limites da mãe, o gozo do Outro. Assim, o perverso está a serviço da Lei do Outro, mas o "pai" vem socorrê-lo, para reconstituir a barreira do desejo. Observamos aqui a negação da Lei, a pai-versão dinamiza um desafio que é permeado pelo paradoxo do desafio e apelo ao mesmo pai, à mesma Lei.

A partir do fetiche, Lacan (1956-57) apresenta a dinâmica da estrutura perversa com a metáfora do véu. Um pano que cobre, esconde ou protege alguma coisa, mas que é transparente, geralmente de renda, utilizado no rosto, na cabeça ou ainda como adorno. O véu seria então um utensílio que singulariza a recusa do perverso, pois denota a existência de um fato no qual ele sabe que existe, mas tenta esconder de si: a castração. O véu possui uma dupla função, ao mesmo tempo em que esconde, designa. Na tentativa de esconder o objeto, ele afirma a sua existência. O perverso procura esconder a falta fálica da mãe. No entanto, com a ajuda do véu, ele explicita aquilo que falta, Nada. O que está para além do objeto, que o véu tenta esconder, é Nada: A mãe não tem o falo. Porém, o véu é o que protege a imagem do falo simbólico: A mãe tem o falo.

Lacan (1956-57) indica que a melhor forma de ilustrar a situação fundamental do amor é através do véu, essa cortina, com sua presença, permite realizar como imagem o que está mais além como falta. No véu, pinta-se a ausência e a cortina assume um valor único, encarnando o sentimento do nada que está para além do objeto de amor. O mais-além é nada, ou símbolo, ou ainda, o falo que falta à mãe. Mas, na colocação do véu, pinta-se um aviso que indica: o objeto está para além. O véu é e não é. Assume o lugar da falta, mas não se torna o ponto onde o desejo se agarra. A estrutura firma-se na relação entre o mais-além e o véu.

O que sustenta o paradoxo da recusa da diferença dos sexos é o véu ou a cortina, como indica Lacan (1956-57). O véu, ao passo que esconde o objeto, protege-o de perceber a cruel realidade: a mãe não tem o falo (o objeto é Nada). Emerge com isso a possibilidade de, a partir do véu, proteger a crença de que a mãe tem o falo, escondendo o objeto (que ainda assim é Nada). Ou seja, o perverso só nega aquilo que no fundo, sabe que existe. Quando o perverso recusa a falta do falo na mãe, criando diversas formas para sustentar esse axioma (Véu, Objeto, Nada), ele tenta suprir a falta do Outro. Na realidade, o perverso não pensa apenas no próprio gozo, mas em maneiras de lidar com a angústia, o horror da incompletude do Outro, tornando-o caricatamente completo através do objeto fetiche.



(Fonte: Lacan, 1956-57, p. 158)

Sobre a forma como o perverso não se submete à lei paterna, desafiando-a, e a insistência dele na transgressão, Lacan (1960), a propósito do gozo da transgressão, questiona o que há por trás do gozo da transgressão, quando ele consiste em tripudiar as leis sagradas que são profundamente registradas na consciência do sujeito. O autor pressupõe aqui a colocação à prova de um destino sem rosto, um risco que o sujeito corre e que, quando superado, goza em potência. A Lei, quando desafiada, é também o único meio para transgredir o risco. Perguntar-se-ia: qual a meta desse risco se o gozo está exatamente na incompletude do meio? A direção não se finaliza, a potência está na impotência.

Ironizar as leis sagradas desencadeia satisfação ao sujeito perverso, ele tem a necessidade de colocar-se à prova em um destino sem rosto. O risco é sinônimo de conquista e gozo, é no risco que o perverso garante a sua potência. A Lei quando desafiada supõe um risco, um gozo. No entanto, para correr o risco e gozar, ele necessita desafiar a Lei, o que remete à recusa da castração.

Sobre esta Lei, Lacan (1960) argumenta que o desafio realiza-se através da transgressão, é nesse paradoxo do ato que o perverso garante a existência da Lei, que ela está lá e ele pode encontrá-la. Esse é o meio mais eficaz que ele descobre para realizar tal garantia, através da transgressão das interdições e das regras que a ela remetem simbolicamente. Dessa forma, o perverso encontra também o limite. É aí que nasce a contestação. Quanto mais o perverso desafia a Lei, mais ele tenta se assegurar se ela teve origem na diferença dos sexos e na referência à interdição do incesto.

Ao indicar a denegação do perverso em relação à Lei, Dor (1997) comenta que ele recusa qualquer possibilidade de simbolização da falta. Por conseguinte, encontramos em ação um processo estereotipado do funcionamento perverso pelo qual uma vertente concernindo ao desejo da mãe é concomitantemente encontrada e negada.

Assim, o perverso não consegue se implicar como parte da economia de seu desejo, não consegue assumir que perdeu, pois só a aceitação da perda permitiria que recebesse em troca o desejo. Ele se encerra na representação de uma falta não simbolizável, ou seja, "É justamente uma tal falta não simbolizável que vai aliená-lo em uma dimensão de inesgotável contestação psíquica, operada através da mobilização da denegação, ou ainda da renegação concernindo à castração da mãe" (Dor, 1997, p. 40).

Aulagnier-Spairani (2003) e Lacan (1960) preconizam que a causa da escolha perversa, contrariamente ao que o perverso acredita, visa uma liberdade que não é mais que uma ilusão, sendo essa escolha o que o prende inexoravelmente ao único acesso que ele pode ter no registro do desejo. Da mesma forma, o seu ultraje é a única forma que ele tem de reintegrar a ordem da Lei, de não ser forcluído. Ou, como define Lippi (2009, p. 179): "[...] Uma ação contínua que se afirma no vaivém entre o limite e o ilimitado: a transgressão é um excesso que tem também a função de bloqueio em seu movimento".

A partir do que foi exposto, pode-se apreender que o mecanismo da perversão fixa-se na negação da lei através da sua transgressão. Esforçando-se para driblá-la, aboli-la, o perverso apenas garante que sim, a Lei existe. Transgredindo-a, ele tenta obter a certeza se, de fato, ela teve origem na diferença dos sexos. Ele só desafia aquilo que sabe que existe, portanto, esse mecanismo o salvaguarda de ser forcluído como o psicótico. Reconhecer o pai simbólico significa reconhecer algo da falta no Outro, falta essa que o perverso não admite. Por isso ele não submete seu desejo, pois realizar tal submissão é o mesmo que aceitar a falta. Recusando qualquer possibilidade de simbolização da falta, o perverso recusa o presente que ganharia caso aceitasse que é um perdedor: o desejo. O que resta a ele? A alienação em uma inesgotável contestação psíquica. Portanto, o perverso não é livre para fazer o que quer em suas libertinagens, ele está preso; o desafio e a transgressão são o único acesso que ele pode ter ao gozo.

Em um contexto atual, Costa e Moreira (2010) indicam que, na pós-modernidade, o sujeito vê-se preso à ampla e livre possibilidade de buscar no mundo externo – inclusive no outro, já que não mais vigora a Lei que impedia tal investimento – sua plena satisfação libidinal. Nessa busca totalitária consiste o gozo, cuja marca é o repetido fracasso, considerando a natureza originalmente fendida do sujeito como ser simbólico. Monti (2008) propõe a cultura da pós-modernidade como sinônima da cultura do narcisismo em que prevalece o individualismo. Para além da existência do desamparo, o sujeito percebe o outro como um objeto de plena satisfação libidinal. A busca pelo outro é a busca pelo enaltecimento do eu, pelo gozo descartável e fendido característico da sociedade narcísica. Percebe-se, assim, o declínio da alteridade e do que caracteriza o laço social com a ascensão desta sociedade. Birman (2007) enfatiza:

“As formas autoritárias e violentas de poder, como as que existem na sociedade brasileira – onde se pode saquear o Estado e considerar privados os bens público e coletivo –, conduzem as subjetividades para o polo narcísico de seu psiquismo, colocando entre parênteses as relações alteritárias. O polo alteritário do psiquismo se dirige para uma região de sombras, esmaecendo-se em suas linhas e cores, entrando em uma espécie de eclipse. Nesse contexto, a predação do corpo do outro e a depredação de sua subjetividade se transformam em formas materializadas de ser e agir das individualidades. Consequentemente, a perversão se institui como a maneira por excelência de usufruto dos bens e dos valores que circulam no espaço social” (Birman, 2007, p. 283-284).

O sujeito que se encontra sob o polo narcísico de seu psiquismo utiliza o outro como um objeto para o seu gozo próprio, ou seja, um mero fetiche. Rosa, Carignato e Berta (2006) indicam ainda que, na violência, o desejo de destruição do outro não é motivado apenas pelo objeto odiado, mas aponta algo que transcende o objeto para o

qual se dirige a violência. Quer-se abolir aquilo de insuportável que advém do real, aquilo que é impossível de ser abarcado, representado, dominado, aquilo que aponta a castração. Dessa forma, percebe-se aqui a recusa da castração, a violência é uma das formas como atualmente se expressa o comportamento perverso.

Žižek (2008) postula que a violência que abrange as vicissitudes da vida contemporânea pressupõe uma crueldade excessiva e não funcional que vai desde uma matança fundamentalista às explosões “sem sentido” de adolescentes e sem-teto das grandes cidades. *O autor denomina tal expressão como Isso-Mal. Violência sem causa, pois todas as explicações para ela podem ser consideradas superficiais. Trata-se de um Isso-Mal que estrutura-se pelo desequilíbrio mais elementar da relação entre ego e o gozo. Um curto-circuito da relação do sujeito com o objeto-causa primordialmente faltante de seu desejo. Sabe-se que, ao longo da história, a violência esteve presente de variadas formas. No entanto, postula-se aqui a recusa da frustração em uma configuração particular que expõe o retrato de um comportamento perverso na atualidade. Uma violência que só pode ser explicada a partir da ótica que permeia a sociedade da qual ela emerge, o excesso.*

Outro fenômeno que permeia o âmbito da perversão é a toxicomania. O sujeito toxicômano diferencia-se de outros tipos de usuários de drogas. O que especifica o uso de drogas na toxicomania, segundo Santos e Costa-Rosa (2007), é que, diante do objeto com o qual está estabelecido o vínculo de prazer, o sujeito toxicômano mostra-se impotente quanto à possibilidade de administração do seu uso, reagindo com uma ação compulsiva. O indivíduo não consegue ponderar e dar significado ao impulso desencadeado. Assim, a falta de prazer pode reaparecer logo após o alívio da tensão proporcionado pelo uso da droga. Inicia-se um ciclo sem fim de saciar o desejo e consolar a busca por esse desejo. Birman (2007) preconiza:

“Existe uma fetichização do gozo pela incidência da droga no corpo do sujeito. A droga se transforma em instrumento para a promoção do gozo absoluto, propiciando um curto-circuito que evita o confronto do sujeito com a experiência da castração. Portanto, o sujeito agencia o mecanismo psíquico da recusa (*Verleugnung*), pois, apesar de saber dos efeitos mortíferos da droga, vale-se deste fetiche para se manter incólume à incidência da castração” (Birman, 2007, p. 224).

Žižek (2008) postula que o consumo de drogas como alcance da experiência de gozo ocorre porque as drogas prometem um gozo puro, ela é acessível sem passar pelo Outro da ordem simbólica. Nesse sentido, as drogas prometem a suspensão da castração simbólica. A *jouissance* possibilita acesso ao real bruto, não mais restringido pelas regras da realidade. É comum escutar relatos do tipo: “Depois de tomar uma droga, imagino cenas que nunca pensei ter acesso, conheço novas dimensões de cores

e cheiros...". *Essa jouissance* ou esse gozo, como previsto por Birman anteriormente, destaca uma recusa da castração.

Para além dos comportamentos perversos citados acima, a perversão está presente no nosso dia-a-dia. Já Dunker (2010) questiona: Será que a perversão está tão aquém do devir cotidiano? Ou será que ela presentifica-se de maneira silenciosa no dia-a-dia de uma realidade perversa, no dia-a-dia do laço social que envolve a sociedade narcísica? Onde? Através da burocracia que nos enlaça? A perversão não se encontraria na judicialização limitada e ditadora da vida cotidiana? Se há perversão na bulimia ou na anorexia, não há perversão no discurso científico do que se pode ou não comer? Na vigilância da nossa alimentação? E quanto ao exibicionismo da infância? O voyeurismo dos *reality show*? O sadismo dos programas de violência ao vivo? O masoquismo dos viciados em trabalho? O descompromisso das relações amorosas? A cultura da drogadição tanto legal como ilegal?

A partir das considerações expostas sobre a atualização da perversão, percebe-se que fenômenos como a toxicomania, as formas autoritárias e violentas de poder, a violência sem objeto e o esvaziamento do pólo alteritário do sujeito são frequentes na sociedade. A perversão presentifica-se no interior da sociedade narcísica onde impera a obrigação de uma felicidade plena e a qualquer custo. Afirma-se a perversão como espectro, como um fantasma ausente e presente no corpo da sociedade narcísica. Ausente porque nem todos querem enxergá-lo. Presente porque define novas formas de subjetivação. Todos esses fenômenos possuem como denominador comum a recusa do horror causado pela castração. Tal recusa é realçada por uma sociedade narcísica que se constrói a partir da ditadura do gozo. É importante enfatizar que coloca-se o fenômeno da perversão aqui a partir do referencial teórico laciano.

Sociedade narcísica

Rios (2008) define a sociedade narcísica como aquela que através de seus exercícios não sustenta a alteridade e afunda constantemente o sujeito em todos os aspectos inerentes da supervalorização do individualismo. Pressupõe-se, assim, que a sociedade do espetáculo, cada vez mais calcada no narcisismo, acaba por ceder espaço à perversão.

Nessa forma de organização social, o desamparo está presente, mas escondido sutilmente nos bastidores da sociedade do espetáculo. Para Freud (1930), o ser humano tornou-se uma espécie de deus protético que pode ter e criar o que quer, com a tecnologia surgem infinitas probabilidades de concretização da criatividade humana, as épocas futuras vão assemelhar ainda mais o homem com deus, mas parece que o homem ainda não se sente feliz com essa semelhança. Como Morin (2002 *apud* Monti, 2008) comenta, o ser humano ao se tornar tudo, tem, ao mesmo tempo, consciência de não ser nada.

Freud falava do homem de 1930, mas o homem da atualidade não está muito distante dessa realidade, os inimagináveis progressos continuam surgindo a todo o momento, mas a felicidade plena não passa de uma ilusão, o desamparo presentifica-se a todo o momento.

Enfatizada a condição de desamparo como inerente ao indivíduo na civilização, Birman (2007) preconiza que não há pretensão em curar o desamparo, mas dominá-lo a fim de possibilitar ao sujeito a construção de destinos tanto eróticos quanto sublimatórios para a pulsão. Nesse sentido, evidencia-se a importância em verificar como a sociedade narcísica vive o desamparo. Os pacientes que encham os consultórios atualmente não sofrem de crises histéricas nas pernas ou de compulsões excessivas por limpeza, Lasch (1979) afirma que eles sofrem de sentimentos penetrantes de vazio.

Lasch (1979) articula ainda que a produção de narcisistas na cultura atual evidencia a desvalorização do outro, acompanhada pela experiência subjetiva de vazio, falta para o narcisista um compromisso intelectual real com o mundo. Ele possui pouca capacidade de sublimação, pois depende de constantes injeções de aprovação e admiração dos outros. Liga-se a alguém para obter uma sobrevivência parasita. O medo da dependência emocional e a facilidade em manipular as relações pessoais tornam as relações que ele tem com o mundo superficiais e extremamente insatisfatórias.

A desvalorização do Outro, o declínio da alteridade que escolta o sujeito da atualidade esconde o profundo desamparo no qual se encontra e a sua pouca capacidade de sublimação. Em uma lógica do consumo e do excesso, ao possuir e consumir cada novo objeto, o indivíduo acredita realizar o seu desejo, mas o mesmo se ausenta.

Žižek (2008) indica que o capitalismo tardio caracteriza-se por uma permissividade sem precedentes. A falta de limites e proibições às crianças é um dos temas mais comuns abordados pelas críticas culturais conservadoras. A falta de frustrações leva as crianças de excesso em excesso, afinal, a estabilidade e a própria satisfação só pode ser garantida por uma autoridade simbólica através de um limite firmemente imposto. Žižek (2008) finaliza:

“[...] Longe de nos frustrar porque simplesmente não impõe limites, a ausência de limitações explícitas nos faz confrontar o Limite como tal, o obstáculo inerente à satisfação; a verdadeira função da limitação explícita, portanto, é manter a ilusão de que, ao transgredi-la, conseguiremos atingir o ilimitado” (*Žižek, 2008, p. 391*).

A ausência de limitações sociais joga o indivíduo para uma ilusão de que pode gozar a qualquer momento, mas tal ilusão empurra-o para o horror obscuro da limitação pura, tal como é a limitação inerente ao sujeito, à sociedade, ao indivíduo castrado que nunca poderá gozar plenamente. Ao contrário, uma limitação explícita tem como objetivo manter o indivíduo numa ilusão de que quando ele transgride o obstáculo, pode atingir o ilimitado.

O fenômeno do declínio da alteridade, que é comum na atualidade, não se finaliza na lógica da supervalorização do eu, mas na dificuldade que os que compõem a cultura do narcisismo têm em experienciar a impotência e o fracasso. Tal dificuldade aumenta significativamente os mecanismos de preservação do ego. O olhar fixo e congelado para si é a forma como essa dificuldade se expressa.

Para Costa (1988), a arrogância onipotente e a desobediência à lei é Lei, o Ego edemacia-se. Seja no marginal que não hesita em tirar a vida de quem lhe nega um simples adereço, até o cidadão que não respeita as regras do trânsito porque pouco lhe importa atropelar alguém ou colidir com o carro de quem quer obedecer a uma lei que beneficia a todos. Observa-se na delinquência audaz o absoluto desprezo pelo outro. Nada que ponha limites à onipotência da imagem do delinquente é respeitado. Rico ou pobre, o delinquente arrogante irrealiza o mundo, considerando-se acima da lei e desafiando de maneira burlesca todos que não queiram converter-se em um complemento de sua onipotência. Como o "deus protético" ao qual Freud se referia em 1930, que procura inutilmente driblar a *Ananké* multiplicando os artefatos a sua volta, esse sujeito procura evitar a condição humana, a dependência do Outro no jogo do convívio humano.

Lasch (1979) indica que, estruturalmente, o eu do sujeito narcisista se retrai e elementos arcaicos dominam cada vez mais a personalidade. É a regressão do eu imperial e devorador para o eu onipotente narcisista infantil. Uma regressão como essa produz um buraco sombrio na dinâmica psíquica do sujeito. A sociedade se recusa a estabelecer regras e um código de conduta moral; ela encoraja assim a regressão para o narcisismo primário, mas essa sombria regressão pouco tem em comum com esse narcisismo.

Sobre a mercadoria e o espetáculo, Debord (1967) indica que a sociedade transforma-se em sociedade do espetáculo no momento em que a mercadoria ocupa totalmente a vida social. A questão não é que a relação com a mercadoria torna-se visível, mas que não se consegue ver nada além dela. Essa é a ditadura espalhada intensa e extensivamente pela produção econômica. A tão discutida degradação do ser para o ter caracteriza a primeira fase da dominação da economia sobre a vida social. No entanto, atualmente essa vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, o que leva a um deslizamento generalizado do ter para o parecer. O palco, o espetáculo valorizado e desejado pelo sujeito explica-se nesse sentido, portanto. Sobre a manipulação de corpos livres e desejosos de sucessivos palcos, Tocqueville (1864, *apud* Adorno, 1947, p. 25-26) analisa:

"Sob o monopólio privado da cultura sucede de fato que 'a tirania deixa livre o corpo e investe diretamente sobre a alma'. Aí, o patrão não diz mais: ou pensas como eu ou morres. Mas diz: és livre para não pensares como eu, a tua vida, os teus bens, tudo te será deixado, mas a partir deste instante, és um intruso para nós. Quem não se adapta é massacrado pela impotência

econômica que se prolonga na impotência espiritual do isolado. Excluído da história, é fácil convencê-lo de sua insuficiência. Enquanto agora, na produção material, o mecanismo da demanda e da oferta está em vias de dissolução, na superestrutura ele opera como controle em proveito dos patrões. Os consumidores são os operários e os empregados, fazendeiros e pequenos burgueses. A totalidade das instituições existentes os aprisiona de corpo e alma a ponto de sem resistência sucumbirem diante de tudo o que lhes é oferecido. E assim como a moral dos senhores era levada mais a sério pelos dominados do que pelos próprios senhores, assim também as massas enganadas de hoje são mais submissas ao mito do sucesso do que os próprios afortunados” (Tocqueville, 1864, *apud* Adorno, 1947, p. 25-26).

Percebe-se nessa indicação um sistema em que a exclusão sem fim leva a fixação em um constante diálogo com o desamparo, a ilusão de felicidade e plenitude é contestada e frustrada constantemente. Cada tentativa de encontrar o caminho utópico do sucesso e da felicidade reforça a insuficiência e o fracasso que é a condição do gozo fendido do sujeito social.

Lasch (1979) declara que as imagens e ecos da sociedade do espetáculo acompanham e paralisam as experiências humanas. As câmeras e os aparelhos de registro de som e imagens não apenas trasladam a experiência, mas alteram a sua qualidade e, dessa forma, o mundo moderno transforma-se em uma sala de espelhos. A vida se apresenta assim, como uma sucessão de imagens e sinais eletrônicos, impressões registradas por fotografias. As imagens eletrônicas invadem a vida moderna a tal ponto que todas as nossas ações passam a ocorrer como se estivessem sendo registradas e transmitidas para uma audiência invisível. O olho que tudo vê invade a vida cotidiana, por isso não precisamos que ninguém nos lembre de sorrir, pois já sabemos qual ângulo do sorriso e do rosto deve ser fotografado com os melhores resultados. A realidade transformou-se no que as câmeras mostram. Precisamos que as câmeras atestem nossas percepções; elas nos dizem se estamos vivos e sem elas seria difícil construir uma história pessoal.

Atualmente essa concepção mergulhou em uma proporção tão profunda que espanta a forma como os indivíduos necessitam da aprovação que ocorre por meio da imagem, ela é indiscutível. A tecnologia ajudou na proliferação do culto a essas representações, seja na produção de câmeras ou celulares com câmeras sofisticadas, seja através da internet, na composição de redes sociais que são intermediadas, prioritariamente, pela imagem: *Instagram*, *Facebook*, *Twitter*, todos são aplicativos, mídias sociais, pelos quais os indivíduos se enlaçam decisivamente, através, é claro, da imagem.

Tendo em vista o enfoque para a perversão, destaca-se aqui o mais conhecido e clássico perverso da história: Marquês de Sade. Pode-se indicar que sua concepção extremista acerca da afirmação do gozo é distante da lógica consumista da atualidade?

“Numa palavra: fode e apenas fode; é para isso que estás no mundo. Não há limites aos teus prazeres senão os de tuas forças ou os de tuas vontades. Não escolhe lugares, tempo ou pessoas: todas as horas, todos os lugares, todos os homens devem servir às tuas volúpias” (Sade, 1795, p. 48).

Para Lasch (1979), quando Sade imagina uma utopia sexual na qual todos têm direito a todos, onde os seres humanos são reduzidos aos seus órgãos sexuais, tornando-se anônimos, ele não estaria ensejando uma metáfora do princípio capitalista, sob o qual vivemos hoje? Princípio no qual os seres humanos são reduzidos, da mesma forma, a objetos intercambiáveis? Sade não teria incorporado ou antecipado a visão de que o prazer e o hedonismo seriam as únicas fugas (cegas) para a “destruição” do paternalismo, a subordinação de todas as relações sociais ao mercado? Uma anarquia organizada na qual o prazer se alarga e não se distingue do estupro, dos assassinatos, da agressão desenfreada. Se em uma sociedade a razão se reduziu a um medíocre cálculo, a imposição de limites à busca de prazer torna-se nula. Tem-se a imediata gratificação de todo o desejo, não importando quão perverso, insano, criminoso ou simplesmente imoral ele seja. Os padrões morais que poderiam condenar tais crimes ou crueldades (religião, compaixão, etc.) têm posição insignificante em uma sociedade baseada na produção de mercadorias.

Marquês de Sade chocou a higiênica sociedade burguesa de sua época desvelando a parte obscura existente em nós mesmos. Todas as suas observações, por mais extremistas que fossem, podem ser consideradas uma metáfora da realidade perversa produzida pelo capital à qual vivemos na atualidade. O capital somos nós, a sociedade também, não existe distinção. Hoje, o prazer e o enaltecimento do ego são exaltados acima de tudo e de todos. As relações sociais são reduzidas a uma cinzenta lógica mercadológica, como Teixeira e Couto (2010) postulam, no laço capitalista; os trabalhadores, por meio da sociedade de consumo, tornam-se um material humano tão consumível quanto os próprios produtos.

Em outro contexto, Marcuse (1964) pressupõe que, se as capacidades intelectuais e materiais da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores do que nunca antes, significa que o alcance de dominação da sociedade sobre o indivíduo também é maior do que nunca antes. A força não se centraliza mais no terror, mas na tecnologia. Isso ocorre com uma eficiência esmagadora e num padrão de vida crescente.

Quem consegue viver sem o seu *iPhone*, *Facebook* ou *Instagram*? Na atualidade, a concepção de Marcuse é ainda mais latente; a tecnologia de forma sutil e confortável revela-se um eficaz instrumento de controle e coesão que impede o sujeito de refletir sobre as contradições sociais. A produção de novas tecnologias incorporadas à cultura não leva, necessariamente, à coesão do controle social, o que se enfatiza aqui é o contexto na qual ela é inserida, a forma como é utilizada na configuração da subjetividade do sujeito na atualidade.

Marcuse (1964) afirma que o que era proibido tornou-se imediato ao devir cotidiano do sujeito. O que poderia facilitar o processo de sublimação e conformação do mesmo com a realidade vigente foi substituído pelas vicissitudes da ditadura do gozo e pelo prazer instantâneo. A “dessublimação repressiva” é uma característica da sociedade narcísica, sendo que, por trás do gozo aparentemente onipotente, esconde-se a angústia dilacerante de saber não ser o que se pode ter por um momento.

Ao analisar a sociedade narcísica encontram-se diferentes dinâmicas psíquicas estruturais. É possível verificar a relação neurótica que o sujeito possui com o consumo, com a droga, ou mesmo as condições históricas que o palco e o espetáculo reforçam. Mas o que se enfatiza aqui é como a sociedade narcísica proporciona a recusa da frustração e do desamparo inerentes ao sujeito, o que consiste uma postura que pode-se caracterizar como verdadeira via de escoamento do gozo perverso. Na sociedade em que não há espaço para o desamparo e limites impostos pela cultura, a recusa da castração toma força e forma legiões. Assim, observa-se o aumento significativo das toxicomanias, das formas autoritárias e violentas de poder, da violência sem objeto, o esvaziamento da alteridade e o enfraquecimento do laço social. Tais comportamentos podem ser considerados como legítimas demonstrações da força da perversão na atualidade, ou seja, da organização psíquica do sujeito a partir de uma falta não simbolizável.

Perversão e sociedade narcísica

Kovel (1976 *apud* Lasch, 1979) enuncia que a estimulação de desejos infantis na indústria cultural, o declínio da autoridade parental, a racionalização da vida interior e as falsas promessas de satisfação pessoal criaram um novo indivíduo social. Para além das clássicas neuroses recalcadas, o resultado é a impossibilidade terapêutica de resgatar o impulso para a consciência. Postula-se a criação de impulsos estimulados, pervertidos para os quais não há objeto de satisfação adequado, muito menos formas de controle direto. Perde-se a configuração de sintoma e pensa-se em um complexo inteiro que elicia a alienação.

Trata-se de uma alienação de si mesmo, uma alienação das condições que constituem todo e qualquer sujeito no laço social. O declínio da autoridade e a sedução da indústria cultural promovem, ao invés de uma liberdade excitante, uma alienação definitiva. Postula-se, possivelmente, uma nova configuração psíquica.

Birman (2007) articula que essa nova modalidade de sujeito fora-de-si, essa alienação não faz alusão aos modelos clássicos da estrutura psicótica. Diferente da alienação do século passado, a alienação aqui remetida ganha significado e valor social. O sujeito voltado para si é fora-de-si, pois, ao passo que ele enaltece o próprio ego, ele é exterioridade por excelência. Quando ele não apresenta esse tipo de organização psíquica, ele é recusado pela sociedade, como ocorre com os deprimidos e panicados.

Assim como o autocentramento é valorizado pela cultura do narcisismo, a drogadição é estimulada socialmente, tanto pelas vias médicas como pelo narcotráfico.

Birman (2007) indica ainda que, ao contrário do que ocorria com o sujeito fora-de-si psicótico, excluído da sociedade e da cultura, o fora-de-si a partir do autocentramento do eu, que surge nessa nova ordem social, é integrado e investido pela cultura. Uma inversão se estabeleceu. Essa nova modalidade refere-se a uma forma perversa de existência. A perversão ocupa o lugar da psicose, mas, ao invés de ser excluída e colocada à margem social, ela é legitimada e valorizada socialmente. Isto posto, as formas perversas encontradas pelo sujeito para gozar realizam o projeto legítimo da constituição de uma nova subjetividade.

Marcuse (1964) denomina de “dessublimação repressiva” o fenômeno em que o princípio do prazer submerge o princípio da realidade. A dessublimação repressiva seduz o indivíduo, ela é o subproduto dos controles sociais da realidade tecnológica, ao passo que amplia a “liberdade”, intensifica a dominação.

Através das redes sociais propiciadas pela internet, as pessoas atualmente têm liberdade para expressar o que querem, postar as imagens e fotos que desejam, compartilhar o que lhes parece útil. No entanto, apesar de a liberdade aparentar ser maior, há um aumento imperceptível da dominação e do controle, ou seja, uma redução da referida liberdade. Através de um celular, uma pessoa pode ser encontrada onde quer que esteja. As tecnologias, além de incentivar a dessublimação repressiva, impedem o sujeito de experimentar a solidão.

Marcuse (1964) assevera que a realidade tecnológica limita o alcance e a necessidade de sublimação. A tensão entre o que é desejado e o que é permitido é praticamente nula, o princípio da realidade não parece mais exigir uma transformação dolorosa das necessidades instintivas. O sujeito deve adaptar-se em um mundo que não nega as suas necessidades mais íntimas.

Uma sociedade que te dá tudo o que queres é uma sociedade que também te abandona. A realidade inevitável e contraditória é que por mais que o sujeito compre tudo o que quer, a falta e a incompletude são condições estruturais de sua organização psíquica. Tal assertiva desvela que alienar-se de si mesmo não vai impedir que o desamparo invada o sujeito de forma decisiva.

Marcuse (1964) atesta que para sublimar é necessário ter autonomia e compreensão, trata-se da renúncia e da rebelião, do misto entre intelecto e instinto. O sujeito da sociedade narcísica sente-se feliz e realizado, pois tem acesso às liberdades satisfatórias que se traduz em falsas liberdades. Com essa medíocre satisfação, o indivíduo aceita todos os malefícios dessa sociedade. Essa aceitação torna inviável a autonomia e a compreensão necessárias para a sublimação. Marcuse (1964, p. 85) finaliza: “[...] Em

suas mais realizadas formas, tais como na obra artística, a sublimação se torna a força cognitiva que derrota a supressão enquanto se inclina diante dela". Revela-se assim, a verdadeira função conformista da institucionalização da dessublimação desenfreada.

A sublimação pode ser dolorosa, mas é necessária ao indivíduo para suportar o insuportável. Entretanto, não deve ser confundida com submissão. Trata-se da forma saudável encontrada pelo sujeito para dar conta do real, deixar a onipotência infantil para trás, crescer e aceitar a realidade cambiante que o envolve. É necessária uma gestão do desamparo, que pode ser realizada através da autonomia e da compreensão (Birman, 2007).

O fato de a realidade e o ideal andarem de mãos dadas na ideologia da sociedade narcísica representa para o sujeito um acesso "livre" à onipotência desmedida. Nesse lugar, o sujeito acredita não se sujeitar à cultura, passa a vivenciar os prazeres desmedidos possibilitados por esta, gozando plenamente a cada nova regra rompida, a cada novo obstáculo ironizado. A perversão como alienação do outro é também uma alienação de si, empurra o sujeito para o desamparo e o enclausura em seu próprio gozo, enquanto ele recusa-se a aceitar que a realidade do seu gozo não é plena.

Considerações finais

No final desse artigo podemos observar que a sociedade narcísica pode legitimar o comportamento perverso. De acordo com o que é pressuposto na concepção lacaniana, a transgressão da Lei é o mecanismo que define a atuação do perverso. A contradição é que na tentativa de postergá-la e violá-la o perverso reafirma sua existência. Na recusa da possibilidade de simbolização da falta, o perverso recusa também o desejo. Alienado do desejo, ele se fixa em uma inesgotável contestação psíquica. O perverso não é livre, ele está preso; o desafio e a transgressão são os únicos caminhos que ele pode trilhar em direção ao registro do desejo. A única forma que ele encontra para ter contato com a Lei é renegando-a.

A atualização da perversão na violência transcende a abolição de um objeto, refere-se à abolição do insuportável, do que é impossível de ser abarcado, dominado: a falta que organiza o sujeito a partir da castração. Na mesma concepção, a desconsideração total do Outro, o olhar fixo e congelado para si revela a forma que o perverso encontra para gozar a qualquer custo.

A perversão atualiza-se no fenômeno da toxicomania. Mas como falar em comportamentos que transgridem a Lei quando a perversão, na verdade, reafirma a nossa realidade como ela é? Definitivamente, para além do declínio da alteridade, da violência e da toxicomania, o laço social que permeia a sociedade narcísica tem como nó o espectro perverso.

Então como transgredir a Lei para iludir-se de um gozo se a própria Lei passa paulatinamente a ser contaminada pela ditadura do gozo? Todos sabem que alguma coisa está errada, não está em harmonia, mas a ilusão de felicidade joga o sujeito no abismo infundável do gozo. Gozar, gozar e gozar, eis a Lei. O deus protético tem para si todos os objetos e manuais de gozo possíveis, mas ainda é infeliz, ainda não conseguiu o que realmente quer. E o segredo é esse: ele nunca vai conseguir.

Se outrora a ilusão de que na transgressão de uma barreira o indivíduo alcançaria a plenitude permitia que o sujeito conseguisse realizar uma gestão do desamparo, hoje o sujeito é empurrado para gozar da forma como deseja no lugar onde quer. Não existe espaço para a falta, a dessublimação é repressiva e o sujeito é jogado para o limite cru, o limite real que define os indivíduos desde o momento em que as relações humanas foram organizadas pela linguagem. É daí que emerge o desamparo tão evidente na atualidade. A angústia surge quando o indivíduo chega perto demais desse limite.

O sujeito da sociedade narcísica não é o Deus, mas um deus. A valorização da própria imagem é a única via de expressão para um indivíduo que experienciou a impotência de forma tão brutal que tornou extremamente difícil a aplicação da solidariedade social. O que esperar de um sujeito que se ilude com novas versões do mesmo embuste? Quando percorre uma nova trilha de um sonho de sucesso, ele abraça o fracasso.

Marquês de Sade, o mais conhecido perverso da história, foi muito feliz nas suas observações sobre a redução dos indivíduos a vãos objetos de prazer. Ele previu o que a união entre a ideologia capitalista, a cultura consumista, a sociedade narcísica e do espetáculo produziram.

Os seres humanos foram reduzidos a mercadorias. Eles não são o que querem, mas decoraram o manual de instruções sobre a forma como gozam. E se alguém ousa não gozar, torna-se um antiquado, um tirano. Percebe-se que os comportamentos perversos compreendem a saída mais lógica desse fio condutor para a qual leva o construto social.

Nesse sentido, enseja-se aqui, como uma possível saída para esse fio condutor que leva a uma organização social e psíquica perversa, o que Kehl entende como "função fraterna". Essa função não seria o caminho óbvio e mais coerente à problemática exposta, mas uma possibilidade de fomentar um resgate da alteridade que pode ser incentivado no laço social. Goldsmid e Feres-Carneiro (2011) preconizam que o relacionamento fraterno advém de uma complexa teia de sentimentos e emoções ligados ao caráter cognitivo, cultural e social. A sociedade organiza-se a partir de modelos estruturais como, por exemplo, os modelos familiares. A relação entre irmãos é amplamente considerada e idealizada. A ideia da fratria, por mais marginalizada que seja pelos psicanalistas, é fundamental na compreensão do sujeito em seu enlaçamento social. Trata-se de uma função estruturante para a família, pois remete à colaboração, ajuda recíproca, igualdade e alteridade entre irmãos; é o que permite a descarga moderada de agressividade.

Kehl (2002) indica que o desamparo é inerente à condição de sujeito; junto disso o homem moderno precisa suportar também a falta de referências estáveis para a linguagem. Na Lei, assim como na linguagem, não é possível encontrar um ponto de origem, ambas são fundamentos que se perderam no tempo e é a isso que se deve o seu poder, pois transcendem questões mundanas. Na atualidade, como fora discutido ao longo desse trabalho, não há espaço para a tentativa de restauração do Nome-do-Pai, é daí que advém o exorbitante desamparo para o qual o sujeito é empurrado. As tradições são a garantia da transmissão da Lei na interface entre o imaginário e o simbólico; elas oferecem, acima de tudo, consistência e estabilidade ao ser, proporcionando sentido e direção à sua vida.

É necessário e saudável que o indivíduo consiga ter uma relação aceitável para com a Lei. Trata-se daquilo que, como visto anteriormente, Birman denomina em seu livro "Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação" como gestão do desamparo, uma gestão feita a partir do momento em que os limites, as frustrações e os conflitos são "equilibrados". Não se trata de um equilíbrio total, mas do equilíbrio que o indivíduo pode alcançar no enlaçar do desenvolvimento social e na aceitação da sua condição como sujeito ao social. Dessa forma, torna-se inevitável enfatizar o processo de sublimação.

Kehl (2002) pressupõe uma dimensão ética na sublimação quando ela consiste em permitir ao sujeito suportar o vazio e fazer algo a partir dele que não se reduza a uma submissão violenta do outro ao próprio gozo ou recusa ao vazio interpolado pelo outro.

Como foi visto por Marcuse, em "A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional", a organização social na qual a atualidade se encontra joga o sujeito para o que se denomina dessublimação repressiva. O sujeito é obrigado a evitar a frustração, é obrigado a considerar o gozo mortífero como passaporte para o sucesso que poucos alcançam. Buscando esse gozo, o sujeito aproxima-se da angústia, do limite real, pois o gozo pleno não existe; trata-se de uma ilusão mortífera que expõe o indivíduo a um cru desamparo.

Dessa forma, para além da importância da sublimação, destaca-se a relevância do resgate da função fraterna para uma sociedade que está perdida quando se fala em limites e alteridade. Kehl (2002) indica que a alteridade, a aceitação do outro em sua semelhança na diferença, seria a resposta para uma construção ética nos tempos atuais.

Não se trata aqui de uma aceitação incondicional como a que é proposta pelo moralismo judaico-cristão, mas uma aceitação que pode ocorrer na medida do possível. Goldsmid e Feres-Carneiro (2011) postulam que as relações "suficientemente boas" na vida adulta são facilitadas a partir do desenvolvimento da função fraterna que compreende a tolerância em aceitar as frustrações e os conflitos que podem emergir ao longo da vida, intervindo de forma ativa na transmissão da lei e do saber. No contexto social, as influências dessa função fraterna podem se apresentar nas relações ambivalentes de crueldade e solidariedade entre os diversos povos, relações essas que resistem ao tempo e à história.

Quando se propõe a importância do resgate à função fraterna em uma organização social perversa, não se trata de um apelo, mas de uma possível saída para o sofrimento psíquico e social ao qual os indivíduos da atualidade estão sujeitos. Por mais que o indivíduo tenha conhecimento do social e de si, ele não tem como fugir da realidade que o envolve de forma definitiva, como foi visto pela proposta de Adorno ao crítico cultural em "Crítica cultural e sociedade". O resgate da função fraterna não é a solução para toda a problemática exaustivamente exposta, mas uma das várias possibilidades existentes em tentar desvelar a concepção ideológica na qual o indivíduo está mergulhado e envolvido social e psiquicamente.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. (1947) A indústria cultural – O Iluminismo como mistificação das massas, in ADORNO, T. **Indústria cultural e sociedade**, em Seleção de textos: Almeida, J. M. B. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 7-74.
- ADORNO, T. (1949) Crítica cultural e sociedade, em ADORNO, T. **Indústria cultural e sociedade**. Seleção de textos: Almeida, J. M. B. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 75-102.
- AULAGNIER-SPAIRANI, P. (2003) A perversão como estrutura, em **Rev. Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, ano VI, n. 3, p. 43-69. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012. p. 43-69.
- BIRMAN, J. (2007). **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CECCARELLI, P. R. (2001) Os efeitos perversos da televisão, em *COMPARATO, C.; MONTEIRO, D. (Org.). A criança na contemporaneidade e a psicanálise: Mentres & Mídia - diálogos interdisciplinares*, São Paulo: Casa do Psicólogo, vol. 2, 2001.
- COSTA, J. F. (1988) Narcisismo em tempos sombrios, em BIRMAN, J. (Org.) **Percursos na história da psicanálise**, Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1988.
- COSTA, D. B.; MOREIRA, J. O. (2010). Angústia e declínio da representação: uma leitura psicanalítica do mal-estar na contemporaneidade, em **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis, v. 22, n. 2. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012. p. 225-235.
- DEBORD, G. (1967). **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DOR, J. (1997) **Estruturas e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Taurus Editora.
- DUNKER, C. I. L. (2010). A perversão nossa de cada dia, em **Revista Brasileira de Cultura**, São Paulo, ano 13, n. 144, mar. 2010, p. 29-31.
- FREUD, S. (1930) O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos, em **Obras completas**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, v. 18, 2010.

- FREUD, S. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, em **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, vol. 7, p. 119-299.
- FREUD, S. (1927) Fetichismo, em **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, vol. 21, p. 151-162.
- GOLDSMID, R.; FERES-CARNEIRO, T. (2011). Relação fraterna: constituição do sujeito e formação do laço social. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 22, n. 4, dez. 2011, p. 771-787. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- JULIEN, P. (2003). **Psicose, perversão, neurose: a leitura de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- KEHL, M. R. (2002). **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras.
- LACAN, J. (1956-57) **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LACAN, J. (1960). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1962). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LASCH, C. (1979). **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1983.
- LIPPI, S. (2009) Os percursos da transgressão (Bataille e Lacan), em **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, dez./ 2009, p. 173-183. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- MARCUSE, H. (1964) **A ideologia da sociedade industrial: O homem unidimensional**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- MONTI, M. R. (2008). Contrato narcisista e clínica do vazio, em **Revista latino-americana de psicopatologia fundamental**, São Paulo, v. 11, n. 2, jun./2008, p. 239-253. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- RIOS, I. C. (2008). O amor nos tempos de Narciso, em **Interface**, São Paulo, v. 12, n. 25, abr./jun. 2008. p. 421-426. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- ROSA, M. D.; CARIGNATO, T. T.; BERTA, S. L. (2006). Ética e política: a psicanálise diante da realidade, dos ideais e das violências contemporâneas, em **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2006, p. 35-48. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- SADE, M. (1795/2012) **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras.
- SANTOS, C. E; COSTA-ROSA, A. (2007). A experiência da toxicomania e da reincidência a partir da fala dos toxicômanos, em **Estudos de Psicologia (Campinas)**, Campinas, v. 24, n. 4, 2007, p. 487-502. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- TEIXEIRA, V. L.; COUTO, L. F. S. (2010). A cultura do consumo: Uma leitura psicanalítica lacaniana, em **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 15, n. 3, jul./set. 2010, p. 583-591. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 20 abr. 2012.
- ŽIŽEK, S. (2008). **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

Resumos

The perverse spectrum in narcissistic society

With this work, we seek to identify how narcissistic society can legitimize perverse behavior. For this, the forms of perversion in narcissistic society; narcissistic society for psychoanalysis are analyzed and joins perversion and narcissistic society are associated. From the Lacanian theoretical concept, perversion is considered as a refusal (*Verneinung*) of castration and refusal of the Law. In this sense, it was observed that perversion, as a form of psychic organization marked by transgression, can be accepted and legitimized by narcissistic society due to the vicissitudes of subjectivity nowadays. It is evident ever more in this society drug addiction, the decline of otherness, violence without object and the authoritarian and violent forms of power as possible updates of perversion, ie, the refusal of helplessness and frustration inherent in the subject. In addition to the mentioned phenomena, the perverse spectrum penetrates the body of narcissistic society reaching the daily becoming of the ones who are subject to it.

Keywords: psychoanalysis, perversion; transgression; narcissistic society.

The evil specter in narcissistic society

Avec ce travail, nous cherchons à identifier comment la société narcissique peut légitimer des comportements pervers. Pour cela, nous analysons les formes de perversion dans la société narcissique, la société narcissique pour la psychanalyse, et nous associons la perversion et la société narcissique. Dans le concept théorique lacanien, la perversion est considérée comme un refus (*Verleugnung*) de la castration et de la loi. En ce sens, il a été observé que la perversion, en tant que forme d'organisation psychique marquée par la transgression, peut être acceptée et légitimée par société narcissique en raison des vicissitudes de la subjectivité aujourd'hui. Il de plus en plus évident dans cette société, la montée de la toxicomanie, le déclin de l'altérité, la violence sans objet et les formes autoritaires et violentes de pouvoir comme des possibles mises à jour de la perversion, c'est à dire le refus d'impuissance et de la frustration inhérente au sujet. Au delà des phénomènes cités, le spectre pervers pénètre le corps de la société narcissique pour atteindre le futur de ceux qui y sont soumis.

Mots-clés: psychanalyse, perversion, transgression, société narcissique.

Citação/Citation: MAGALHÃES, A.W.L.; SUSSUARANA, A.C. O espectro perverso na sociedade narcísica, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p68-87.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 15/01/2014 / 01/15/2014.

Aceito/Accepted: 28/01/2014 / 01/28/2014.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial

Joana Lenzi

Psicóloga

Graduada em Psicologia pela Faculdade Guilherme Guimbala / FGG - Associação Catarinense de Ensino (ACE) (Santa Catarina, Brasil)

Cursando Especialização em Psicologia Clínica – Abordagem Psicanalítica na Pontifícia Universidade Católica do Paraná / PUC-PR (Santa Catarina, Brasil)

E-mail: jo_lenzi@hotmail.com

Resumo

O psicólogo é o profissional que, mais frequentemente, insere a psicanálise na atenção psicossocial, devendo problematizar e sustentar teoricamente seu fazer sem menosprezar outros saberes. Esta implicação ética viabiliza atuações em equipes multidisciplinares, priorizando o atendimento de qualidade ao atentar para a escuta da singularidade dos usuários. Para responder como a psicanálise tem contribuído para a clínica de atenção psicossocial, foi realizada uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, classificada como “Estado da Arte”, no banco de dados do SciELO, a partir das palavras-chave “psicanálise e clínica social”. Os artigos selecionados relacionam psicanálise e atenção psicossocial, problematizando e articulando propostas que, para propiciar uma análise mais específica, foram organizadas neste trabalho em três categorias: a psicanálise na interface com outros saberes, a transferência nos dispositivos psicossociais e a singularidade no espaço coletivo. Percebe-se que as transformações no atendimento aos usuários da atenção psicossocial são proporcionais à escuta realizada pela psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise, saúde mental, clínica de atenção psicossocial.

Introdução

Em agosto de 2012, a psicologia brasileira comemorou 50 anos da regulamentação da profissão pela lei 4119/62, momento marcado por debates e reflexões em todo o país sobre os diversos desafios e compromissos de uma profissão que decidiu ampliar suas fronteiras na direção das demandas sociais.

Conforme divulgado pelo Conselho Federal de Psicologia (2012), atualmente existem 216 mil profissionais em atividade em todo território nacional, configurando-se no maior número de psicólogos ativos do mundo. Desses, 50 mil profissionais atuam nas políticas públicas de saúde, assistência social, justiça, segurança pública, trânsito etc.

Diante deste panorama, verifica-se a relevância de discussões acerca da conquista desses novos espaços, que desafiam os profissionais da psicologia e colocam em questão sua atuação e a própria formação acadêmica. Sabe-se que é a partir desta, que um *saber-fazer* em psicologia começa a ser construído, conhecendo teorias que constituem possibilidades de fundamentação para as intervenções durante os estágios e, posteriormente, no exercício profissional.

Como aponta Dutra (2009), a graduação também é espaço de refletir temas relacionados ao fazer do psicólogo, à sua implicação social e à articulação com as políticas públicas, contribuindo para a construção de um pensamento crítico sobre a realidade e, conseqüentemente, para uma atuação comprometida com a responsabilidade social, ética e política.

“Ser psicólogo hoje vai muito além. Somos reconhecidos por um saber que se inscreve na escola, no hospital, na comunidade, na empresa, no trabalho, no esporte, no consultório. Quando terapeutas, não é apenas a Saúde que buscamos: buscamos o que de singular distingue o humano, buscamos o azul que marca a toga dos nossos formandos, que marca nossa profissão que pode ocupar-se com práticas para além da clínica propriamente dita, que se destaca pela expansão e engajamento político: nem melhores nem piores, diferentes, singulares” (Hausen, 2012, p. 10).

Assim, considera-se fundamental a produção de pesquisas sobre teorias que vêm contribuindo com seus aportes em contextos onde novas demandas estão sendo construídas, exigindo que estudantes e profissionais façam uma releitura dos princípios teórico-metodológicos que sustentam suas práticas. Esta tarefa necessária responde ao compromisso social, na medida em que reinventa estratégias para uma intervenção que esteja de acordo tanto com as características culturais que constituem as queixas, quanto com o rigor dos preceitos epistemológicos que constituem as próprias teorias.

É a partir desta constatação que se pretende discutir as contribuições da psicanálise, teoria que, assim como tantas outras, vem sendo convidada a participar de um diálogo ético-político (Sá, 2009).

“Se a psicanálise não puder se confrontar com um constante questionamento, se não puder colocar-se enquanto contraponto face a outros saberes com paradigmas epistemológicos distintos, passa a exigir um reconhecimento apriorístico e dogmático e a fé ou o “acreditar” tornam-se ponto de maior relevância em detrimento da interrogação e da suspeição, fundamentais em uma postura metodológica psicanalítica” (Romera e Alvarenga, 2010, p. 192).

Sabe-se que a psicanálise constitui um saber que é, frequentemente, considerado aparato teórico para a prática clínica dos consultórios, não sendo tomada como possível referencial para a clínica que tem se consolidado na esfera social. Portanto, através da interlocução com os diferentes saberes aplicados à saúde mental, pretende-se realizar uma exposição sobre o que tem sido feito neste âmbito a partir da psicanálise, na medida em que a produção acadêmica vem provocando estas discussões. Como afirma Maurano (2006), “cabe à psicanálise ser instrumento não apenas para o que diz respeito ao trabalho clínico, estrito senso, do que se passa no consultório, mas também servir de referencial ético e teórico para inúmeras outras intervenções que podem ser dirigidas ao campo social” (p. 53).

A entrada da psicanálise na saúde mental, frequentemente através do psicólogo, direciona sobre os sujeitos um olhar específico conforme sua ética. Uma ética que, de acordo com Maurano (2006), reafirma o trabalho de Freud como não reduzido à sexualidade, uma vez que reconhece-se na dinâmica psíquica a participação da pulsão de morte, representada pelo sofrimento, uma das dimensões fundamentais da vida.

Assim, na atualidade, os processos clínicos transcendem a modalidade tradicional para uma aproximação com o social e suas vicissitudes, o que instiga o seguinte questionamento: Como o psicólogo tem norteado sua prática a partir da psicanálise no campo da atenção psicossocial e quais as contribuições desse “saber-fazer”?

Fundamentação teórica

Conforme salientam Dimenstein e Macedo (2012), a partir da década de 1970, o movimento da Reforma Sanitária e Psiquiátrica foi se fortalecendo no Brasil, e o psicólogo foi convocado a atuar mais efetivamente na saúde mental, participando das estratégias que substituíram os manicômios e do quadro de profissionais que constituíram as equipes multi/interdisciplinares.

“O psicólogo passou a ser considerado um profissional capaz de contribuir para a promoção da saúde mental, na medida em que tinha acesso a um instrumental teórico-prático que poderia ser de grande utilidade na identificação e na abordagem de situações consideradas de *risco*, ou seja, propiciadoras de transtornos mentais” (Dimenstein e Macedo, 2012, p. 235).

Desta maneira, a psicologia, é responsável pela inserção do psicanalista em tal contexto, já que a função deste não é regulamentada pelo Estado. Por esta “inexistência legal”, no serviço público, o psicanalista é referenciado como psicólogo, não devendo, portanto, dispensar demandas não analíticas, como ocorre com frequência nos consultórios particulares. Ou seja, nas instituições públicas, trabalha-se a partir de princípios básicos como o direito à saúde e ao atendimento de qualidade, independente da configuração da demanda (Victor e Aguiar, 2011).

Scarparo (2008) retoma a atuação psicanalítica nas instituições públicas e faz um paralelo com a assistência social, cujas políticas públicas estão estreitamente relacionadas à clínica da saúde mental. Salaria que, se nos dispositivos ligados à saúde o psicanalista pôde adentrar somente através do psicólogo e do psiquiatra, na assistência social sua participação é ainda mais difícil por não existir um lugar previsto para a psicanálise, espaço restrito à psicologia comunitária e/ou social. Contudo, a autora aponta que, embora a assistência social seja uma política, uma estratégia de organização do Estado, “ao apontar para a garantia de direitos, de seguridade e justiça social, é pela sua forma negativa que se constitui, ali onde essa garantia falta” (p. 23).

Este fato, também presente na clínica de atenção psicossocial, coloca em jogo a singularidade, a busca de um lugar na sociedade que parece ser, muitas vezes, ignorado. E é justamente com isso que a psicanálise trabalha, com a paralisação do sujeito diante do irrepresentável, da falta de um lugar, buscando a simbolização. Sujeito este que deve ser atendido com o mesmo rigor teórico e metodológico que a psicanálise dos consultórios, diferenciando-se apenas no que se refere às possibilidades de manejo, visto que, dependendo das características dos serviços psicológicos, não pode ser empreendida uma análise propriamente dita, embora o reconhecimento do sujeito em seu próprio desejo ainda seja possibilitado pela fala (Scarparo, 2008).

“Inserida no campo da Reforma Psiquiátrica, a Atenção Psicossocial, às vezes nomeada confusamente como Reabilitação Psicossocial, tem sustentado um conjunto de ações teórico-práticas, político-ideológicas e éticas norteadas pela aspiração de substituírem o Modelo Asilar, e algumas vezes o próprio paradigma da Psiquiatria. Sua origem remonta uma série de contribuições vindas das diferentes experiências históricas que incluem, sobretudo, a Psiquiatria de Setor e Comunitária, a Antipsiquiatria, a

Psicoterapia Institucional e a Psiquiatria Democrática Italiana; além da contribuição das políticas públicas e das experiências locais dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e dos Núcleos de Atenção Psicossocial (NAPS). De modo geral, os elementos teóricos subjacentes a essas experiências passam principalmente pelas ideias sociológicas e psicológicas, pelo Materialismo Histórico, pela Psicanálise e pela Filosofia da Diferença” (Goldberg, 1996, p. 33).

Figueiredo (1997) lembra que o atendimento nas instituições públicas, como nos ambulatórios, tem início no acolhimento, na recepção da demanda, o que pode ocorrer, muitas vezes, em grupo, de acordo com as condições dos dispositivos. Trata-se de um acolhimento que se dá, segundo a autora, por meio de uma escuta que precisa atender para a subjetividade presente na queixa, e não para os sintomas que devem ser extintos, tarefa esta referenciada pela proposta psicanalítica. Isto é, Figueiredo (1997) discute o trabalho grupal em ambulatório público com o cuidado de não sustentar-se apenas no modelo de triagem que visa à redução de filas, ou como etapa inicial de uma burocracia necessária para encaminhar o sujeito ao tratamento que supostamente seria o melhor para ele.

“Quem adoece e sofre é, antes de tudo, um sujeito e não um corpo. Logo, a fala deve ser privilegiada não como manifestação patológica que exige correção ou resposta imediata, mas como possibilidade de fazer aparecer uma outra dimensão da queixa que singulariza o pedido de ajuda” (Figueiredo, 1997, p. 43).

Entende-se que, apesar de algumas discrepâncias, as noções de cidadania geralmente empregadas sobre os usuários das instituições como o principal elemento para o bem estar psicossocial, e a consideração pela singularidade e pelo sujeito do inconsciente defendida pela psicanálise, podem dialogar. As ideias relacionadas à clínica ampliada, modalidade em que estão presentes as equipes interdisciplinares, trazem muitas influências da teoria psicanalítica, como a valorização da escuta do sujeito. No entanto, esta escuta e este sujeito são tomados a partir de diferentes perspectivas, daí os conflitos desta complexa rede de relações entre os profissionais (Rinaldi, Cabral e Castro, 2008).

“A ausência de projetos terapêuticos que levem em conta a singularidade de cada caso, frequentemente observada no trabalho da instituição, faz com que os profissionais tomem iniciativas inadequadas para seus assistidos, precipitando-se na tentativa de oferecer o que consideram o melhor para eles. Isto ocorre, por exemplo, quando é dado um direcionamento ao tratamento sem a participação do usuário, o que resulta muitas vezes na não implicação do mesmo em seu processo” (Rinaldi *et al.*, 2008, p. 122).

Porém, embora sejam constatadas dificuldades para a inserção da psicanálise nas instituições, nas quais os princípios de cidadania e qualidade de vida são priorizados, Dassoler e Palma (2011) lembram que:

“[...] os dispositivos de ação clínica orientados pelo discurso psicanalítico circunscrevem e alavancam as conquistas de cidadania almeçadas pela Reforma Psiquiátrica. O excluído social está atrelado ao excluído do discurso. Em outras palavras, entendemos que situar a determinação do desejo como relativa à posição subjetiva, não coloca o analista em oposição ao discurso político apregoado pelo movimento” (p. 951).

Considerando o trabalho inter/multidisciplinar que se dá no campo da saúde mental, Figueiredo (2004) destaca o papel da equipe em analisar e problematizar sua conduta diante do paciente, e propõe a “construção do caso clínico” como um método que “visa dar direções para determinada intervenção ou ação da equipe, sendo passível de revisão na medida dos acontecimentos” (p. 83). A “construção do caso”, segundo a autora, ocorre a partir de elementos ligados à experiência do próprio sujeito, podendo conter informações concedidas por familiares, porém sempre referenciadas ao sujeito.

“O que caracteriza a construção do caso na equipe de saúde mental, e diverge do trabalho mais específico do psicanalista, é exatamente o fato da equipe ser heterogênea em sua composição – diferentes profissionais e referências teórico-técnicas, diferentes níveis de formação. Mas é justamente por meio desse trabalho “coletivo” que a discussão do caso deve ir na direção do “aprendiz da clínica”, ou seja, colher das produções do sujeito os indicadores para seu tratamento, e não, ao contrário, impor o modelo da reabilitação em sua dimensão pedagógica e moral [...]” (Figueiredo, 2004, p. 83).

Conforme esta mesma autora, o direcionamento do próprio sujeito em seu processo, na busca por respostas ao sofrimento, permite chegar ao momento de questioná-lo sobre seu sintoma, fazendo com que, aos poucos, responsabilize-se¹ pelos seus atos. A autora pontua que:

“[...] na maioria das vezes, os sujeitos se apresentam tutelados, desresponsabilizados, mas nem por isso sentindo-se menos culpados, ainda que se percebam como vítimas (em muitos casos o são de fato). Isso os leva à imobilidade, à falta de solução, à confirmação da doença. Se nesse momento lhes apresentamos o “remédio”, sabemos que este não é a cura, nem a restituição pura e simples ao estado anterior à crise ou ao surto” (Figueiredo, 2004, p. 82).

LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial. Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 88-112. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_05.html

Sobre as afinidades existentes na relação Psicanálise–Saúde Mental, é relevante destacar, conforme Dassoler e Palma (2011), aquelas que especificam o que há de legítimo nos discursos produzidos nesta relação.

“Do lado da saúde mental é necessário contemplar a função do cuidado psicossocial em pacientes com quadro psicopatológico grave. No campo psicanalítico, é preciso resguardar as condições de reconhecimento da singularidade por meio da escuta do sujeito do inconsciente, escuta que rege e funda o lugar do analista nos diferentes locais e nas diversas representações do seu ofício. Nesse sentido, o que visa à prática de um analista é recolher, a partir dos eventos da linguagem, a ação do significante sobre o sujeito que, ao irromper na cadeia discursiva de cada um, sinaliza a presença da alteridade e nos afirma a incidência do laço social” (p. 950).

Ao olhar para os avanços da clínica neste âmbito, desde a Reforma Psiquiátrica, pode-se constatar, com Bezerra e Rinaldi (2009), que a possibilidade de manter o laço social foi uma das maiores conquistas para os usuários e seus familiares, encontrando “nos novos dispositivos de tratamento dos serviços de saúde mental uma diversidade de caminhos para a sua reinserção na comunidade” (p. 347). A participação da psicanálise viabiliza as políticas construídas por poder proporcionar, a partir da transferência², a constituição de um campo em que as relações do sujeito podem se estruturar de um modo que, sem a contribuição da psicanálise, as mesmas não seriam garantidas devido à própria diversificação que a Reforma construiu (Bezerra e Rinaldi, 2009).

Um trabalho tecido a partir de estratégias psicanalíticas, na modalidade de clínica ampliada, colabora para uma transcendência do sujeito em relação ao que ele traz em seu discurso. Ou seja, a psicanálise pode contribuir para responder às demandas de uma população vulnerável socialmente, na medida em que esta apresenta queixas cujos conteúdos perpassam os conflitos que historicamente correspondem ao que há de peculiar nos seres humanos: seus laços sociais nas mais variadas dimensões.

Freud (1930) já havia postulado que o sofrimento gerado pelo relacionamento com o outro seria o mais penoso dentre as fontes do sofrimento dos homens, os quais teriam extrema dificuldade em aceitar e reconhecer tal fato. Sobre a fonte social do sofrimento humano, Freud afirma:

“Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que [...] é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza incontestável – [...] uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (Freud, 1930, p. 105).

LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial. Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 88–112. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_05.html

As mazelas sociais, estando geralmente relacionadas à falta de direitos humanos básicos, acabam configurando-se como demandas em que os sujeitos não estão implicados, porém ao constituírem parte da queixa direcionada à escuta analítica, podem fazer surgir questões relativas à própria subjetividade, a qual é transformada por fatores sociais. Por este motivo, deve-se esclarecer a discussão que a psicanálise provoca nas instituições ligadas à saúde mental, com o compromisso de refletir ações que estes espaços permitem construir. Como Bezerra e Rinaldi (2009) explicam:

“Quando questionamos a clínica praticada na rede de atenção psicossocial não estamos com isso negligenciando as questões políticas e necessidade de aquisição de direitos dos usuários implicadas no tratamento oferecido. Discutir a clínica é justamente colocar em prática as diretrizes da Reforma Psiquiátrica, pelo viés do sujeito” (p. 346).

Pacheco Filho (1996) pontua que, no que tange à Psicologia, esta tem apresentado notável desenvolvimento ao longo dos anos, sendo que a adaptação do indivíduo à sociedade não pode mais ser tomada como seu objetivo, já que as problemáticas atuais modificaram tal foco de investigação e trabalho, o que certamente foi proporcionado pela articulação da ciência psicológica com o saber psicanalítico:

“[...] introdução das ideias psicanalíticas marcou definitivamente o pensamento de quem se debruça sobre o estudo dos fenômenos psicológicos. É claro que cada escola ou abordagem tenta conceptualizar os eventos inconscientes no interior do seu quadro referencial teórico, o que se traduzirá em diferenças eventualmente substanciais na própria concepção do que sejam esses fenômenos” (Pacheco Filho, 1996, p. 75).

Cada vez mais, a psicologia, em resposta às demandas sociais, vem problematizando a atuação profissional, especialmente no campo clínico³, no qual as práticas deixam de ser caracterizadas de forma rígida pela epistemologia que as fundamenta, para compor um quadro transdisciplinar comprometido em priorizar a promoção de saúde (Dutra, 2004). E é deste engajamento ético-político que a psicanálise participa, permitindo-se dialogar com a psicologia e com os princípios que permeiam as ações concretizadas na clínica de atenção psicossocial. Dimenstein e Macedo (2012) afirmam que hoje a psicologia também está disposta a ampliar a dimensão subjetiva encontrada no discurso dos usuários, compreendendo a “saúde como produção de subjetividade” (p. 238).

Método

Foi realizada uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, de acordo com a classificação científica denominada “Estado da Arte”. Segundo Ferreira (2002), pesquisas que seguem este modelo de levantamento de dados caracterizam-se pelo:

LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial. Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 88-112. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_05.html

“[...] desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários” (Ferreira, 2002, p. 258).

O tema investigado é analisado a partir de aspectos que se evidenciam nas próprias produções científicas que compõem o campo da pesquisa, constituindo uma metodologia descritiva da temática e das categorias ressaltadas no conteúdo das publicações (Ferreira, 2002).

Sendo assim, realizou-se a pesquisa no banco de dados do SciELO – Scientific Electronic Library Online (Biblioteca Científica Eletrônica em Linha), o qual consiste em um modelo de publicação eletrônica de periódicos científicos para países em desenvolvimento, proporcionando o acesso universal a sua literatura científica.⁴

A busca se deu a partir das palavras-chave “psicanálise” e “clínica social”, restringindo a mesma no que concerne ao Brasil. Ressalta-se que a pesquisa específica por “clínica de atenção psicossocial” resultou em um número limitado de produções, motivo pelo qual ampliou-se o alcance da busca, procurando destacar nas publicações os aspectos referentes à temática discutida. Foram encontrados quinze artigos datados do ano de 1997 a 2012, cujas características, referentes às modalidades de produção acadêmica e às principais dimensões evidenciadas nos trabalhos (a psicanálise na interface com outros saberes; a transferência nos dispositivos psicossociais; e a singularidade no espaço coletivo), foram descritas na análise e discussão dos resultados. Portanto, o objetivo deste trabalho foi constatar quais as principais contribuições psicanalíticas para a clínica de atenção psicossocial situada no campo da saúde mental. Tal investigação foi possibilitada pelo diálogo com autores contemporâneos que articulam a psicanálise com as práticas sociais, estabelecendo uma fundamentação teórica para a posterior análise dos dados destacados nos artigos explorados.

Inicialmente, o foco desta pesquisa abarcaria, também, a assistência social como área de atuação para a Psicanálise. Porém, a escassez de publicações voltadas às contribuições deste saber na interface com a política de assistência social fez com que o artigo fosse direcionado especificamente para a clínica de atenção psicossocial.

Análise e discussão dos resultados

Mapeamento das produções acadêmicas

Os quinze trabalhos encontrados referem-se a artigos de periódicos científicos brasileiros, sendo que: três foram publicados na *Revista Latinoamericana de Psicopatologia*

LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial. *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 88–112. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_05.html

Fundamental (Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental de São Paulo); dois foram publicados em *Psicologia Clínica* (Departamento de Psicologia da PUC-RJ); dois foram publicados em *Psicologia: Ciência e Profissão* (Conselho Federal de Psicologia); um foi publicado em *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* (Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ); um foi publicado em *Estudos de Psicologia – Campinas* (Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Campinas); um foi publicado em *Estudos de Psicologia – Natal* (Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFRN); um foi publicado em *Psicologia em Estudo* (Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá); um foi publicado em *Psicologia USP* (Instituto de Psicologia da USP); um foi publicado em *Psicologia: Reflexão e Crítica* (Curso de Pós-graduação em Psicologia da UFRGS); um foi publicado em *Saúde e Sociedade* (Faculdade de Saúde Pública da USP e Associação Paulista de Saúde Pública); e um foi publicado em *Tempo Social* (Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP).

Dentre os quinze artigos, cinco⁵ não se configuram dentro da temática pesquisada, apesar de aparecerem na listagem do banco de dados do SciELO, na busca por “psicanálise e clínica social”. Portanto, seu conteúdo não fez parte da análise e discussão dos resultados, ou seja, embora tenham sido mapeados junto aos demais, não foram considerados os aspectos principais destas publicações. O quadro 1 apresenta os quinze artigos em ordem cronológica e em ordem alfabética dentro do ano.

1997 – CAON, José Luiz. <i>Serendipidade e situação psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes</i> . Artigo publicado no periódico científico <i>Psicologia: Reflexão e Crítica</i> .
2005 – BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. <i>A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante</i> . Artigo publicado no periódico científico <i>Estudos de Psicologia (Natal)</i> .
2006 – CERQUEIRA FILHO, Gisálio. <i>Ecos de Strindberg: dor e medo na clínica psicanalítica em extensão</i> . Artigo publicado no periódico científico <i>Psicologia Clínica</i> .
2007 – COUTINHO, Luciana Gageiro; ROCHA, Ana Paula Rongel. <i>Grupos de reflexão com adolescentes: elementos para uma escuta psicanalítica na escola</i> . Artigo publicado no periódico científico <i>Psicologia Clínica</i> .
2008 – CARNEIRO, Nancy Greca de Oliveira. <i>Do modelo asilar-manicomial ao modelo de reabilitação psicossocial – haverá um lugar para o psicanalista em saúde mental?</i> Artigo publicado no periódico científico <i>Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental</i> .
2008 – CONTE, Marta; HENN, Ronaldo César; OLIVEIRA, Carmen Silveira de; WOLFF, Maria Palma. <i>“Passes” e impasses: adolescência - drogas - lei</i> . Artigo publicado no periódico científico <i>Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental</i> .

LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial. *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 88–112. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_05.html

2009 – BENELLI, Sílvio José. <i>A cultura psicológica no mercado de bens de saúde mental contemporâneo</i> . Artigo publicado no periódico científico Estudos de Psicologia (Campinas).
2009 – DAGFAL, Alejandro Antonio. <i>O ingresso da psicanálise no sistema de saúde pública na Argentina</i> . Artigo publicado no periódico científico Psicologia em Estudo.
2010 – CAMPOS, Denise Teles Freire; CAMPOS, Pedro Humberto Faria; ROSA, Carlos Mendes. <i>A confusão de línguas e os desafios da psicanálise de grupo em instituição</i> . Artigo publicado no periódico científico Psicologia: Ciência e Profissão.
2010 – LO BIANCO, Anna Carolina. <i>O saber inconsciente e o saber que se sabe nos dias de hoje</i> . Artigo publicado no periódico científico Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica.
2011 – COSTA, Veridiana Alves de Sousa Ferreira; QUEIROZ, Edilene Freire de. <i>Transtorno de pânico: uma manifestação clínica do desamparo</i> . Artigo publicado no periódico científico Psicologia: Ciência e Profissão.
2011 – COSTA-ROSA, Abílio. <i>Ética e clínica na atenção psicossocial: contribuições da psicanálise de Freud e Lacan</i> . Artigo publicado no periódico científico Saúde e Sociedade.
2011 – OTA, Nilton Ken. <i>O social e suas vicissitudes na psicanálise lacaniana</i> . Artigo baseado em um capítulo da tese de doutorado do autor (O poder como linguagem e vida: formalismo normativo e irrealidade social), publicado no periódico científico Tempo Social.
2011 – VILHENA, Junia de.; MOREIRA, Ana Cleide Guedes; NOVAES, Joana de Vilhena; BITTENCOURT, Maria Inês Garcia de Freitas. <i>À la recherche d'une écoute: la clinique psychanalytique dans la banlieue de la citoyenneté</i> . Artigo publicado no periódico científico Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental.
2012 – ROMANINI, Moises; ROSO, Adriane. <i>Psicanálise, instituição e laço social: o grupo como dispositivo</i> . Artigo publicado no periódico científico Psicologia USP.

Quadro 1: Produções acadêmicas pesquisadas no banco de dados do SciELO a partir das palavras-chave "psicanálise e clínica social".

Analisando os artigos, verificou-se que todos são produções relativas a pesquisas vinculadas a programas de pós-graduação de universidades federais e particulares. O quadro abaixo mostra que a maior parte destas produções acadêmicas está centrada na região sudeste e sul do país, não por acaso, pois são as regiões que mais concentram instituições com programas de pós-graduação e pesquisa, inclusive em psicanálise.

Universidade	Número de produções acadêmicas
Universidade de São Paulo (USP) – Ribeirão Preto	1
Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo	1
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	2
Universidade Estadual Paulista (UNESP)	2
Universidade Federal Fluminense (UFF)	1
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	1
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)	1
Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)	1
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	1
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)	1
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)	1
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO)	1
Universidad de Buenos Aires (UBA)	1

Quadro 2: Relação entre universidades e número de publicações relativas à temática deste artigo.

Este fato corrobora pesquisa feita por Fontes et al. (2009) que, partindo da lista de periódicos avaliada pela CAPES em 2009, realizaram uma seleção de todos aqueles que publicaram predominantemente artigos psicanalíticos com o objetivo de oferecer uma fonte prática de consulta e orientação para pesquisadores na área da psicanálise.

“Quando descemos nosso nível de análise para os estados, é importante apontar que o estado de São Paulo sozinho possui 43,48% do total de periódicos nacionais pesquisados e aparece como maior produtor de revistas científicas de psicanálise, seguido pelo estado do Rio de Janeiro (23,91%) e de Minas Gerais (21,74%). Em todos os demais estados em que houve resultados (CE, DF, PE, PR e RS) apenas um periódico foi listado, o que corresponde a 2,17% de participação para cada um desses estados no número total” (Fontes, Maia, Oliveira, Bulik e Medeiros, 2009-2010, p. 47).

Os artigos colocados em tela anteriormente produzem um enlace entre psicanálise e atenção psicossocial, problematizando esse encontro e articulando propostas que, neste trabalho, para uma análise mais específica, foram organizadas em três categorias: a psicanálise na interface com outros saberes, a transferência nos dispositivos psicossociais e a singularidade no espaço coletivo.

A psicanálise na interface com outros saberes

Segundo Ota (2011), hoje a psicanálise reconhece “que a prática clínica e a elaboração teórica não são atos contínuos das categorias criadas por Freud; elas precisariam respeitar, antes de tudo, o curso do tempo, amadurecer ou inovar o aparato clínico quando a realidade social assim exigir” (p. 140). Desta forma, entende-se que a ética da psicanálise está comprometida em adequar seu saber às demandas da sociedade, ou mesmo em criar demandas analíticas a partir das queixas que chegam à clínica psicossocial, sem perder o rigor teórico-metodológico.

Carneiro (2008) salienta que quando se fala em contribuições psicanalíticas à saúde mental, “não se trata de psicanálise pura, mas de psicanálise aplicada. Também não se preconiza o tratamento de todos os pacientes com o discurso analítico. Longe disso. O serviço público, como toda instituição é, ou deveria ser, o lugar de muitos discursos” (p. 217).

No entanto, a ética das instituições públicas e a ética da Psicanálise se desencontram, segundo Romanini e Roso (2012), pelo próprio conceito de sujeito do inconsciente sustentado pela teoria, o qual “é caracterizado por um atravessamento de uma falta estruturante, a castração. Tal falta é o que articula o desejo e suporta o movimento desejante” (p. 350). Enquanto a ética da psicanálise é regida pelo desejo que singulariza o sujeito, as instituições buscam aplicar direitos universais aos seres humanos, sem considerar as distintas relações que os mesmos estabelecem com a alteridade (Romanini e Roso, 2012):

“As diferentes concepções de sujeito implicam, dessa maneira, em posições distintas de desejo: o desejo de curar e o desejo de saber. Esses desejos evidenciam, respectivamente, o discurso do mestre e o discurso do analista. A instituição, portadora do discurso do mestre e do desejo de curar, equivale a “busca pela felicidade” (Freud, 1930) à evitação do sofrimento: a ordem preconizada por ela tem como objetivo curar o sofrimento, agindo sobre os comportamentos inadequados, ou patológicos. A psicanálise, por sua vez, portadora do discurso do analista e do desejo de saber, opera com as demandas pulsionais. Ao propor uma clínica que inclua o circuito pulsional, a psicanálise equivale a felicidade à satisfação das pulsões” (Romanini e Roso, 2012, p. 350).

Ao apontarem para duas visões de sujeito que, aparentemente, não podem ser contempladas em uma mesma perspectiva de trabalho, a psicanálise e os projetos desenvolvidos nestes espaços contêm, entretanto, características que possibilitam diálogos. O mesmo ocorre na relação entre psiquiatria e psicanálise, em que esta última, embora tenha sido introduzida na saúde mental pela primeira, apresenta princípios diferentes, porém não totalmente incompatíveis com os preceitos da ciência médica.

“Entre a clínica psicanalítica e a clínica psiquiátrica houve, ao longo do século XX, um processo de continuidade e de ruptura. Continuidade com a apropriação de termos, de categorias nosológicas, do trabalho com a linguagem, a ponto de se poder considerar a psicanálise como herdeira da tradição clínica da psiquiatria. Ruptura epistemológica no que determina uma clínica do sujeito situada no campo de uma ética: a do desejo” (Carneiro, 2008, p. 214).

As diferenças comumente ressaltadas entre psicanálise e psicologia social, ao serem analisadas em seus preceitos epistemológicos, também podem ser superadas. A teoria psicológica freudiana estuda o psiquismo, o que não remete, necessariamente, ao individual, já que a psicologia é, sobretudo, social. Alguns conceitos teóricos e técnicos desenvolvidos pela psicanálise, como o *fenômeno transicional* de Winnicott e o *significante* de Lacan, são importantes justamente por ressaltarem a dimensão social que apresentam, estando, ainda assim, relacionados à clínica (Bairrão, 2005).

Sobre o *significante*, Bairrão (2005) salienta que, embora se refira a uma representação singular para cada sujeito, está em constante circulação social, nas inter-relações, constituindo laços, daí o fato de o inconsciente não ser uma concepção meramente individual. E por ter um alcance maior ao social, o inconsciente não é totalmente apropriado pelo sujeito, seus significados lhe escapam, já que estão disponíveis entre subjetividades, na linguagem. Assim, sendo o objeto de estudo da psicanálise permeado por fatores que interessam às ciências sociais, evidenciam-se possíveis contribuições psicanalíticas às mesmas. Trata-se de não restringir a compreensão do fenômeno ao psiquismo individual, nem generalizar com teorizações sociológicas (Bairrão, 2005).

“Tais desenvolvimentos são importantes, não apenas pela ampliação do alcance social do trabalho do psicólogo, mas principalmente por abrirem a possibilidade de se cumprir uma vocação ética essencial ao trabalho em psicologia social, numa perspectiva psicanalítica: a de restituir a escuta da voz de sujeitos sociais para eles próprios. Pouco valor tem o tratamento se o sujeito continuar sem fala própria. O que é tratar, se não devolver ao outro a dignidade de (se) dizer?” (Bairrão, 2005, p. 443).

A psicanálise precisa estar atenta ao seu fazer, questionando-o sempre, principalmente num momento histórico em que as informações são veiculadas numa velocidade que, muitas vezes, não possibilita questionamentos. Como consequência, depara-se hoje com a prescrição de condutas aos sujeitos, ou com a promessa de bons resultados baseados num saber que se acredita ter. Esta característica, que se opõe ao caminho percorrido pelo próprio Freud na construção da psicanálise, em que os fracassos da prática promoviam avanços na teoria e na técnica, parece dificultar um fazer guiado pelo saber inconsciente (Lo Bianco, 2010).

As próprias descobertas feitas pelos pesquisadores psicanalíticos nos diversos campos de pesquisa são determinadas pelo inconsciente. Esta afirmação é discutida por Caon (1997), que traz em seu artigo o conceito de “serendipidade”. Tecendo os significados atribuídos a este termo, suas investigações referem o mesmo ao fato do pesquisador encontrar, com frequência, eventos que não estão ligados às hipóteses iniciais da pesquisa, os quais descobre por acaso, sem intenção. Porém, Caon (1997) reelabora esta conceituação ao considerar que, para o pesquisador psicanalítico, apesar de ocorrerem acidentalmente, estas descobertas são desejáveis, visto que são determinadas pelo inconsciente. Não podem ser simplesmente explicadas pelo acaso, pois estão relacionadas mais ao indivíduo do que aos fatores externos, daí a importância de submeter-se à experiência psicanalítica como paciente (Caon, 1997).

A transferência nos dispositivos psicossociais

Costa-Rosa (2011) afirma que a posição subjetiva que os usuários apresentam ao buscar ajuda, torna necessário alguns remanejamentos nos serviços, pois as ações de quem intercede nesta demanda (psicólogo, psiquiatra, etc.) colaboram para que os sujeitos sejam os atores principais na produção de “saúde subjetividade”:

“Tomar o sujeito que nos procura como agente principal, como dono da demanda (sintoma e sofrimento) e do saber sobre ela também é consequência do princípio fundado por Freud sobre o sofrimento psíquico: há um saber inconsciente em ação que se manifesta no não sabido sintomático, do qual apenas o indivíduo que sofre detém a chave” (Costa-Rosa, 2011, p. 751).

É necessário que estes intercessores reconheçam que a demanda está baseada em um sofrimento e que o sujeito, alienado pelo mesmo, direciona-se às instituições de saúde acreditando que os profissionais detém o saber que os levará à cura. Reconhecer que o saber não é do profissional, mas do sujeito, constitui um remanejamento transferencial que contribui justamente para o protagonismo do mesmo em seu processo. Trata-se de uma atuação pautada na ética, que trabalha

para que o sujeito se re-aproprie do saber que realmente pode possibilitar a cura, que ele reencontre a capacidade para “cuidar-se”, o que está de acordo com a ética da clínica na atenção psicossocial (Costa-Rosa, 2011).

Uma das demandas que os dispositivos de atenção psicossocial recebem com frequência, especialmente o CAPSad, refere-se aos usuários de álcool e drogas. Conte, Henn, Oliveira e Wolff (2008) salientam alguns obstáculos para a escuta realizada pelos profissionais, que muitas vezes sentem-se constrangidos ao atender estes sujeitos, os quais são representados como delinquentes ou marginais. Segundo os autores, os profissionais podem entender que o seu atendimento esteja relacionado à aprovação de uma conduta ilícita, demonstrando não ter clareza da sua função. Além disso, os princípios que regem o tratamento nestes casos estão, basicamente, ligados à eliminação do problema e, portanto, ao controle de uma anormalidade:

“Em geral, como orientação terapêutica dos serviços que sustentam o imperativo da abstinência, o sujeito fará uma série de tentativas de livrar-se de todos os objetos que estavam marcados pela sua trajetória toxicomaníaca, até mesmo sua história, referências, memórias, para, na condição de ‘estar limpo’, responder a um ideal de recuperação” (Conte *et al.*, 2008, p. 608).

Entretanto, Conte *et al.* (2008) partem do pressuposto de que o sujeito deve, através da fala, construir “sua história psíquica, recuperando memória e marcas em uma série singular que o engaje em formas de cuidado, deveres simbólicos e direitos” (p. 608). Compreende-se a dinâmica do sujeito a partir da falta de objeto, de acordo com a teoria lacaniana, levando em conta que não é droga que o coloca em sofrimento, mas o estado de privação provocado pela falta. Os autores explicam:

“Faltaria ao toxicômano e aos profissionais que o escutam concluir que a droga está desde sempre interdita. Quanto mais a droga é apontada como o objeto do qual o toxicômano deve se abster, menos chances ele terá de aceitar que o que ele empreende é da ordem do impossível e não resultado de uma proibição que venha do campo do Outro, da lei ou do analista” (Conte *et al.*, 2008, p. 609).

Algumas reflexões nesse sentido podem contribuir para o engajamento transferencial que encontra dificuldades para estabelecer-se nestes dispositivos, até porque colaboram para desconstruir o imaginário criado pelos próprios profissionais em torno dos usuários de drogas, e possibilitam novas estratégias para lidar com os casos, em detrimento do princípio de abstinência. Trata-se de olhar para este sujeito com respeito, favorecendo a formulação de uma demanda e a reconstrução dos laços sociais (Conte *et al.*, 2008).

Coutinho e Rocha (2007) tecem as contribuições da psicanálise para uma modalidade clínica comum na atenção psicossocial: os grupos de reflexão. Ao tomarem os adolescentes neste dispositivo, discutem a transferência como processo fundamental na intervenção em grupos. Segundo as autoras, a articulação feita por Lacan do conceito de transferência à função do sujeito suposto saber diz respeito à própria situação analítica em que o sujeito se submete à associação livre:

“A função sujeito suposto saber emerge quando, obedecendo aos princípios próprios da linguagem, o que é falado retorna ao sujeito com uma nova significação, significação cuja prerrogativa é do ouvinte. Assim, ao falar para o Outro, o que é dito adquire um outro sentido. A transferência surge então como fruto desse endereçamento, e é deste lugar que o analista pode atuar para mover significações cristalizadas (sintoma) e assim operar” (Coutinho e Rocha, 2007, p. 74).

Carneiro (2008), ao afirmar que a clínica da psicose configura a principal categoria de trabalho na saúde mental, atenta para as diferenças no manejo da transferência entre o psicótico e o neurótico. Enquanto este tem na base da transferência a consideração do analista como sujeito suposto saber, o psicótico não seleciona um Outro para tal, daí a importância do acolhimento de qualidade feito pelos técnicos e da escuta do saber que o usuário traz em seu sintoma.

“A consequência é a inversão da suposição de saber, que poderia ser formulada nos seguintes termos: o psicótico sabe o seu caminho e a transferência se estabelece não com o suposto saber, mas com aquele que nada sabe. O delírio é um saber e o psicótico sabe encontrar as suas soluções posto que o seu caminho é autoconstruído, e impõe que possamos segui-lo no seu trabalho subjetivo. O que nos coloca em posição de aprendizagem em relação à clínica, em posição de sujeito suposto não-saber” (Carneiro, 2008, p. 215-216).

A singularidade no espaço coletivo

Carneiro (2008) resgata o processo da loucura em busca de cidadania, a qual começou a ser conquistada quando o louco foi autorizado a circular nas ruas, fato que não promoveu, por si só, sua reintegração social. Esta, segundo a autora, somente pode ser viabilizada pela consideração do sujeito em sua dimensão ocupacional, como sujeito que ocupa um lugar na sociedade, e em sua dimensão jurídica, como sujeito de direito pleno à cidadania e ao exercício da mesma.

“As atuais políticas de saúde propõem o *modelo psicossocial* para a atenção à saúde mental: uma descentralização dos serviços e uma rede de assistência

que inclua domicílio, unidade de saúde, recursos comunitários, pronto-atendimento, ambulatório, oficina terapêutica, centro de atenção psicossocial (CAPS), hospital-dia, hospital integral, residência terapêutica e hospital geral, organizado em uma rede horizontal” (Carneiro, 2008, p. 213).

Conforme retoma Carneiro (2008), o movimento antipsiquiátrico foi marcado por questionamentos de natureza política, em que o modelo hospitalar de institucionalização da loucura recebeu críticas quanto a seus métodos de tratamento. Desta forma, um novo lugar foi reivindicado ao doente mental, na tentativa de recuperar direitos básicos que, por si só, são propiciadores de saúde, como a manutenção dos vínculos familiares. A medicalização da loucura e a prevenção da ordem social deixam de ser priorizados para que outros saberes realizem um atendimento diferenciado em saúde mental.

“A ideia de comunidade terapêutica em que ‘*todos curam*’ dá lugar à ação da equipe multidisciplinar, rompendo com a exclusividade do modelo médico-psiquiátrico e incorporando profissionais de diversas áreas (psicólogos, terapeutas ocupacionais, sociólogos etc.)” (p. 212).

Segundo Campos, Rosa e Campos (2010), para discutir a dimensão clínica presente na assistência prestada pelas instituições públicas, cabe refletir: qual a demanda dos usuários e como ela é entendida pela psicanálise? Ao tomá-la como demanda de cuidado, faz-se necessária a política pública de inclusão social dos usuários e seus familiares, os quais, além de sofrerem com o transtorno mental, são acometidos pela representação social do mesmo e pelas consequências já conhecidas. Eles pedem por cidadania, o que as ações do serviço público procuram proporcionar, respondendo a um direito do sujeito. No entanto, trata-se de uma demanda que, não sendo sanada apenas com inclusão social, é complementada pela possibilidade de reconhecer o “desejo que está na base do sofrimento” (p. 510).

Estas queixas podem ser pensadas no sentido de questionar sobre suas causas, o que permite dialogar com Campos *et. al* (2010) quando resgatam o conceito de causalidade psíquica, originado na psicanálise. Este, de acordo com os autores, refere-se ao sujeito como unidade subjetiva em que as causas surgem, sem que haja referência a dados externos (sociais) ou internos (psicogênicos) separados do sujeito. Nas palavras dos autores:

“[...] não existe, para a psicanálise, uma causa única, isolável, objetivável para o sofrimento psíquico; ela é processual e subjetiva, e inscreve-se na interação entre o corpo pulsional e a cultura, ou seja, não há como investigar os transtornos sem o trabalho com o sujeito, sem permitir a manifestação e o desenvolvimento daquilo que há de singular em cada caso, da singularidade do sujeito” (Campos *et al.*, 2010, p. 507).

Para Coutinho e Rocha (2007), uma forma de trabalhar a singularidade em meio ao coletivo, refere-se ao espaço de grupo, cuja estratégia colabora, através da fala, para a emergência do inconsciente. As autoras resgatam importantes nomes, como Bion e Pichon-Rivière, que discutem o inconsciente grupal nesta modalidade de atendimento, no qual “o grupo promove um fechamento em torno de um sintoma, de uma fantasia, alimentada pelas identificações horizontais entre seus integrantes” (p. 76). Porém, trata-se de uma intervenção clínica “que não se esgota no próprio grupo e que possibilita igualmente um trabalho subjetivo que também é individual e singular” (p. 76).

Portanto, na medida em que as novas estratégias da saúde mental reúnem diferentes saberes, abre-se espaço para que a psicanálise faça a diferença. Carneiro (2008) destaca que a psicanálise não entende o sintoma apenas como sofrimento ou doença, mas, sobretudo, quer saber sobre este sintoma.

“Com Freud, o sintoma é determinado a partir do inconsciente e, com isso, fica demonstrado que os processos psíquicos obedecem a princípios próprios, independentes dos biológicos. Funda-se uma nova clínica, a clínica psicanalítica, cuja raiz universal é a inserção do sujeito na experiência da palavra, e rompe radicalmente com o organicismo e o moralismo da psiquiatria” (Carneiro, 2008, p. 214).

Entende-se que a oportunidade do sujeito reconhecer-se através da palavra e a construção de identificações com um Outro que fala deste sujeito, são ações que permitem ao mesmo perceber o valor dado a ele, passando a questionar-se como está implicado em seu sofrimento. Posicionando-se como um profissional que não pretende reeducar os usuários, e assumindo a postura de quem não sabe o que é melhor, autoriza-se o sujeito a inventar seu discurso, onde coloca sua impotência e sente que seus desejos não são emudecidos (Conte et al., 2008).

Considerações finais

Por tratar-se de uma corrente teórica que, historicamente, esteve mais associada à elite, ao consultório particular e ao divã, percebe-se que a psicanálise e os profissionais que atuam conforme seus preceitos e sua ética têm contribuído para o campo da saúde mental, porém não sem dificuldades. Entende-se que a própria representação social da psicanálise como uma teoria arraigada na ortodoxia de seus conceitos e métodos clínicos, não facilita a identificação da mesma com o lugar ocupado pelos profissionais da saúde mental, os quais estão implicados na garantia de direitos aos usuários que buscam os serviços.

No entanto, outros fatores colaboram para que a psicanálise e a clínica de atenção psicossocial ainda se desencontrem num campo em que podem dialogar. Um deles refere-se à escassez de pesquisas sobre a psicanálise e sua articulação com as políticas públicas.

Como mencionado anteriormente, este trabalho pretendia abarcar a assistência social como uma das políticas públicas em que a psicanálise poderia se fazer presente, até por estar diretamente relacionada com os princípios da atenção psicossocial, já que também busca garantir os direitos humanos. Contudo, foi encontrada apenas uma publicação direcionada para a psicanálise na interface com a assistência social, o que impediu a focalização desta pesquisa nos dois campos. Ainda assim, apesar da saúde mental consistir uma esfera em que a teoria psicanalítica é atrelada com frequência maior do que nas demais áreas das políticas públicas, faz-se necessário um investimento mais consistente nesta temática, uma vez que a realidade social do país demanda por práticas de qualidade em tal campo.

Buscando marcos históricos, como as conquistas alcançadas pela Reforma Psiquiátrica, é retomado o modo como a psicanálise foi inserida na saúde mental pelo profissional da psicologia. Com isso, percebe-se que se, por um lado, o arcabouço teórico da psicanálise parece não combinar com o estilo clínico encontrado na atenção psicossocial, por outro, as transformações no atendimento aos usuários são proporcionais à escuta realizada pela psicanálise. Isto é, enquanto a saúde mental atenta para que o excluído seja reinserido na sociedade, a psicanálise busca resgatar o que está excluído do discurso deste sujeito.

Considerando os aspectos de destaque nos artigos analisados, nota-se que a psicanálise está comprometida em reconhecer que o saber sobre o sujeito pertence a ele, embora este acredite que o profissional possui o conhecimento sobre seu sofrimento. Trata-se de um trabalho semelhante ao modelo tradicional no sentido de que os conceitos, a metodologia e a ética da psicanálise permanecem sustentados no rigor teórico. E este rigor não menospreza as estratégias que possibilitam a aplicação da psicanálise em outros contextos, pelo contrário, constitui a busca por interlocuções e discussões com outros profissionais que compõem este cenário, repensando maneiras de articular seu saber com a realidade que se apresenta.

Desta forma, entendendo a relevância de pesquisas que integrem psicanálise e saúde mental, considera-se fundamental que uma revisão de literatura sobre determinada teoria, como a psicanálise neste artigo, não esteja desvinculada da reflexão que a psicologia tem feito sobre a construção de práticas responsáveis pelo compromisso social. Até porque não se trata da exposição de uma teoria tomada como verdade, o que, segundo Malito e Aguiar (2010), não existe; mas do reconhecimento de uma “constante produção de teorias-práticas” (p. 45) que já superou a rivalidade que empobrecia discussões necessárias para o crescimento da profissão.

Percebe-se como o campo clínico pode ser explorado através de diversas teorias, o que aponta para a necessidade do profissional desenvolver a ética da tolerância epistemológica, a qual, segundo Drawin (2009), refere-se ao reconhecimento do outro como capaz de articular seus pressupostos com as alternativas possíveis. Assim, atuar a partir de uma perspectiva de mundo com rigor científico não significa transformar isso em uma superioridade que não aceita quaisquer tipos de questionamentos, argumentos ou críticas a respeito da teoria empreendida.

O psicólogo, portanto, deverá estar disposto a “redirecionar sua prática para o trabalho que vai lhe trazer novos desafios clínicos, teóricos, políticos e, mesmo, profissionais” (Figueiredo, 2001, p. 76). Isto quer dizer que se o psicólogo é o profissional que, com mais frequência, insere a psicanálise na atenção psicossocial, sua conduta deve estar sempre sendo problematizada, sustentando teoricamente seu fazer, sem desconsiderar outros saberes com os quais pode trabalhar, o que caracteriza uma implicação ética e uma disposição para atuar em equipes multi/interdisciplinares, priorizando o atendimento de qualidade, no qual a escuta da singularidade dos usuários constitui um dos principais objetivos.

O deslocamento da teoria psicanalítica para contextos em que seus princípios tomam relevância certamente é promovido pela pesquisa acadêmica, a qual questiona a aplicação da psicanálise não no sentido de reproduzir tal saber nos espaços que demandam sua atuação, mas de repensar possíveis efeitos que o conhecimento psicanalítico, adequadamente implicado nesta realidade, pode gerar.

Notas

1. Figueiredo (2004) acrescenta que este “responsabilizar-se” não está relacionado à culpabilização do sujeito, mas ao questionamento que o mesmo pode se fazer sobre o que causa o seu sofrimento e o que ele pode fazer para alcançar uma solução, questionamento este possibilitado por uma equipe profissional que não está preocupada em sanar o sintoma, reeducar o sujeito ou estabelecer uma ordem no caos que se apresenta.
2. Segundo Maurano (2006), “a *Übertragung*, termo alemão que além de transferência significa também transmissão, [...], ganhará, enquanto conceito psicanalítico, o sentido de estabelecimento de um laço afetivo intenso, que se instaura de forma quase automática e independente da realidade, na relação com o médico, revelando o pivô em torno do qual gira a organização subjetiva do paciente” (p. 15-16).
3. De acordo com Dutra (2004), “o campo da clínica [...] traz à tona a questão sobre o que seja o fenômeno psicológico, a subjetividade ou mundo interno, ao qual no referimos

quando nomeamos a dimensão objeto desse campo de atuação” (p. 383). Dutra (2004), portanto, não define o campo clínico como sinônimo de “práticas clínicas”, as quais “são vistas sob óticas diversas e de acordo com o campo epistemológico que as fundamentam” (p. 383).

4. Informações retiradas do site: <http://www.scielo.org>
5. Benelli, 2009; Cerqueira Filho, 2006; Costa e Queiroz, 2011; Dagfal, 2009; Vilhena, Cleide, Novaes e Bittencourt, 2001.

Referências bibliográficas

- BAIRRÃO, J. F. M. H. (2005) A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante, em **Estudos de Psicologia**. Natal: v. 10, n. 3, p. 441-446.
- BENELLI, S. J. (2009) A cultura psicológica no mercado de bens de saúde mental contemporâneo, em **Estudos de Psicologia**. Campinas: v. 26, n. 4, p. 515-536.
- BEZERRA, D. S. e RINALDI, D. L. (2009) A transferência como articuladora entre a clínica e a política nos serviços de atenção psicossocial, em **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo: v. 12, n. 2, p. 342-355.
- CAMPOS, D. T. F.; ROSA, C. M.; CAMPOS, P. H. F. (2010) A confusão de línguas e os desafios da psicanálise de grupo em instituição, em **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília: v. 30, n. 3, p. 504-523.
- CAON, J. L. (1997) Serendipidade e situação psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes, em **Psicologia: Reflexão e Crítica**. Porto Alegre: v. 10, n. 1, p. 105-123.
- CARNEIRO, N. G. O. (2008) Do modelo asilar-manicomial ao modelo de reabilitação psicossocial – haverá um lugar para o psicanalista em saúde mental? , em **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo: v. 11, n. 2, p. 208-220.
- CERQUEIRA FILHO, G. (2006) Ecos de Strindberg: dor e medo na clínica psicanalítica em extensão, em **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: v. 18, n. 1, p. 123-135.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. (2012) **Sistema Conselhos**. Disponível em: <site.cfp.org.br>. Acesso em: 27/08/12. Brasília, DF.
- CONTE, M., HENN, R. C., OLIVEIRA, C. S. de e WOLFF, M. P. (2008) “Passes” e impasses: adolescência – drogas – lei, em: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo: v. 11, n. 4, p. 602-615.
- COSTA-ROSA, A. (2011) Ética e clínica na atenção psicossocial: contribuições da psicanálise de Freud e Lacan, em **Saúde e Sociedade**. São Paulo: v. 20 n. 3, p. 743-757.
- COSTA, V. A. S. F.; QUEIROZ, E. F. de. (2011) Transtorno de pânico: uma manifestação clínica do desamparo, em **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília: v. 31, n. 3, p. 444-456.

- COUTINHO, L. G.; ROCHA, A. P. R. (2007) Grupos de reflexão com adolescentes: elementos para uma escuta psicanalítica na escola, em **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: v. 19, n. 2, p. 71-85.
- DAGFAL, A. A. (2009) O ingresso da psicanálise no sistema de saúde pública na Argentina, em **Psicologia em Estudo**. Maringá: v. 14, n. 3, p. 433-438.
- DASSOLER, V. A. e PALMA, C. M. S. (2011) Contribuições da psicanálise para a clínica psicossocial. **Revista Mal-estar e subjetividade**. Fortaleza: v. 11, n. 3, p. 933-958.
- DIMENSTEIN, M. e MACEDO, J. P. (2012) Formação em Psicologia: requisitos para atuação na atenção primária e psicossocial, em **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília: ano 32, n. esp., p. 232-245.
- DRAWIN, C. R. (2009) Psicoterapias: elementos para uma reflexão filosófica. **Ano da Psicoterapia: Textos Geradores**. CFP, 1ª Edição.
- DUTRA, E. (2004) Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade, em **Estudos de Psicologia**. Natal: v. 9, n. 2, p. 381-387.
- DUTRA, E. (2009) Parâmetros técnicos e éticos para a formação do psicoterapeuta: alguns apontamentos, em: **Ano da Psicoterapia: Textos Geradores**. CFP, 1ª Edição.
- FERREIRA, N. S. A. (2002) As pesquisas denominadas "Estado da Arte", em **Educação & Sociedade**. Campinas: ano 23, n. 79, p. 257-272.
- FIGUEIREDO, A. C. (2004) A construção do caso clínico: uma contribuição da psicanálise à psicopatologia e à saúde mental, em **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo: v. 7, n. 1, p. 75-86.
- FIGUEIREDO, A. C. (2001) O que faz um psicanalista na saúde mental. In: CAVALCANTI, M. T.; VENÂNCIO, A. T. (Orgs.) **Saúde Mental: campo, saberes e discursos**. Rio de Janeiro: CUCA-IPUB/UFRJ (Coleções IPUB), p. 73-82.
- FIGUEIREDO, A. C. (1997) **Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- FONTES, F. F., MAIA, A. B., OLIVEIRA, A. F., BULIK, K. J. D. e MEDEIROS, C. P. de. (nov. 2009 – abr. 2010) Periódicos de psicanálise avaliados pela CAPES em 2009: um esforço inicial para mapear o campo, em **aSEPHallus**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 9, p. 40-51.
- FREUD, S. (1930/1974) O mal-estar na civilização, in FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 21, p. 81-171. Rio de Janeiro: Imago.
- GOLDBERG, J. (1996) Reabilitação como processo – o Centro de Atenção Psicossocial – CAPS, em PITTA, A. M. F. (org.) **Reabilitação Psicossocial no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Editora Hucitec, p. 33-47.
- HAUSEN, D. (2012) Do legado à apropriação, em **EntreLinhas: 50 anos da regulamentação da profissão no Brasil**. Rio Grande do Sul: Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, Ano 12, n. 59.
- LO BIANCO, A. C. (2010) O saber inconsciente e o saber que se sabe nos dias de hoje, em **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro: v. 13, n. 2, p. 165-173.

MALITO, D. M. D. e AGUIAR, K. F. (2010) Criando outros olhos: manifesto pelo (re)encantamento na formação do psicólogo, em NÓRTE, C. E.; MACIEIRA, R. M.; FURTADO, A. L. L. (Orgs.) **Formação: ética, política e subjetividades na Psicologia**. Rio de Janeiro: Conselho Regional de Psicologia, p. 40-54.

MAURANO, D. (2006) **A transferência: uma viagem rumo ao continente negro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MAURANO, D. (2006) **Para que serve a psicanálise?** 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

OTA, N. K. (2011) O social e suas vicissitudes na psicanálise lacaniana, em **Tempo Social**. São Paulo: v. 23, n. 1, p. 137-165.

PACHECO FILHO, R. A. (1996) Psicanálise, Psicologia e Ciência: continuação de uma polêmica, em **Estudos de Psicologia**. Natal, v. 2, n.1, p. 68-85.

RINALDI, D. L., CABRAL, L. H. e CASTRO, G. S. (2008) Psicanálise e reabilitação psicossocial: limites e possibilidades de articulação, em **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. Rio de Janeiro: UERJ, v. 8, n. 1, p. 118-125.

ROMERA, M. L. C. e ALVARENGA, C. (2010) O ensino da psicanálise na universidade: do legado de um impossível à invenção de possibilidades, em **Jornal de Psicanálise**. São Paulo: v. 43, n. 79, p. 187-199.

SCARPARO, M. L. D. E. (2008) **Em busca do sujeito perdido**: a psicanálise na assistência social, limites e possibilidades. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia – UFRGS, Porto Alegre.

SÁ, R. N. de. (2009) Psicoterapia, cientificidade e interdisciplinaridade: a propósito de uma discussão sobre a suposta necessidade de uma regulamentação das práticas psicológicas clínicas. **Ano da Psicoterapia**: Textos Geradores. CFP, 1ª Edição.

VICTOR, R. M.; AGUIAR, F. (2011) A clínica psicanalítica na saúde pública: desafios e possibilidades, em **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília: v. 31, n. 1, p. 40-49.

VILHENA, J. de, CLEIDE, A. M. G., NOVAES, J. V. e BITTENCOURT, M. I. G. F. (2011) À la recherche d'une écoute: la clinique psychanalytique dans la banlieue de la citoyenneté, em **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo: v. 14, n. 2, p. 283-297.

Resumos

Contributions of psychoanalysis to psychosocial care

The psychologist is the professional that is more often, prone to insert psychoanalysis in psychosocial care and whose assignment is to define the issues to be addressed by the psychological treatment and to give it theoretical sustenance to his without ignoring other knowledge. This ethical implication enables him to perform in multidisciplinary teams, prioritizing

the quality of the care when attempting to understand the users' singularity. In order to define the ways in which psychoanalysis has contributed to the psychosocial care, a qualitative research of bibliographical character, named as "State of the Art ", in SciELO database, using the keywords "social and clinical psychoanalysis " was performed. The articles that were selected relate psychoanalysis and psychosocial care, discussing and articulating proposals that in order to provide a more specific analysis, were organized into three categories: the interface of psychoanalysis with other knowledge, transference in psychosocial systems and singularity in the collective space. It is noticed that the changes in the treatment of the patients of psychosocial care are proportional to psychoanalytical listening.

Keywords: psychoanalysis, mental health, psychosocial care clinic.

Les contributions de la psychanalyse à la clinique des soins psycho-sociaux

Le psychologue est un professionnel qui fera le plus souvent l'insertion de la psychanalyse dans les soins psychosociaux, devant savoir problématiser et donner du soutien théorique à sa pratique sans négliger d'autres connaissances. Ce compromis éthique lui permet de participer à des équipes multidisciplinaires qui priorisent la qualité des soins par le biais de l'écoute de la singularité de l'utilisateur. Une étude qualitative de caractère bibliographique classée sous l'expression " état de l'art ", a été réalisée dans la base de données SciELO, à partir des mots clés « psychanalyse sociale et clinique », pour définir de quelle manière la psychanalyse a contribué à la prise en charge de la clinique psychosociale. Les articles choisis mettent en relation la psychanalyse et les soins psychosociaux, tracent des problématiques et articulent des propositions qui ont été organisées en trois catégories pour fournir une analyse plus spécifique: la psychanalyse à l'interface avec d'autres connaissances, le transfert dans les dispositifs psycho-sociaux et la singularité dans l'espace collectif. On remarque que les changements dans les services des utilisateurs des soins psychosociaux sont proportionnels à l'écoute réalisée par la psychanalyse.

Mots-clés: psychanalyse, santé mentale, clinique de soin psycho-social.

Citação/Citation: LENZI, J. Contribuições da psicanálise para a clínica de atenção psicossocial, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p88-112.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 25/03/2013 / 03/25/2013.

Aceito/Accepted: 28/06/2013 / 06/28/2013.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo

Fernanda Oliveira Queiroz de Paula

Doutoranda em Teoria Psicanalítica - PPGTP/UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Mestre em Teoria Psicanalítica - PPGTP/UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)
Especialista em Psicanálise: Subjetividade e Cultura / UFJF (Minas Gerais, Brasil)
Graduada em Psicologia/Licenciatura / CES (Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil)
Membro adjunto do Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana / ISEPOL
(Rio de Janeiro, Brasil)
Docente do curso de especialização em Teoria e Clínica Psicanalítica / UNIFENAS
(Minas Gerais, Brasil)
Psicóloga do Centro de Acolhimento à Infância e à Adolescência / CAIA
(Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil)
Coordenadora do Projeto "Adolescer com arte" / Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais
e CAIA-JF (Minas Gerais, Brasil)
e-mail: feoqp@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo baseia-se na dissertação de mestrado defendida pela autora. Aborda a especificidade que a sexualidade feminina (*Weiblichsexualität*) e a feminilidade (*Weiblichkeit*) possuem para a psicanálise, de ultrapassarem de maneiras distintas a regência da lógica edípica e da norma fálica na constituição subjetiva e na identificação sexuada de um sujeito. Parte da proposição de que, na atualidade, testemunhamos a emergência de modalidades de sintomas e discursos no laço social que se configuram mais além do enquadre que outrora o complexo de Édipo sustentava, e questiona: haveria uma afinidade entre o mais além do Édipo, característico da sexualidade feminina e da feminilidade, e as configurações discursivas e sintomáticas do laço social atual? A investigação dos impasses e avanços quanto à sexuação feminina pode contribuir para repensarmos a prática da psicanálise na atualidade?

Palavras-chave: sexualidade feminina, feminilidade, Édipo, sintoma, laço social.

Problematizações introdutórias

Este artigo se baseia na minha dissertação de mestrado¹, cuja pesquisa teve como propósito fundamental investigar as especificidades da concepção psicanalítica do processo de sexuação feminina e suas repercussões para o campo da clínica. Proponho abordar uma especificidade ímpar para a psicanálise que concerne tanto à sexualidade feminina (*Weiblichsexualität*) quanto à feminilidade (*Weiblichkeit*), que é o fato de ambas ultrapassarem, de maneiras distintas, a regência da lógica edípica e da norma fálica na constituição subjetiva e na identificação sexuada de um sujeito. Partindo da proposição de que na atualidade testemunhamos a emergência no laço social de modalidades de sintomas e discursos que se configuram mais além do enquadre sustentado pelo complexo de Édipo, questiono: haveria uma afinidade entre o mais além do Édipo da sexualidade feminina e da feminilidade e as configurações discursivas e sintomáticas no laço social atual? A investigação dos impasses e avanços de Sigmund Freud e Jacques Lacan quanto à sexuação feminina pode contribuir para pensarmos a prática da psicanálise na atualidade?

O estatuto do sujeito e do laço social na atualidade está diferente do da era vitoriana, na qual Freud fundou e edificou a psicanálise contando com os semblantes da hierarquia geracional e da diferença sexual como uma suplência à relação sexual que não existe. Mesmo subvertendo a concepção vigente de sexualidade através da formulação do conceito de pulsão, que demonstra que na espécie humana não existe um saber natural e instintivo intrínseco à sexualidade, Freud podia contar com a transmissão dos semblantes dos papéis sociais e sexuais com base no ideal do eu paterno e no discurso da moral sexual civilizada. Nesse contexto, os sintomas neuróticos eram provenientes da repressão da sexualidade e funcionavam como uma satisfação substitutiva da pulsão sexual recalçada. A moral sexual civilizada era alcançada quando se elegia como objetivo sexual a satisfação da sexualidade com fins reprodutivos (Freud, 1908). A mulher assexuada e anjo do lar era o paradigma da mulher vitoriana (Monteiro, 1998).

Essa época era a do laço social moderno que, apesar de subsistir na aurora da ficção jurídica de que “os homens nascem livres e iguais” (Coelho dos Santos, 2008), ainda possuía na autoridade paterna a sustentação para o complexo de Édipo como o responsável pelo enlaçamento entre as pulsões e as exigências civilizatórias através do recalque dos desejos incestuosos infantis. Esta operação encaminhava os sujeitos nas veredas da lei e do desejo. O mito freudiano de “Totem e Tabu” (1913[1912]) elucida a configuração desse laço social, no qual apesar da morte do pai oracular e do declínio da visão cosmológica do mundo (Koyré, 1991), o pai morto permanecia poderoso, pois sua lei continuou vigorando no lugar de exceção, como símbolo. No entanto, mesmo com esse aparato simbólico social, Freud constata, a partir da sua prática clínica, a insuficiência do complexo de Édipo em organizar subjetivamente toda a estrutura psíquica do sujeito. Desse modo, a partir da formulação do segundo dualismo pulsional

QUEIROZ DE PAULA, F.O. Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 113-133. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_06.html

(Freud, 1920) e da segunda tópic do aparelho psíquico (Freud, 1923a), Freud define que há um resto estrutural pulsional da operação edípica que não pode ser simbolizado. Nesse ínterim, a sexualidade feminina e a feminilidade desafiavam Freud e sua elucubração de saber edípica sobre o real da castração. O complexo de Édipo frequentemente se demonstrava insuficiente quando se tratava de pensar especialmente a sexuação feminina.

Mas, e na atualidade? Ainda vivenciamos o mesmo laço social vitoriano da era da “moral sexual civilizada”? Ainda contamos com o ideal do eu paterno da estrutura edipiana para aparelhar as pulsões? Os sintomas ainda se configuram como substitutos da satisfação sexual recalçada e como mensagem cifrada? Ainda somos orientados pelos mesmos ideais modernos e pautamo-nos pelo discurso da ciência moderna? Qual a face do Outro na atualidade?

Segundo Coelho dos Santos (2006, p. 13), vivenciamos uma “ruptura intracientífica” entre a modernidade freudiana e a contemporaneidade. Esta ruptura é considerada intracientífica na medida em que não exclui o discurso da ciência, pois no laço social da nossa sociedade ocidental a ciência ainda é a referência mais essencial à nossa civilização. O que diferencia o estatuto da ciência na nossa contemporaneidade de acordo com Miller (2012) é a sua aliança com o discurso do capitalismo, que vem avançando progressivamente e engendrando a ruptura com os fundamentos mais profundos da tradição. Por conseguinte, isso acarreta implicações para a organização psíquica e sintomática dos sujeitos e, portanto, para a prática da psicanálise. Os impasses quanto à organização dos sintomas, discursos e laço social, decorrentes da aliança entre o discurso da ciência e o discurso do capitalismo, vêm promovendo diversas conversações acerca da reatualização da clínica psicanalítica e de suas ferramentas teóricas e psicopatológicas, nessa época caracterizada pelo mais além do enquadre edípico.

Os avanços da ciência, do capitalismo, da propagação do discurso da psicanálise, da ideologia individualista, da emancipação das mulheres, da liberdade sexual e da ascensão do discurso jurídico que proclama o “sujeito de direitos” promoveram – e promovem – uma ampla reformulação histórica, econômica, política e social da modernidade até nossa contemporaneidade. Os dois pontos cardeais da bússola edípica, o laço geracional e a diferença sexual, sofreram muitas mutações da era vitoriana até os dias de hoje. Como consequência, não observamos, na contemporaneidade, uma unidade coesa e uma uniformidade em ampla escala nos discursos que se referem aos semblantes dos papéis sociais e sexuais. Ao invés de um discurso pautado no ideal do eu do Outro, como na época de Freud, o que se apresenta hoje em dia é uma discursividade que incita cada um a ser como quiser, a ser uma exceção, ou seja, uma discursividade que, de acordo com minha pesquisa, demonstra-se análoga à lógica do não-todo proposta e vinculada por Lacan (1972-73) à vertente feminina da sexuação.

Com o declínio da hierarquia geracional – entre pai-filhos, professor-aluno, sujeito de deveres-sujeito de direitos –, a inexistência do Outro é desvelada e a política do ideal do eu paterno, que era sustentada no Outro simbólico, é substituída pelo que Miller e Laurent (1996-97) nomearam como “comitês de ética”, que se apresentam, por exemplo, nas formalizações dos estatutos, cartilhas, legislações, ministérios e secretarias, entre outros. A função do Nome-do-Pai de metaforizar o Desejo da Mãe e promover a significação fálica como o que designa uma medida ao gozo da pulsão de morte e insere o sujeito no campo do desejo – da falta-a-ser – é fragilizada. O lugar e a função que o falo sustentava tornam-se precários e as manifestações sintomáticas aparecem muito mais em sua face pulsional, regidas pelo princípio mais além do princípio do prazer, que impele os sujeitos a variados tipos de excessos. Estes excessos, muitas vezes, não estão a favor dos princípios da vida e do laço social, descoladas do campo da palavra. De acordo com Caroz (2012), testemunhamos a perda do vigor da medida fálica nas adições de todos os tipos, nos transtornos *dis* (*lexia, grafia, calculia, ortografia*), nos transtornos *hiper* (*sexualidade, atividade*), que levam os sujeitos ao estado do demasiado – demasiado consumo, demasiada agitação, demasiado prazer, etc. Ainda segundo este autor, a nomeação dessas comunidades de seres falantes como *hiper* ou *dis*, é uma tentativa de classificar os sujeitos a partir do gozo que os agrega ao invés das suas construções simbólicas (Caroz, 2012). Nesse contexto, de acordo com Miller (2012), presenciamos uma crescente desordem na sexuação, pois o falo, enquanto significante da diferença sexual, perde sua operatividade. Isso vem acarretando o crescimento da ideologia que promove a ideia de que a distinção anatômica entre os sexos possa ser um mero fato de sentido, sem implicar consequências reais e traumáticas na constituição psíquica e sexuada de um sujeito.

Estamos em uma época que Miller (2013) nomeou como *depois do Édipo*. No entanto, segundo o autor, depois do Édipo não é a mesma coisa que “contra” o Édipo e nem um “anti-Édipo”, mas uma recolocação dos limites do enquadre edípico: “Sabemos onde Lacan desembocará: ele dirá que o pai é um *sinthoma* e que o Édipo não poderia dar conta da sexualidade feminina” (Miller, 2013, s/p.). A clínica demonstra que, mesmo na atualidade, o complexo de Édipo ainda funciona para muitos sujeitos como uma organização subjetiva frente ao real sem lei da pulsão de morte. Mas, o que testemunhamos é que não se trata de um Édipo mitológico ou totêmico, universal e ideal, mas de um Édipo que se conforma às versões de quem assume suas funções. Segundo Caroz (2012) subjetivamente nunca se está de todo depois do Édipo. É importante situar que neste artigo o emprego da proposição *mais além do Édipo* diz respeito ao mais além do Édipo enquanto suporte das utopias comunitárias e do ideal do eu paterno coletivo, pois o Édipo continua comparecendo como um resíduo da divisão subjetiva de um sujeito. Desse modo, as configurações discursivas e sintomáticas na atualidade apontam para uma afinidade com a sexualidade feminina e

a feminilidade, na medida em que estas ultrapassam – veremos que de maneira distinta – o enquadre da moldura edípica.

Complexo de castração: pedra angular da sexuação

A perspectiva que Freud inaugura sobre a sexualidade humana demonstra que, para os seres falantes, ser homem ou ser mulher depende de um processo de enlaçamento da anatomia pelo significante no registro da língua, considerando a anatomia como uma dimensão imaginária e real dada de partida. Apesar de sua distinta frase de que “a anatomia é o destino” (Freud, 1924a, p. 197), Freud nos demonstra que a concepção psicanalítica da posição subjetiva masculina e da posição subjetiva feminina não corresponde unívoca e indissociavelmente à anatomia do indivíduo, mas resulta de um processo lógico no qual o complexo de castração coloca para cada sujeito a necessidade de se localizar subjetivamente frente à diferença sexual. Esse encontro real e traumático com a castração refere-se, inicialmente, à castração materna, cuja constatação desvela a dissimetria sexual e a primazia fálica, que acarretam diferentes consequências psíquicas para os homens e as mulheres como seres anatomicamente distintos. Desse modo, a constituição psíquica do menino e da menina não acontece da mesma maneira, devido aos efeitos dissimétricos do complexo de castração em cada um, em virtude da imagem do corpo e da experiência corporal no registro do real, contingencialmente fornecidos de partida. Isso significa que, no campo da sexualidade humana, é passível de haver uma discordância entre a identificação simbólica, proveniente da nomeação que o corpo recebeu do Outro, e a anatomia. Mas, concomitantemente, a diferença anatômica entre os sexos é o que orienta a sexuação, mesmo quando esta é renegada (Coelho dos Santos, 2006). Como exemplifica Coelho dos Santos (2006), uma mulher não necessita realizar a operação psíquica que um homossexual masculino precisa fazer para comparecer na vertente da sexuação feminina, assim como a histérica necessita servir-se do fantasma masculino para se fazer representar do lado da sexuação masculina (Coelho dos Santos, 2006).

Durante seu percurso, Freud ficou diante de impasses quanto à constituição subjetiva e sexuada das meninas. Através da sua obra, podemos constatar que estes impasses devem-se ao fato de que o que ele elaborou acerca do complexo de Édipo e do mecanismo de identificação secundária, responsável pela identidade sexual de um sujeito, ter sido desenvolvido de acordo com a lógica fálica, lógica masculina da sexuação. Desse modo, a inveja do pênis (*Penisneid*) e o desejo de sua posse foram identificados por Freud como, “*par excellence*, um desejo feminino” (1933[1932], p. 128). A *sexualidade feminina* (*Weiblichsexualität*) foi circunscrita prioritariamente, mas não exclusivamente, à demanda do pênis à mãe, ao pai, ao homem e ao filho – este último tomado como o equivalente simbólico do pênis no psiquismo. Muitos afirmam que Freud

colocou a maternidade como solução para a questão da sexuação feminina. Entretanto, discordamos dessa assertiva, destacando que ele apontou para o enigma “do continente negro da feminilidade”, para a “herança do útero” e para a relação pré-edípica da menina com a mãe, como aquilo que não se restringe à norma fálica. Ao tropeçar constantemente nas mesmas questões “O que quer uma mulher?”, “O que é ser uma mulher?”, Freud suspeita de que sua teoria dava conta da posição sexuada masculina, mas no que diz respeito à posição sexuada feminina, o que desenvolveu “certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre parece agradável” (Freud, 1933[1932], p.134). Freud, inclusive, chegou a declarar que quem quisesse saber mais a respeito desta vertente da sexuação, deveria recorrer ao saber dos poetas e à ciência, quando esta nos pudesse dar “informações mais profundas e mais coerentes” (Ibidem).

Ao final de sua obra, Freud identifica o complexo de castração como o rochedo na sexuação para ambos os sexos, um “osso” no processo analítico. Desta maneira, o autor relaciona os impasses da sexuação àqueles encontrados no final de uma análise e aponta para a impossibilidade de separar o percurso analítico da diferença sexual. O rochedo da castração demonstra as manobras que homens e mulheres realizam para se colocarem à distância da castração, levando-os a direcionar a paradoxal satisfação pulsional para caminhos substitutos nas diferentes modalidades de sintomas.

No *Seminário 20: mais ainda* (Lacan, 1972-73), que inaugura o último ensino de Lacan² (Miller, 2002), o autor afirma que irá abordar a questão “*Was Will das Weib? O que quer uma mulher?*” (Lacan, 1972-73/2008, p.86). Segundo Miller (2002), isso acarreta uma evidente inversão da perspectiva de Lacan em suas elucubrações sobre a clínica. É interessante pontuar que, ao fim de sua obra e ensino, os dois autores, Freud e Lacan, defrontaram-se novamente com as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos como um real que não cessa de não se escrever e que se coloca como exigência de trabalho. Além disso, após anos de formalização teórica e de experiência clínica, ambos questionam os limites da clínica psicanalítica e de suas ferramentas, partindo do que se coloca sempre como uma mesma rata.

Da primazia edípica à primazia da castração

A obra de Freud possui uma formalização didática-conceitual que a situa com base em duas formulações essenciais de seu ensino: o inconsciente e a pulsão. Com base nesses pilares fundamentais, a obra freudiana é dividida em dois períodos. O primeiro é relativo à primeira tópica do aparelho psíquico (Freud, 1900) e ao primeiro dualismo pulsional (1905; 1914a; 1915), abrangendo os anos de 1890 a 1920. O segundo período é relativo à segunda tópica do aparelho psíquico (1923a) e ao segundo dualismo pulsional, tendo como ponto de virada os anos de 1920, a partir do texto “Mais além do princípio do prazer” (1920). Neste texto, Freud formula o conceito de

QUEIROZ DE PAULA, F.O. Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo. Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 113-133. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_06.html

pulsão de morte que derruba sua suposição da hegemonia da regência do princípio do prazer no psiquismo (1920).

No período relativo ao primeiro dualismo pulsional e à primeira tópica do aparelho psíquico, a teoria freudiana destaca que o cenário principal da realidade psíquica é a trama edipiana, sendo que, só após os anos de 1920 a ênfase recai na primazia do complexo de castração. Até esse período, a teoria que Freud construiu acerca da constituição do sujeito frente à castração e ao complexo de Édipo baseava-se prioritariamente na lógica fálica – lógica masculina da sexuação – assim como na concepção *simétrica* da inscrição dos meninos e das meninas na partilha sexual. Isso o colocou diante de diversos impasses quanto à sexualidade feminina.

A partir dos anos de 1920, com a elaboração do segundo dualismo pulsional e da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud fica diante da primazia da castração, frente à trama edípica, que o leva à descoberta inédita de que, apesar da existência de dois sexos anatômicos, no inconsciente só há o princípio do falo. Com isso, a primazia fálica e a falta de uma representação no inconsciente que designe o que é uma mulher são as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (Freud, 1925). Segundo Freud (1923b), o princípio da organização genital infantil é a primazia do falo, o que significa que, para ambos os sexos, apenas o órgão genital masculino é simbolizado. Para a criança, a diferença sexual consiste em uma oposição entre indivíduos fálicos e castrados, pois o que está em jogo é a operação simbólica da presença-ausência do falo e não a existência de dois sexos. A sexualidade humana é definida por Freud (1905) como bifásica. A primeira fase, relativa à sexualidade infantil, sucumbe ao recalque e é considerada como o protótipo de toda sexualidade humana (1905). A segunda fase refere-se à sexualidade adulta e começa a ser despertada na puberdade – momento de reedição edípica e do encontro com o Outro sexo³ –, quando o adolescente é convocado à assunção de uma posição sexuada e à escolha de um objeto sexual fora da trama incestuosa.

Nesse contexto, o complexo de Édipo é o responsável pela fabricação da fantasia sexual inconsciente, da narrativa que permite uma elaboração do enigma da diferença sexual e das relações entre os sexos, por atribuir uma interpretação ao sem sentido do real traumático da castração. Desse modo, ele é um operador simbólico que ordena a diferença sexual por meio da articulação com o complexo de castração, sob a égide da lógica fálica. Sem esse operador, a sexualidade permanece na satisfação autoerótica da sexualidade infantil e o campo pulsional, cuja satisfação provém do mais além do princípio do prazer, fica desregulado – apesar da impossibilidade estrutural de regulá-lo totalmente. Ao elaborar a segunda tópica do aparelho psíquico, Freud (1923a) demonstra que o complexo de Édipo é o que permite colocar a pulsão de morte enquistada no *isso* a serviço de Eros, por meio da constituição do ideal do eu. Todavia, os sintomas e delírios

QUEIROZ DE PAULA, F.O. Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 113–133. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_06.html

evidenciam o fracasso da regulação por Eros em interditar toda a pulsão de morte, demonstrando que existe uma parte do psiquismo dominada pela desregulação da energia livre de escoamento, regida pelos processos primários enquistados no *isso*.

Ao postular o papel central do falo na sexualidade infantil a partir do complexo de castração, Freud depara-se com a *dissimetria* entre o modo masculino e o modo feminino de inscrição na lógica da sexuação. Com isso, ele abre caminho para compreender as direções distintas que cada sexo estabelece quanto ao complexo de Édipo, rompendo com a concepção de que este aconteceria de maneira simétrica nos meninos e nas meninas. Em 1925, Freud escreve o artigo "Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos", no qual expõe uma constatação fundamental para a mudança dessa concepção simétrica da trama edípica: o complexo de Édipo nas meninas acarreta um problema a mais que nos meninos, visto que a mãe é o primeiro objeto de amor para ambos os sexos. Ou seja, o primeiro objeto de amor para uma menina é homossexual. Os meninos retêm esse objeto no complexo de Édipo, mas nas meninas ocorre algo diferente. Para elas, o complexo de Édipo tem uma longa pré-história e caracteriza-se por ser uma formação secundária (1925).

Aqui, destacaremos os pontos essenciais dos efeitos da articulação desses operadores simbólicos, o complexo de castração e o de Édipo, em ambos os sexos. Quanto ao menino, é o temor de ser castrado que o leva a sair do Édipo e a considerar a submissão a outro homem como uma atitude passiva. Quanto à menina, é a ferida narcísica instalada no narcisismo pela sua condição de castrada, aliada à hostilidade dirigida à mãe – decorrente da decepção de não ter sido contemplada por ela com a posse do pênis – que a leva a entrar no Édipo e a se aferrar na reivindicação do falo. Segundo Freud (1923a), a ameaça de castração leva ao recalque do desejo edípico incestuoso, à formação do supereu secundário e do ideal do eu como os herdeiros do complexo de Édipo e à assunção sexual de um sujeito pelo mecanismo de identificação secundária. No caso do menino, a fantasia da ameaça paterna de castração do seu pênis opera como uma interdição no seu investimento libidinal na mãe. Através dessa renúncia pulsional, o menino fica diante de uma identificação ambivalente com o pai, pois este é, ao mesmo tempo, seu objeto de amor e o que impede sua satisfação com a mãe. Desse modo, o menino pode ter dois desfechos na dissolução do complexo de Édipo (1924a): um seria ativo, à maneira masculina, em que o menino se identifica com o pai como detentor da mãe enquanto objeto sexual e renuncia ao seu desejo incestuoso para realizar uma escolha objetal fora desse circuito edípico; o outro seria passivo, à maneira feminina, no qual o menino buscaria assumir o lugar da mãe como objeto, para ser amado pelo pai.

Já no caso das meninas, a deflexão do complexo de Édipo fica como algo obscuro, pois a fantasia de ameaça de castração não se aplica a ela, uma vez que para a mulher a castração é um fato consumado e ela não tem nada a perder ou a ser ameaçado. Diante

desse embaraço, Freud afirma que, na menina, “a ameaça de castração ganha seu efeito adiado” (1924a, p. 195). Conseqüentemente, a constituição do recalque propriamente dito, do supereu secundário, do ideal do eu e da identificação sexual na menina ficam como algo enigmático. Formulo esses impasses através das seguintes questões: qual o motivo que levaria o complexo de Édipo da menina sucumbir ao recalque e constituir o *supereu* – relativo às identificações secundárias – e o ideal do eu, quando não há o medo da perda do órgão e a fantasia da ameaça de castração? Como é realizado o mecanismo do funcionamento edípico feminino de escolha objetual e de identificação secundária, uma vez que o sexo do objeto de amor e de identificação é o mesmo? No horizonte dessas questões, temos assinalado o porquê de a histeria ter afinidade de estrutura com a sexuação feminina, podendo ocasionar posições que visam negar sua condição de castrada, como, por exemplo, uma aversão geral à sexualidade, o complexo de masculinidade e a bela indiferença da histérica. Esses impasses evidenciam que o complexo de Édipo demonstra-se insuficiente para dar conta da sexualidade feminina.

Sexualidade feminina (*Weiblichsexualität*) e feminilidade (*Weiblichkeit*)

Na obra de Freud, podemos recolher o emprego, na língua alemã, de duas terminologias diferentes para designar distintas especificidades da sexuação feminina: a *Weiblichsexualität* (Sexualidade feminina) e a *Weiblichkeit* (Feminilidade). Essa diferença terminológica, portanto, não é sem conseqüências. Buscarei distingui-las com base nas proposições freudianas e apontar como cada uma ultrapassa os limites estabelecidos pelo Édipo.

A *Weiblichsexualität* corresponde ao processo de sexualidade feminina, no qual o complexo de castração e a primazia fálica desembocam no complexo de Édipo rumo à subjetivação da castração e à assunção de uma posição subjetiva na partilha dos sexos. Nesse caso, a função paterna atribui um nome à diferença sexual e possibilita a assimilação do corpo sexuado, permitindo, segundo Lacan, que “o homem assuma o tipo viril e que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, se identifique às suas funções de mulher” (1957-58, p. 171). A *Weiblichsexualität* faz jus ao sonho freudiano da fórmula do “preparado de propil, propilos... ácido propiônico... trimetilamina” (1900, p. 115) que origina uma descoberta até então inédita: o desejo sexual inconsciente. Desse modo, a *Weiblichsexualität* diz respeito ao campo da realidade psíquica, no qual o inconsciente recalçado, ao inscrever a falta de um objeto capaz de complementar o circuito desejante, dirige o desejo aos objetos fora do enredo edípico e funciona como um moderador de gozo. Assim, a sexualidade feminina se refere à vertente do psiquismo regida pelo princípio do prazer/realidade e pelos processos secundários, nos quais a dinâmica da sexuação alcança o jogo das representações através do recalque secundário da satisfação auto-erótica da sexualidade infantil e do narcisismo primário.

Como vimos, o complexo de Édipo e a primazia fálica colocam vários impasses quanto à constituição psíquica e à identificação sexual da menina. Nesta ocasião, irei pontuar algumas vicissitudes da sexualidade feminina descritas por Freud ao longo do seu percurso. O que pretendo destacar é que, apesar da *Weiblichsexualität* ser consequência do complexo de Édipo, de uma nomeação paterna que pode permitir a menina simbolizar e aparelhar a pulsão de morte, suas vicissitudes ultrapassam o enquadre edípico e a função fálica, mas não sem se referenciar a estes operadores simbólicos, ainda que precária e contingencialmente. Algumas vicissitudes da sexualidade feminina descritas por Freud, em decorrência da não aplicação da ameaça paterna de castração na menina:

- Ausência da angústia de castração, precária formação do supereu paterno e da interrupção da organização genital da libido (1924a; 1933[1932]);
- Maior impetuosidade – por não ter nada a perder – e pouca contribuição no desenvolvimento da cultura (1933[1932]);
- Senso de ética e de justiça inferior aos dos homens (1925);
- Identificação secundária precária e mais complexa do que nos meninos – na medida em que para a menina a mãe funciona tanto como figura de investimento libidinal e de identificação sexual, esta tem que realizar uma dupla operação, de se desvincular da mãe como objeto primordial e, ao mesmo tempo, identificar-se com ela na posição de castrada (1931).

Algumas vicissitudes da sexualidade feminina que podemos recolher da obra freudiana em decorrência do complexo de castração, ou seja, da falta do pênis como suporte do falo simbólico – responsável por proporcionar uma medida ao gozo da pulsão de morte, encaminhando-o as veredas do desejo sexual:

- O *Penisneid* (inveja do pênis) e a reivindicação do falo (1933[1932]);
- O desenvolvimento de uma ferida narcísica e do sentimento de inferioridade (1925);
- O caráter de exceção – uma posição subjetiva decorrente do sentimento de injustiçada, lesionada e prejudicada por não ter sido beneficiada com a posse do falo (1933[1932]);
- A adoção de uma atitude hostil em relação à mãe – por não ter contemplado-a com o pênis (1933[1932]);
- Narcisismo mais acentuado do que nos meninos, mais necessidade de ser amada do que amar, medo da perda do amor e tendência à escolha objetal narcísica e não anaclítica (1914a);
- Deslocamento da inveja do pênis para o ciúme (1925);

- Repulsão geral à sexualidade ou complexo de masculinidade (1931);
- Deslizamento do desejo do pênis para o desejo de ter um filho – devido à equivalência simbólica entre o pênis e o bebê no psiquismo (1933[1932]);
- Masoquismo feminino (1924b);
- Demanda psíquica e somática de reorganização da libido ativa, que é a sua essência por ser masculina, em libido passiva (1905; 1915).

Desse modo, diferentemente da sexuação masculina, cujas vicissitudes encontram um limite e uma uniformidade pela travessia do complexo de Édipo e pela função fálica, a sexualidade feminina comparece como o que não se limita por esses operadores simbólicos, mas tem a possibilidade de se servir dos mesmos.

O termo que designa a feminilidade, *Weiblichkeit*, começou a ser empregado por Freud com mais veemência a partir de 1920, ano no qual formulou o segundo dualismo pulsional e essa relação não aparece de forma aleatória. Durante a sua obra, Freud utiliza diferentes metáforas para designar a feminilidade e estas se equiparam ao que comparece no psiquismo como o que não possui transcrição psíquica e não veicula representações ideativas, assim como a pulsão de morte. Ele a chama de “continente negro” (1926), “enigma da feminilidade” (1933[1932], p. 130), “herança do útero”, “período pré-édipico da menina com a mãe” (1925). A *Weiblichkeit* (feminilidade) diz respeito ao que extrapola a regulação homeostática do princípio do prazer e, por isso, não alcança algum êxito no campo das representações, restando como uma fixação pulsional mortífera, que na análise apresenta-se como o limite do interpretável e do dizível. Desse modo, a *Weiblichkeit* estaria para *ambos os sexos* como o que é revogado da subjetivação simbólica e retorna do real como irrepresentável, se impondo no funcionamento psíquico como compulsão à repetição.

A feminilidade se refere, portanto, ao que Freud definiu como desamparo originário e processos primários (1950[1895]; 1920), umbigo do sonho (1900), compulsão à repetição e pulsão de morte (1914b; 1920), *isso* (1923a), trauma do nascimento, angústia automática (*Automatischeangst*) (1926[1925]), sendo todos estes termos derivados do mais além do princípio do prazer. No texto “Análise terminável e interminável” (1937), Freud alça a feminilidade ao patamar do mais pulsional da pulsão e a coloca como equivalente ao rochedo da castração. Segundo o autor (1937), o nome dado a esse obstáculo foi o de “repúdio à feminilidade”, que seria “a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos” (p. 268). A concepção freudiana de feminilidade (*Weiblichkeit*) é tomada como esse ponto de “incurável”, uma vez que é a própria causa do aparelho psíquico, sendo o ponto de origem e de limite do mesmo. Desse modo, a feminilidade, assim como a pulsão de morte, não possui um significante que a designe.

O terceiro tempo lógico do Édipo: a inscrição do sujeito na partilha sexuada

No âmbito do primeiro ensino de Lacan (Miller, 2002), o complexo de Édipo ganha um estatuto estritamente simbólico, com uma função peculiar no sistema de estrutura de linguagem da constituição subjetiva: a de significante Nome-do-Pai, que possui a função de metáfora. Nesse período, o Nome-do-Pai e o falo são definidos por Lacan (1957-58) como os significantes primordiais da organização psíquica do sujeito do inconsciente e traduzem o complexo de Édipo freudiano em termos de estrutura de linguagem. Lacan (1957-58) alça o falo à condição de significante da diferença sexual e redefine esse ponto fundamental da descoberta freudiana: enquanto significante, o falo comparece como diferença e encontra-se ausente tanto no homem como na mulher, pois é o representante de uma falta própria à articulação significante e, ao mesmo tempo, o responsável por fornecer-lhe um efeito de significação. Com base nessa estrutura, Lacan (1957-58) divide o complexo de Édipo em três tempos lógicos. No estabelecimento do terceiro e último tempo lógico do Édipo, período responsável pela identidade sexual de um sujeito, Lacan se depara com impasses análogos aos que Freud ficou quanto à sexualidade feminina.

Segundo Lacan (1957-58), no terceiro tempo lógico do Édipo, o pai comparece em sua face positiva como aquele que possui o falo como título de propriedade virtual. Com o estabelecimento da dissolução do Édipo, a criança pode sair com o falo, enquanto título de propriedade virtual no bolso e internalizar o pai como ideal do eu. Como resultado da inscrição do Nome-do-Pai e da metáfora paterna, o falo é deslocado de sua dimensão imaginária para uma dimensão simbólica, enquanto significante do desejo, inscrevendo a significação fálica que recalca o desejo incestuoso edipiano. O falo passa de significado à significante da diferença sexual e torna-se a medida daquilo que tem valor de desejo para um sujeito, do que é desejável a ele. Isso permite que o sujeito utilize o falo como o significante que lhe possibilita simbolizar o sexo, uma vez que essa identificação significante veicula a transmissão da castração simbólica. Deste modo, a terceira etapa lógica do Édipo é relativa à assunção sexual do sujeito como ser sexuado. Para Lacan (1957-58), a constituição do sujeito implica a passagem do plano do imaginário – relativo à identificação narcísica primária com o eu ideal, referente às relações iniciais da criança com a mãe –, ao registro simbólico, por meio da apropriação das insígnias paternas através da identificação secundária ao ideal do eu. Esse é o tempo lógico da dissolução do Édipo, em que se instaura a norma fálica como organizadora da trama sexual que compõe a vida de um sujeito desejante.

No entanto, ao sustentar que a identidade sexual do sujeito é decorrente da formação do ideal do eu como produto do recalque do desejo edipiano e da assimilação das insígnias paternas, vemos que Lacan (1957-58) ficou diante de enigmas equivalentes aos do Freud, chegando a declarar que na menina “A identificação com o pai que então se produz articula-se como um problema, ou até um mistério” (p. 305). Desse modo,

em seu primeiro ensino, Lacan fica diante de alguns impasses quanto à tomada da posição sexuada pelas mulheres. Eu os formulo da seguinte maneira: como é possível que uma menina assuma uma identificação feminina através da identificação com as insígnias paternas? Quais as consequências desse processo identificatório com o pai? Como pode o ideal do eu de uma menina se formar pelo recalque na dissolução do Édipo, se é ao entrar nesse complexo que ela se identifica ao pai?

O desfiladeiro lacaniano ao mais além do Édipo freudiano

A partir do *Seminário 10: a angústia* – que inaugura a periodização milleriana do segundo ensino lacaniano –, Lacan (1962-63) formaliza topologicamente um resto pulsional irreduzível à articulação significativa na constituição do sujeito no campo do Outro. Este resto que não pode ser suplementado pelo simbólico, uma vez que é excluído e não simbolizado pela máquina da linguagem, é nomeado por Lacan (1962-63) como objeto pequeno *a*. O objeto *a* é um resto anterior à fundação da lei e do campo do desejo, que se constitui pela metáfora paterna e pela significação fálica e, por isso, não coincide com o objeto do desejo, posto que este advém da incidência da função simbólica do Nome-do-Pai no desejo da mãe. Esse objeto anterior à significação fálica e ao domínio da fala é definido como *causa* de desejo. A partir da formalização do objeto *a*, Lacan (1962-63) sustenta a existência de uma dissimetria no modo como homens e mulheres lidam com as questões do desejo e do gozo, realizando um passo definitivo em direção ao mais além do Édipo.

Segundo Lacan (1962-63), a noção do que é um pai é distinta daquela concebida no mito freudiano em que o pai era considerado como aquele cujo desejo invade, esmaga e impõe-se aos outros, visando à normalização dos desejos nos caminhos da lei. Para Freud, a incidência da interdição paterna no investimento libidinal dirigido aos objetos edipianos (incestuosos) foi tomada como uma consequência da função de um pai *morto* ou *mitológico*, cuja causa é a *causa sui*. Com isso, o sujeito teria como possibilidade de acesso a uma parcela de gozo, a via da transgressão, pois o objeto de gozo é inatingível (*das Ding*), conforme Lacan (1959-60) o define no *Seminário 7: a ética da psicanálise*, seguindo a tradição freudiana. A partir da formalização do gozo com o objeto *a*, Lacan (1962-63) transforma *das Ding* (a Coisa) em espécies da Coisa (*die Sache*), de modo que o objeto do gozo deixa de ser esse real inatingível que convida à transgressão, pois o gozo passa à categoria de barrado e fragmentado. A partir da definição do objeto *a* – campo do vivo, do gozo e da causa do desejo – Lacan percebe, através da experiência analítica, que o pai é aquele que sabe a que objeto *a* seu desejo se refere. Como ressalta o autor, diferentemente do que enuncia o mito religioso, “o pai não é a *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo de reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para integrá-lo no que há de irreduzível na função do *a*” (1962-63, p. 365).

A dimensão do desejo do pai ganha um novo estatuto, que leva Lacan (1962-63) a realizar uma passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai, evidenciando o pai como aquele que reintegra o seu desejo como causa. Ao pluralizar o Nome-do-Pai, Lacan (1963) modifica seu estatuto e função, que passa a ser escrita como NP(x). Saber, caso a caso, o que assume o lugar da variável para completar essa função está no centro de sua lógica. Assim, ao ser pluralizado, o Nome-do-Pai é destituído de seu lugar de ideal universal e de modelo da exceção, o que constitui mais um passo lacaniano para além do pai mitológico. Dessa forma, Lacan se dirige a um pai vivo, encarnado, passando do pai universal ao pai particular, cada um com sua *père-version* (Lacan, 1974-75), com um desejo particularizado.

No *Seminário 17: o avesso da psicanálise*, Lacan (1969-70) realiza outro passo em direção ao mais além do Édipo, ao inscrever uma disjunção entre o mito e a estrutura, afirmando que a castração é constitutiva da entrada do sujeito na linguagem. A própria linguagem inscreve uma perda de gozo e, simultaneamente, produz o objeto mais-de-gozar, que pode ser recuperado sob as formas do objeto *a*, como entropia do funcionamento da estrutura da linguagem. Isso significa que o pai é o mito que fornece uma narrativa à perda de gozo, à castração, que é um fato de estrutura. Desse modo, o latifúndio gozante do qual o pai era detentor torna-se passível de ser dividido entre os filhos que passam a ter acesso ao pedacinho de gozo que lhes cabe, sob as formas do objeto *a*, objeto parcial da pulsão, contingente e perverso polimorfo. O pai morto leva consigo um gozo que é impossível: o gozar de todas as mulheres (Lacan, 1970-71). Isso significa que uma possibilidade que um homem tem de ter acesso à sua fatia de gozo é através da escolha de uma mulher como objeto *a*, que pode funcionar como uma das espécies da coisa, que permite ao homem essa pequena diferença em relação ao conjunto 'todos submetidos à castração' (Lacan, 1972-73). Isso implica que a mulher pode ocupar uma nova posição para ter acesso ao tão reivindicado falo na partida sexual: a posição de objeto *a*, causa de desejo para um homem.

Diante da castração feminina, da incompletude corporal da mulher, o homem é remetido à insuportável fantasia da ameaça de castração e, com isso, ele articula o seu desejo a uma parte, ao objeto *a*, que funciona como fetiche, exatamente, porque busca recobrir esse ponto de incompletude, de não-todo. Esse "pequeno" detalhe serve como objeto de gozo para a fantasia masculina, por revestir a mulher e encobrir sua condição de castrada. Desse modo, o gozo masculino é limitado através do seu fantasma, é um gozo endereçado e regulado pelo objeto *a*, diferentemente do gozo feminino (Coelho dos Santos, 2006). No entanto, até esse momento, esse circuito opera bem na vertente masculina da sexuação, mas continua deixando em aberto os impasses quanto à identificação sexual da menina e ao gozo feminino.

A vertente feminina da sexuação e o $S(\mathbb{A})$

O *Seminário 20: mais ainda* (Lacan, 1972-73), inaugura o período denominado último ensino de Lacan (Miller, 2002), cujo axioma fundamental é “a relação sexual não existe” (Lacan, 1972-73, p. 64). Neste seminário, o autor nos apresenta as fórmulas quânticas da sexuação⁴, uma formalização da lógica sexuada feminina e masculina. Na vertente feminina das fórmulas não existe uma exceção à castração como na vertente masculina. A inexistência dessa exceção é representada pelo matema $S(\mathbb{A})$, o significante da falta do Outro (Lacan, 1972-73). Este matema demonstra que o Outro não se encontra como ponto de partida, pois não existe (\mathbb{A}). Não há o Outro sexo, pois não há um significante no Outro que designe o que é ser uma mulher.

Com as fórmulas quânticas, Lacan (1972-73) apresenta uma lógica que corresponde ao *mais além* do Édipo freudiano: a lógica do não-todo inscrito na função fálica. Na vertente da sexuação feminina, não existe uma exceção à castração e o que temos é a sua generalização. Com isso, cada mulher é tomada uma a uma, como exceção, pois a falta de um significante que a represente não permite a fundação de um conjunto, como no caso dos homens: “todos submetidos à castração”. O complexo de Édipo é referido à norma fálica e, do lado feminino das fórmulas, o lado direito, do não-todo, o gozo é sujeitado à função da castração e não-todo inscrito na função fálica. Ou seja, o gozo fálico não limita o gozo feminino, que se inscreve em uma lógica mais além do Édipo, como um gozo suplementar, e não complementar que cairia no “todo”. Contudo, segundo Lacan (1972-73) “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixa de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (p. 100). Há duas coordenadas que regem a sexuação feminina: “a mulher tem relação com $S(\mathbb{A})$, e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela *pode* ter relação com Φ ” (Lacan, 1972-73, p. 108-9, grifo nosso).

Segundo Miller (2012), através das fórmulas quânticas da sexuação, Lacan buscou “captar os impasses da sexualidade em uma trama lógico-matemática”. O autor pondera que, na medida em que Lacan utilizou a linguagem matemática, ele não tinha como não encarcerar o gozo no falo, em um símbolo, o que significa uma simbolização do real, ou seja, uma construção secundária que intervém após o choque inicial do corpo com *lalíngua*, com o real sem lei e sem regra lógica (Miller, 2012). No entanto, ao realizar essa formalização, Lacan (1972-73) começa a desenlaçar o gozo desse encarceramento fálico e introduz a dissimetria dos gozos, gozo fálico e gozo Outro, e parece não limitar este último em um símbolo, mas tomá-lo como um acontecimento de corpo. Segundo o autor, “há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim [...] um gozo *para além do Falo*” (Lacan, 1972-73, p. 100). Além disso, pondero que o matema $S(\mathbb{A})$ também anuncia que não há a universalidade do falo, nem a garantia da relação com o mesmo – que é da ordem da

contingência –, descortinando a inexistência da relação sexual, a equivocidade entre significante e significado e a equivalência entre o simbólico, o real e o imaginário.

Problematizações finais

As formalizações freudianas e lacanianas acerca da sexuação feminina conduzem-nos a um território além do Édipo e do falo. Podemos considerar, através dessa investigação, que vivenciamos uma modalidade de laço social na contemporaneidade em que o mais além do Édipo da sexualidade feminina e da feminilidade vem ganhando cada vez mais esteio.

A definição da sexualidade feminina possui uma relação com a lógica do não-todo inscrito na função fálica, o que significa que, apesar de ultrapassar o enquadre edípico e a norma fálica, a *Weiblichsexualität* não deixa de se inscrever como não-toda na sexuação, ou seja, não deixa de colocar em discurso uma construção singular do valor sexual acerca do que é ser homem ou ser mulher. Podemos constatar a afinidade da sexualidade feminina, da lógica do não-todo inscrito na função fálica, com o laço social atual através da pulverização de valores sexuais singulares, das polimorfias expressões do desejo sexual que, ao invés de se pautarem por um discurso hegemônico e homogêneo acerca do que são os papéis sexuais e sociais de homens e mulheres, se pautam na lógica do um a um, na versão particular do que é o feminino e o masculino. Desse modo, ao mesmo tempo em que a lógica do não-todo pode engendrar uma tendência à desidentificação, à desregulação do corpo, do prazer e do gozo, ela também pode lançar o sujeito a uma construção, a uma tessitura singular acerca do real da castração, que encontre lugar no pacto civilizatório.

A concepção da feminilidade (*Weiblichkeit*) possui uma afinidade com o axioma laciano “não há relação sexual” (Lacan, 1972-73, p. 64), pois ambos apontam que não há uma lei e uma regra natural para a pulsão que oriente a relação sexual entre os seres falantes, mas uma maneira particular de se articular o que é do Outro com o singular de cada um. Não há a relação sexual e nem um significante que designe a feminilidade. Desse modo, podemos considerar que, de Freud à Lacan, a feminilidade é um dos nomes do real em jogo na psicanálise. Falta no campo do Outro um significante que represente a mulher, o ser, o gozo Outro, a relação sexual, a morte e, em última instância, a própria vida. Por não ter medida, descanso e juízo, a feminilidade pode ser comparada ao gozo desaparelhado da pulsão de morte que se apresenta na atualidade em diferentes manifestações sintomáticas e fenomenológicas, tais como a toxicomania, as adições, a anorexia, a bulimia, a obesidade, entre outros. Esses sintomas não são originados na contemporaneidade, mas a intensa e recorrente manifestação destes em sua dimensão pulsional, que extrapola a regulação homeostática do princípio do prazer e do inconsciente recalado, engendrando muitas vezes um empuxo à satisfação pulsional sem restrições, demonstra ser em decorrência da nova configuração do laço social.

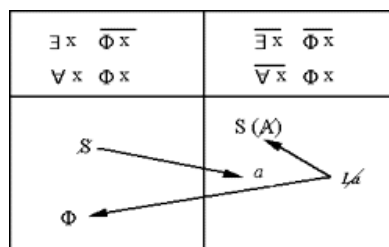
Desse modo, é preciso que a prática da psicanálise continue dando lugar para que o gozo encarcerado no sintoma compareça no circuito da fala e no campo da linguagem.

Nessa modalidade de laço social predominantemente feminina, o Nome-do-Pai e o falo são destituídos de sua potência coletiva e constatamos a ascensão do “direito a um modo individual de gozo”, que muitas vezes não leva a um laço com o outro e com a cultura. Os sujeitos são induzidos a todos os tipos de excesso e, com isso, impelidos a desvencilhar-se do encontro com a castração. Com a destituição do lugar e da função que o Nome-do-Pai e o falo outrora sustentavam, não dispomos de uma ordem simbólica universal, religiosa e tradicional que dite como as coisas devem funcionar e que nos submeta a castração. As escolhas que podemos realizar na atualidade não são necessariamente em prol de um bem supremo comum a todos, pois cada um pode escolher a quais satisfações pulsionais irá renunciar e de quais irá gozar. No entanto, essa libertação das palavras oraculares torna a vida do indivíduo mais complexa, pois o convoca em sua condição de sujeito frente à feminilidade, ou seja, frente à inexistência de um significante que institui uma ordem, uma lei e uma medida. Entretanto, o que os excessos na atualidade apontam é que, diante do real da feminilidade, os sujeitos bradam a ideologia de que tudo é possível, já que é sem lei, em detrimento de uma posição subjetiva que se responsabiliza por suas escolhas, ou seja, que se responsabiliza pela sua castração.

Essa crescente ascensão de uma satisfação pulsional mais além do gozo fálico leva a uma proliferação de sentidos, nomações, discursividades que se desvinculam do real inominável da feminilidade, do impossível de tudo dizer, classificar e catalogar. No entanto, a meu ver, a concepção de feminilidade proposta por Freud não promove esse engodo contemporâneo de que um sujeito pode caminhar pela vida, pelo laço social, ao largo do real impossível da castração. Pode parecer um paradoxo, mas a feminilidade, exatamente por ser incomensurável e não se restringir ao campo da cadeia significante, é o que institui um ponto de limite ao psiquismo e à constituição subjetiva. Esse limite que a feminilidade institui é o rochedo da castração, que diz respeito à impossibilidade de extinguir a perda de gozo, a divisão subjetiva, a perda da realidade e a constituição da realidade psíquica. Não poderia ser essa uma coordenada para a prática da psicanálise na atualidade? Apostar que um sujeito busque se a ver com o real impossível da feminilidade, o rochedo da castração, é colocar em jogo os efeitos da divisão subjetiva como uma hiância impossível de ser saturada, possibilitando que nossa prática não sucumba ao plano das relações intersubjetivas, simétricas e fenomenológicas. Esse ponto de real pode colocar para cada sujeito a responsabilidade de como se posicionar no laço social, pois o sujeito torna-se o responsável por enlaçar seu gozo ao pacto civilizatório e isso não é realizado sem perda e sem mal estar. Nesse ínterim, pondero que não caberia à clínica psicanalítica promover reformas para restituir o pai ou para banir os avanços da ciência. Mas partir da clínica do caso a caso, do que se inscreve e do que escapa para cada um no campo do Outro, colocando para cada sujeito o desafio de se responsabilizar pela sua posição subjetiva frente ao real da feminilidade.

Notas

1. Este texto integra minha dissertação de mestrado, cujo título é “Da castração como rochedo freudiano à vertente feminina da sexuação lacaniana”, defendida em 2013 no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGTP/UFRJ, sob a orientação da Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos e co-orientação da Profa. Dra. Andréa Martello.
2. Para situarmos qualquer formalização conceitual da obra de Jacques Lacan, é preciso especificar em qual momento de sua teorização esta formalização se encontra. Miller (2002) distingue três grandes eixos de periodização do ensino lacaniano, que ele nomeou como primeiro, segundo e último ensinamentos de Lacan. Os dois primeiros são períodos do retorno de Lacan ao texto freudiano e compreendem o intervalo entre os Seminários 1 e 10. Contudo, o *Seminário 10: a angústia* (Lacan, 1962-63) é um ponto de disjunção devido à formalização do objeto *a*, que representa a porta de entrada para o segundo ensino, iniciado a partir deste seminário. O pensamento estruturalista e a primazia do registro do simbólico são a égide do primeiro ensino de Lacan. Já o último ensino, como afirma Miller (2002), foi um momento de “desenlaçamento de Lacan em relação ao criador da psicanálise” (*Ibidem*, p.19-20), que tem seu ponto de inauguração no *Seminário 20: mais ainda* (Lacan, 1972-73), cujo axioma fundamental é “não há relação sexual”.
3. A expressão ‘Outro sexo’ diz respeito à relação do sujeito com o Outro aparelhado pela diferença sexual: “O Outro, na minha linguagem, só poderia ser, portanto, o Outro sexo” (LACAN, 1972-73, p.54).
4. Fórmulas da sexuação (Lacan, 1972-73, p. 105):



Referências Bibliográficas

CAROZ, G. (2012). **Depois do Édipo. Diversidade da prática psicanalítica na Europa.** Disponível em: http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/Despues-del_Edipo_Gil-Caroz.html. Acesso em: Janeiro/2013.

COELHO DOS SANTOS, T. (2006). **Sinthoma, corpo e laço social.** Rio de Janeiro: Sephora/UFRJ, 2006. Também disponível em www.isepol.com

QUEIROZ DE PAULA, F.O. Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo. Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 113-133. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_06.html

- COELHO DOS SANTOS, T. (2008). Uma leitura politicamente incorreta da subjetividade do brasileiro, em COELHO DOS SANTOS, T. DECOURT, M.C.C. (orgs.), **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: Sephora – Núcleo de Pesquisa, 2008, p.14-33.
- FREUD, S. (1950 [1895]). Projeto para uma Psicologia Científica, in **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. I, 1996, p. 333-444.
- FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vols. V-VI, 1996.
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. VII, 1996, p. 117-232.
- FREUD, S. (1908). Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. IX, 1996, p. 169-190.
- FREUD, S. (1914a). Sobre o narcisismo: uma introdução, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIV, 1996, p. 81-108.
- FREUD, S. (1914b). Recordar, repetir e elaborar, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XII, 1996, p. 159-173.
- FREUD, S. (1913[1912]). Totem e tabu, em **Obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIII, 1996, p. 21-163.
- FREUD S. (1915). Os instintos e suas vicissitudes, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIV, 1996, p. 123-144.
- FREUD, S. (1920). Além do Princípio do Prazer, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XVIII, 1996, p. 11-76.
- FREUD, S. (1923a). O Ego e o Id, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 13-80.
- FREUD, S. (1923b). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade, em **Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 157-161.
- FREUD, S. (1924a). A dissolução do complexo de Édipo, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 193-199.
- FREUD, S. (1924b). O Problema econômico do masoquismo, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 177-188.
- FREUD, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 277-286.
- FREUD, S. (1926[1925]). Inibição, Sintoma e Ansiedade, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XX, 1996, p. 91-171.
- FREUD, S. (1926). A questão da análise leiga, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XX, 1996, p. 179-240.
- FREUD, S. (1931). Sexualidade Feminina, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXI, 1996, p. 233-251.

- FREUD, S. (1933[1932]). Conferência XXXIII: Feminilidade, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXII, 1996, p. 113-134.
- FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável, em **Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXIII, 1996, p. 223-270.
- KOYRÉ, A. (1991). **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- LACAN, J. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- LACAN, J. (1959-60). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, J. (1962-63). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. (1963). **Introdução aos Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LACAN, J. (1969-70/1992). **O seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LACAN, J. (1970-71/1992). **De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MILLER, J-A & LAURENT, É. (1996-87). **O Outro que não existe e seus comitês de ética**. Revista Curinga: Belo Horizonte, 1998, n12, p. 4-18.
- MILLER, J-A. (2002). **O último ensino de Lacan**. Opção Lacaniana, São Paulo: Edições Eólia, 2004.
- MILLER, J-A. (2012). **Apresentação do tema do IX Congresso da AMP**. Disponível em: http://www.congresamp2014.com/pt/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html. Acesso em: Janeiro/2013.
- MILLER, J-A. (2013). **Uma reflexão sobre o Édipo e o seu mais além**. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao006.asp>. Acesso em: Dezembro/2013.
- MONTEIRO, M.C. (1998). **Figuras errantes na era vitoriana: a preceptora, a prostituta e a louca**. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/6038/560>. Acesso em: Dezembro/2012.

Resumos

Female sexuation and femininity: beyond the Oedipus

This article is based on the master's thesis presented by the author. Its subject is the specific characteristics that female sexuality (*Weiblichsexualität*) and femininity (*Weiblichkeit*) possesses in the psychoanalytic understanding, to overcome in so many distinctive manners, the domination of the oedipal logic and the phallic law in the construction of the subject and his sexual identification. The initial proposition is that, in the present, we are witnessing the

appearance of types of symptoms and discourses in the social bond that shape themselves beyond the setting that was once sustained by the Oedipus complex, an poses the following issue: is there a similarity between the element beyond Oedipus that characterizes female sexuality and femininity, and the discursive and symptomatic settings in place inside the current social bond? Will the investigation of the impasses and breakthroughs regarding female sexuation contribute to reevaluate the practice of psychoanalysis nowadays?

Keywords: psychoanalysis, female sexuation, femininity, the Oedipus complex, castration complex.

La sexuation des femmes et la féminité: plus au-delà de l'Œdipe

Ce travail a pris son point de départ dans le mémoire de master présenté par l'auteur. Il s'agit d'une discussion sur la caractéristique spécifique que possèdent la sexualité féminine (*Weiblichsexualität*) et la féminité (*Weiblichkeit*) dans la psychanalyse, de dépasser de façons différentes la régence de la logique œdipienne et la loi phallique dans la constitution du sujet et de son identification sexuée. Le point de départ est la proposition selon laquelle, à l'heure actuelle, nous assistons à l'émergence de modalités de symptômes et de discours dans le lien social qui se présentent plus au-delà de l'encadrement soutenu autrefois par le complexe d'Œdipe. Une question s'impose: y aurait-il une affinité entre l'au-delà de l'Œdipe caractéristique de la sexualité féminine et de la féminité, et les configurations de discours et de symptôme du lien social actuel? L'enquête sur les impasses et les découvertes sur la sexuation féminine peut-elle contribuer à repenser la pratique de la psychanalyse aujourd'hui?

Mots-clés: psychanalyse, sexuation féminine, féminité, complexe d'Œdipe, complexe de castration.

Citação/Citation: QUEIROZ DE PAULA, F.O. Sexualidade feminina e feminilidade: mais além do Édipo. *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. IX, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p113-133.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 18/09/2013 – 09/18/2013.

Aceito/Accepted: 21/12/2013 – 12/21/2013.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

O homem e ~~A~~ mulher na operação com o semblante

Ana Maria Medeiros da Costa

Psicanalista

Pós-doutora pela Universidade de Paris XIII (Paris, França)

Docente da UERJ e coordenadora da Rede de Pesquisa Escritas da Experiência (Rio de Janeiro, Brasil)

Autora dos livros: "Clinicando" (APPOA, 2008); "Sonhos" (Jorge Zahar, 2006), "Tatuagem e marcas corporais" e "Atualizações do sagrado" (Casa do Psicólogo, 2003)

E-mail: medeirosdacostaanamarca@gmail.com

Flavia Bonfim

Psicóloga

Psicanalista

Mestre em Pesquisa e clínica em psicanálise / UERJ (Rio de Janeiro, Brasil)

Docente do curso de Pós-graduação de Psicanálise e Saúde Mental / UNILASALLE (Niterói, Rio de Janeiro, Brasil)

E-mail: flaviabonfimpsi@yahoo.com.br

Resumo

No *Seminário 18*, Lacan formaliza que o discurso é um semblante, sendo ele uma maneira de organizar o gozo. O semblante é um efeito, quer no plano da imagem, quer no plano do significante, que busca dar conta do lado insuportável da disjunção entre homens e mulheres. Ou seja, um recurso para operar com a ausência de relação sexual. Essa disjunção deriva do fato do homem, que ele nomeia como *touthomme*, encontrar seu lugar na relação sexual por meio do significante fálico. A mulher, sem um recurso simbólico para fundamentar seu ser, só pode ocupá-lo na qualidade de uma mulher – o que vem demarcar que ela é não-toda referida à função fálica. Isso nos permite pensar, então, esse seminário como uma "preparação", uma "escritura", que Lacan realiza para chegar até as fórmulas da sexuação no *Seminário 20*.

Palavras-chave: semblante, relação sexuada, real, função fálica.

O semblante – nem falso, nem verdadeiro

Lacan (1971), ao esclarecer sobre o que quer demarcar com o termo “semblante” no enunciado do título do *Seminário 18: de um discurso que não fosse semblante*, nos propõe primeiramente que não quer dizer “semblante de discurso”, pois isso remeteria à posição lógico-positivista. Nesta, um significado é submetido à prova para que se decida por um “sim” ou “não”, sendo aquilo que não pode ser enquadrado nesta prova definido como não querendo dizer nada.

Levando em consideração a experiência analítica, mais precisamente a interpretação, a posição do positivismo lógico é insustentável. Não podemos submeter a interpretação a esta prova. Sua verdade só é atestada no *a posteriori*, visto que ela “Só é verdadeira na medida em que é verdadeiramente seguida” (Lacan, 1971, p. 13). Mais ainda, Lacan se encarrega de nos precisar que não existe semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, do mesmo modo que não existe Outro do Outro, verdade sobre a verdade. Tudo que é discurso é semblante. No discurso não se edifica nada, diz Lacan, que não tenha o significante na base e o *status* deste é idêntico ao do semblante. O significante é um semblante.

Desdobrando o tema, Lacan (1971) nos envia aos desenvolvimentos obtidos pela lógica de Aristóteles, no que ela enfatiza a função hipotética de atribuir valor de verdadeiro ou falso à articulação de uma hipótese. Ele também comenta impressionado que ninguém – até o ponto que ele saiba – tenha se utilizado do recurso expresso na forma hipotética na aceção negativa. Discutindo esse ponto, assinala que o juízo de atribuição não prejudica a existência, ao passo que a negação implica na existência do que é negado.

Logo, “de um discurso que não fosse do semblante” afirma que o discurso é do semblante. Tudo que é discurso não pode se mostrar, senão pelo semblante. “Um discurso é uma maneira de organizar o gozo, de colocá-lo em circulação” (Brodsky, 2008b, p. 173). Para regular e distribuir o gozo – o que é impossível, convém dizer – recursos simbólicos e imaginários são aplicados, sendo nisto que um discurso é sempre semblante. Diz Lacan que “o gozo só se interpela, só se evoca, só se sáprema, só se elabora a partir de um semblante, de uma aparência” (1972-73, p. 124).

Para abordarmos a dimensão do semblante no ensino lacaniano, devemos recusar a oposição entre falso e verdadeiro. O semblante, especialmente na língua francesa, comporta a ideia do falso, do simulacro, do fingimento. Como exemplo, tomemos as expressões em francês “*faire semblant de*” e “*ne faire semblant de rien*”, que respectivamente traduzem-se por “fingir” e “fingir ignorância ou indiferença”. Para Lacan, porém, “A verdade não é o contrário do semblante” (1971, p. 25). Segundo

Laura Rubião (2006), Lacan, ao propor o semblante enquanto aquilo que intercepta o registro do simbólico e do real, nos permite entender que ele revela algo da verdade do ser, sua falta-a-ser. Há de se dizer, contudo, que a verdade não é toda, absoluta, só podendo apenas ser semi-dita.

Lacan prossegue nesta discussão tomando como viés a relação entre homem e mulher na operação com o semblante. Este é, portanto – como o título sugere – o eixo crucial da temática proposta neste ensaio, no qual tentaremos extrair as implicações dessa articulação para o ensino lacaniano. Antes, porém, de entrarmos neste ponto, vale a pena destacar em que contexto Lacan inicia esta temática. De acordo com Brodsky (2008 b), as aulas que compõem hoje o que chamamos de *Seminário 18*, foram interrompidas pela viagem de dois meses de Lacan ao Japão. Como efeito desta jornada, temos o texto “Lituraterra” (em: *Outros Escritos*), sendo a lição VII do *De um discurso que não fosse semblante* um comentário sobre esse artigo. Esta viagem marcou o encontro de Lacan com a escrita japonesa e permitiu a ele um efeito perceptivo singular à medida que seu avião percorria a estepe siberiana. Isso, todavia, não foi sem consequências e forneceu ao seminário uma nova ênfase, a saber: a articulação entre escritura e semblante. Uma articulação, contudo, tensa, podendo ser melhor ilustrada pela discussão a respeito da relação entre homem e mulher.

O movimento da clínica

A noção de semblante chega ao ensino lacaniano, assim como toda formulação que ele introduz, não como uma perspectiva que revoga as contribuições anteriores, mas se inscreve em um processo que redimensiona o seu aparato teórico-clínico. Acredito que levar em conta em que momento Lacan pôde formulá-la nos permite manejar melhor as proposições que ele nos coloca, neste caso, a articulação mencionada anteriormente entre significante e semblante. Nesse sentido, convém realizar algumas pontuações.

Até o *Seminário 10: a angústia*, Lacan trabalhou primordialmente com a noção de significante com o objetivo de evitar a proliferação imaginária assumida pelas teorizações dos pós-freudianos e acabou por deixar em segundo plano pontos que também havia necessidade de serem tratados, tais como: o corpo, o pulsional e o real. Conforme indica Miller (2011), Lacan quis com isso enfatizar que os conceitos propostos por Freud só encontram seu estatuto no simbólico. Foi, então, a passagem do imaginário, nível do eu, para o registro simbólico, nível do sujeito. No segundo momento de sua clínica, acompanhamos, contudo, o desenvolvimento das construções a respeito do real em jogo na experiência subjetiva. No que se refere ao tema da

posição masculina e feminina, é no último ensino do Lacan que se localiza o momento de avanço na abordagem da feminilidade por meio da introdução das fórmulas da sexuação e do “não-todo fálico” do lado das mulheres.

Costa (1998) propõe que essa passagem no ensino lacaniano é a lógica de toda entrada na psicanálise – o movimento da clínica. Com Freud, vimos inicialmente ser depositado sua confiança na interpretação, ao passo que o encontro com o esgotamento do significante levou-o a propor o “Além do princípio do prazer” para abordar o que denominamos gozo. No ensino lacaniano, podemos observar semelhante movimento em seu ensino na passagem da ênfase do simbólico em direção ao real. É nesse sentido, que Miller pondera:

“O último ensino de Lacan consiste em dar-se conta de que a ordem simbólica, da qual em seu primeiro ensino ele fazia a mola e a estrutura da experiência analítica daquilo que Freud chamava de psiquismo, essa ordem simbólica é do registro da ficção. Em outros termos: o significante é semblante” (Miller, 2011, p. 165).

No registro da ficção temos, sobretudo, o falo. Grande esforço lacaniano foi necessário para situar o falo como significante, retomando a “querela do falo” instauradas pelos pós-freudianos. Atravessados por uma racionalidade biológica de identificar o falo ao pênis, os discípulos de Freud impuseram um desvio a obra do mesmo, identificando e criticando uma posição falocêntrica na teoria freudiana. Lacan, em seu “retorno a Freud”, estabelece o falo como o único significante estruturador da sexualidade, tanto do homem, como da mulher – o que implica em apontar para a inexistência do Outro sexo ao nível inconsciente. Nesse sentido, o falo é uma estrutura de ficção, um recurso puramente simbólico, que tem a complicada missão de unir sexualidade e linguagem. Se o falo se insere na psicanálise como o significante que organiza o campo sexual, podemos com Lacan, então, extrair sua dimensão de semblante na ordem sexual. Ou seja, o falo é também um semblante.

A dimensão da “aparência”

Em torno da discussão a respeito da relação entre homem e mulher, Lacan (1971) demarca que é comum dizer que aquilo que Freud mostrou foi o caráter latente da “sexualidade” em tudo que se dá no nível do discurso. Lacan, porém, interroga o termo sexualidade e nos diz que ela designa o que se estuda na biologia: o cromossomo e sua combinação genética XY e XX, as gônadas sexuais masculinas e femininas. Assim,

nos indica que o termo que melhor situa o que está em jogo na posição entre homem e mulher é a noção de "relação sexual".

Para entendermos sobre como os sujeitos se distribuem entre um lado ou outro na vida adulta quanto a seu sexo, diz Lacan (1971) que devemos levar em conta que o que define o homem é a sua relação com a mulher, sendo o contrário também recíproco. O menino apreende que na fase adulta trata-se de "parecer" homem, sendo isto o que constitui a relação com a mulher. Sobre esse ponto, Lacan, já no escrito "A significação do falo" (1958), tinha apontado que as relações sexuadas, por se reportarem ao significante fálico, giraram em torno de um ser e de um ter, mas, sobretudo de um "parecer". Por ter sido o instinto abolido no sujeito (o que lhe garantiria certo saber sobre o sexual e sobre o comportamento macho ou fêmea), restará ao humano servir-se de manifestações típicas ou idealizadas do comportamento de cada sexo, ou seja, um parecer homem ou mulher.

No *Seminário 18*, para tocar na dimensão da "aparência" no campo sexual, Lacan articula com a questão da exibição no reino animal. Ele comenta que, na maior parte das vezes, o macho é o agente da exibição, mas a fêmea não se encontra ausente, já que ela é o alvo desse mostrar-se. Só há copulação porque há exibição. Lacan acrescenta que o comportamento sexual humano também comporta a referência à exibição, consistindo numa certa manutenção desse semblante animal. A diferença, porém, é que o semblante no nível humano está vinculado a um discurso. Os homens e as mulheres falam, sendo o mundo do discurso que os determina em suas posições sexuadas.

Exemplificando, Brodsky (2008b) escreve que masculinidade e feminilidade são posições que o sujeito encontra no Outro em forma de semblantes. Os semblantes que ele encontra no discurso do Outro lhe são necessários para aparelhar seu modo de gozar e fornecem formas de satisfazer a pulsão. É do campo do Outro, por exemplo, que o sujeito tem indicado a maneira de formar casais por meio do casamento monogâmico e heterossexual. Hoje, entretanto, assistimos à tentativa de se estabelecer o casamento homossexual, demonstrando que tais semblantes não são fixos e se inserem num contexto social e cultural. Mas, ainda que os semblantes resistam, desgastem-se ou novos sejam estabelecidos, não deixam de ser aparatos para rodear o real, o impossível de escrever.

Homem e mulher não são posições subjetivas, mas sexuadas, ou seja, não dependem da identificação com o semblante e, de tal maneira, não podem se escrever. Lacan (1971) propõe que a identificação sexual não consiste em alguém se acreditar homem ou mulher, mas o menino considerar que existem mulheres e a menina, que existem homens. Então, Lacan nos propõe um surpreendente enunciado: "para os homens, a

menina é o falo, e é isso que os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o falo, e ele é também o que as castra” (1971, p. 33). O falo é, nesse sentido, o real do gozo sexual enquanto destacado como tal.

Lacan delimita que: “O falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante, como solidário a um semblante.” (1971, p. 33). O semblante, contudo, sempre envelopa o vazio e pretende fazer acreditar na existência de algo que não há. O semblante ainda que se esforce por ocultar, o que oculta é nada. “A função essencial do semblante – ao menos do semblante fálico – é, pelo que não há, algo que dissimula e tapa o que não há” (Brodsky, 2008a, p. 156).

A mulher é para o homem a “hora da verdade”, como afirma Lacan (*Ibid.*), pois é por meio dela que se saberá se o falo está apto a significar o homem em seu estatuto de todo-homem, na medida em que ele é escravo do semblante que sustenta. É para a mulher que a formação do homem (seu “parecer homem”) é feita para responder, mantendo o *status* do semblante. Sendo assim, Lacan argumenta ser provavelmente mais fácil para o homem enfrentar um rival do que enfrentar a mulher, pois ela vem lhe apresentar uma verdade – a de que existe semblante na relação entre o homem e a mulher; a de que é no registro da “aparência de ser” que a relação entre os sexos se organiza. Verdade que causa horror, sendo a partir dela que se representa tudo o que foi enunciado sobre o inconsciente. A mulher, por outro lado, tem maior liberdade com o semblante. Isso, porque, como assinala Dominique Laurent (2009), a mulher, em psicanálise, é um ser castrado, mas que, por sua vez, faz algo com essa falta, fazendo crê que há algo ali onde não tem. Além disso, sua posição sexual aponta para a equivalência entre o gozo e o semblante: “Porque não há um nome de gozo que não seja em última instância um semblante” (Laurent, 2009, p. 222). Lacan complementa:

“[...] porque ela é a presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se gozo e semblante se equivalem numa dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para o homem, teste de verdade, pura e simplesmente, a única que pode dar lugar ao semblante como tal” (Lacan, 1971, p. 34).

Quanto à maior liberdade da mulher com o semblante, é digno de nota situarmos como ela pode vir a se servir dele ao se fazer desejar por um homem. Primeiro, lembremos da mascarada apontada por Joan Rivière (1929), ao afirmar que não há diferença entre feminilidade genuína e mascarada. Ou seja, diante de um buraco ao nível simbólico, a feminilidade surge como uma “máscara” que recobre o vazio de nomeação. Maria Josefina Fuentes (2004) argumenta que a mulher, sem um significante para representá-la, acaba se refugiando numa máscara para ser desejada por um homem, mostrando-se

como aquilo que lhe falta. Assim, a psicanalista afirma: “para ser objeto de um homem, uma mulher o será na condição de semblante.” (Fuentes, 2004, p. 53). Disso, tiramos como consequência que, nas mulheres, a instância do semblante é acentuada tendo em vista seu lugar no casal sexual de fazer desejar, que implica em se moldar às condições de desejo do homem. O semblante, por ser uma máscara, pode ter várias faces, mas o impressionante é que a face fálica se apresente como próprio da mascarada feminina. Em contrapartida, conclui Fuentes: “quanto mais uma mulher crê no seu semblante, fazendo dele um verdadeiro refúgio para a feminilidade, mais ela sacrifica nela o que há de feminino. Eis o desafio para mulher, já que mascarar-se é a condição para ser desejada por um homem” (2004, p. 55).

Márcia Zucchi nos apresenta o semblante “como um efeito, quer no plano da imagem, quer no plano significante que indica um real impossível de aceder” (2008, p. 87). Toda aparelhagem engendrada no semblante busca dar conta do real – enquanto o que resiste no sexual – visto que não é possível nomeá-lo. O semblante tenta articular um sentido, uma aparência, ali onde não há sentido, onde é puro real.

A ausência da relação sexual

Precisamente, podemos dizer que o semblante é da ordem da tentativa de encontrar recursos para lidar com o lado insuportável da disjunção entre homens e mulheres, com o lado insuportável da ausência de relação sexual. No dizer lacaniano: “a relação sexual falta no campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminhos para gozos que parodiam – essa é a palavra adequada – aquele que é efeito, mas que permanece alheio” (Lacan, 1971, p. 139).

Mesmo não havendo relação sexual, a “relação sexuada” não funciona, nos diz Lacan (1971), sem um terceiro termo: o falo. Um terceiro termo, porém, que, para a mulher se reportar, ela precisa se vincular a um homem. Isso se mostra nítido no triângulo apresentado por Lacan, que se segue ao final deste parágrafo. Um triângulo aberto que não se pode fechar. Brodsky (2008b) considera tratar-se de um esquema elementar, que indica que caso o homem se dirija ao falo, ele não chega à mulher, e caso a mulher se dirija ao falo, ela nunca chega ao homem. Sendo assim, Costa (2008) coloca que a possibilidade do sujeito realizar o encontro do Outro sexo (para homens e mulheres) implica em atualizar o encontro com o falo e o vazio inerente a sua dimensão significante (logo, dimensão de semblante).

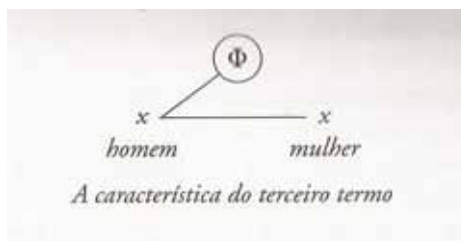


Figura 1 – Fonte: Lacan, 1971, p. 132.

Situemos, porém, que ao mesmo tempo em que é o falo quem faz a “relação sexuada” funcionar, é também ele que põe obstáculo à relação sexual. Discutindo esse ponto, Lacan chama a atenção para a função do falo, enquanto aquilo que “torna insustentável, doravante a bipolaridade sexual, e insustentável de uma forma que literalmente volatiliza o que acontece com o que se pode escrever desta relação” (1971, p. 62). O falo, enquanto semblante, é o que ordena tudo o que gera impasse ao gozo sexual no homem e na mulher. Sobre a relação sexual, Lacan fez questão de demarcar no *Seminário 18* que ela não se inscreve; só existindo relação sintomática entre os sexos. Nesse sentido, Caldas escreve:

“[...] estes parceiros [...] jamais se encontrarão na forma mítica de amor fusional e complementar no qual suas significações operem como equivalentes. Lacan resume esta tese dizendo que “não há relação sexual” [...] Por “relação” entendemos aqui a proporcionalidade, a correspondência, a reciprocidade, enfim uma harmonia. Isso não quer dizer que parceiros não possam se encontrar e até sustentar um laço amoroso procurando, ao infinito, soluções para esse impossível” (Caldas, 2008, p. 383).

A lógica da sexuação

Lacan (1971) nos indica que qualquer relação só subsiste a partir do escrito. Em seus termos: “O essencial da relação é uma aplicação, a aplicado sobre b : $a \rightarrow b$ ” (*Ibid.*, p. 60). O que acontece no caso da relação sexual? Não conseguimos escrevê-la, nos diz Lacan. Não há inscrição da relação sexual, pois ela fracassa ao ser enunciada na linguagem. Esta não realiza uma inscrição efetiva que coloque em relação os dois pólos, os dois termos – homem e mulher. Não podemos atribuir ao homem e à mulher, por exemplo, uma noção de equivalência: “um homem para uma mulher”. Para que algo seja inscritível é necessário, considera Lacan, que possa produzir-se uma escrita da função, $F(x)$. Ou seja, para a relação se inscrever, deveria haver uma variável do homem em relação à mulher e da mulher em relação ao homem.

Nesse sentido, o ensino lacaniano nos introduz no campo da lógica na medida em que esta “porta a marca do impasse sexual” (Lacan, 1971, p. 133). Ou seja, conforme nos indica Genéviève Morel, “toda lógica é uma formalização do impossível” (1997, p 98). A função “F” da qual Lacan faz referência é o falo e o “x” é o sujeito. Ele denomina a função de ϕx . O interesse lacaniano é então precisar como homens e mulheres se distribuem a partir do modo como se escrevem com a variável nesta função, como a objetam, a cumprem, a satisfazem ou a negam.

Brodsky (2008b) observa que a tentativa de Lacan está em fornecer uma lógica à relação entre homens e mulheres e, nesse sentido, tentar escrever essa relação para assinalar o que não pode ser escrito, pois é por meio da escrita que se demonstra a impossibilidade. A orientação lacaniana indica que, para encontrar uma impossibilidade, faz-se necessário passar do registro da palavra e da linguagem para o da escritura. No campo da palavra, toda combinatória é possível, qualquer palavra pode dizer qualquer coisa. A fecundidade da linguagem em seus processos de metáfora e metonímia é um exemplo disso, mas da letra se obtém o impossível.

É, portanto, com a lógica, operada por meio de letras e evitando, assim, as palavras (tal como a proposição aristotélica: *todos, alguns e nenhum*) que são passíveis de ambiguidades, que Lacan começará, no *Seminário 18*, a dispor de quantificadores para operar com as diferenciações quanto ao posicionamento masculino e feminino em relação a função ϕx . Retomando a proposição de Aristóteles, Lacan (1971) lembra-nos que se trata que uma lógica atributiva, expressa pelo: Todo *a* é *b*, algum *c* é *a*, logo, *c* é *b*. O conhecido silogismo aristotélico se enuncia a partir do “Todos homens são mortais”, por meio de quatro formas lógicas:

1. Universal afirmativa (tipo A): Todo o A é B - Todos os homens são mortais.
2. Universal negativa (tipo E): Nenhum A é B - Nenhum homem é mortal.
3. Particular afirmativa (tipo I): Algum A é B - Alguns homens são mortais.
4. Particular negativa (tipo O): Algum A não é B - Alguns homens não são mortais.

Aristóteles, contudo, esbarra na particular negativa (o não-todo), pois para ele é uma existência que contraria o universal, o todo. Com Lacan, o não-todo serve para precisar a posição da mulher em relação à função fálica. Como já foi assinalado, o campo psicanalítico reconhece que a negativa cria a existência, logo o não-todo não é contrário ao todo, não exclui de modo algum função fálica, mas a ultrapassa.

Sobre isso, Morel esclarece que se trata de “uma espécie de artifício de escrita para fazer duas coisas diferentes com a mesma função” (1997, p. 97). Nesta perspectiva,

há a escrita dos quantificadores: universal positiva (todos), universal negativa (nenhum), particular positiva (algum) e particular negativa (nenhum). Eis os quantificadores enunciados por Lacan: $\exists x \overline{\phi x}$, $\forall x \phi x$, $\overline{\exists x} \overline{\phi x}$ e $\overline{\forall x} \phi x$ em seu quadro sobre as fórmulas quânticas da sexuação. Segue o quadro:

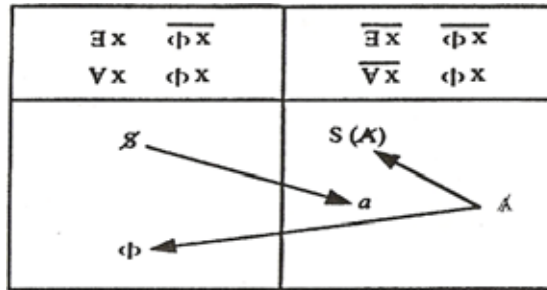


Figura 2 – Fonte: Lacan, 1972-73, p. 105.

As fórmulas da parte superior do quadro tratam propriamente das inscrições do lado masculino e do lado feminino, organizados a partir dos seguintes quantificadores:

Masculinidade:

$\exists x \overline{\phi x}$ \Rightarrow existe um "x", um sujeito, para quem a função ϕx não funciona, ou seja, existe um homem que se inscreve contra a castração.

$\forall x \phi x$ \Rightarrow para todo homem há a inscrição da função fálica, exceto por um sujeito pelo qual a função ϕx é negada. Isto que dizer que todo homem e o homem como um todo está submetido a castração. E todo sujeito "inscreve-se na função fálica para obviar a ausência de relação sexual" (Lacan, 1972, p. 458).

Feminilidade:

$\overline{\exists x} \overline{\phi x}$ \Rightarrow não existe mulher para quem a função fálica não funcione, não há mulher que não esteja sujeitada à castração.

$\overline{\forall x} \phi x$ \Rightarrow para não-todo sujeito é correto afirmar que a função fálica funcione, ou seja, a mulher é não-toda referida à castração, de modo que nem tudo em uma mulher está submetido à lei do significante.

É em torno dessa diferenciação que o ensino lacaniano vem estabelecer de forma radical que a mulher é não-toda referida à função fálica. Lacan aponta que não se trata de propor que todo homem é fálico e que toda mulher não é. “Não-todo” é estar referenciado na função fálica, mas também é ultrapassá-la. O homem, ele chama de *touthomme*. “Todo-homem” – o homem só pode sê-lo, propõe Lacan, por meio de um significante, que é o falo. “A mulher só pode ocupar seu lugar na relação sexual, só pode sê-lo, na qualidade de uma mulher” (Lacan, 1971, p. 133). Dizer “A mulher” é impensável, afirma Lacan, e o mito de “Totem e tabu” aponta precisamente isto. O pai que possui “todas as mulheres” é o signo de uma impossibilidade. As noções de *touthomme* e “uma mulher” já podem se encontradas no *Seminário 18* e, nesse sentido, podemos pensá-lo como uma “preparação”, uma “escritura”, que Lacan realiza para chegar até as fórmulas da sexuação no *Seminário 20: mais, ainda*, no qual se encontra formalizado duas lógicas que regem a masculinidade e a feminilidade.

Essas duas lógicas revelam-se assim como dois modos de sujeitar-se à função fálica, pois tudo o que se refere à questão da posição sexual do sujeito gira em torno do gozo limitado pelo falo. Lacan (1972-73) diz ser esse o testemunho que obtemos da experiência analítica. Entretanto, esse mesmo gozo é o que impede o homem de relacionar-se com a mulher, visto seu caráter autístico de gozo. O homem goza com o órgão e a mulher, com o corpo. Portanto, a falta de reciprocidade e harmonia no campo amoroso deriva do modo disjunto pelo qual o homem e a mulher se dirigem um ao outro – no qual temos o amor como suplência da ausência de relação sexual. Ele supõe fazer Um onde é impossível por estrutura, sendo por isso ser tão comum escutarmos na clínica as acusações recíprocas entre homens e mulheres, no qual o enlace sintomático entre os parceiros revela ser cada qual meio de gozo do corpo para o outro.

Laure Naveau (2009) considera que Lacan durante todo seu ensino se destinou a reformular em termos lógicos o que se revelou na teoria freudiana com a noção de castração – pilar da experiência analítica. Ou seja, a “não relação sexual”. Se Freud não formula nesses termos, Lacan sustenta, contudo, que está escrito em várias partes de sua obra. Um exemplo evidente disso podemos obter com os comentários de Éric Laurent sobre os efeitos da obra de Freud. Segundo ele, o criador da psicanálise sempre conseguiu ter em seu horizonte a profunda dissimetria no que se refere à posição masculina e feminina. As formulações assimétricas sobre o Complexo de Édipo e de castração nos meninos e nas meninas denunciam a disparidade dos sexos e, por conseguinte, uma assimetria na vida amorosa (Laurent, 2007).

Isso é, sobretudo, retratado na parte inferior do quadro da sexuação. Nele, temos do lado do homem a relação entre $\$$ e a , que implica em dizer que o homem se dirige a mulher enquanto causa de desejo, objeto a , semblante. Sendo impossível para ele

gozar da mulher como tal, ele a toma como objeto parcial daquilo que seria o corpo do Outro (partes fetichizadas – olhar, voz, pele, pedaços de corpo). A mulher, por sua vez, se relaciona com o Outro – S (A) – enquanto aquilo que falta como significante no Outro; e, com ϕ , mediante o que o homem pode encarnar para ela, sem a necessidade se ocupar inteiramente com ele. Dizendo de outro modo, D. Laurent (2009) escreve que A mulher tem relação com a inconsistência do Outro. Isto implica em dizer que ela não tem relação estrutural com o limite ao gozo estabelecido pelo falo, tal como reconhecemos no homem. Diante disso, A mulher tem a possibilidade de gozar dela mesma enquanto Outra a ela mesma. Isso, porém, não garante nenhum conhecimento e não lhe permite conferir nenhuma palavra sobre seu gozo; o que ela sabe é o fato de que experimenta esse gozo no corpo, tal como os místicos (Lacan, 1972-73). A mulher é enigma, é desconhecido, para ela mesma.

Essa disparidade na forma como cada qual se dirige ao parceiro sexual nos aponta que não há encontro possível entre eles e o que resta aos sujeitos são os semblantes para a difícil tarefa de engendrar-se na relação sexuada e tentar lidar com esse ponto de real. “O mal entendido da relação entre os sexos é o de um discurso infinito onde a contingência do encontro não cessa de se inscrever. Ali onde não há relação sexual, há esse semblante sexual do qual cada um goza” (Laurent, 2009, p. 223).

Referências bibliográficas:

- BRODSKY, G. (2008a) Um homem, uma mulher e a psicanálise, em **Latusa**: O semblante e a comédia dos sexos. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio), Rio de Janeiro: Contracapa, n° 13, p. 153-170.
- BRODSKY, G. (2008b) O homem, a mulher e a lógica, em **Latusa**: O semblante e a comédia dos sexos. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio), Rio de Janeiro: Contracapa, n. 13, p. 171- 192.
- CALDAS, H. (2008) Saber fazer com a não-relação, em ALBERTI, Sonia (Org.) **A sexualidade na aurora do século XXI**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, p. 375-385.
- COSTA, A. (1998) **A ficção de si mesmo: interpretação e ato em psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- COSTA, A. (2008) Iniciação e saber na relação sexual, em ALBERTI, Sonia (Org.) **A sexualidade na aurora do século XXI**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, p. 307-314.
- FUENTES, M. J. (2001) O exílio d'A mulher, em **Opção Lacaniana**. São Paulo: Eólia, n°31, set./2001, p. 52-55.
- LACAN, J. (1958) A significação do falo, em **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 692 -703.
- LACAN, J. (1972) O aturdido, em **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 448 – 497.

- LACAN, J. (1971) **O Seminário. Livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- LACAN, J. (1972-73) **O Seminário. Livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LAURENT, D. (2009) Mujer, em MILLER, J.-A. (Org.) **Semblantes y sinthome**. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009, p. 221-223.
- LAURENT, É. (2007) A disparidade no amor, em **Curinga** (EBP-MG), nº 24. Minas Gerais, 2007, p. 21 – 31.
- MILLER, J.-A. (2011) **Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo**. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- MOREL, G. (1997) Sexuação, gozo e identificação, em **Latusa** (EBP-Rio). Rio de Janeiro: Contracapa, n. 1, p. 89-112, 1997.
- NAVEAU, L. (2009) No-relación sexual, em MILLER, J.-A. (Org.) **Semblantes y sinthome**. Buenos Aires: Grama Ediciones, p. 244 – 246.
- RIVIERE, J. (1929) A feminilidade como mascarada, em **Psyquê**, São Paulo: Ano IX, nº 16, jul./dez. 2005, p. 13-24.
- RUBIÃO, L. (2009) A comédia e a ruptura dos semblantes: notas sobre "As nuvens", em *liturraterra*, em **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, jul-dez 2006, p.259-271.
- ZUCCHI, M. (2008) Sobre o sexo e os limites do semblante, em **Latusa** (EBP-Rio), Rio de Janeiro, n. 13, 2008, p.85-94.

Resumos

Man and Woman at the operation with the semblance

In *Seminar 18*, Lacan defines discourse as a semblance, it is a way of organizing the enjoyment. The semblance is an effect, that whether in the plane of image, or in the plane of the significance, seeks to cope with the unbearable side of the disjunction between men and women. Which is, a resource to operate in the absence of sexual relation. This disjunction stems from the fact that the man, who he names as *touthhomme*, finds his place in sexual intercourse through the phallic signifier. A woman without a symbolic resource to support her being, can only occupy it as a woman - which comes to define that she is not whole in relation to the phallic function . This allows us then to think this seminar as a "preparation" a "script" that Lacan creates to get to the formulas of sexuation in *Seminar 20*.

Keywords: semblance, sexual relationship, real, phallic function.

L'homme et L' \bar{A} femme dans l' opération avec le semblant

Dans le *Séminaire 18*, Lacan a formalisé que le discours est un semblant, une façon d'organiser la jouissance. Le semblant est un effet dans le plan de l'image et du signifiant, que tente faire face sur l'insupportable de la disjonction entre les hommes et les femmes. C'est à dire, est une forme de faire face a l'absence du rapport sexuel. Cette disjonction provient du fait que l'homme, qu'il appelle touthomme, trouver leur place dans le rapport sexuel a travers le signifiant phallique. La femme, sans une vie symbolique pour soutenir son être, ne peut pas occuper qu'une place comme une femme - ce qui vient délimiter que elle est pas-tout dans la fonction phallique. Cela nous permet, alors, penser ce séminaire comme une "préparation", une "écriture" que Lacan fait pour arriver les formules de la sexualisation dans le *Séminaire 20*.

Mots-clés: semblant, relation sexuelle, réel, fonction phallique.

Citação/Citation: COSTA, A.M.M. da; BONFIM, F. O homem e \bar{A} mulher na operação com o semblante, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p134-147.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 05/12/2013 / 12/05/2013.

Aceito/Accepted: 16/01/2014 / 01/16/2014.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

Corpo e Consciência em Nietzsche

Ildenilson Meireles

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos / UFSCar (São Paulo, Brasil)
Pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná / PUC-PR (Paraná, Brasil)
Professor no departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros /
UNIMONTES (Minas Gerais, Brasil)
Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História Social da UNIMONTES e no
Mestrado Interinstitucional em Teoria Psicanalítica UFRJ/UNIMONTES (Brasil)
E-mail: meirelesildenilson@gmail.com

Resumo

O artigo discute a tese de Nietzsche segundo a qual a consciência se revela como o aspecto mais superficial dos processos que envolvem o corpo, ao contrário do *status* concedido a ela pela filosofia moderna como instância pura responsável pelo conhecimento e pela verdade. O pano de fundo da superação da dicotomia corpo/consciência em Nietzsche é balizado, em nossa argumentação, pela noção de fisiopsicologia. O Nietzsche-psicólogo aprofunda sua convicção de que a vida perde tanto o seu sentido transcendente, única via possível de sentido para o homem, quanto o seu sentido de autoconservação. O que deve interessar aos psicólogos, segundo a letra de Nietzsche, parece ser justamente esse fenômeno de anarquia ou decadência dos impulsos que encontra no seu oposto, a hierarquia ou precedência (*Rangordnung*) – no sentido de um ordenamento dos impulsos –, a possibilidade de restituição da grande saúde do corpo e da cultura.

Palavras-chave: fisiopsicologia, perspectivismo, corpo, consciência, Nietzsche.

Introdução

A imbricação corpo/consciência na filosofia de Nietzsche é o que se pode denominar de “fisiopsicologia”, aspecto sob o qual é possível compreender a superação da dicotomia corpo e consciência e alcançar inteligibilidade sobre os processos complexos que fazem da consciência nada mais que um efeito dos processos fisiológicos, e não, como se pensou a partir de Descartes, lugar originário do conhecimento e da verdade. Assim, nossa argumentação tomará por base a noção nietzscheana de *fisiopsicologia*¹ para sustentar que não se pode isolar “consciência” de processos físico-corporais em virtude do caráter dinâmico desses processos que justamente se traduzem, no final e de modo simplificado, na forma da consciência. O nosso intuito é destacar a tese de Nietzsche segundo a qual a consciência, considerada nos termos da filosofia moderna como uma instância pura responsável pelo reconhecimento da verdade, se revela como o aspecto mais superficial dos processos que envolvem um organismo. O que alimenta essa tese de Nietzsche é o fato de que a concepção que separa corpo e consciência cumpre o efeito perverso de “desnaturalização” do homem, ou seja, considera um aspecto humano, demasiado humano e surgido da necessidade e do jogo de forças travado no interior do corpo como algo de origem pura, em Deus, no Ser, ou como algo “dado” *a priori* na mente. A consequência mais imprudente dessa tese essencialista é que não se pode conceber uma consciência *a priori* ou pura sem, com isso, empobrecer as potencialidades do corpo chegando ao limite da negação deste como uma espécie de entrave ao conhecimento verdadeiro.

O pressuposto fisiológico

Começamos pela questão geral da fisiologia. À época de Nietzsche, segunda metade do século XIX, já eram bastante difundidas as concepções acerca dos processos que envolvem os organismos, principalmente por meio da Biologia. A questão fundamental girava em torno da noção de “evolução”, noção desencadeada pela teoria de Darwin sobre a seleção natural, que Nietzsche tomou conhecimento a partir da leitura de autores que se opunham a Darwin ou modificaram sua teoria. É o caso, por exemplo, de Karl Ludwig Rüttimeyer, Wilhelm Roux e William Henry Rolph², autores muito frequentados por Nietzsche e dos quais ele soube tomar de empréstimo vários elementos teóricos para formular sua doutrina da Vontade de poder. O que interessa a Nietzsche no contexto dessa discussão não é propriamente o problema da evolução do organismo, preocupação propriamente científica, mas buscar as condições de surgimento e desenvolvimento da moral e da consciência a partir das análises dos naturalistas, ou seja, sua preocupação era predominantemente filosófica. É a partir da leitura desses autores que Nietzsche articula suas teses acerca da origem e desenvolvimento da consciência no registro de uma “naturalização” da mesma, isto é, no registro de uma *fisiopsicologia*. Nietzsche usa pelo menos dois sentidos para o termo

MEIRELES, I. Corpo e consciência em Nietzsche.
Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 148–160. Disponível em
http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_08.html

fisiológico: um que diz respeito ao sentido propriamente biológico, herdado da ciência de sua época e que aponta para as funções orgânicas em geral; outro que diz respeito ao caráter agonístico da luta dos impulsos por crescimento e aumento da potência. É certo que Nietzsche baliza com os dois sentidos, mas há predominância do segundo sobre o primeiro sentido do termo, como veremos mais adiante, em função de algumas alterações feitas pelo filósofo nas teses naturalistas. Isso porque, mesmo levando muito a sério seus estudos científicos, sua busca de orientação em conceitos firmados na ciência, o que interessa a Nietzsche são menos os resultados alcançados pela ciência do que o rigor do método experimental aplicado às questões filosóficas. No fundo, o que interessa ao filósofo alemão não é outra coisa senão recuperar, no terreno da filosofia, o sentido positivo do corpo a partir de um expediente muito mais convincente do que aquele que o despreza como algo inferior à alma ou à consciência. É nesse sentido de uma valoração metafísico-cristã que cristalizou a ideia de que o corpo é de valor inferior à alma, ou que os processos que envolvem as disposições físico-corporais devem ser desprezados em função de processos mais elevados, mais nobres, e por isso de valor superior ou inestimável, que Nietzsche formula sua crítica corrosiva à tradição filosófica moderna que cultua a *consciência* como instância pura, metafísica ou transcendental, e que, além disso, concede a ela, como instância privilegiada na ordem das faculdades da razão, o poder de acesso ao verdadeiro conhecimento. Portanto, já podemos antecipar, separar a consciência do corpo para conceder a ela todo o privilégio de “descobrir” a verdade e deixar o corpo relegado ao plano do “incerto”, do “impuro”, do “negativo”, não passa, para Nietzsche, de uma estratégia moral do instinto de conservação do tipo fraco, impotente, atrofiado, diagnosticado, fisiologicamente, como “doente”.

O corpo como grande razão

Para Nietzsche, tanto o problema do conhecimento quanto o problema da moral podem ser colocados de dois pontos de vista: a grande e a pequena razão. A grande razão pode ser caracterizada como sendo o *locus* das disposições físico-corporais, sua complexidade, suas configurações, sua hierarquia. A pequena razão, ao contrário, pode ser caracterizada como sendo aquilo que se denominou na filosofia moderna de “estrutura formal de conhecimento” (razão pura, sujeito puro, eu, consciência pura). Na pequena razão se situa o plano de uma interpretação a partir de instrumentos lógico-conceituais cuja pretensão à universalização de suas operações aventa para si a condição de “fundamento” da totalidade de condições da vida. Aqui reside um aspecto importante da crítica de Nietzsche. O plano da razão é aquele recoberto pela perspectiva da consciência, do ato da própria razão de tomar consciência da realidade de seus objetos (sua exterioridade) e tornar consciente para si mesma o movimento pelo qual ela, a razão, conhece algo (sua interioridade). Portanto, a consciência, como

sabemos, tem um duplo sentido: apreensão dos objetos externos à razão na medida em que o ato de conhecer da razão implica justamente tomar consciência dos seus objetos (ou pelo menos saber que eles não são passíveis de conhecimento); articulação da razão consigo mesma na medida em que é preciso considerar que não se está no erro e que o sujeito racional pode, a partir da autoconsciência, determinar a validade objetiva de seus procedimentos e assegurar a consciência racional como instância única de onde se podem retirar os princípios do conhecimento.

Na grande razão, ao contrário, se situa um plano de interpretação que considera, antes de tudo, a *perspectiva* enquanto modo de abordagem das condições da vida. A noção de perspectiva ocupa aqui um lugar importante por funcionar como operador teórico que desconcerta a interpretação segundo a qual a razão é o único elemento capaz de conhecer e que todo conhecimento produzido aí tem a garantia da veracidade. O perspectivismo, como considera Nietzsche, não é outra coisa senão a compreensão de que todas as nossas avaliações são limitadas e sempre fadadas ao fracasso, mesmo quando se pretendem universalizantes. O perspectivismo, portanto, é uma teoria do conhecimento que leva em conta o fato de que todo conhecimento é fruto de avaliações que, por sua vez, são fruto de interpretações fisiológicas. Diz Nietzsche: "Em verdade, a interpretação mesma é um meio de se tornar senhor sobre algo (o processo orgânico pressupõe ininterruptamente o interpretar" (KSA XII, 2[148])³. Sob esse aspecto é importante destacar que a tese perspectivista de Nietzsche leva em conta que toda perspectiva se caracteriza por sua falibilidade, sua limitação e seu erro⁴. A própria noção de interpretação já orienta essa concepção. Não se pode pretender a Verdade quando se interpreta; não se podem pretender valores universais quando se avalia; não se pode pretender conhecimento verdadeiro quando o que determina nosso conhecimento não é um órgão específico para conhecer, mas avaliações provenientes do jogo de forças perpetrado pelos impulsos. Ora, se toda avaliação é limitada, se toda interpretação é perspectiva, se toda perspectiva se assenta no erro, como levar a sério o fato de que a razão opera sempre com conceitos universais (*res cogitans, res extensa, res infinita*)? Como aceitar o argumento cartesiano de que a razão, unicamente ela, e não o corpo, constitui o núcleo de onde são derivadas as verdades metafísicas e os princípios do conhecimento científico? Como admitir, com Kant, que a natureza se regula, toda ela, por meio de nossas faculdades *a priori* e que o Entendimento puro tem o papel de legislar por meio de conceitos que expressam necessidade e universalidade? Como comprar, senão dogmaticamente, a ideia de que a consciência ocupa, nas filosofias de Descartes e Kant, lugar privilegiado de instância pura cuja natureza é a determinação da validade objetiva do nosso conhecimento (das ideias metafísicas em Descartes, dos objetos fenomênicos em Kant)? O argumento de Nietzsche é que parece ser impossível uma demonstração da existência de uma unidade substancial uma vez que essa tentativa de fixação de um *eu* não é senão ilusão gramatical, na medida em que é a redução de uma multiplicidade de afetos, sentimentos, pensamentos num conceito que se pretende *puro*.

MEIRELES, I. Corpo e consciência em Nietzsche.
Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 148-160. Disponível em
http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/artigo_08.html

O “eu” como ficção

É em relação a essa dimensão alcançada pela noção moderna de sujeito que se situa a crítica de Nietzsche. Esse alcance da noção moderna de sujeito coloca um dos problemas centrais da genealogia nietzscheana na medida em que esta considera o “eu” como invenção (*Erfindung*) e não como algo “dado”, fixo, como uma substância, como aparece na filosofia cartesiana, ou como consciência originária da apercepção transcendental, como aparece na filosofia crítica de Kant. Um dos argumentos de Nietzsche contra o privilégio dado ao *eu* enquanto condição *a priori* de todo acontecer é que suas *faculdades* não só não estariam postas como sendo capazes de fornecer os princípios do conhecimento, no sentido de que haveria um *impulso* natural ao conhecimento, mas essa estrutura subjetiva teria sido forjada, “falseada” como instrumento a serviço de um preconceito moral:

“Gradualmente foi se elevando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento” (JGB/BM, § 6).

Esse texto de Nietzsche parece ser bastante claro acerca daquilo que motiva a busca do conhecimento: não um *impulso natural ao conhecimento*, o que exigiria um órgão próprio para conhecer uma verdade em si, mas intenções morais, interpretações fisiológicas, avaliações morais, perspectivas morais para fins de autoconservação (no caso dos fisiologicamente debilitados, os doentes) e de aumento da potência (no caso dos fisiologicamente saudáveis). O impulso ao conhecimento aparece na passagem acima como efeito de outro impulso, o impulso a avaliações morais, a perspectivas vitais de crescimento ou de degenerescência, de expansão da vida ou de autoconservação. Aqui reside um aspecto importante: quando Nietzsche toma o corpo como fio condutor das nossas estimativas de valor sobre a vida, sejam elas epistemológicas, morais ou estéticas, ele considera o corpo como o lugar onde as perspectivas se desenvolvem e se decidem. Fisiologicamente falando, em sentido nietzschiano, um corpo doente é aquele no qual a luta entre as forças se caracteriza pela desagregação, pela ausência de centro e de coordenação, pela perspectiva da conservação como única perspectiva válida (o conhecimento da Verdade, o Bem como valor supremo, o Belo-em-si como ideal). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche apresenta elementos substanciais de como os “melhoradores” da humanidade

(Sócrates e Platão, cristianismo, Kant, Moral da compaixão) tornaram possível o adoecimento do animal-homem. Isso significa, em última instância, que o *adoecimento* diz respeito a um processo de *enfraquecimento* viabilizado pela dor, pelo sofrimento, pela privação: “Fisiologicamente falando: o único meio de enfraquecer a besta em meio à luta contra ela pode ser adoecê-la” (GD/CI “os ‘melhoradores’ da humanidade” § 2). Um corpo saudável, aquele que nutre a “grande saúde”, ao contrário, é aquele no qual a luta entre as forças compõe uma hierarquia, ou seja, há sempre aí um impulso (um conjunto de impulsos) que domina outros impulsos no sentido de dar uma direção ou certa finalidade às ações no sentido do aumento de potência. Ou seja, para Nietzsche, as coisas se decidem em termos de conservação e de aumento de potência. Quanto mais ordenados forem os impulsos, quanto mais houver conquista do senso de direção e de autodomínio, mais um corpo tende a aumentar sua potência.

Portanto, podemos adiantar que não é somente a dicotomia corpo e alma promovida pela razão que é rejeitada por Nietzsche, mas a razão mesma, enquanto órgão de conhecimento que se desloca do âmbito do corpo para se tornar “instância pura” de conhecimento, que é objeto da crítica. Em função dessa separação inicial, toda dicotomia forjada no âmbito da razão acarretará uma prevalência do elemento passível de ser recoberto pela consciência. A recusa da metafísica pelas determinações físico-corporais e de suas condições enquanto âmbito impróprio a toda possibilidade de conhecimento verdadeiro levará Nietzsche a retomar, contra os adoradores do “eu”, aquilo que constitui, segundo ele, o eterno jogo do vir-a-ser de afetos que desenham, numa ordem hierárquica temporária, isto que denominamos *corpo*. Na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, há um texto que se chama “Dos desprezadores do corpo”. Este texto apresenta justamente a ideia segundo a qual a consciência, a pequena razão, é somente um “brinquedo” da grande razão: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um só pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão” (ZA/Za I, Dos desprezadores do corpo).

Corpo e perspectivismo

A disputa de Nietzsche com as filosofias da consciência não se dá no nível de uma mera inversão dos pólos corpo e alma no sentido da importância ou do valor. Ou seja, Nietzsche não pretende inverter os pólos e atribuir ao corpo o valor que se atribuía à consciência mantendo a dicotomia. Trata-se de uma ampliação da noção de corpo com o argumento de que nele se dá uma indeterminação quantitativa das forças que abre espaço para a consideração interpretativa também indeterminada, cuja riqueza se dá justamente pela

ampliação das perspectivas interpretativas instaurada pela luta entre os impulsos. Além disso, uma indeterminação qualitativa na medida em que é preciso levar em conta que aquilo que chega à consciência não passa de um efeito muito pálido de todo o processo de interpretação desencadeado pelos impulsos. Por isso, os aspectos mais ricos e mais fecundos de nossas interpretações e avaliações encontram-se nos bastidores da pequena razão, isto é, no corpo. A questão é menos inverter a relação entre os pólos corpo e alma do que dissolver essa relação com a eliminação da “velha alma” dos filósofos. A grande razão, o corpo, não exclui a consciência, mas a engloba na medida em que ela é um efeito da luta entre os impulsos.

A questão que gostaria de insistir aqui é de que a noção nietzscheana de perspectivismo, no sentido de uma teoria do conhecimento que se assenta na dinâmica dos impulsos, destitui o privilégio da consciência e da razão como instâncias puras para colocá-las no plano do devir dos afetos que compõem a grande razão, o corpo. A implicação dessa tese é que a consciência fica reduzida a um mero instrumento do corpo, um efeito da luta travada pelos impulsos que encontram, por sua vez, na consciência, uma “utilidade” para fins de conservação. Na medida em que a finalidade da vida passa a ser representada em termos de conservação, e não mais de aumento da potência, a consciência passa a ser considerada como algo privilegiado em relação ao corpo e determinante em relação ao conhecimento. Nesse sentido, a preferência de Nietzsche pela abordagem perspectiva se dá justamente em consonância com o plano em que se situa, isto é, a grande razão, o corpo como aquilo que avalia e interpreta. Essa tomada de posição de Nietzsche se coloca em confronto direto com a metafísica moderna na medida em que, com o privilégio do “sujeito”, todas as “funções” essências da vida passam a fazer parte de um núcleo meramente racional ou teórico. A intenção de Nietzsche é mostrar que as atividades destinadas ao “cogito” ou à “razão transcendental” não passam de mera reprodução das atividades fisiológicas e que pensar, antes de ser uma atividade *natural da razão*, é um afeto, uma exigência extraída da relação beligerante entre os impulsos, uma atividade *natural*, se for possível afirmar, do corpo. Com isso, Nietzsche pretendeu mostrar, desde *A Gaia Ciência*, que o plano da consciência não é senão uma derivação de estados “inconscientes”, cujo lugar de atuação é primeiramente o corpo, e que, por isso, a consciência não passa de órgão de simplificação para fins de fixação daqueles estados ou impulsos de ‘conservação’ de determinadas interpretações. Uma passagem da seção 354 desse livro é enigmática acerca disso. A seção é intitulada “Do gênio da espécie” e apresenta uma das mais belas análises sobre a gênese e o desenvolvimento da consciência. O argumento de Nietzsche nessa seção é de que “pensar” não é uma atividade restrita ao domínio da consciência e que esta constitui apenas a parte superficial da atividade do pensamento. Diz ele: “Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, não disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente).

A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial ela é *supérflua?*” (FW/GC, § 354). Toda a argumentação nessa seção é para sustentar que a consciência só mantém sua utilidade para fins de comunicação de determinados estados pela linguagem e que, além disso, a conservação de um determinado tipo de vida – a vida decadente – encontra na consciência sua garantia.

O corpo como luta entre impulsos

Vejamos *en passant* como se articulam os conceitos de força e vontade de poder no pensamento de Nietzsche, com o intuito de alimentar a nossa expectativa de compreender a questão que estamos perseguindo, o corpo como grande razão. Foi somente a partir do rompimento com o programa cultural do músico Richard Wagner em 1876, mesma época em que se distancia da concepção schopenhaueriana, que Nietzsche, falando agora uma linguagem própria, começa a formular suas próprias questões. Seu interesse pelas ciências naturais, especialmente a biologia e a física, lhe proporcionou, a partir de *Humano demasiado Humano*, elaborar as teses fundamentais de seu pensamento: eterno retorno, vontade de poder, além-do-homem e transvaloração de todos os valores. Todos esses conceitos estão numa relação direta com outro não menos importante, o conceito de força. De modo mais específico, o conceito que sustenta a concepção nietzscheana do corpo como fio condutor da nossa “vida psíquica” é o conceito “vontade de poder”.

É somente com a introdução desse novo projeto, “A vontade de poder. *Ensaio de uma nova interpretação de todo acontecimento*” (KSA XI, 39 [1]), que Nietzsche consegue apresentar uma alternativa à concepção mecanicista, predominante em sua época. Retomando o conceito de força da física e alterando substancialmente o sentido do conceito, o filósofo é levado a conceber um caráter intrínseco da força cuja dinâmica permite buscar sempre um alargamento do seu âmbito de atuação. “Força” (*Kraft*), agora em sentido propriamente nietzschiano, só pode ser dita no plural. Do mesmo modo que não se pode admitir uma força infinita, não se pode admitir uma força em-si, una e indivisível. A dinâmica das forças é um *querer-tornar-se-mais-forte* caracterizado pela busca incessante de mais poder (*Macht*). É justamente nesse *querer-tornar-se-mais-forte* próprio da força que Nietzsche encontra o mote decisivo para se distanciar definitivamente da concepção científica: “Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder” (KSA XI, 36 [31]). Vontade de poder é como Nietzsche chama esse *querer-tornar-se-mais-forte* da força. Em decorrência dessa

nova concepção de força, identificada à vontade de poder, o mundo será concebido doravante como “[...] uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo [...]” (KSA XI, 38 [12]). Vontade de poder, *stricto sensu*, é a força caracterizada pelo impulso de domínio, pela luta ininterrupta por mais poder e dominação, pela superação de resistências. Considerada nesses termos gerais, a vontade de poder recobre todo o conjunto dos eventos naturais, humanos e culturais. No sentido propriamente humano, o corpo pode ser considerado como um acúmulo de força, como uma monstruosidade de força agindo sobre força. Tanto o aspecto biológico (a vida funcional, o organismo) quanto o aspecto social (um povo, uma cultura) e psicológico (o indivíduo) são recortados pela vontade de poder. Por isso Nietzsche pode ligar onde Descartes havia separado. Isso significa dizer, em última instância, que não estamos autorizados a separar corpo e consciência segundo o critério das formas puras e enquadrá-los no registro da diferença de natureza, isto é, uma empírica, outra pura. Afetos, sentimentos, pensamentos, representações, avaliações morais, conhecimento lógico-racional não passam de expressões da vontade de poder, do jogo de forças, da luta entre os impulsos travada nesse campo de batalhas denominado corpo. Além disso, o modo como se organizam os vários órgãos com suas funções “fisiológicas” determinadas nada mais é do que resultado do processo de luta desencadeada pela necessidade de ampliação de domínio das forças, cada uma querendo sempre mais poder e dominação sobre a outra que resiste. Esses dois planos, o dos afetos, pensamentos, avaliações e o das funções dos órgãos, constituem o que Nietzsche denomina “fiso-psicologia”. Num fragmento póstumo escrito no verão-outono de 1884, Nietzsche dá uma pista importante acerca da pluralidade do corpo: “o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade do sujeito)” (KSA XI, 27 [8]). O corpo como grande razão, como considera Nietzsche, é justamente essa complexidade de forças atuando umas sobre as outras sem um pressuposto subjetivo, uma razão pura, uma consciência, um ser uno e imutável e sem uma vontade livre. Trata-se de uma pluralidade de sensações, afetos, pensamentos, sentimentos, que vem quando ‘eles’ querem, e não quando “eu” quero. Portanto, não se pode separar, em Nietzsche, corpo e consciência. Não há a consciência como instância pura *a priori* de onde decorre todo o poder de conhecer ou julgar independente do que acontece no *bas fond* da própria consciência. Ao contrário, a consciência, como órgão centralizador, só faz sentido como produto de um certo tipo de avaliação já perpetrada pela interpretação dos impulsos. No limite, pode-se considerar a consciência e seus correlatos como sendo todos de origem “impura”, como tendo surgidos da luta entre as forças desencadeada pela vontade de poder. A importância do conceito de vontade de poder para uma compreensão da relação

corpo/consciência em Nietzsche está em que, identificada com a própria vida, a vontade de poder abre a possibilidade de uma nova consideração sobre a existência na medida em que a luta, o embate entre as forças aparece, por um lado, como dístico de tudo o que vive. Se apenas com o conceito de eterno retorno estávamos presos a uma repetição cíclica dos mesmos acontecimentos, agora, com o conceito de vontade de poder, escapamos, ainda que provisoriamente, do fardo da repetição, eliminamos o finalismo científico e nos aproximamos do caráter dinâmico da vida sustentado pela incessante luta que subjaz a tudo o que vive. Por outro lado, Nietzsche toma a vida como *um caso particular* da vontade de poder, estabelecendo assim que a luta por mais poder não é algo característico apenas do que vive, mas de tudo o que existe. Não mais a vida, somente, mas *tudo* é vontade de poder. Nos termos de Nietzsche, “Esse mundo é vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (KSA XI, 38 [12]). Ora, se *tudo* se *reduz* à vontade de poder, se a vida não é senão um caso particular dessa mesma vontade, tem-se de concluir necessariamente que “todas as coisas” estão subsumidas a uma mesma *lógica*, a uma mesma dinâmica cuja expressão máxima é o pluralismo, a luta incessante entre as forças e o perspectivismo. Com isso, o Nietzsche-psicólogo aprofunda sua convicção de que a vida perde tanto o sentido transcendente como a única via possível de sentido para o homem quanto o seu sentido de autoconservação. Transcendência e autoconservação são duas formas degeneradas de pensar, instintos dominantes somente naqueles homens nos quais a vontade de poder se atrofiou de tal modo que eles não conseguem mais viver sem um ideal ultramundano, um Deus, uma verdade, uma razão pura, uma consciência, um ego.

“Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença: Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo, ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos. Mas naquele outro caso, mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia –: que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível” (FW/GC, Prefácio § 2).

Portanto, é sob a égide dessa estrutura complexa, “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (JGB/BM, § 19), que se coloca uma das questões

mais fundamentais, em Nietzsche, acerca da relação corpo/consciência. Pelo texto citado acima, não é difícil deduzir em que estado se encontra para ele a Cultura, na medida em que suas determinações mais importantes foram balizadas pelas perspectivas universalizantes dos filósofos em geral. A “doença”, no sentido da *décadence* cultural, do amolecimento do homem, da “depressão” perpetrada pela moral cristã, não é outra coisa senão a expressão mais direta da falta de centro de gravidade e coordenação dos impulsos manifestos no homem moderno. O que deve interessar aos psicólogos, segundo a letra de Nietzsche, parece ser justamente esse fenômeno de anarquia ou decadência dos impulsos que encontra no seu oposto, a hierarquia ou precedência (*Rangordnung*) – no sentido de um ordenamento dos impulsos –, a possibilidade de restituição da grande saúde do corpo e da cultura.

Notas

1. Acerca dessa noção em Nietzsche, acompanhamos a interpretação de WÖTLING, 2013, p. 122, segundo a qual é preciso “distinguir com cautela dois pontos de vista: a fisiologia concebida como explicação da verdade dos processos orgânicos e a fisiologia concebida como linguagem simbólica, como interpretação, isto é, necessariamente como falsificação, simplificação, assimilação, que busca dominar os fenômenos orgânicos, esse domínio sendo obtido, por fim, através da elaboração de uma representação desses fenômenos que são arrancados da esfera do misterioso e do absolutamente desconhecido. E é esse segundo ponto de vista, e apenas esse, que interessa a Nietzsche: é preciso entender sempre sua ‘fisiologia’ em relação ao paradigma fundamental da linguagem e da filologia, da qual ela constitui uma metáfora”.
2. FREZZATTI JÚNIOR (2001; 2006) tem se dedicado a alguns aspectos da crítica de Nietzsche a Darwin, mas também a influência sofrida por Nietzsche de várias tendências do naturalismo, tais como Haeckel, Carl Naegeli, W. Roux, W. H. Rolph e C. L. Rütmeier. Essa mesma senda interpretativa da relação de Nietzsche com o Naturalismo foi percorrida, talvez de modo inaugural, por RICHTER, 1911, além de trabalhos mais recentes por STIEGLER, 1998; 2001.
3. O texto completo acerca do caráter interpretativo da vontade de poder se encontra no fragmento póstumo do Outono de 1885 – Outono de 1886, em KSA, 12[148]. Adotamos aqui a forma convencional para citação da obra de Nietzsche. No caso das obras publicadas ou preparadas para a publicação, indicaremos as iniciais do título original/título da tradução brasileira, como, por exemplo, JGB/BM, que se refere ao texto de *Para Além de Bem e Mal*. Para os fragmentos póstumos utilizaremos a *Kritischestudienausgabe* (KSA), organizada por G. Colli e M. Montinari para as obras completas de Nietzsche, com indicação do volume em algarismo romano e número do fragmento conforme ordenação da edição.

4. Se admitirmos que o erro, nos termos de Nietzsche, não constitui nenhuma objeção à razão e ao conhecimento, portanto que estaríamos o tempo todo atolados no erro, o projeto de uma filosofia crítica que toma a razão como “grandeza dada” estaria desde o início condenada ao fracasso. No entanto, foi justamente a sobreposição desse modo de compreensão que se tornou inconcusso no espírito da filosofia moderna e introduziu, no conhecimento, “a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração” (GD/CI A razão na filosofia, § 2), a mentira, portanto, do sujeito puro cartesiano, da unidade da vontade de Schopenhauer, da coisa em si kantiana.

Referências bibliográficas

- FREZATTI JUNIOR, W. (2001) **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2001.
- FREZATTI JUNIOR, W. (2006) **A fisiologia de Nietzsche: superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- NIETZSCHE, F. (1988) *Sämtliche Werke. Kritischestudienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. (1887) **Além do Bem e do Mal** (JGB/BM). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NIETZSCHE, F. (1883-1885) **Assim falou Zaratustra** (ZA/Za). Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- NIETZSCHE, F. (1888) **Crepúsculo dos Ídolos** (GD/CI). Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, F. (1882) **A Gaia Ciência** (FW/GC). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- RICHTER, Claire. (1911) **Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines**. Paris: Mercure de France, 1911.
- STIEGLER, B. (1998) Nietzsche lecteur de Darwin, in **Révue philosophique**, n. 3, pp. 377-395, 1998.
- STIGLER, B. (2001) **Nietzsche et la biologie**. Paris: P. U. F, 2001.
- WOTLING, P. (1995) **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo, Editora Barcarolla, 2013.

Resumos

Body and Consciousness in Nietzsche

The article discusses Nietzsche's thesis that consciousness reveals itself as the most superficial aspect of the processes that involves the body, as opposed to the status granted to it by the modern philosophy as pure instance responsible for the knowledge and the truth. The background of overcoming of body/consciousness dichotomy in Nietzsche is marked, in our argumentation, by the notion of Physiopsychology. Nietzsche as a psychologist deepens his belief that life loses its transcendent sense, the only possible path of meaning for man, as well as his sense of self-preservation. What should be of interest to psychologists, according to Nietzsche's writing, seems to be exactly this phenomenon of anarchy and decadence of impulses which finds in its opposite, the hierarchy or precedence (*Rangordnung*) – meaning an arrangement of impulses – the possibility of restituting the great health of body and culture.

Keywords: physiopsychology, perspectivism, body, consciousness, Nietzsche.

Corps et Conscience chez Nietzsche

L'article discute la thèse de Nietzsche selon laquelle la conscience se révèle comme l'aspect le plus superficiel des processus impliquant le corps, contrairement à la situation qui lui est conférée par la philosophie moderne comme instance pure responsable de la connaissance et de la vérité. L'arrière plan du dépassement de la dichotomie corps / conscience chez Nietzsche est jalonné dans notre argumentation par la notion de physio-psychologie. Le Nietzsche-psychologue approfondit sa conviction que la vie perd autant le sens transcendant, la seule voie possible de sens pour l'homme, que son sens de l'autoconservation. Ce qui devrait être d'intérêt pour les psychologues, selon la lettre de Nietzsche, c'est justement ce phénomène d'anarchie ou de décadence des impulsions qui se trouve à l'opposé, la hiérarchie ou prééminence (*Rangordnung*) – dans le sens d'un ordonnancement d'impulsions – la possibilité de restitution de la grande santé du corps et de la culture.

Mots-clés: physio-psychologie, perspectivisme, corps, conscience, Nietzsche.

Citação/Citation: MEIRELES, I. Corpo e consciência em Nietzsche, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p148-160.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 05/12/2013 / 12/05/2013.

Aceito/Accepted: 04/02/2014 / 02/04/2014.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

A música e o vazio: da constituição do sujeito à sublimação¹

João Luiz Leitão Paravidini

Psicólogo e psicanalista

Professor Associado do Instituto de Psicologia e da Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia / UFU (Minas Gerais, Brasil)

E-mail: jlparavidini@gmail.com ; paravidini@ufu.br

Anamaria Silva Neves

Professora Associada 1, Graduação e Pós-graduação, Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia / IPUFU, Campus Umuarama (Minas Gerais, Brasil)

E-mail: anamaria@umuarama.ufu.br

Letícia Maria Soares Ferreira

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia Aplicada do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia / UFU (Minas Gerais, Brasil)

E-mail: leticiapsico@yahoo.com.br

Resumo

A busca pelo entendimento sobre o que há de comvente na música, para os que a criam e para os que a contemplam, é o que motiva o presente artigo. O ato criativo de inovação é abordado a partir do conceito psicanalítico de sublimação. Além disso, quando se ressalta os elementos sonoros, o processo de constituição do sujeito também se faz caminho para esse fim. A música manifesta o desejo e denuncia o vazio deixado pela Coisa, pelo que não se consegue dizer através das palavras. É intraduzível porque diz respeito ao resto pulsional não representável pela rede de significantes. Os autores tratam a musicalidade como constituinte do sujeito e a abordam como uma possibilidade de acessar o real inominável. Deste modo, enlaçam o caráter sublimatório da música ao seu caráter artístico.

Palavras-chave: psicanálise; música; sublimação; constituição do sujeito.

1- Introdução

Ouvir, parar para ouvir, se ater, se deixar consumir, dançar, se tranquilizar, se emocionar: são indescritíveis e incontáveis as reações e os estados que nos colocamos diante de uma produção musical. Alguns são fisgados por um estilo ou gênero de música, outros por diferentes tipos e qualidades, mas, quase inevitavelmente, uma hora ou em outra, todos nós somos seduzidos por melodias, ritmos e harmonias que nos levam a um estado de mobilização corpórea e/ou emocional.

Se nos atentarmos para nossa vivência, costume e rotina em sociedade, podemos perceber a naturalidade com que a música perpassa pelos ambientes em que os laços estão fundados. Ela está onde se busca alegria e diversão, onde se procura calma e consolo, onde há culto religioso, onde se pretende ensinar, onde se exercita o corpo, nos momentos de refeição, de comemoração, de despedida, para exaltar a pátria, para manifestar torcida, para celebrar a vida ou o amor, para lamentar a morte ou a dor. São diferentes locais, momentos e finalidades, em que a música é criada e recriada na tentativa de manifestar o que não se pode representar com palavras porque ela escapa e transcende qualquer significado traduzível.

Rossini (século XVIII, *apud* Costa, 2011), compositor italiano, escreveu:

"A influência da música sobre a alma, sobre o seu progresso moral, é reconhecida por todo o mundo. A harmonia coloca a alma sob o poder de um sentimento que a desmaterializa. Tal sentimento existe num certo grau, mas se desenvolve sob a ação de um sentimento similar mais elevado. A música exerce uma influência feliz sobre a alma. E a alma, que concebe a música, também exerce sua influência sobre a música. A alma virtuosa, que tem a paixão do bem, do belo, do grande, e que adquiriu harmonia, produzirá obras-primas capazes de penetrar as almas mais encorajadas e de comovê-las" (Costa, 2011, p.22).

Mas, o que nos comove na música? O que nela nos encanta? O que há de belo? Porque desde tão cedo, visto que os pequenos não escapam de seu fisgamento, nos interessamos e sentimos prazer em, de alguma forma, fazer parte dela? Por que nos reunimos de forma social para o fazer ou o contemplar musical? São questionamentos e curiosidades a respeito desse "mágico" efeito que movem e alimentam a escrita deste trabalho. Tentamos alcançar certa compreensão do que há de especial nos eventos sonoros, de forma primária e primordial, e na arte musical, considerando seu lugar social e suas produções criativas e de inovação.

Com um olhar psicanalítico para a constituição e origem do sujeito podemos ressaltar a importância e a necessidade do que há de sonoro, seja voz, grito ou batimento cardíaco, para o desenrolar desse processo constitucional e, posteriormente, para suportar o desamparo inerente ao homem que, para se constituir, terá que se representar no campo do Outro. Podemos lembrar ainda a teoria freudiana sobre os

processos sublimatórios, incluindo o papel das artes e, dentre elas, o da música. Façamos, então, alguns apontamentos acerca do conceito de sublimação e da teoria da constituição do sujeito destacando o que há de sonoro nela, numa tentativa de compreender o gozo envolvido na criação e contemplação musical.

2- Considerações sobre a sublimação: a música como obra

Segundo Birman (2005), a teoria freudiana acerca do conceito de sublimação se modificou com o decorrer dos anos. Inicialmente, o termo foi utilizado como um tipo particular de atividade e de criação humana que não tem relação aparente com a sexualidade, mas que desloca a força da pulsão sexual para investimentos em objetos socialmente valorizados, como as atividades artísticas. Em "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", Freud (1905) assinala que a sublimação envolve um escoamento, para outros campos, de excitações intensas originadas das fontes da sexualidade, o que resulta em um aumento da eficiência psíquica.

Neste sentido, a primeira teoria freudiana situava a sublimação como uma defesa, considerando as grandiosas produções humanas como originárias da sexualidade infantil. Impedida de se manifestar, esta precisaria mudar de alvo, ser desinvestida de sua qualidade sexual. A necessidade de dessexualizar a pulsão seria o resultado do recalque sobre a sexualidade perverso-polimorfa.

A pulsão sublimada é sempre de origem sexual e ela obtém satisfação apenas parcial, visto que, com sua capacidade plástica, escolhe um objeto não-sexual como alvo. Freud (1914), em "Introdução ao narcisismo", ressalta que a dinâmica da sublimação depende da potencialidade de satisfação narcísica para que o objeto sexual possa ser dessexualizado e para que a criação, a obra, passe pelo ideal do criador. Nasio (1997) ressalta que as obras de arte, em suas formas acabadas, são capazes de suscitar deslumbramento de seu espectador, justamente pelos seus componentes pulsionais e narcísicos, podendo mobilizar o mesmo estado de desejo suspenso que levou o artista a este ato criativo.

Seguindo as observações de Birman (2005) a respeito das alterações conceituais freudianas sobre a sublimação, tendo visto que no primeiro momento Freud desenvolveu o conceito acreditando que existiria uma transformação do registro do sexual em outro não-sexual, coloca-se em evidência que a relação tranquila entre as exigências da pulsão e da civilização jamais seria atingida. Este conflito é de ordem estrutural. Uma vez que o sujeito jamais se descola de seu originário desamparo, ele precisa fazer uma eterna gestão de seus conflitos. Em "O eu e o id", Freud (1923) avança:

"Essa conversão de libido erótica em libido do Eu implica, naturalmente, o abandono das metas sexuais e, assim, uma dessexualização. Podemos reconhecer aqui uma importante realização do Eu na sua relação com Eros. Na

medida em que ele se apodera da libido dos investimentos objetivos, impondo-se como único objeto de amor e, dessexualizando ou sublimando a libido do Id, ele trabalha contra os propósitos de Eros e se coloca a serviço de moções pulsionais que se opõem a Eros. Por outro lado, o Eu terá de tolerar e participar das atividades de uma outra parte dos investimentos objetivos que permanecem sob o domínio do Id" (Freud, 1923/2007, p.54).

Birman (2005) entende a segunda concepção freudiana de sublimação, como sendo o processo de transformação da pulsão de morte em pulsão sexual, não mais existindo oposição entre sexualidade e sublimação. Supõe outra economia do erotismo com possibilidades de criação que pudessem, contra a ausência fálica e a pulsão de morte, transformar angústia em desejo.

"Contudo, frente às duas espécies de pulsão, o Eu não se mantém nada imparcial. Por meio do seu trabalho de identificação e sublimação, ele ajuda as pulsões de morte a controlarem a libido no Id. Entretanto, nesse processo, ele acaba por se expor ao perigo de se tornar ele mesmo objeto das pulsões de morte e perecer. Assim, para poder prestar sua ajuda às pulsões de morte, ele teve de se preencher de libido, passando a ser ele próprio um representante de Eros, que agora quer amar e ser amado" (Freud, 1923, p.63).

Nesta segunda concepção, sublimar não mais é oposição à erotização. Pelo contrário, passa a considera a própria pulsão sexual, trazendo-a de volta do recalque, dessa maneira suspenso, como matéria essencial para a sublimação. Dessa forma, reutiliza a pulsão, pelo retorno do recalado, na produção criativa de novos objetos que possam oferecer satisfação. Rompendo com as fixações originárias e se livrando das idealizações, sublimar é retornar às origens míticas do psiquismo e permitir novas formas de erotismo e de gozo.

"Enquanto 'ato de ruptura' a sublimação seria então uma 'sublime ação' e um ato sublime, mediante os quais e a partir do desamparo e da feminilidade outras possibilidades de erotização seriam possíveis. A criação se faria então pelo ato, que romperia com as fixações e idealizações presentes ao circuito pulsional" (Birman, 2002, p. 123).

Diante dessa necessidade de dar conta do desamparo que remete à não satisfação e à impossibilidade de responder à demanda do Outro mesmo dependendo dele, e não havendo a possibilidade de se livrar das pulsões, a sublimação trabalha no sentido de criar obras, que no contexto dos laços sociais, são valorizadas. Freud (1930) em "O mal estar na cultura" ressalta a importância da sublimação para o desenvolvimento da civilização, visto que ela possibilita as atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas.

Considerando este aspecto social, podemos pensar que essas obras humanas, por serem criações respaldadas no erotismo e na sexualidade, atrairiam admiradores. Neste sentido, a

produção musical seria atraente a ouvidos e corpos que se tornam engajados na sua criação ou contemplação pelo seu componente transformador de pulsão de morte em pulsão sexual.

Kehl (2002), em "Sobre ética e psicanálise", ressalta que a sublimação é um modo pelo qual o sujeito cria um objeto que represente seu desejo, para si mesmo e para o Outro, sendo este desejante singular. Portanto, o trabalho da sublimação é destinado ao Outro como representante do desejo do sujeito, buscando reconhecimento e recompensa narcísica, sendo a dimensão cultural e social da sublimação.

Mas, o que há nos sons que os tornam potencialmente "matéria-prima" dessas obras (pensando na música como obra feita de sons e silêncios)? O que há na música que a coloca diante das possibilidades sublimatórias? O que nela é valorizado e nos remete a esse tipo de transformação de energia e pulsão, ainda com possibilidade de estabelecimento de laço social?

É deste ponto que podemos avançar, principalmente com as contribuições de conceitos da teoria lacaniana (como o de objeto *a*, dos três registros e de Outro). É justamente o que antecede o sujeito e a sua própria necessidade sublimatória que esclarece o fato de a música ser produto e obra artística do homem. Abordar o que há de musical na constituição do sujeito talvez ajude explicar tais questionamentos.

3- A formação do sujeito: a música constituinte

Elementos sonoros fazem parte do universo da criança antes mesmo de seu nascimento e, como sabemos, têm um papel fundamental no seu desenvolvimento biopsicossocial. Ateremo-nos aqui ao aspecto psíquico, que nos leva a pensar na constituição do *infans* como sujeito propriamente dito e, ainda, aos tais elementos sonoros que compõem o cenário e mediam esse processo de vir a ser. Segundo Catão (2009), traços da sonoridade do meio intrauterino permanecem na memória da criança, sendo que os sons do corpo da mãe e as inflexões próprias de sua voz têm um papel organizador, sinalizando, desde já, o desejo do Outro como um "não-eu" do mundo externo.

Sabemos que a criança se organiza psiquicamente a partir do Outro que, por se constituir na condição de linguagem, dá sentido ao que é experimentado e sentido por ela, humanizando-a, fazendo convite para a entrada na ordem simbólica. O Outro é, portanto, estruturante. A teoria lacaniana acrescentou a voz e o olhar aos objetos pulsionais, sendo a voz aqui destacada pela sua natureza sonora, por ser um modo fundamental de presença do Outro e de mediação com o mesmo. A voz, através de sua musicalidade, ou seja, de seu ritmo, melodia, modulações e entonações, é a manifestação do desejo e do gozo do Outro. Ela chama, invoca o bebê, que se interessa pela prosódia e pelos traços melódicos presentes na voz.

Para Didier-Weill (1997a), "a música é um dos caminhos possíveis para compreender a relação mais primordial do sujeito com o Outro" (p.240). Nesse tempo primordial o sujeito recebe uma base antes de receber a palavra, de forma anterior à mediação do imaginário e do simbólico no real. Essa base precede à própria constituição psíquica. O apelo que existe na música não requer um eu que já esteja lá, mas, um sujeito que ainda não está lá, suscetível de advir. A música da voz materna transmite o significante originário, faz traço.

Didier-Weill (1997b) chama de "Nota Azul" aquela que veicula o sujeito no sentido e na presença, e que é:

"[...] simbolizante no sentido em que nos abre para o efeito de todos os outros significantes, como se fosse sua senha: efetivamente, sob o impacto da Nota Azul, o mundo começa a falar conosco, as coisas, a ter sentido: os significantes da cadeia ICS, de mudos que eram, despertam e começam, assim causados pela Nota Azul, a nos contar casos" (Didier-Weill, 1997b, p.61).

Segundo Vorcaro (2002), lembrando algumas contribuições de Charles Melman, a linguagem maternante, que é o jeito peculiar e exclusivo da comunicação entre a mãe e seu bebê, serve de matriz simbolizante para que a palavra germine. Nessa linguagem diferenciada, a mãe, com sua voz de entonação melodiosa, deixa declarado seu desejo e seu gozo. A criança é banhada por essa musicalidade que por ora ainda não é verbo, que ainda não tem um significante associado. Assim, inicia o circuito da pulsão invocante, no chamamento da criança, que posteriormente passa a "chamar" e a "se fazer chamar", na trajetória lógica da sua constituição psíquica.

O bebê tem uma percepção das vivências do seu corpo e, para entender o mundo que o rodeia, faz uso das expressões do rosto da mãe sincronizadas com sua fala. Catão (2009) nos diz que a mãe, através de sua fala implicada de desejo, nomeia, organiza e oferta sentido ao mundo da criança. Assim, traduz a realidade e empresta seu funcionamento psíquico, constituindo-se como um *espelho sonoro*. Este é o primeiro tempo do circuito da pulsão invocante, o "ser chamado". Neste momento de alienação a mãe supõe a existência do bebê como um sujeito, antecipando a sua constituição psíquica, e com isso se vê identificada com ele, depositando nele seu olhar e sua ocupação, na tentativa de encobrir a sua própria castração.

Depois deste enlaçamento alienador necessário, cabe à mãe possibilitar a separação, instaurando o segundo tempo do circuito, o "chamar". Segundo Vivès (2009) o grito do bebê, que é inicialmente apenas uma expressão vocal de sofrimento diante da privação materna, recebe uma resposta do Outro. Dessa forma o sujeito ganha significação a partir do significante que entra no real e inaugura a função simbólica. O grito, transformado em demanda e em experiência de satisfação, implicará em sua percepção enquanto sujeito, pois ele se escuta, separado e dividido do Outro. É através de um traço acústico que isso acontece, e o bebê só se tornará falante se conseguir se ouvir através da voz do Outro, ou

seja, é a voz do Outro que introduz a criança à palavra. Essa é a entrada do significante no real, o traço unário. O grito, depois de interpretado, entra na formação do significante e faz a voz cair como objeto perdido, velando sua dimensão real.

Acompanhando o que Catão (2009) abordou sobre os tempos da pulsão invocante, observamos que, no terceiro tempo, a criança busca “se fazer chamar”, de forma ativa, na tentativa de se lançar, se insinuar e provocar o gozo no Outro. Desta forma, ela descobre que a satisfação não pode ser completa, que há sempre um resto vazio que move uma busca constante do objeto eternamente faltante. Este resto é o que Lacan define como objeto *a* em seu *Seminário 11* (1964). Esse impossível de ser alcançado é o que ele, ali, chama de real, que será o núcleo do inconsciente estruturado como linguagem.

Vemos então que nos primeiros momentos da relação, conforme Catão (2009), a mãe faz do bebê seu único objeto de gozo. Identificada com ele desenvolve um jeito particular de comunicação, com o qual expressa seu alto grau de sensibilidade e enuncia a criança como causa de seu desejo, antecipa-a enquanto sujeito e nomeia sua demanda. Após este tempo de alienação a mãe se posiciona diante de um terceiro que encarna a função paterna e permite a produção do significante da metáfora paterna. Assim, ela se distancia do bebê e instaura o tempo lógico da separação. A simbolização da alternância entre a presença e a ausência da mãe permite à criança advir como sujeito desejante. A operação simbólica de separação permite a entrada da criança no plano discursivo da linguagem.

Para Didier-Weill (1997a), o ritmo da musicalidade da voz materna funda uma alternância significante que faz referência ao registro simbólico. A alternância da voz, som e silêncio, é significante por sua característica faltante. A criança só poderá ocupar o lugar de desejado e de ideal se reconhecer a falta na mãe, se for envolvido pelos objetos *a* da mesma, dentre eles a voz. Essa descontinuidade indica, além de presença e ausência da mãe, a ausência na presença da mesma, o que institui uma série de representantes e significantes. De acordo com Jerusalinsky (2011), a mãe faz um intervalo na sua fala supondo que o bebê, enquanto sujeito, tem desejo e tem algo a dizer, sustentando, assim, uma alteridade que produz laço.

Vivès (2009) nomeia de *ponto surdo* esse lugar intrapsíquico de onde o sujeito conquistará sua própria voz. É preciso que cesse e falte a voz do Outro, ou que a criança se torne surda à voz desse Outro, para que possa advir como sujeito e dar-se voz. É na rejeição a essa voz do Outro primordial, no ensurdecer diante dela, que o sujeito pode responder ao apelo. O recalque originário torna inaudita a voz primordial. É, por esta via silenciada, que o sujeito se constitui.

Para Vivès (2012) a voz é o primeiro objeto perdido, quando deixa velar sua dimensão real pela formação do significante. Ela se torna portadora de um resto de gozo absoluto quando livre do domínio da significação. A voz, como objeto *a*, perde sua materialidade sonora, pois esta fica velada pela significação e isso é o que permite ao sujeito advir. Vorcaro (2002) ressalta que, além da sustentação da significância do funcionamento da fala, uma outra

escala também é importante. Esta diz respeito ao canto da fala, sendo a música da língua materna imprimida na fala, fazendo lembrar o desejo que foi reprimido. Assim, o sujeito empresta sua voz ao desejo, que, ao menos assim, pode ser escutado e manifestado.

Essa voz, que transcende o evento sonoro, inclui subjetividade. A prosódia da fala, ou seja, sua musicalidade e entonação, destaca seu valor não linguístico e expõe a dimensão de sentido, ressaltando o componente emocional que vai além do puro enunciado e revela elementos inconscientes do mesmo. Lacan chama essa prosódia que subverte o padrão da língua, de *alíngua*. O inconsciente, organizado como linguagem pela cadeia significante, sofre o recalque feito pela barreira da língua, e isso impede que tome a palavra o que lá habita. O desejo fica impedido de ser apreendido ou articulado por ela. "A prosódia é a tradução acústica da enunciação. Ela diz mais do que o conteúdo do texto (enunciado) do que o ser falante gostaria de ter dito, isto é, ela é portadora dos elementos mais inconscientes da situação" (Catão, 2009. p. 132).

Segundo Didier-Weill (1997b), o sujeito se submete à ordem simbólica que funciona como uma máscara para a pulsão de morte, inaugurando uma dimensão inaudita do inconsciente, indicando que para além das palavras há algo a se escutar. A música e o poema transmitem algo desse inaudito, "a arte e a criação artística são parte de nosso recalco" (Didier-Weill, 1997b, p. 42).

"Isso nos remete ao fato de que, como seres de Fala, não somos assimiláveis à nossa capacidade de escuta, não podemos dizer tudo o que ouvimos, algo morre a caminho, graças ao que, aliás, o que ouvimos permanece inesgotável. Se não fosse assim, haveria a possibilidade de considerar como uma garantia de verdade o fato de falar em Nome daquele que diz, ou meio-diz, a verdade" (Didier-Weill, 1997b, p.83).

4- Considerações finais

O que há de musical na fala é porta-voz do desejo, o que pode nos indicar a razão do valor que a música adquire para cada um de nós. A entonação, o andamento e a intensidade da fala declaram o desejo implicado, mas não anunciado pela palavra. A música faz uso desses elementos para denunciar o desejo de forma ainda mais intensa. Segundo Didier-Weill (1997b), a emoção da música nos invade porque ela conjuga um estado de felicidade e uma nostalgia psíquica, relativas ao ato fundador do sujeito.

Se é do som, da voz "cantada" do Outro, que se inicia todo o circuito no qual o sujeito se constitui, voltar a ele, retomá-lo, transformá-lo, nos faz reviver o momento original em que se tinha a ilusão da plenitude. Tempo mítico em que predominava o gozo inaugural, da experiência primária de satisfação, sem as barreiras impostas pela palavra, pela ordem do simbólico que, ao mesmo tempo constitui e funda o aparelho psíquico, revelando o encontro faltoso sem solução. Assim, fica destacado o que de sonoro e, portanto, de musical, há na

primeira fundamental e fundante relação que se tem com o Outro. Podemos, portanto, atentar ao papel de destaque que a sonoridade, ouvida e emitida, tem na própria constituição do sujeito. Isso certamente nos ajuda a refletir sobre a importância da obra musical, enquanto arte, enquanto algo valorizado socialmente e com a qual se vincula e se permite fazer laço.

A música pode ser então uma alternativa frente ao desamparo a que somos lançados, pode ser uma prazerosa possibilidade de "gritar" o que há de humano e de pertencente à origem, como um passeio que retorna ao real do sujeito, o que não se produz sem consequências. A palavra barra o que na música pode ser assumido e denunciado. Na relação com a música sentimos uma forma evocada de sincronia absoluta e plena, assim como a experimentada de forma alienante nos primórdios do advir do sujeito. As sonoridades musicalmente ouvidas não precisam de decodificação, nem mesmo podem ser traduzidas, pois não há palavras que as represente. Assim sendo, são reconhecidas de forma sincrônica, sem fazer parte da cadeia significativa montada pelo aparato simbólico, acessando de forma direta o registro do Real. Emprestar voz para que grite o desejo de reencontro, barrado pelo recalque imposto pela interveniência do simbólico, é talvez uma importante função da música e um motivo do prazer experimentado nela.

No silêncio da música, ausência de som necessária para que haja uma sequência melódica e um desencadear andante da música, existe uma previsibilidade de retorno, pois o ritmo marcado pede um novo evento sonoro. A garantia de retorno da "presença" subentendida na música é confortante, é apaziguadora da tensão despertada pela ausência. Essa movimentação rítmica de ir e vir é estatuto do Outro e na música há uma revivência dessa alternância.

A obra musical diz sobre o desejo, sobre a Coisa que fica fora da rede de representações, sobre o objeto *a* faltante e almejado por quem a produz e, ainda, por quem a escolhe compartilhar, visto que a própria contemplação pode ser trabalho de sublimação. Essa arte, assim como as demais que envolvem a sublimação, é uma possibilidade de tornar audível e aceito pelo mundo o que de mais primordial e primitivo se tem do sujeito.

Segundo Kehl (2002) a pulsão de morte ultrapassa a dimensão de desejo e aponta para o vazio, pois é um resto pulsional não regulado pela rede de significantes e que pode ser enfrentado a partir da dimensão criativa do gozo, por um objeto inventado. A invenção musical utiliza como matéria prima o som remetido ao próprio objeto pulsional voz, que, como vimos, é essencial para a existência do próprio sujeito. Ela é intraduzível porque é pulsão não representável na rede de significantes, como a pulsão de morte, mas transformada em arte e sendo reinventada, pode novamente ser dividida com o Outro e reconhecida por ele.

Se, para que haja sujeito que faça laço diante da demanda de amor gerada pelo desamparo, é preciso haver desejo e pulsão não satisfeitos, se algo fica no real sem representação possível, se socialmente esses desejos precisam ser recalçados, na música eles podem ganhar ressonância, podem se tornar presentes, podem ser socialmente

ouvidos, pois se tornam sublimatoriamente pulsão transformada, sendo algo da ordem do belo e atraente. Para Lacan (1959-60), "a sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa" (p.140). Não sendo ela, a Coisa, o objeto faz semblante de ser audível ao campo do Outro. Pela música, a Coisa, a eterna tentativa humana de reencontrar o objeto mítico da completude, o perdido e irrecuperável gozo, pode ser anunciada. Continua inatingível, mas marca presença, ganha significância; é a dignidade da Coisa.

A sublimação aponta para a satisfação não total, mas busca uma satisfação possível, com possibilidades de erotização e ruptura com as origens míticas, diante da inevitável falta não passível de preenchimento. A condição especial do material sonoro, pela notória importância desde os primórdios da constituição do sujeito, faz da criação da obra musical um grande recurso sublimatório, com potencialidade de inovação. Transforma o que se tinha de primário em nova invenção. Neste processo de ruptura o sonoro é um elemento constante e é objeto representante do desejo. Não sendo a Coisa, denuncia e grita, de uma forma reconhecida como bela, a sua falta e o vazio constituinte e angustiante. A música enquanto arte é criação e o sujeito é por ela criado. Didier-Weill (1997a) nos questiona, ao buscar compreensão sobre o encantamento causado pela música:

"Como conceber essa pressão de dizer 'sim' que a música ouviu? Será que ele vem de um 'eu' [je] do inconsciente que estava lá desde sempre, à espera de ser reconhecido, ou esse 'eu' do inconsciente, ao contrário, acaba de ser soberanamente, criado pela música?" (p.238).

O som nos chama e por ele também podemos chamar. A música nos comove e também por ela podemos comover. O elemento sonoro, constante por estar presente de forma anterior e posterior ao próprio sujeito, através das melodias e dos ritmos, denuncia nossos desejos e permite que surjam outras emoções. Com a arte musical podemos suspender parte do recalque, na medida certa para falar do desejo sem chegar ao desconforto, suportando o vazio e fazendo algo com ele. Esse movimento requer criatividade, deixando em segundo plano a questão do sentido da simbolização e priorizando a transferência com o impossível do real inominável. Aproxima-se, assim, da finalidade da própria experiência analítica, a mudança psíquica.

Nota

1. Este artigo integra um segmento específico da pesquisa de mestrado de Letícia Maria Soares Ferreira, no Instituto de Psicologia, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Aplicada, da UFU, sob orientação do professor doutor João Luiz Leitão Paravidini.

Referências Bibliográficas:

- BIRMAN, J. (2002). Fantasiando sobre a sublime ação, em Giovanna Bartucci (Org.) **Psicanálise, arte, e estéticas de subjetivação**, Rio de Janeiro: Imago Ed., p. 89-130.
- BIRMAN, J. (2005). **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CATÃO, I. (2009). **O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo**. São Paulo: Instituto Langage.
- COSTA, G. S. (2011). **O papel da música na terapia**. Monografia acadêmica, Faculdade Integrada AVM, Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.avm.edu.br/docpdf/monografias_publicadas/C206265.pdf>. Acesso em 06/01/2014.
- DIDIER-WEILL, A. (1997a). **Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical** (A. M. Alencar, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1995).
- DIDIER-WEILL, A. (1997b). **Nota azul: Freud, Lacan e a arte**. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, em **Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1914). À guisa de introdução ao narcisismo, em **Obras psicológicas de Sigmund Freud**. Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915), Rio de Janeiro: Imago, 2004, vol. 1, p. 97-131.
- FREUD, S. (1923). O eu e o id, em **Obras psicológicas de Sigmund Freud**. Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente (1923-1938), Rio de Janeiro: Imago, 2007, vol.3, p. 13-92.
- FREUD, S. (1930). O mal-estar na cultura, em **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- JERUSALINSKY, J. (2011). **A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê**. Salvador, BA: Ágalma.
- KEHL, M. R. (2002). **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras.
- LACAN, J. (1959-60). **O seminário. Livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LACAN, J. (1964). **O seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- NASIO, J.-D. (1997). **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- VIVÈS, J. M. (2009). **A pulsão invocante e os destinos da voz**. Disponível em <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/13/P&Brev13Vives.pdf> Acesso em 05/06/2012.
- VORCARO, A. M. R (2002). Linguagem maternante e língua materna: sobre o funcionamento linguístico que precede a fala, em Bernardino e Rohenkohl (Orgs.), **O bebê e a modernidade: abordagens teórico-clínicas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 65-83

Resumos**Music and emptiness: the constitution of the subject to sublimation**

The search for understanding about what is moving in music, for those who create and those who contemplate it, is what motivates this article. The creative act of innovation is approached from the psychoanalytic concept of sublimation. Moreover, when it emphasizes the sound elements, the process of constitution of the subject also makes way for this purpose. The song expresses the desire and denounces the void left by the thing, so if you can not say through words. It is untranslatable because it concerns the rest instinctual not representable by the network of signifiers. The authors treat the subject as a constituent of musicality and address as an opportunity to access the actual nameless. Thus, snared the character of the music sublimating his artistic character.

Keywords: psychoanalysis, music, sublimation, constitution of the subject.

La Musique et le vide: de la constitution du sujet à la sublimation

La recherche de la compréhension de ce qu'il y a d'émouvant dans la musique, autant pour ceux qui la créent que pour ceux qui la contemplent, est le but de cet article. L'acte créateur de l'innovation est approché à partir du concept psychanalytique de la sublimation. En outre, quand on met l'accent sur les éléments sonores, le processus de constitution du sujet est aussi une manière d'y arriver. La chanson exprime le désir et dénonce le vide laissé par la chose, par ce qui ne peut pas être mis en paroles. Elle est intraduisible parce qu'elle concerne le reste pulsionnel non représentable par le réseau de signifiants. Les auteurs traitent la musicalité en tant qu'élément constitutif du sujet et l'adresse comme une opportunité d'accéder au réel qui ne peut être nommé. Ainsi sont liés le caractère sublimant de la musique et son caractère artistique.

Mots-clés: la psychanalyse, musique, sublimation, constitution du sujet.

Citação/Citation: PARAVIDINI, J.L.L.; NEVES, A.S.; FERREIRA, L.M.S. A música e o vazio: da constituição do sujeito à sublimação, em Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p161-172.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 05/12/2013 / 12/05/2013.

Aceito/Accepted: 04/02/2014 / 02/04/2014.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.

Junho de 2013 à luz dos acontecimentos

Antonio Teixeira

Médico psiquiatra

Psicanalista

Mestre em Filosofia contemporânea / UFMG

Doutor em Psicanálise / Paris VIII

Professor associado FAFICH-UFMG

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise

Membro conselheiro (Advisory board) da International Society of Psychoanalysis and Philosophy

Autor de *A Soberania do Inútil* (São Paulo: Anna Blume, 2007)

e-mail: amrteixeira@uol.com.br

Dedicado ao inestimável amigo Célio Garcia.

La seule décision possible c'est la décision impossible.

(J. Derrida)

Ao ser convidado a intervir na *Estação saber*¹ sobre as manifestações de junho de 2013, perguntando-me se elas podiam ser definidas como um acontecimento, de imediato freei meu impulso de responder a essa questão. Eu creio que é preciso não responder a essa pergunta, deixar a questão em aberto, pois se conceituarmos de saída o que é um acontecimento, o acontecimento, como tal, deixa de acontecer. Visto que o conceito é um artifício de linguagem destinado a fixar o significado de um determinado termo, julgamos, antes de tudo, que é próprio ao acontecimento sua impropriedade conceitual. Sugerimos, então, pensar o acontecimento enquanto noção aconceitual, ou senão, para retomar a expressão que Alain Badiou aplica a Derrida, como ponto de fuga do pensamento cuja verdade se mostra no próprio movimento pelo qual escapa a nosso esforço de aprisioná-lo nas grades do conceito.

Por isso, quando nomeamos algo como um "acontecimento", ao dizer, por exemplo, que "Maio 68" ou a "Revolta da Comuna" foram acontecimentos na história da política, ou que "Chega de Saudade" foi um acontecimento na história da música popular

Teixeira, A. Junho de 2013 à luz dos acontecimentos.
Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 173-178. Disponível em
http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/atualidades_01.html

brasileira, ou ainda que o ready-made de Duchamp foi um acontecimento na arte contemporânea, etc., estamos de certo modo nos referindo a fenômenos sem apreensão conceitual no momento de sua irrupção, absolutamente distintos de simples ocorrências. Cabe, contudo, tomar cuidado e não se deixar tomar por esse *frisson* da surpresa que associamos à emergência do acontecimento. O ataque de 11 de setembro foi uma surpresa inesperada, mas não foi um acontecimento, porque não basta que algo se apresente como novidade para que seja um acontecimento. Para que o acontecimento seja nomeado como tal, é necessário de fato que ele produza uma ruptura com nossas expectativas, trazendo à luz um efeito de verdade que não se deixa deduzir do saber da situação. Mas isso não é suficiente: é preciso que ele também nos convoque a abrir espaço para uma verdade insuspeitada que o saber disponível não permite desenvolver. O acontecimento suscita um algo a mais que o saber da situação não permite prever, algo distinto de tudo que há e que nos convoca a uma nova maneira de ser.

Parece, portanto, contraditório vir falar do acontecimento numa estação do saber, quando lembramos que a palavra estação nos remete a um lugar em que nossa idéia estaciona, lugar em que se interrompe o fluxo de nosso movimento. Mas se isso ainda assim é possível, se ainda assim podemos falar do acontecimento numa estação do saber, é porque a idéia de estação nos conduz também para além do estacionamento: a estação é lugar que nos permite abandonar uma via e seguir por outra, como também pode ser um puro ponto de fuga, um lugar por onde se pode descer para seguir por via nenhuma.

A estação do saber só tem para nós sentido se não ficarmos ali estacionados. Precisamos, de certa maneira, desfazermos-nos de nossa estação do saber, desligarmos-nos de nossa enciclopédia para acolher o acontecimento em seu movimento, deixá-lo e fazê-lo acontecer. Pois o que se passa, via de regra, quando se tenta incluir o acontecimento no interior de nosso saber, é uma tentativa de impedir que ele de fato aconteça. Tal é o caso da disciplina do comentário que tenta iluminar o presente com a luz do passado, aplicando-lhe categorias pretéritas do pensamento. Normalmente bem instalado na ordem das coisas, o comentador busca pensar o acontecimento que irrompe no presente, mediante protocolos já testados de explicação que lhe garantem permanência na situação que o acontecimento vem desestabilizar. Por isso o comentário é sempre crepuscular: ele só fala do acontecimento em seu entardecer, como algo que já aconteceu.

Como fazer, então, para falar do acontecimento, como abordá-lo sem suspender o seu movimento nessa *Estação Saber*? Respeitar seu movimento significa suspender os protocolos do passado e nos abrir para a obscuridade de um futuro sem garantia, que nos obriga a inventar novos conceitos. Propomos, para tanto, deixar a questão do

conteúdo do acontecimento anterior de lado, para nos referir a algo que eu gostaria de propor como sendo a estrutura formal do acontecimento em seu movimento, em seu ponto de fuga. É bem verdade que nosso pensamento tende espontaneamente a divorciar a estrutura do movimento, como se ilustra no célebre slogan escrito nos muros em Maio de 68: a estruturas não descem às ruas. Mas para não ficarmos no plano puramente intuitivo da apreensão do acontecimento, precisamos aceitar com Lacan a ideia de que as estruturas descem às ruas, que as organizações simbólicas do mundo são afetadas pelo movimento.

Para explicar esse ponto, cabe primeiro indicar que a impressão que temos da estrutura como uma ordem parada ou estanque, longe de ser um dado natural, resulta de uma imposição discursiva. Toda experiência que temos da estabilidade do mundo resulta, *nolens volens*, de uma imposição discursiva, ela deriva do fato de que o sentido dado às palavras depende de uma autoridade que regula o seu uso no interior de uma relação de poder. É essa, aliás, a função do conceito que mencionamos no início: fixar o sentido da palavra em conformidade com uma prática discursiva. Se podemos, contudo, recolocar a estrutura em movimento, é porque há sempre um ponto de fuga em toda situação conceitualmente determinada, algo que escapa às leis do discurso. Um ponto de fuga, conforme diz Badiou a propósito de Derrida, é um ponto que, precisamente, foge à regra do dispositivo de imposição (Badiou, 2008, p. 125).

O problema é que quando captamos a fuga, ela deixa de fugir, nós a suprimimos. Pensar, por conseguinte, a fuga do acontecimento, sem fixá-lo no comentário que a extingue, significa não captá-lo, não conceituá-lo, mas localizá-lo como ponto de fuga a partir de suas pegadas, ou seja, dos traços que ele deixa na estrutura ao colocá-la em movimento. Diríamos então que para um pensamento da estrutura entendida como o que determina os lugares ou funções simbólicas, o ponto de fuga se manifesta justamente como o lugar fora do lugar. Mas como falar do lugar fora do lugar? De vários modos, certamente, mas um índice marcante dessa distopia é a precariedade de sua nomeação. O índice do acontecimento é muito frequentemente sua nomeação precária, na medida em que nossa estação de saber não dispõe de léxicos bem definidos para descrever o que mal vislumbramos. Por isso, não raro o acontecimento se nomeia por um prefixo negativo ou por um neologismo aplicado a um lugar que conhecemos, para dizer que ele ali não está: exemplo disso é o termo Inconsciente escolhido por Freud para designar uma verdade que todo saber psicológico era incapaz de perceber, ao reduzir a mente à função da consciência. Podemos também citar vários outros exemplos para ilustrar esse ponto, como é o caso dos números irracionais, assim como a descoberta dos números transfinitos por George Cantor.

Em outras situações, essa precariedade do acontecimento se designa pela escolha de um termo originariamente pejorativo, normalmente criado pelos representantes

de uma prática discursiva que o acontecimento desestabiliza ou coloca em questão. Tal é o caso do adjetivo Impressionista, usado pelo crítico de arte Louis Leroy para desqualificar uma tela de Monet, alegando que ao desrespeitar os cânones estéticos, Monet só queria impressionar. Sabemos, também, que o termo de intelectual teve origem semelhante: ele designava um grupo de pessoas que se uniram a Emile Zola para defender o capitão Dreyfus, contra o Estado Maior das Forças Armadas. Eram chamados de intelectuais porque se metiam com coisas que não diziam respeito aos interesses particulares do cidadão francês, ou seja, porque abraçavam uma causa universal do intelecto, deixando de lado as questões práticas da vida ordinária e dos assuntos privados.

Pois bem, ainda há pouco se falava do silêncio dos intelectuais, quando tudo parecia claro à luz do desapontamento geral com a chegada da esquerda ao poder: não há nada a se esperar da política, só existem interesses particulares. Mas eis que uma nova forma de política parece se erguer diante de nós, ganha forma nas ruas, nas redes sociais, sem que saibamos defini-la ao certo. Estaríamos, então, na iminência de um acontecimento, de um ponto de fuga? Seria esse acontecimento correlativo de outro despertar do intelectual, distinto do que já conhecemos, que nos pede a criação de um novo nome? Não sei, não sabemos, nada sabemos ao certo. É certo somente que as metáforas jornalísticas da primavera tropical, há pouco aplicadas aos países árabes, servem menos para dar sequência ao acontecimento do que para antecipar o tenebroso inverno esperado com satisfação por aqueles que preferem a estrutura imóvel e nos repetem: eu não te disse que nada acontecia?

De todo modo, estamos cientes de que se algo teve início com uma onda de protestos iniciados em reação ao aumento das passagens de ônibus, o protesto, em si mesmo, assim como a violência que o acompanha, nem de longe configura um acontecimento. Muito pelo contrário, o protesto, como já notara Lacan, é o que pereniza uma situação, administrando-lhe correções que a tornam mais suportável. É preciso, portanto, ir além do protesto para abrir espaço ao acontecimento. E para emanciparmo-nos do protesto, devemos nos valer daquilo que em psicanálise chamamos de interpretação.

Que relação poderia, então, haver entre acontecimento e interpretação? Pois bem, várias. Uma delas, que gostaria de destacar, é aquela que diferencia a interpretação do comentário crepuscular. A interpretação não é crepuscular: ela traz consigo, para retomar outra expressão de Badiou (2008), a verticalidade do meio-dia. O psicanalista não liga à noite para seu paciente para interpretar um lapso, ou um ato falho, pois a interpretação somente acontece no momento mesmo em que algo está acontecendo, ao ofertar ao pensamento a possibilidade de dar existência a algo que não se pensou. O problema é que o comentarista sempre volta à cena, de olho no seu lugar, querendo nos convencer que a interpretação é uma descrição dos sentidos possíveis já dados na situação. Mas a

interpretação não tem nada a ver com essa hermenêutica beata. A interpretação é o gesto que expõe, para o pensamento, o seu ponto de fuga, o lugar equívoco de sua possível mobilização. É o que faz Freud quando mostra a Dora que, em seu protesto, ela omite o modo pelo qual contribui para manter a situação que lhe causa sofrimento.

Mas não é preciso ser psicanalista – em sentido estrito – para interpretar. Nada mais instrutivo do que ver e rever o filme documentário sobre Hanna Arendt² para perceber, na rapidez das respostas dessa inigualável pensadora magnificamente interpretada por Barbara Sukowa, o que distingue o comentário da interpretação. Pois bem. Ali onde se esperava, no julgamento de Eichmann pelo tribunal de Nuremberg, um comentário sobre o mal como maquinação diabólica de uma mente pervertida, Hanna Arendt não comenta, mas interpreta para indicar que o terrível mal do século XX resulta, essencialmente, de sua extrema banalidade. Longe de ser demoníaco, o mal deriva do uso publicitário da demonização como meio de interromper o pensamento. O grande mal do século XX nada mais foi do que o resultado de uma obediência civil, que outorga ao representante do Outro, seja ele o estado ou a religião, a autoridade sobre a ação coletiva através da demissão do pensamento. A imbecilidade ou a ausência de pensamento estaria no fundamento não só do nazismo, mas de todo projeto totalitário de dominação política. Trata-se, enfim, do mal como já o vislumbrara Freud em sua *Psicologia de Massas*, enquanto resultado de um processo de alienação coletiva que outorga ao líder o pensamento e o poder de decisão.

É verdade que evoco, nesse momento, a questão freudiana das massas coletivas, porque me parece que a novidade mais impactante de nosso junho 2013 foi o seu grande poder de mobilizar multidões. Até aqui, todavia, seria ainda equivocado falar de acontecimento. O acontecimento não se define pelo volume da mobilização. Existe, no entanto, nesse junho de 2013, um fenômeno político que me parece particularmente notável, que diz respeito não ao volume de mobilização, mas ao fato de que a multidão, ali mobilizada, em nenhum momento se valeu de líderes para justificar sua ação. Mal divisamos alguns Che Guevaras esparsos, sombras de Mau Tse Tong ou de Fidel: nenhum líder político aparece ali postado como figura do grande ideal.

Podemos, portanto, arriscar dizer que *junho 2013* trazia consigo um ponto de fuga fundamental para se pensar a política como acontecimento: *junho 2013* mobilizou a multidão sem massa, a multidão ativa que não necessita abdicar do pensamento para produzir a ação. Não foi por acaso que as bandeiras políticas, ao que parece todas, sem exceção, foram enxotadas dos manifestos. Não estava em questão, para junho 2013, simplesmente protestar contra a representação parlamentar abaixo da crítica a que hoje assistimos, em nome de outra representação mais adequada. Junho 2013 é o acontecimento que questiona a própria ideia de representação.

Teixeira, A. Junho de 2013 à luz dos acontecimentos.
Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013, p. 173–178. Disponível em
http://www.isepol.com/asephallus/numero_16/atualidades_01.html

Isso porque a massa passiva, submissa ao líder, somente existe porque persiste o par ativo-passivo – às vezes com direito à alternância – do representante e do representado, do governante e do governado, do legislador e do legislado. Em relação a esse ponto, parece-me que junho 2013 retoma um ponto de fuga particularmente importante de Maio 68 vislumbrado por Jean-Claude Milner: a recusa do par ativo-passivo e a colocação da ação pura no lugar da passividade. Não se trata de inverter a relação ativo-passivo, tornando passivo quem antes era ativo, etc. Maio de 68 e Junho de 2013 tentam implodir essa relação (Milner, 2009, p. 80 e sq).

Eis porque a juventude se torna aqui uma categoria política determinante: ela é o período da vida que concentra o momento de ação máxima, o projeto utópico de uma sociedade de mestres sem nenhum escravo. Contrariamente à noção passivizante da psicologia das massas descrita por Freud a partir de sua leitura de Gustave Le Bon, a juventude aqui organiza, em seu movimento, a convicção de que a multidão deve existir não porque somos alienados, mas porque o sujeito numeroso é mais ativo do que o sujeito solitário. O grande número aqui não surge de nenhum processo de conscientização, conduzido pela autoridade de algum mestre. Ser autenticamente político é acreditar na multidão ativa, e não nas massas fascistas obedientes ao líder. E uma vez que a aglomeração tem a virtude de aumentar a atividade política, um concerto de Rock ou uma performance artística por vezes vale tanto ou mais do que uma Assembleia Geral, pelo poder de intensificar a atividade de uma multidão.

Notas

1. Esse texto é a transcrição de uma conferência proferida na Estação Saber, em evento organizado por Júlia Andrade no auditório do Pátio Savassi no dia 18 de agosto de 2013, em resposta às manifestações de rua que se desencadearam naquele período.
2. Filme teuto-francês dirigido por Margarete von Trotta e lançado em 2012, Hanna Arendt é uma obra biográfica sobre essa filósofa política alemã de origem judaica. Para maiores informações, ver IMDb (Internet Movie Database, [us.imdb.com](http://www.imdb.com)) in: <http://www.imdb.com/title/tt1674773/>

Referências bibliográficas

MILNER, J.-C. (2009) **L'Arrogance du présent**. Paris: Grasset.

BADIOU, A. (2008) **Petit panthéon portatif**. Paris: La fabrique.

doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p173-178.

Psicanálise: ciência e discurso

Aline Guimarães Bemfica

Psicóloga, psicanalista

Mestrado em Letras - UFMG (Minas Gerais, Brasil)

Doutoranda em Teoria Psicanalítica - PPGTP/UFRJ – Bolsista da Capes (Rio de Janeiro, Brasil)

E-mail: alinegbem@yahoo.com.br

Resenha

COELHO DOS SANTOS, T.; LOPES, R. G. **Psicanálise_ciência e discurso**. Rio de Janeiro: Ed. Cia. de Freud, 2013, 371 p.

A leitura do livro *Psicanálise_ciência e discurso* não possibilita apenas mais um mergulho nos caminhos que demonstram as correlações estruturais existentes entre a psicanálise e a ciência, especialmente a articulação entre o nascimento da ciência moderna e a criação da psicanálise por Freud, tão explorada por Lacan em seu artigo “A ciência e a verdade” (1965-66). Tampouco pretende ser mais uma releitura lacaniana dos conceitos psicanalíticos criados por Freud. Na medida em que vamos percorrendo suas páginas, vemos, pouco a pouco, revelada a verdadeira vocação desta publicação: esclarecer o vínculo estrutural entre estes dois campos do conhecimento com o objetivo de contribuir na direção de eliminar o imaginário tão presente entre os analistas quando se trata de utilizar os conceitos psicanalíticos. Este é, antes de tudo, um trabalho que joga luz sobre os principais conceitos, esclarece a articulação existente entre eles, orienta o fazer do psicanalista e define, de forma precisa, o desejo que deve movê-lo em seu ato.

O primeiro capítulo, intitulado “A equação lacaniana dos sujeitos da ciência e da psicanálise”, é constituído por um denso percurso teórico no qual as autoras procuraram demonstrar o difícil axioma lacaniano “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência, talvez passe por um paradoxo” (*Escritos*, p. 873). Afirmar que o percurso é denso não significa dizer que ele seja monótono. Ao contrário. De leitura fácil e com a preocupação de demonstrar

tanto o axioma de Lacan quanto o seu paradoxo, as autoras levam o leitor pelos caminhos que deram lugar a uma verdadeira “epistemologia psicanalítica”, servindo-se tanto das suas bases, recolhidas a partir do diálogo de Freud com a ciência moderna em “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933[1932]), quanto das referências à filosofia das ciências de Koyré, Bachelard e Canguilhem, tão caras a Lacan.

A chave de leitura que organiza todo este capítulo é a tese do filósofo francês, de origem russa, Alexandre Koyré, sobre a existência de um corte entre a epistemologia da Idade Média e a da modernidade. Este corte foi o operador da passagem do Cosmo fechado ao universo infinito e homogêneo do conhecimento produzido pela ciência moderna. A tese de Koyré é a referência que dá suporte ao axioma enunciado por Lacan. Entretanto, o que pode ser percebido é que as autoras fizeram um uso muito mais amplo desta tese. Se o leitor estiver atento, poderá observar que o conceito bachelardiano de corte epistemológico, introduzido no ponto de partida, serve de bússola para todo o livro, perpassando-o de uma ponta a outra por meio da sua equivalência com o conceito freudiano de castração e com a afirmação lacaniana sobre a inexistência da relação sexual. As autoras demonstram a correlação estrutural entre o corte que permitiu a passagem do mundo medieval ao mundo moderno e o corte (*Spaltung*) que divide o ego tal como conceituado por Freud. Trata-se da “barra” do sujeito que, lacanianamente falando, é a consequência da função operativa do Nome-do-Pai. Esta é a porta de entrada pela qual é reintroduzida a psicanálise “freudo-lacaniana” e seus eixos, o complexo de castração e o real como impossível.

No capítulo inaugural, o conceito de corte é situado como o correlato estrutural da perda de realidade decorrente da cisão do ego enquanto defesa diante da castração, conceituada por Freud em sua segunda tópica. É também ele o que serve como prova de que o pai da psicanálise tinha razão ao recusar a facticidade veiculada pelo trauma real para dar lugar ao inconsciente como o lugar da verdadeira realidade psíquica, a *outra cena*. Como se isso não bastasse, o conceito de corte serve ainda para demonstrar que o sujeito, tal como a psicanálise o concebe, não pode ser confundido com a consciência, pois seu estatuto original é o de fenda (*Spaltung*). Isto explica porque a psicanálise, apesar de ser uma disciplina incluída no campo da psicologia, não tem nenhuma afinidade com o que ali é produzido. Este conceito serve ainda como pano de fundo para caracterizar a topologia de ruptura e continuidade existente entre o sujeito da psicanálise e o da ciência e entre a própria psicanálise e a ciência moderna, uma vez que uma se situa em exterioridade interna à outra.

Depois de demonstrar porque é possível localizar o sujeito da ciência como estruturalmente homólogo àquele sobre o qual a psicanálise opera, as autoras se propõem a destringer um segundo axioma, não menos denso que o primeiro, com o qual Lacan define a operação executada pelo ato do analista. No segundo capítulo,

intitulado "O advento da psicanálise", a tarefa é a de demonstrar o que significa afirmar que "a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai" (*Escritos*, p. 889). Nas 140 páginas que compõem este capítulo, o leitor será levado a acompanhar a construção e os deslocamentos sofridos pelo conceito de Nome-do-Pai, criado por Lacan com o objetivo de "formalizar o mito edípico freudiano que conceituava a realidade psíquica" (Coelho dos Santos e Lopes, 2013, p. 91).

Ao reler a teoria freudiana a partir de ferramentas lógicas – o estruturalismo de Lévi-Strauss e de Saussure, por exemplo –, Lacan procurou depurar o campo teórico da psicanálise de tudo o que pudesse parecer imaginário, uma vez que a mitologia "não era suficiente para explicar a estrutura subjetiva nos moldes científicos" (p. 91). Se a psicanálise tem uma relação estreita com o surgimento da ciência moderna e com o pensamento científico, então é preciso que a definição da estrutura subjetiva seja organizada a partir dos mesmos parâmetros que organizam o campo ao lado do qual Freud escolheu situar a "sua psicologia".

O conceito de Nome-do-Pai atravessa toda a obra de Lacan, ao contrário do termo *desejo do analista*, cujo uso vai ficando cada vez mais espaçado até desaparecer completamente ao final do seu ensino. Por isso, segundo as autoras, este conceito se prestou melhor para o trabalho de definição do que orienta o ato analítico. O conceito de Nome-do-Pai foi, inicialmente, a ferramenta que permitiu a Lacan fazer oposição às interpretações analíticas provenientes do imaginário, na medida em que este conceito, juntamente com o de Outro, situam o dispositivo analítico sob a égide da primazia do simbólico, fato que evidencia a dessimetria estrutural existente entre as posições do analisante e do analista. Por este viés, é também possível afirmar que ele também porta a mesma estrutura de corte que caracterizou o advento da ciência moderna.

O Nome-do-Pai é o conceito "responsável por assegurar a ordem do simbólico no que se refere à constituição subjetiva e ao laço social" (Coelho dos Santos e Lopes, 2013, p. 149). Em um segundo tempo, com a metáfora paterna, Lacan alcança a formalização mais precisa deste conceito no seu primeiro ensino (p. 130). Na metáfora paterna, o Nome-do-Pai opera fornecendo também a garantia da verdade existente no campo da significação.

A conceituação da metáfora paterna engendra consequências de extrema importância para o progresso da psicanálise enquanto práxis. Além disso, produz uma mudança no interior dos conceitos de Nome-do-Pai e de Outro. Se a função paterna é responsável por inscrever o falo no campo do Outro (A), isto evidencia que ali há desejo. Portanto, trata-se de um campo barrado (\bar{A}) e nele "o Outro comparece como *não sentido*" (p. 179). Esta é a razão pela qual, no *Seminário 11*, Lacan afirma que, com a criação do "objeto *a*, o Outro é redefinido como campo do vivo onde o

sujeito, isto é, o ser falante é convidado a comparecer também como vivo". Se, por um lado, o recalque inaugura o pensamento científico, por outro, a presença do desejo prova que ele também funciona a serviço do princípio do prazer (p. 136). Entre os seminários 1 e 9, Lacan demonstrou que tudo o que se passa, tanto na constituição subjetiva quanto na experiência analítica, só pode encontrar o seu devido lugar se for repensado a partir do significante (p. 148). Portanto, a fantasia é o conceito que vem, a reboque desta formalização, mostrar como o sujeito recupera imaginariamente a perda referente à barra que recaiu sobre o conceito de Outro. Com o objeto *a*, Lacan inseriu na estrutura o que nela mesma não é passível de ser formalizado, mas que ali comparece insistentemente como sua causa.

Koyré advertiu que a dúvida é uma máquina corrosiva. Acionada por Descartes como método que dá origem à ciência no sentido moderno, ela tem a propriedade de destruir toda verdade que não se constitua como logicamente demonstrável. Assim, ao mesmo tempo em que permite produzir significante-mestres, ela é também o motor que os destrói. Esta lógica permite localizar o ponto em que a função paterna encontra o seu obstáculo interno: como conceituá-la quando a referência são os laços sociais característicos da contemporaneidade, laços fluidos, que se liquefazem até parecer não portarem mais nada que seja considerado sagrado?

A tensão entre a pulsão e a civilização permite às autoras fundamentar como o pensamento moderno, fundado na liberdade e na autonomia, não é sustentável pela psicanálise, uma vez que esta verifica os efeitos inelimináveis da captura imaginária, mas mortífera, da consciência de si na constituição egoica quando a liberdade e a autonomia não encontram mais os seus limites lógicos. O indivíduo moderno, igualitário, livre, racional e universal contrapõe-se à dependência estrutural do sujeito em relação ao Outro e ao significante mestre. O conceito lacaniano de objeto *a* e a definição do Nome-do-Pai como traço unário são, segundo as autoras, a chave que permite responder a este impasse lógico.

O traço unário é o que há de mais destituído, de mais apagado de um objeto: "é o vínculo do significante com o objeto entendido como causa do desejo que permite ao Nome-do-Pai funcionar como ponto de basta e estancar a infinita remissão de um significante a outro que caracteriza a máquina simbólica" (Coelho dos Santos e Lopes, 2013, p. 163). O traço unário deve ser entendido como traço do *corte* que a teoria psicanalítica evidencia nos objetos - mamilo, cíbalo, falo, olhar, voz e nada - presentes nas operações constitutivas do sujeito: alienação e separação (p. 168). O desejo situado em A é a metonímia da falta-a-ser enquanto o objeto que lhe é correlato, é a metonímia do desejo (p. 156). Se o inconsciente, definido como discurso do Outro, se estrutura como linguagem, o pensamento se origina a partir de um lugar vazio de sentido que funciona como causa de toda significação. Este vazio - lugar da absoluta

separação entre o sujeito e o outro, portanto, ponto de corte – é também o lugar da angústia em relação ao desejo, cuja verdade comparece como *acting out* uma vez que não conta com a estrutura metafórica. O fato de que a verdade não se liga à estrutura significante faz com que ela se torne objeto à deriva (p. 159). A fantasia surge, portanto, como o “modo particular pelo qual o sujeito se sustenta em relação a um conjunto significante complexo” (p. 179).

A inconsistência do Outro permite marcar a diferença entre o significante da tradição que localiza o sujeito no laço social e o Nome-do-Pai que será, neste momento, apresentado por Lacan a partir da função do nome próprio em afinidade com o traço unário. Se o Nome-do-Pai não garante mais uma verdade universal, no lugar de asseverar a ascensão do objeto *a* ao zênite da civilização, tal como a encontramos na contemporaneidade, a psicanálise responde com uma retificação na relação entre os conceitos de gozo e de Outro, de modo a assegurar o lugar subversivo da psicanálise no mundo:

“O Nome-do-Pai possui, portanto, duas vertentes: a que se refere à formalização do Édipo pela metáfora paterna, responsável por excluir o gozo e indicar a série constitutiva do desejo, e outra, relativa à nomeação, a uma articulação particular do sujeito com o Outro primordial pelo complexo de castração, feita uma a uma, e não mais de modo universal. Nessa última, ele se liga à função da escritura, função que se refere ao signo lido como objeto” (Coelho dos Santos e Lopes, 2013, p. 146).

Esta mudança permite que o conceito de Nome-do-Pai passe a incluir algo relativo ao gozo, o objeto *a*, o que o reconduz à estrutura que implica a consideração pelo lugar central do complexo de castração na constituição subjetiva. O objeto *a* e a fórmula da fantasia permitem a correta integração da verdade como causa. Permite “a passagem do pai como tradição à função de nomeação exercida pelo pai, função que engendra uma ligação particular do significante com uma fatia de gozo” (p. 147), razão pela qual Lacan pluraliza o Nome-do-Pai. A função da verdade torna-se dependente do modo como cada pai encarna a sua relação com uma mulher situada como causa do seu desejo. É, portanto, a fantasia o que “empresta consistência à inconsistência do Outro” (p. 179), tornando possível afirmar que o “Nome-do-Pai é idêntico aos conceitos de identificação (\$) e fantasma (*a*)” (p. 205-206).

Lacan formaliza um passo importante entre o momento em que escreveu “A ciência e a verdade” e o *Seminário 16*, que antecede a teoria dos quatro discursos: ele desloca a ênfase dada à divisão subjetiva para localizá-la, privilegiadamente, na manifestação do gozo como mais-de-gozar. O saber que o sujeito encontra no campo do Outro não é universalizável porque o S_1 que dá à luz um sujeito não é puro, pois ninguém tem acesso direto à verdade. O real é impossível. “A nomeação padece do gozo de um sujeito na sua relação particular com o objeto causa” (p. 209). Isto quer dizer que ao

S_1 sempre se agrega um mais-de-gozar (a). Esta é a razão pela qual, ao contrário da ciência, a psicanálise afirma a impossibilidade de que o sujeito seja sem qualidades, de que ele seja universalizável por meio de cálculos estatísticos. Enquanto produto de uma nomeação, ele será sempre $1+a$ e não zero.

A demonstração das definições e do deslocamento que o conceito de Nome-do-Pai sofre no interior da obra de Lacan até o *Seminário 17* permite compreender porque a função do psicanalista deve ser a de reintroduzir a estrutura de corte que organiza a discursividade sobre a qual opera. A discursividade contemporânea reduz o objeto que indica a causa singular constitutiva de um sujeito – resultante de sua nomeação relativa à causa sexual do Outro – aos objetos anônimos, sem tradição e não específicos àquele sujeito. Trata-se de um artifício que não interessa ao laço social, pois só tem serventia para os interesses do consumo. O objeto a anônimo tem como parceiros sujeitos que se agrupam em comunidades organizadas ao redor de um mais-de-gozar qualquer. Nelas, não se fala “em nome de ninguém”, a singularidade está ausente e as diferenças são sempre apagadas. Ao contrário do laço que resulta da operação do recalque, o “laço” promovido pelos objetos a “passa ao largo da interpretação, da sexuação, [...] dispensa a singularidade do sujeito” (p. 231). Em lugar disso, produz indiferenciação e gozo autoerótico. Nele, o sujeito está sempre em vias de advir, portanto, impossibilitado de responsabilizar-se tanto pelos seus atos quanto pelas consequências que dele resultam.

Os deslocamentos do conceito de Nome-do-Pai na obra de Lacan apresentados pelas autoras provam que a psicanálise contemporânea pode manter a mesma estrutura de tensão com a qual Freud desnudou o avesso do discurso do mestre moderno. Se, por um lado, o ocultamento da verdade sobre a castração engendrado pelo mestre contemporâneo faz com que a discursividade se apresente como uma dispersão de elementos que parecem passar ao largo da causa como sexual, por outro, o Nome-do-Pai prova que toda articulação discursiva (S_1 - S_2) é correlata da produção de um mais-de-gozar. “Resta, então, saber se o desejo do analista [...] está conforme a prática da psicanálise organizada pelo discurso do analista” (p. 232).

Esta questão é o motor que dá partida ao terceiro capítulo, no qual as autoras percorrem a teoria lacaniana dos quatro discursos, principalmente o discurso do psicanalista, para desnudar, também aí, a estrutura de corte, o complexo de castração, a inexistência da relação sexual. Findo este percurso, retomam a noção de desejo do analista, cunhada por Lacan em 1958: “[...] é o desejo do analista que, em última instância, opera na psicanálise” (*Escritos*, 1998, p. 868) para estruturarem a lógica do passo que conduziu Lacan do desejo ao discurso do analista. Esta lógica as conduz a uma série de correlações que asseveram a única estrutura passível de sustentar o desejo que move o ato analítico: a do real como impossível. Embora o

desejo do analista não possa ser reduzido à introdução do Nome-do-Pai na consideração científica, a construção do matema do discurso no qual este desejo deve se articular permite distingui-lo completamente da religião, da histeria e da universidade, pois implica a inserção “da dimensão do inconsciente no lugar que foi ocupado pela religião” (p. 18).

O quarto capítulo – “Estrutura de linguagem, discurso, verdade e gozo” - encerra esta pesquisa explorando ainda um pouco mais a relação da psicanálise com a ciência e a relação de ambas com a verdade. A originalidade da psicanálise consiste no fato de que, diferentemente da ciência, não reduz à causa formal a incidência da verdade como causa. Se “o significante é tomado em seu caráter literal, separado da significação” (p. 319), a falha estrutural existente entre os significantes requer um artifício: a existência de Deus, o Nome-do-Pai. Esta é a razão pela qual a psicanálise toma a verdade como causa material. Se, por um lado, a essência da teoria psicanalítica foi definida por Lacan como “um discurso sem palavras” (p. 322), o que faz com que ela se apoie no que está escrito, por outro, “a estrutura lógica não se separa da função do semblante em suas relações com a verdade” (Id.).

A psicanálise é realista: “não há relação entre o homem e a mulher que não seja determinada pela castração” (p. 322). O real, portanto, é a castração. “A presidência do *phallus*, significante que orienta todo o campo do gozo sexual, vela a realidade da castração” (p. 323). O Nome-do-Pai é o semblante que, essencialmente, funda a diferença sexual. E o que a psicanálise ensina sobre o semblante é que a relação do macho e da fêmea com ele não é a mesma porque cada um, a seu modo, extrai do uso dos semblantes uma certa satisfação, um gozo com a ausência de sentido do real.

Citação/Citation: BEMFICA, Psicanálise: ciência e discurso, em Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p179-185.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos.

Recebido/Received: 18/08/2013 / 08/18/2013.

Aceito/Accepted: 28/09/2013 / 09/28/2013.

Copyright: © 2013 Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.



aSEPHallus

Revista eletrônica do ISEPOL - INSTITUTO SEPHORA DE ENSINO E PESQUISA DE ORIENTAÇÃO LACANIANA
ISSN 1809-709X

Volume VIII, N. 16 – mai. a out./2013

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Normas para Publicação de Trabalhos

I. Objetivo

A Revista eletrônica **aSEPHallus** é uma publicação semestral do Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana, cuja missão de contribuir para o desenvolvimento do ensino e da pesquisa em psicanálise de orientação lacaniana. Devota-se, por conseguinte à divulgação artigos originais, nacionais ou estrangeiros, tais como: relatos de pesquisa em psicanálise pura e aplicada, ensaios sobre a formação do psicanalista e do pesquisador em nossa área de atuação, relatos de casos clínicos aprovados pelo comitê de ética da instituição de origem do pesquisador, resenhas e textos relativos à atualidade da teoria, clínica e política de orientação lacaniana.

Todos os manuscritos enviados para publicação devem seguir as normas e critérios de publicação descritos abaixo.

II. Critérios para publicação de contribuições

Os artigos teóricos ou clínicos, bem como ensaios ou resenhas e textos sobre a atualidade deverão ser inéditos e serão apreciados pelo Conselho Editorial, segundo o rigor epistemológico, a pertinência clínica e a relevância política para o ensino da psicanálise na universidade e a formação de psicanalistas. O Conselho poderá fazer uso de consultores *ad hoc* a seu critério. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos em um prazo médio de três meses.

Caso sejam recomendadas modificações no texto, o autor será notificado e encarregado de providenciá-las, devolvendo o trabalho reformulado no prazo máximo de quarenta e cinco dias.

III. Ineditismo do material e direitos autorais

A inclusão de um manuscrito na revista **aSEPHallus** implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação nesta revista, a qual terá exclusividade de publicá-las em primeira mão. O autor continuará, no entanto, a deter os direitos autorais para publicá-lo posteriormente na íntegra ou reproduzi-lo parcialmente.

IV. Envio do material

O autor deverá enviar o trabalho preferencialmente pela Internet para o editor – Tania Coelho dos Santos - pelo seguinte endereço eletrônico: **taniacs@openlink.com.br** e/ou **revista.asephallus@gmail.com**

Ou, ainda, pelo correio convencional, também aos cuidados do editor:

Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de psicologia, UFRJ.

Avenida Pasteur, 250 - Fundos, Urca, Rio de Janeiro-RJ.

CEP: 22.290-902.

No caso de envio pelo correio convencional, deverá vir acompanhado de uma cópia impressa e a mesma versão gravada em CD.

Todos os artigos deverão ser acompanhados de uma carta de encaminhamento, assinada por um dos autores, atestando que o artigo é inédito e que não fere as normas éticas da profissão. Os autores são inteiramente responsáveis pelo conteúdo dos seus artigos publicados.

Os autores serão imediatamente notificados, preferencialmente por e-mail, sobre o recebimento do manuscrito pelo Conselho Editorial.

Orientação para a organização do material:

Folha de rosto identificada – Título em português e também em inglês e francês, compatível com o título em português. Nome do(s) autor(es), seguido de créditos acadêmicos e profissionais. Endereços postal e eletrônico do(s) autor (es), números de telefone/fax.

Folha de rosto sem identificação – Título em português e título em inglês, compatível com o título em português.

Folha de resumo – Todos os originais devem conter uma página com três resumos de mesmo teor, em português, francês e inglês. Caso o manuscrito seja originário de outro idioma que não esses, deverá conter também o resumo na língua de origem. O resumo deve apresentar o trabalho com clareza, esclarecer o leitor sobre o objetivo, metodologia/material e método, resultado/considerações finais, quando for um manuscrito que atenda a essa categoria. Deve conter entre 90 e 150 palavras, em letra tipo Verdana, tamanho 10, espaçamento simples. As palavras-chave, expressões que representam o assunto/conceito tratado no trabalho, devem ser de três a cinco, separadas por vírgula, nos idiomas dos resumos.

Texto – O texto deverá começar em nova página e o título do trabalho estar centrado no topo da mesma. As páginas deverão estar numeradas seqüencialmente. Cada subtítulo deverá ser separado do período anterior por um parágrafo apenas. O texto integral poderá ter o tamanho entre 10 e 30 laudas, espaçamento entre linhas simples, em letra do tipo Verdana, tamanho 11.

Quando o artigo for um relato de pesquisa, além das páginas de Rosto e Resumos, o texto deverá apresentar ainda Introdução, Metodologia, Resultados, Discussão e Referências. Outros subtítulos poderão ser acrescidos, se necessário. Do mesmo modo, em alguns casos, resultados da pesquisa e a discussão sobre eles poderão ser apresentados juntos, embora não recomendemos esta estratégia como regra geral.

Informe, no texto, a inserção de figuras e tabelas que deverão ser apresentadas em anexo.

Resenhas – Esta seção abrigará resenhas, revisões bibliográficas, resumos de dissertações de mestrado e teses de doutorado, além de outros relatos.

As resenhas não deverão ultrapassar o tamanho de 6 laudas, com espaçamento entre linhas simples, em letra do tipo Verdana, tamanho 11. Não necessitam vir acompanhadas de resumo e palavras-chave. No entanto, seu título deverá ser traduzido para as línguas inglesa e francesa. É importante mencionar o título, o autor e todas as referências do livro resenhado, inclusive o número de páginas. No caso de utilização de citações e referências bibliográficas, as normas serão as mesmas usadas para os artigos.

As revisões bibliográficas, os resumos de dissertações de mestrado e de teses de doutorado e os outros tipos de relatos deverão seguir o padrão estabelecido acima para os textos.

Padrão das notas – As notas poderão ser utilizadas em número mínimo, quando forem indispensáveis. Elas serão indicadas por algarismos arábicos no corpo do texto utilizando o modo "sobrescrito" do Word e listadas ao final do texto, antes das Referências Bibliográficas, sob o título "Notas".

Anexos – Figuras, grafos, desenhos, ilustrações, fórmulas, etc., poderão ser anexadas ao texto. Eles devem ser preparados de forma clara e precisa para a editoração, contendo todos os traços, sinais e barras devidamente dispostos.

V. Citações e referências no corpo do texto

Observe as normas de citação abaixo, dando crédito aos autores e às datas de publicação dos estudos referidos.

Citações

- **Literais até 3 linhas:** devem ser inseridas no parágrafo entre aspas duplas, sem alterações do tipo de letra, e acompanhadas do nome do autor, ano e página do trabalho de onde foi copiada.
Ex.:
Em 1892, Freud afirma que "transforma-se em trauma psíquico toda impressão que o sistema nervoso tem dificuldades em abolir por meio do pensar associativo ou da reação motora" (Freud, 1892, p. 216).
- **Com mais de três linhas:** devem ser colocadas em parágrafo diferenciado, alinhadas à direita, com recuo de dois centímetros à esquerda, entre aspas duplas, em Verdana, tamanho 11. Também deverão ser acompanhadas do nome do autor, ano e página do trabalho de onde foi copiada.
Ex.:
"O desenvolvimento do eu consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do eu imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal" (Freud, 1914, p. 117).
- **Artigo de mais de um autor:**
Artigo com dois autores: cite os dois nomes sempre que o artigo for referido;
Ex: (Miller et Laurent, 1997)
Artigo com três a cinco autores: cite todos na primeira vez em que mencioná-lo; daí em diante use o sobrenome do primeiro autor seguido de *et al.* e da data. No entanto, na seção Referências bibliográficas, todos os nomes dos autores deverão ser relacionados.
Ex.: (Sarter, Bernston e Cacioppo, 1996) e (Sarter et al, 1996).

Artigo com seis ou mais autores: cite apenas o sobrenome do primeiro autor, seguido de *et alli* e data. Porém, na seção Referências Bibliográficas, todos os nomes dos autores deverão ser relacionados.

- **Referência a autor sem citação:** deverá ser feita no corpo do texto, mencionando somente o sobrenome do autor, acrescido do ano da obra e da página, se houver citação literal do autor.
Ex.: (Freud, 1985), (Freud, 1920, p. 56).
- No caso de textos ou obras cuja edição seja importante de ser assinalada para diferenciar de outras edições utilizadas pelo próprio autor, colocar o ano do texto ou da obra seguido do ano da edição utilizada, acrescentando a página, se houver citação literal do autor.
Ex.: (Freud, 1914/2004), (Freud, 1914/2004, p. 117).
- No caso de haver coincidência de datas de um texto ou obra, distinguir com letra (Freud, S., 1895a, 1895b...), respeitando a ordem de entrada no artigo.
- No caso de compilação de textos de um mesmo autor em uma obra, colocar o ano do texto seguido do ano da edição da obra utilizada, bem como da página, se houver citação literal do autor.
Ex.: (Lacan, [1965] 1996, p. 864).
- **Citação secundária:** trata-se da citação de um artigo mencionado em outra obra consultada, sem que o original tenha sido utilizado no texto.
Ex.: "Freud (1914, *apud* Eguier, 1998)...". No entanto, na seção de Referências Bibliográficas, citar apenas a obra consultada (no caso, todas as informações sobre Eguier, 1998).

VI. Referências bibliográficas utilizadas

Devem ser colocadas ao final do texto e vir em ordem alfabética, começando pelo último nome do autor em maiúscula, seguido apenas das iniciais do nome ou do nome escrito somente com a primeira letra em maiúscula. Ex.:

FOULCAULT, M.
FREUD, Sigmund.

Referência a livros – sobrenome do autor em caixa alta, iniciais do primeiro nome seguidas de ponto, ano em que foi escrito ou ano da edição entre parênteses, título em negrito. Cidade: editora, ano da edição (se não foi citado no início). Ex.:

LACAN, Jacques. (1969-70) **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

CANGUILHEM, G. (1977). **Ideologia e racionalidade nas ciências da vida**. Lisboa: Edições 70.

Artigo de livro – sobrenome em caixa alta, iniciais do autor, ano da edição entre parênteses, título sem aspas, seguido de vírgula e da palavra In: (sem itálico) e o título do livro em negrito, nome do coordenador/organizador entre parênteses, cidade, editora, ano da edição. Ex.:

COTTET, S. Efeitos terapêuticos na clínica psicanalítica hoje, in COELHO DOS SANTOS, T. (Org.) **Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada**, Rio de Janeiro: Contracapa, 2005, p. 11-40.

Apenas no caso de um artigo cuja edição seja importante, colocar o ano do texto ou da obra seguido do ano da edição utilizada. Ex.:

FREUD, S. (1914/2004). A guisa de introdução ao narcisismo, in **Obras completas de Sigmund Freud**. Escritos sobre a psicologia do inconsciente – 1911-1915. Rio de Janeiro: Imago, vol. 1, p. 97-131.

Artigo de revistas – sobrenome do autor em caixa alta, iniciais do autor, ano da edição entre parênteses, título sem aspas, nome da revista em negrito, cidade: editora, número, volume (se tiver), ano, páginas (usar "p." para o singular e o plural). Ex.:

LACAN, J. (1967) Proposição de 9 de outubro de 1967 – primeira versão, in **Opção Lacaniana**, São Paulo: Éólia, n. 16, 1996, p. 5-12.

Se a revista for paginada por fascículo, incluir o número do fascículo, entre parênteses, sem sublinhar, após o número do volume.

Artigo de revista no prelo – sobrenome do autor em caixa alta, iniciais do autor. No lugar do ano, indicar que o artigo está no prelo. Incluir o nome do periódico em negrito, após o título do artigo. Não mencionar data e número do volume, fascículo ou páginas até que o artigo seja publicado.

Capítulo ou parte de livro – sobrenome em caixa alta, iniciais do nome do autor, ano do capítulo ou da parte do livro entre parênteses, título da parte sem aspas, em autor ou organizador do livro (maiúscula),

título do livro em negrito, cidade: editora, ano da publicação do livro, intervalo de páginas no qual o capítulo está publicado. Ex.:

LOPES, R.G. (2007) Adotar ou tornar a parentalidade responsável?, in COELHO DOS SANTOS, T. **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: Sephora, 2008, p. 97-112.

Trabalho apresentado em congresso, mas não publicado:

Ex.:

FERES-CARNEIRO, T. (1998, dezembro). **A transformação das relações familiares no mundo contemporâneo**. Trabalho apresentado no II Encontro sobre Direito de Família em Discussão, Rio de Janeiro, RJ.

Trabalho apresentado em congresso com resumo publicado em anais:

Ex.:

RUDGE, A.M. (2000) Pressupostos da “nova” crítica à psicanálise, in Sociedade Brasileira de Psicologia (Org.), **Psicologia no Brasil: diversidade e desafios, XXX Reunião de Psicologia**. Brasília: Universidade de Brasília, p. 27).

Teses ou dissertações não publicadas:

Ex.:

ANTUNES, M.C.C. (2002). **O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta**. Tese de doutorado. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. Curso de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. RJ.

Obras retiradas de meios eletrônicos (CD-ROM, disquetes, etc.) – sobrenome em caixa alta, iniciais do nome do autor, ano da edição entre parênteses, título da obra em negrito, acrescidos das informações relativas à descrição física do meio eletrônico.

Ex.:

KOOGAN, A.; HOUAISS, A. (Ed.) **Enciclopédia e dicionário digital 98**. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Obras consultadas on line – sobrenome em caixa alta, iniciais do nome do autor, ano da edição entre parênteses (se houver); título da obra em negrito, acrescidos das informações relativas ao endereço eletrônico apresentado entre os sinais <>, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento precedida da expressão Acesso em:

Ex.:

ALVES, Castro. (2000) **Navio negreiro** [S.I]: Virtual Books. Disponível em <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10/01/2002.

Comunicação pessoal - cite apenas no texto, dando o sobrenome e as iniciais do emissor e data. Não inclua nas referências.

Outros casos – deverão ser citados em conformidade com as normas da ABNT contidas na NBR 10520 e NBR 6023, de 29/09/2002.

VII. Procedimento referente à recepção de um manuscrito

A apreciação inicial estará a cargo do Conselho Editorial. Se estiver de acordo com as normas e for considerado como publicável pela revista **aSEPHallus**, será encaminhado para Consultores *ad hoc*. Estes recomendarão sua aceitação para publicação (eventualmente condicionada a modificações que visam melhorar a clareza e objetividade do texto) ou sua rejeição. Cabe ao Conselho Editorial a decisão final sobre a publicação de um artigo. Esta decisão será comunicada ao autor, bem como a data em que será publicado. O Conselho Editorial reserva-se o direito de fazer pequenas modificações não substanciais no texto dos autores sempre que isso contribuir para agilizar o processo de submissão ou de publicação dos manuscritos. Os textos poderão sofrer correções gramaticais, adequações estilísticas e editoriais ou, ainda, inserção de notas - Notas de Redação (N.R.) ou Notas do tradutor (N.T.), no caso de textos traduzidos. Os originais e o disquete e/ou CD enviados pelos autores não serão devolvidos.

VIII. Reformulação do manuscrito e processo para submissão final

Quando os manuscritos forem recomendados para aceitação com modificações, seus autores deverão enviá-lo reformulado para o editor, pela Internet, para o seguinte endereço eletrônico: **taniacs@openlink.com.br** ou **revista.asephallus@gmail.com**, acompanhado de um informe sobre as alterações realizadas. Caso o autor não queira realizar as modificações sugeridas, deve justificar sua decisão. Esta mensagem e o manuscrito reformulado serão encaminhados a um dos Conselheiros Editoriais, juntamente com os pareceres dos consultores *ad hoc* e a versão original do manuscrito para uma avaliação final.

IX. Roteiro para a emissão de parecer Ad Hoc

Título do trabalho _____

O título é pertinente?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

O resumo é adequado?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

As palavras chave são adequadas?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

As versões do resumo para o inglês e o francês estão de acordo com o resumo em português?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

A linguagem é clara e sem ambigüidades e jargões?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

As articulações teórico-clínicas são precisas?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

A revisão da literatura é suficiente e as referências corretas?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

A metodologia de investigação é adequada ao objeto?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

As conclusões são pertinentes e bem fundamentadas?

sim não o item não é adequado

Sugestões: _____

O trabalho está de acordo com as normas da nossa publicação?

sim não

Sugestões: _____

O trabalho é original ou relevante?

sim não

Justificativa do parecer _____

O trabalho deve ser:

aceito aceito com reformulações recusado

Justificativa do parecer _____

aSEPHallus
Revista eletrônica do NÚCLEO SEPHORA
de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo

Volume VII, N. 16 – mai. a out./2013.

RELATÓRIO DE GESTÃO

- I** – A descrição dos procedimentos de tramitação e arbitragem, bem como as normas de publicação completas encontram-se no link “Instruções aos autores”.
- II** – A linha editorial e a *nominata* dos consultores *ad hoc* utilizados no ano pode ser consultada no link “Linha editorial”.
- III** – O intervalo médio entre o recebimento, a aprovação e a publicação de um original é de três meses.
- IV** – Fluxo de publicação e tiragem (ref.: Ano VIII, números 15 e 16):

aSEPHallus	
Fluxo de artigos no ano anterior	
Recebidos:	20
Aprovados:	16
Rejeitados:	03
Em avaliação:	01
Publicados:	16
Não devolvidos pelo autor:	00
Tiragem: periódico eletrônico	

V – Distribuição do periódico:

O periódico é gratuito e veiculado eletronicamente através de malas diretas dirigidas a um público específico (alunos de psicologia, psicólogos, psicanalistas e profissionais afins). É veiculado também, através de mala direta, para bibliotecas das universidades e das instituições psicanalíticas do Brasil.

O periódico não possui sistema de assinaturas ou permutas.
