

# PALAVRAÇÃO

revista de psicanálise

número 6 · 2021



Amor, ódio e ignorância

**Biblioteca Freudiana de Curitiba**

# **PALAVRAÇÃO**

**REVISTA DE PSICANÁLISE**

**número 6 – 2021**

Biblioteca Freudiana de Curitiba  
**PALAVRAÇÃO**

*Arte da capa e edição online*  
Mariah Salomão Viana

*Digitação e edição de texto*  
Gustavo Praconi Pinzon  
Juliana Dalmina Aragão  
Paula Salomão Brock

*Tradução*  
Jonathas Diniz Machado  
Julia Joergensen Schlemm  
Juliana Dalmina Aragão

*Revisão*  
Denise Cuéllar Cini  
Jandyra Kondera  
Juliana Dalmina Aragão  
Suzana Mallard

Direitos reservados à  
***Biblioteca Freudiana de Curitiba***  
Rua Marechal Hermes, 1347 Centro Cívico – Curitiba – Paraná  
Telefone e Whatsapp: 41-3342-6238 E-mail: b.freudiana@uol.com.br

# PALAVRAÇÃO

*Comissão de publicação*

Denise Cuéllar Cini

Gustavo Praconi Pinzon

Jonathas Diniz Machado

Julia Joergensen Schlemm

*Cartel diretivo*

Maria Angélica Carreras

Nilma C.S. Bittencourt

Paula Salomão Brock

# APRESENTAÇÃO

É muito gratificante, em 2021, estarmos lançando mais um número da revista *Palavração*. A atual e as anteriores publicações mostram-nos como a BFC tem feito laços com vários psicanalistas de outras cidades e países, que pertencem a instituições psicanalíticas diferentes.

Nesta revista contamos com artigos de alguns membros da BFC e de convidados. Temos o privilégio de encontrar pontos de vista diferentes sobre o mesmo tema, dando-se voz ao singular de cada um, que se manifesta na sua escrita. Para um psicanalista, a escrita é o momento de reflexão sobre a lógica discursiva dos sujeitos que escuta e seus modos de inserção e relação social.

A temática sobre **o amor, o ódio e a ignorância**, partiu da preocupação de alguns psicanalistas a respeito das demonstrações das paixões nos laços sociais. Como Lacan nos diz, um analista, para ser analista, não só precisa se questionar sobre os sujeitos em sua clínica, como também sobre a sociedade. Aí está mais um motivo para a escolha desse tema: as paixões são também manifestações da constituição individual de cada sujeito, representando assim a complexidade do homem enquanto indivíduo e ser social. Assim, o leitor encontrará artigos que retratam as paixões manifestadas na clínica psicanalítica, no ambiente sócio-político e na constituição subjetiva.

Neste colorido de diversidades exibidas, as paixões também levaram nossos autores pelos caminhos da poesia, do teatro, da pintura e de alguns mitos gregos, ilustrando as diversas apresentações das paixões e o direcionamento na análise. Encontramo-nos com W. Shakespeare, S. Beckett, Manuel Bandeira, Mário de Andrade, Manoel de Barros, entre outros. Em relação aos mitos gregos, destacam-se a desmedida dos deuses, a contenção do excesso, Teseu e Ariadne.

A busca de recursos nos mitos, na poesia e na arte em geral, para escrever sobre as paixões, impõe uma grande questão do ser humano, que atravessa os séculos: “Como podemos viver juntos?”. Os artigos tocam nesta questão e fazem com que pensemos em saídas para se viver junto, sem causar e/ou sofrer muitos danos. Eles também tocam no que há de poético no ato

analítico. J. Lacan, no *Seminário 24*, diz que a interpretação que faz efeito no sintoma é “poética”. Ela será poética quando produz um efeito de sentido diferente do sintoma, restituindo o furo simbólico e reabrindo-se o jogo significante.

Abrindo o debate sobre as paixões, esta revista alcançará responder a muitas questões atuais. No entanto, ele não se encerrará aqui, pois sempre haverá algo que restará para ser respondido e entendido.

*Denise Cuéllar Cini e  
Julia Joergensen Schlemm*

# SUMÁRIO

## **UMA NOVA ERA: A GUERRA DOS DISCURSOS**

*Alfredo Jerusalinsky* ..... 8

## **QUANDO SE DÁ O QUE NÃO SE TEM A QUEM NÃO QUER**

*Cátia Toledo Mendonça* ..... 19

## **A PERGUNTA PELO DESEJO**

*Clara Cruglak*..... 31

## **UM PERSONAGEM LITERAL, DE CORPO E ESCRITURA**

*Claudia Mascarenhas*..... 47

## **HYBRIS, A DESMEDIDA**

*Conceição de Fátima Beltrão Fleig* ..... 60

## **O FIO DE ARIADNE NA CONDUÇÃO DA ANÁLISE E AS VICISSITUDES DAS PAIXÕES**

*Denise Cuéllar Cini* ..... 65

## **O NASCIMENTO DO AMOR E DA INVEJA**

*Gérard Pommier*..... 73

## **O ENCANTAMENTO PELAS PALAVRAS**

*Jandyra Kondera* ..... 79

## **O QUE QUERIA SABER SOBRE O AMOR E PERGUNTEI A LACAN**

*Maria Angélica Carreras* ..... 86

## **VIVER JUNTOS**

*Maria Rita Kehl*..... 93

## **A PAIXÃO DA IGNORÂNCIA NA INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA**

*Mario Fleig*..... 101

## **A TENTATIVA DO AMOR DE ABOLIÇÃO DA DIFERENÇA**

*Nilma Cavalcante de Souza Bittencourt* ..... 113

## **PAIXÃO DA IGNORÂNCIA E SUBLIMAÇÃO**

*Patrícia Leyack*..... 121

## **O AMOR ENQUANTO UMA CONSTRUÇÃO NARRATIVA**

*Paula Salomão Brock* ..... 125

## **ODIOAMORAMIENTO, PAIXÕES E FINAIS DE ANÁLISES A SÍNTESE DO SENTIMENTO**

*Silvia Amigo* ..... 131

## UMA NOVA ERA: A GUERRA DOS DISCURSOS

*Alfredo Jerusalinsky<sup>1</sup>*

*... Little boxes. Little boxes  
All the same...  
(Malvina Reynolds)*

*... agora eu era o herói  
E meu cavalo só falava inglês...  
(Chico Buarque e Nara Leão)*

Imortalizados, esses versos, respectivamente por Janis Joplin em Woodstock (1969) e por Chico Buarque no seu retorno do exílio (1977), constituem símbolos de um protesto pelo ataque às diferenças culturais e subjetivas selvagemmente desatado pela globalização capitalista e pela farsa social-burocrática do stalinismo a partir da segunda guerra mundial.

A ilusão que a revolução francesa e a revolução industrial inauguraram de uma construção progressiva de igualdade de direito e econômica como auspicioso destino da civilização contemporânea acabou naufragando na cobiça da apropriação de todo objeto representante de qualquer promessa de “*plus de jouissance*”<sup>2</sup> e no “*narcisismo das pequenas diferenças*”. A invenção do capital anônimo e o nascimento do cientificismo da *Eugenia* criaram as condições discursivas para uma nova moral social: o semelhante não existe.

E, ainda, as novas tecnologias eletrônicas implementadas sob a forma de novas linguagens, ao transformar as relações de tempo e espaço estabeleceram novas formas de funcionamento do *princípio de realidade* na lógica da vida cotidiana do sujeito contemporâneo.

---

<sup>1</sup>Psicanalista Membro da Association Lacanienne Internationale (A.L.I.). Especialista e Mestre em Psicologia Clínica. Doutor em Psicologia da Educação e Desenvolvimento Humano. Presidente Honorário e Fundador da Fundación para el Estudio de los Problemas de la Infancia e do Centro Clínico Dra. Lydia Coriat de Buenos Aires, Argentina. Consultor e Professor do Instituto Travessias de Infância Centro de Estudos Lydia Coriat – São Paulo. Consultor de Prevenção de Problemas de Desenvolvimento na Infância do Ministério de Saúde do Equador. Professor convidado na Universidad Nacional Tres de Febrero – Buenos Aires. Professor Convidado da FAFIRE – Recife. Professor do CEP – São Paulo.

<sup>2</sup> Nos referimos ao conceito de Jacques Lacan em sua conferência ditada na Capela do Hospital SaintAnne em 1º de junho de 1972. Nela destaca que o problema crucial para nossa espécie não é a verdade acerca do saber senão o saber sobre a verdade. Nele o que hoje está em jogo é quanto espaço destinamos à conquista desse agregado de gozo que o discurso social nos promete. + *de gozar* que hoje vem aderido à representação de qualquer objeto. Modo de representação que acaba norteando o ideal coletivo a uma poderosa estruturação de enlace do desejo ao objeto e não ao outro. De tal forma que poderíamos unificar a procedência universal de toda e qualquer coisa hoje (assim como em outras épocas essa atribuição era atribuída aos Deuses) o estribilho *Made in No Man* (*Feito pelo Não Humano*).

Que essas transformações tenham ocorrido no marco da globalização crescente do capitalismo caracteriza seu uso como facilitadoras da concentração e expropriação dos sistemas de poder.

A tragédia coletiva que estamos atravessando pela imersão da humanidade toda na pandemia do Covid19 acontece no ápice da materialização dessa expressão discursiva. De fato, todo o saber de nossa espécie parece ter-se condensado na direção de produzir tecnologias enganosamente distributivas quando, em verdade, elas ficam ao serviço de capturar o sujeito na armadilha da servidão voluntária.

Por exemplo, as consequências, clinicamente observáveis, dos modos de manejo dos recursos tecnológicos da comunicação virtual no mercado endereçado à infância, constituem uma clara evidência desse tipo de implementação de controle: é uma batalha típica da cena familiar atual a disputa entre pais, filhos e artefatos de transmissão virtual em torno da distribuição dos tempos destinados às vozes e personagens das telas eletrônicas versus os tempos destinados ao cultivo dos laços sociais reais.

É muito fácil demonstrar que tal disputa é expressão de uma dificuldade crítica de não saber onde reside a verdade e, ainda, de perda do princípio de realidade em alguma proporção: a tela ficcional passa a ter maior extensão de tempo e lugar do que a relação com o semelhante. De fato, na medida em que as notícias e eventos são transmitidos em tempo real, o sujeito fica imerso numa dupla realidade: a realidade virtual e a realidade presencial. Imaginariamente, ambas ocorrem simultâneas em tempo e lugar, o que, por efeito de um deslocamento, acaba outorgando às narrativas ficcionais eletronicamente transmitidas (fake news, filmes, desenhos animados, videogames, seriados), um estatuto de realidade que, em realidade (vale aqui o jogo de palavras), não lhe pertence.

**Max, (3 anos) e suas realidades:**

*Max – Mamãe, quero um cachorrinho como o que tem Lucia.*

*Mamãe – Bom, Max, vamos falar com o papai e compramos um.*

*Mas tu sabes que os cachorros fazem cocô, xixi, tem que lhes dar banho, dar comida...as vezes mordem, fogem.*

*Max – Mas o nosso, compramos e lhe colocamos controle remoto.*

## 1. Ciência, política e saúde mental

Os avanços nos conhecimentos acerca dos processos neurais maturativos e estruturantes que ocorrem desde muito cedo na infância, se por um lado permitem a configuração de políticas públicas de prevenção no campo da saúde mental<sup>3</sup>, por outro lado e ao mesmo tempo oferecem instrumentos poderosos para o estabelecimento de políticas de controle social.

Hoje, curiosamente, aqueles que mais se empenham em duvidar da importância das experiências infantis na determinação antecipada da futura posição do adulto perante o discurso social são os que mais suportam suas práxis sociais numa estandardização precocemente forçada dessa experiência.

Estandarização especialmente dedicada à uniformização do sujeito mediante uma minuciosa construção de um discurso (fanaticamente kantiano) destinado a sustentar uma suposta coincidência natural entre *perceptuum* e *percipiens*, depositando nessa coincidência toda e qualquer validação da verdade assim como todo e qualquer critério de normalidade.

Para que não reste dúvida acerca de que sua preocupação fundamental não é saber a verdade senão poder declarar-se possuidor da verdade sobre o saber, manifesta sem nenhum pudor que seu critério de normalidade (veja-se que estamos falando de pensar e de sentir, e dos modos de representação da realidade) emana da estatística<sup>4</sup>.

Não deixa de ser surpreendente que tal discurso, para manter sua coerência, demande que o *percipiens* modifique seu sistema de registro para adaptá-lo à particularidade do *perceptuum* ao mesmo tempo que exige que o enunciado resultante da

---

<sup>3</sup> Veja-se a posição de Sigmund Freud no Congresso Internacional de Psicanálise em Budapest em 1918, onde expressa seu desejo de colocar a psicanálise ao alcance de setores populares. Desejo que Sandor Ferenczi, acompanhado de outros jovens psicanalistas coloca em prática fundando algumas clínicas psicanalíticas de atenção pública na década de 1930. Veja-se também a magnífica pesquisa histórica a esse respeito publicada por Elizabeth Ann Danto (“As clínicas públicas de Freud, psicanálise e justiça social. 1918-1938” – Danto, Elizabeth Ann, Ed. Perspectiva, 2019. Prêmio Goethe)

<sup>4</sup> Chama-se a atenção sobre o próprio título do manual de psicopatologia que hoje mais impõe seu uso a nível mundial, independentemente das diferenças subjetivo-culturais dos países e grupos humanos nos quais se aplica: “*Diagnostic and Statitistical Manual of Mental Disorders*”. Não se trata nele do que por um lado se estabeleçam diagnósticos e por outro lado se informem estatisticamente manifestações epidemiológicas, mas que o critério diagnóstico por ele utilizado se estabelece pela diferença do sujeito em questão ao compará-lo com um sujeito abstrato construído estatisticamente ao qual se atribui condição de normalidade. É esse sujeito abstrato que permite aos seus autores supor uma ordem “correta” (correspondente à média estatística do comportamento de um sujeito humano considerado culturalmente universal), a respeito do qual as variantes subjetivas passam a ser consideradas “desordens”.

incidência do *perceptuum* cumpra o ideal de não apresentar no seu estado natural nenhuma discrepância com o enunciado representante do *percipiens*.

Uma coincidência discursiva que se supõe totalmente emergente de uma natureza que é concebida como se contivesse, *a priori*, uma total identidade entre ambos os polos do saber (sujeito e objeto), na qual a distância epistemológica entre o mineral e o humano é tão insignificante que sequer merece grandes preocupações. Um Discurso Outro que, embora seja anônimo, tem o poder de provocar identificações de massa seduzindo o sujeito com a promessa de uma união natural e indissolúvel entre saber e verdade.

Fusão acerca da qual o sujeito inconscientemente desconfia na exata medida em que percebe mediante sua experiência a inevitável distância entre *perceptuum* e *percipiens*. O inconsciente (nascido precisamente desse conflito entre saber e verdade), passa a suspeitar que as intenções desse Grande Outro são as piores. Fica assim estabelecida a estrutura de uma neurose de destino coletiva: a insistência de uma angústia incessante ante a imaginária certeza de um desenlace inevitavelmente trágico.

[...] É a pergunta que nas classes das escolas (com minúsculo) se aprende a elidir para sempre; dado que – incluso admitindo as alternâncias de identidade do *percipiens* – sua função como constituinte da unidade do *perceptuum* não se discute. (LACAN, 1975, grifo do autor)

A mesma ciência que descobre a neuroplasticidade nas suas formas neuroestruturais de poda neural e sinaptogênese logo relativiza e diminui a probabilidade de incidência do meio externo (notadamente ela define um *environment* que não inclui o semelhante) formulando a hipótese de ambos os processos obedecerem a uma autoprogramação reduzindo-se o efeito do exterior meramente a produzir o clique do botão de disparo de transformações cerebrais automáticas e geneticamente pré-definidas. É muito interessante verificar que tal esquema epistemológico encaixa completamente com a lógica causal cartesiana na qual se sustenta a gramática generativa de Noam Chomsky (deixando seus respeitáveis escritos políticos a parte já que sua episteme acaba sendo surpreendentemente contraditória com a que alimenta sua teoria linguística)<sup>5</sup>. Tal

---

<sup>5</sup> Daniel Everett, discípulo de Chomsky, após 7 anos de morar junto à tribo dos “pirahás” (habitantes do alto Amazonas sem contato com outros grupos humanos) para apreender a relação de sua língua com a sua particular cultura e comparar essa gramática com as gramáticas das línguas indostânicas, chegou a conclusão (devidamente comunicada a Chomsky) de que não havia nenhuma relação entre ambas gramáticas. O que coloca duramente em questão (também se levarmos em conta os estudos de gramática comparativa de Humboldt em 1804 e retomados por Ferdinand de Saussure) a tese de uma gramática gerativista universal e performática de Chomsky. Assim sendo, as gramáticas retomam sua função de

discurso, no campo da linguística contemporânea, alimenta o reducionismo dos fenômenos psicopatológicos das disgrafias, das dislexias, dos transtornos de processamento linguístico, entre outros, a uma etiologia pura e exclusivamente neuro funcional, excluindo de sua causalidade a complexidade dos processos de subjetivação da língua.

## **2. Clínica Psicanalítica da Ausência: As consequências de um pai sem nome**

O nome é o que faz a pequena diferença que permite a existência do sujeito. Precisamente porque enlaça o ser a uma identificação a seu semelhante, ainda que, ao mesmo tempo, trace um limite entre ele e o outro. É na instância da letra que se constitui essa fronteira: a pequena letra que faz a particularidade do nome, a pertença a uma família e a uma cultura determinada. É nisso que toma todo seu valor a conquista da linguagem: é aí que o traço das diferenças adquire a possibilidade de se conjugar simbolicamente sem necessariamente se degradar ao Real. Mas é também nesse jogo de *Ser* entre o *Eu* e o *Outro* que essa pequena diferença pode tornar-se tão tênue que passe a se constituir, paradoxalmente, numa ameaça à existência mesma do *Eu*.

O sujeito, ameaçado, no momento de ver tiranicamente restringido seu leque de representações possíveis, nas quais consiga ainda se achar e sustentar sua singularidade, vê-se lançado à construção de discursos artificiais que lhe facilitem a constituição de alianças corporativas. Discursos cuja finalidade não pode ser outra senão a guerra na medida em que para cada corporação sua verdade é toda e por isso única. Plenitude dos impérios discursivos cujas respectivas verdades são fabricadas tautologicamente *ad hoc* pelo discurso que lhes outorga seu poderio e cria as razões com as quais justificam sua existência.

Cada corporação, então, surge autoproposta como versão verdadeira, única e excludente de qualquer outra variante do “*plus de jouissance*”, ou seja: cada corporação se nucleia e desdobra sua influência por meio de alguma promessa – obviamente irrealizável -, de um insuperável gozo máximo. A seu serviço, o “honesto” discurso

---

constituírem diferentes formas de classificação do mundo cujas respectivas lógicas são demonstrativas do poder do discurso social na determinação dos modos de constituição do sujeito, sua singularidade e da importância de sua língua para ele conseguir manter a coerência de suas relações com o mundo e seus semelhantes.

O estudo de Daniel Everett que aqui mencionamos foi publicado numa reportagem de 20 páginas da revista *New Yorker* em 16 de abril de 2007 e resumido no caderno *Mais da Folha* de São Paulo de 29 de abril de 2007.

publicitário – honesto porque confessa de entrada que sua finalidade é vender a qualquer custo e que no seu ofício o compromisso com a verdade nunca ocupa o primeiro lugar.

Versão pós-moderna da “psicologia das massas” onde a função paterna se torna cada vez mais biunívoca, o que quer dizer menos polissêmica e, ao mesmo tempo, mais anônima. Identificação, então, não a um nome, mas a uma marca e/ou a uma tecnologia. Sendo, portanto, pertinente perguntarmo-nos se hoje vale mais como função da metáfora “paterna” o sistema de marcas e patentes ou as bandeiras nacionais.

Imaginamos que se Sigmund Freud escrevesse hoje *O mal-estar na civilização* não poderia omitir uma cuidadosa análise das consequências psicopatológicas que, para a estrutura do sujeito, tem a crescente dissociação entre o saber e o Nome-do-Pai e o declínio de sua função somado ao também crescente anonimato do Outro Primordial (ou seja, o Outro encarregado dos cuidados primários).

### **3. Feminismo, mulher e mãe**

A migração da mulher em direção à dignidade de sua presença no campo mais valorizado pelo discurso social – o mercado de trabalho – tem cobrado um alto preço a ela e a seus filhos. A ela porque não tem lhe reconhecido que essa migração não a tem isentado de suas obrigações anteriores, e a seus filhos porque o direito à maternidade e ao exercício da maternagem tem uma débil e instável presença no estatuto do mercado de trabalho. Com isso, às pequenas crianças tem tocado a sorte de sofrer o papel de contribuir generosamente a reduzir os custos de produção na sociedade industrial, suportando sem se queixar demasiadamente do aumento da distância entre eles e suas mães.

Ainda que os pais do filhote humano o esperem já com uma rede de significados prontos para recebê-lo no seu nascimento, o bebê nada sabe dela nem conta com os instrumentos linguísticos e interpretativos que lhe permitam saber as razões de tanto alvoroço a seu redor. Terá, então, algumas pessoas especialmente incumbidas – entre elas notável e classicamente a mãe -, de inscrever nele um sistema de linguagem que lhe permita se apropriar dessa rede significativa, que não somente o alude, mas também determina as boas ou más razões de sua presença nesse mundo, o que dele se espera e, portanto, quem, para todos os outros, ele é. Tarefa primordial que denominamos função materna.

Encarregadas, ainda, numa proporção significativa, dos cuidados primários, de desempenhar a função de Grande Outro Primordial, as mães vêm-se encurraladas entre

dois fogos: abrir o leque de seus modos de representação subjetiva no discurso social desde a perspectiva de sua condição de mulher participando de modo diverso da vida coletiva ou preservar sua identidade materna na qual sua realização simbólica fica altamente confinada a um gozo que somente se realiza em outro (seus filhos). Gozo do qual não poderão se apropriar a não ser de um modo puramente especular (o que quer dizer narcísico).<sup>6</sup>

#### **4. Invasões linguísticas e migrações forçadas**

Que sujeito será esse, carente de uma filiação que enlace sua presença a uma história e também originado em cuidados primários nos quais a alternância necessária entre satisfação e demanda substituiu o Outro Primordial por um artefato simulador de satisfação contínua. Mais ainda: qual será a incidência de uma língua estrangeira colocada num lugar de supremacia de saber na formação do inconsciente? As recentes experiências de migrações em massa com respectivas inserções multiculturais e multilíngues estão demonstrando o caráter traumático das abruptas transformações dos referentes discursivos portadores e distribuidores das diferentes funções estruturantes dos sujeitos em questão. Deveríamos ter ficado advertidos, desde há muito tempo, acerca das consequências traumáticas pelos efeitos registrados fartamente nos processos colônias, especialmente quando uma língua outra se impõe sob a forma de ser portadora de uma supremacia de saber. Teria sido, como mínimo, prudente presumir que o trauma seria hoje bem maior se se comparam os modos fragmentares e limitados que os modestos recursos de controle impuseram aos processos colonizadores ocorridos em épocas passadas, e comparando-os com os recursos tecnológicos atuais que, inseridos na globalização, facilitam a expansão, penetração e controle em tempo real da quase totalidade dos recursos de simbolização em cada lugar e em cada cultura. Certamente não é uma novidade para a experiência humana que o tamanho do trauma causado pelas imposições tirânicas pode facilmente ser medido pela virulência das formações reativas a que costumam dar lugar. Tanto a historiografia quanto a psicanálise têm revelado que os sistemas de simbolização das pulsões com o que cada cultura tem resolvido os conflitos inevitáveis entre os impulsos individuais e a vida coletiva não são facilmente substituíveis. Precisamos, então, perguntarmo-nos qual rumo se impõe à nossas pulsões

---

<sup>6</sup> Nota: referimo-nos àquilo que Freud denominava “neurose da dona de casa”.

para além de nossos desejos, ou, o que é pior, contrariando que nossa experiência nos tem ensinado.

Freud nos propõe – desde *Totem e tabu* até *Moisés e o Monoteísmo* –, a interpretação dos determinantes da filiação humana num deslocamento do totem ao nome do pai, o que Lacan formaliza como uma passagem da figura totêmica para o significante. É aí que surge o conceito psicanalítico do Nome-do-Pai. Trata-se, então, de um nome e não de uma pessoa. Nome, um significante (S1), que toma sua consistência e seu poder determinante de duas fontes: 1) de ser representante de um discurso coletivo; 2) de outorgar condição de verdade ao mito individual do sujeito.<sup>7</sup>

O discurso coletivo é o mito individual: duas extensões da linguagem que se constituem em respectivas formações do inconsciente associadas numa única instância: o Outro.

Essas transformações estruturais que acabamos de mencionar ocorrem num cenário no qual ainda se falam, no mundo, 6.912 idiomas, sendo que 497 deles se encontram em extinção segundo estimativas comunicadas pela Unesco. Entidade que, baseada nos seus estudos, pesquisas demográficas, afirma que a metade dessas línguas extinguir-se-á durante o século XXI, em função da predominância do inglês nas páginas da *internet*.

Segundo a revista de ciências linguísticas *Etnolog* nos últimos 10 anos a quantidade de falantes em língua chinesa – que até então ocupava o primeiro lugar no mundo -, passou a segundo lugar cedendo a primeira posição para a língua inglesa. Nessa passagem registra-se a seguinte particularidade: Dos um bilhão cento e dezessete milhões de falantes em inglês no mundo todo somente 379 milhões tiveram o inglês como língua materna.

## **5. Travessias da imagem: A verdade sobre o saber ou saber a verdade?**

Quando se descobriu um modo de pintar criando profundidade e perspectiva em uma superfície plana acreditava-se haver conseguido a captura das três dimensões combinadas em extensões ilimitadas. Como se qualquer extensão real pudesse, a partir de então, ser representada no mais estreito espaço que oferecesse sua superfície plana ao registro imaginário de um horizonte distante.

---

<sup>7</sup> Veja-se Lacan, J. O mito individual do neurótico. In: *Escritos*.

Os contornos figurativos vazios das pinturas rupestres, os perfis planos das gravuras egípcias, as intensidades luminosas criando planos hierárquicos na pintura sacra medieval e, finalmente, a perspectiva de profundidades *Rafaelina* (que poderíamos chamar ‘a perspectiva do sujeito perdido na tela’) e *Velazquiana* (corretamente apelidada de ‘perspectiva dos espelhos’), constituem a série histórica (ocidental) das sucessivas tentativas de captura do real em um imaginário tal que nos permitisse alimentar a fantasia de que, por fim, tínhamos inventado um modo de representar a realidade. Realidade que, mercê a presença ativa do sujeito que, ainda reconhecendo as virtudes perceptivas presentes nos traços do pintor, não se deixava enganar acerca da diferença que separava – por mínima que fosse -, a pintura do pintado. Isso é o que chamamos “*Princípio de Realidade*”.

O que se manteve através da história como o mais importante dessa série é sua constante: um sujeito que olha. Em seu olhar residia a unariedade subjetiva entre pintura e objeto. A representação da coisa e a coisa da representação se mantinham separadas para dar suporte ao Princípio de Realidade: a representação não é a coisa que parece mas parece o que a coisa é. É o sujeito que olha quem deve dar a essa contradição uma solução tanto na ciência quanto na arte.

E é aí que reside a profunda e decisiva diferença com a tela de vidro luminoso que, por ser portadora de imagem da coisa em tempo real, anula o sujeito que olha na exata medida em que o mantém quieto e ausente enquanto que nela toda narrativa vive e se move.

Dito de outra maneira: quando o sujeito é enviado a uma posição passiva a coisa se rebate fundindo-se com sua representação. É o que acontece, por exemplo, quando o sujeito se apresenta dizendo: “eu sou bipolar”, demonstrando, assim, sua carência de nome e a ausência de sua condição de sujeito, obedecendo inconscientemente à ordem do Outro interiorizado de entrar no cubículo que a partir daí será sua casa para sempre.

Para manter a suposição de uma coincidência natural entre *percetuum* e *percipiens* e evitar que o sujeito suspeite que “essa história vai acabar mal” o Discurso Anônimo (assim vamos chamar o conjunto das corporações que tem o poder de decidir o destino e as formas dos investimentos de capital e o capital dos conhecimentos acumulados pela nossa espécie) precisa aumentar constantemente a distância entre objeto e sujeito para passar despercebido o desencontro incessante entre os enunciados que respectivamente os representam. Para isso basta com que o sujeito fique em posição passiva. Assim, todas as instâncias que aproximem os semelhantes humanos pela via de suas respectivas

subjetivações precisam ser reduzidas ao mínimo necessário para a sobrevivência do totalitarismo.

Por sua vez, o que une os totalitários entre si não é sua relação com a verdade, senão sua uniformidade.

É dessa realidade de torção e luta pela apropriação das letras que se alimenta a proliferação das ideologias totalitárias. Elas ganham adeptos especialmente entre aqueles que, tomados por uma certeza inconsciente de que tudo vai acabar mal, somente atinam – como os “camisas negras” de Barcelona em 1936 -, a vociferar “Viva a morte”.

Tal consigna, habitualmente acompanhada de gestos dilatados de agressividade na borda de explodir, sugere uma valentia que no mesmo instante fica desmentida: esse grito somente se sustenta enquanto a massa se mantém. O que simplesmente quer dizer que a morte da qual se trata é a dos outros.

## REFERÊNCIAS

DANTO, E. A. *Las clínicas públicas de Freud, psicoanálisis y justicia social. 1918-1938*. Editora Perspectiva, 2019.

JERUSALINSKY, A. *Saber Falar: Como se adquire a língua?* Petrópolis/RJ. Editora Vozes, 2008

JERUSALINSKY, A. *O Saber do Inconsciente*. Volume 3: Complexos familiares e psicopatologia. Curitiba: Juruá Editora, 2019.

JERUSALINSKY, A.; FENDRIK, S. (org). *O Livro Negro da Psicopatologia Contemporânea*. São Paulo: Via Lettera Editora, 2011.

JERUSALINSKY, A.; BENTATA, H. Incerto Mundo Novo. *A clínica psicanalítica da infância demanda hoje uma nova semiótica*. In: *Dos primórdios à adolescência*. São Paulo: Instituto Langage, 2020.

LACAN, J. *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. In: *Escritos II*. Argentina: Editora Siglo Veintiuno, 1975.

LACAN, J. *El saber del Psicoanalista 2*. Buenos Aires: Editora ENAPSI, 1972.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Editora Assirio e Alvim, 1987.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS (DSM-5). 5ª edição. Editora Artmed, 2014.

# QUANDO SE DÁ O QUE NÃO SE TEM A QUEM NÃO QUER

Cátia Toledo Mendonça<sup>8</sup>

Muitas obras da Literatura Universal trazem como temática a relação amorosa. Dentre elas, um número significativo apresenta amores que acabam em grande sofrimento, causado pela mudança do sentimento amoroso, que pode chegar ao assassinato da pessoa amada.

Freud (1907), em *Delírios e sonhos na Gradiva de Jansen*, afirma que “Os escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar.” (p.7)

A partir dessa reflexão de Freud é que, neste artigo, lançarei mão de duas obras literárias, de épocas e autores diferentes, para tentar discutir uma das paixões mais voluptuosas do ser humano: o amor, tema constante da análise, segundo Lacan, fonte de delírios e dores do ser humano.

Para isso, tanto Lacan quanto Freud serão convidados a acompanhar a leitura dessas obras, que serão aqui apresentadas.

## 1. A primeira obra: *Otelo*, de Shakespeare

Shakespeare era um homem do século XVI, mas suas peças, além de trazerem elementos da época em que foram escritas, desnudam a alma humana e, por isso, são tão atuais, apesar dos muitos séculos de distância entre o contexto de produção e este ano de 2021, quando as relemos. *Otelo* foi um dos textos produzidos em sua fase sombria, quando o poeta meditava “sobre a fragilidade da essência humana”, segundo Carlos de Almeida Medeiros, em prefácio à edição que serviu de base para este estudo.

A tragédia shakespereana apresenta o amor avassalador que acontece entre Desdêmona e Otelo. Ele, um general negro, que se casa com a bela filha do senador veneziano Brabâncio, e ela, a donzela cobiçada por Rodrigo, um jovem soldado que denuncia a fuga dos amantes, que se casam escondido. Quando Otelo é transferido para Chipre, a esposa o acompanha, assim como vão para Chipre Rodrigo e Iago, tenente que

---

<sup>8</sup> Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Paraná, membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba, professora da Universidade Estadual do Paraná.

odeia Otelo porque almejava o lugar deste na tropa e nutria esperanças de um dia possuir Desdêmona.

Lacan, em uma conferência na Itália, afirma que “o amor só se escreve graças a uma abundância, a uma proliferação de desvios, chicanas, elucubrações, delírios, loucuras- por que não dizer a palavra, não é? – que ocupam na vida de cada um lugar enorme.” (2010, p. 15, apud ALLOUCH). Na tragédia shakespereana os delírios, as elucubrações abundam, como veremos a seguir.

Quando confrontado sobre seu relacionamento com a veneziana, Otelo confessa: “Ela me amou pelos perigos que eu corra e eu a amei pela piedade que mostrou por eles” (p. 346). O amado, o Outro, construído pela fantasia de Desdêmona, nos remete ao que Freud chamou de “amor narcísico”, uma vez que o amor de Otelo vem da admiração que a donzela sentia por suas façanhas, narradas em casa de Bragâncio e acompanhadas atentamente por Desdêmona. Esta, aos poucos cria para si a fantasia do homem valente, leal, que se enquadra na imagem do cavaleiro medieval, fiel à sua amada e a seu rei. Ela, a amada; seu pai o rei... Mas Otelo não só gozava com esse amor de Desdêmona, como também o incentivou.

No entanto, a fantasia de Desdêmona estava muito longe da forma como Otelo era visto por seus companheiros de regimento. Rodrigo, ao referir-se a ele, usa vários adjetivos negativos, que apontam a origem do general, sua cor e sua cultura e todo preconceito que havia em relação aos mouros, na Europa do século XVI. Para Rodrigo, Otelo é “o homem de lábios grossos”, o ladrão, “um velho bode negro que está cobrindo” a ovelha branca, um “cavalo da barbaria”, “um mouro lascivo”, “um estrangeiro vagabundo e nômade, sem pátria e sem lar” (p. 335). Esse discurso, eivado de despeito e ciúmes, será fundamental no desenvolvimento das circunstâncias trágicas, que fazem desse texto dramático uma tragédia.

Também são atribuídos a Otelo meios escusos de conquista, pois para Bragâncio somente o uso de “feitiços odiosos”, o uso de drogas ou de “metais que debilitam a sensibilidade” (p. 340) poderiam justificar o fato de sua filha ter aceitado se casar com Otelo, já que havia rejeitado “os apaixonados mais suntuosos e mais frisados do país” para se casar com alguém “feito para inspirar medo e não deleite” (p. 340).

Lê-se aqui os ecos da época em que Shakespeare escreveu seu texto. O inglês branco traz para sua obra a visão de seu tempo em relação aos negros, vindos da África pelas mãos dos árabes mulçumanos, e que ficaram na Europa por cerca de 500 anos. Dominaram regiões de Portugal e Espanha e foram muito discriminados por sua religião

e cor. Apesar de ser mulçumano, a Otelo são atribuídas artes de feitiçaria, constantemente associadas aos africanos.

Por outro lado, deve-se destacar também a atitude de Desdêmona, que desafia seu pai, a sociedade e todos os preconceitos de sua época, para viver o seu sonho, a sua fantasia, pois aquele não era o Otelo que ela via. Sua fantasia particular em relação a ele, de onde se origina seu amor, deu forma ao herói, que se constrói por palavras ditas/escutadas. São palavras dela para o Doge: “Em sua alma, foi onde vi o semblante de Otelo e consagrei minha vida e meu destino a sua honra e às suas valentes qualidades.” (p. 348) é esse Outro criado pelas narrativas ouvidas que será amado. Lacan chama atenção para a importância das palavras, de como o sujeito é construído por significantes, que podem adquirir mais de um sentido, como acontece com Otelo.

A mulher, para quem a sociedade impinge inúmeras restrições, não-toda que é, busca naquele que não é castrado o Outro, que deverá fazer suplência à falta que a caracteriza. Desdêmona está em busca daquele que deverá preencher o vazio criado pela fantasia. Otelo, por sua vez, percebe o interesse de Desdêmona por suas aventuras e passa a narrá-las para que a moça as ouça: “arranjei uma hora favorável e encontrei meios para arrancar do fundo do seu coração a súplica que eu lhe fizesse a narrativa inteira de minhas explorações que ela só conhecia por fragmentos em continuidade.” (p. 346). Iago reforça a idéia dessa construção, quando afirma para Rodrigo: “Nota com que veemência amou inicialmente o mouro, simplesmente pelas fanfarronadas e fantásticas mentiras que ele lhe contava” (p. 361). Estaria Desdêmona, construindo na linguagem da narrativa ouvida uma fantasia na qual a imagem de seu pai- o bravo senador veneziano- se projetaria em Otelo? Estaria este sendo aproximado ao pai, como aconteceu com Zoe, em Gradiva, e por isso, para Desdêmona ele parecia tão diferente do que parecia aos outros? As histórias contadas por Otelo seriam parte de um narcisismo que se concretizariam na busca de um amor narcísico? Quando fala de si, Otelo constrói a imagem do “homem que protege”, aquele que preencheria a condição feminina e ao apaixonar-se pela forma como Desdêmona o vê, estaria, na realidade, apaixonando-se por si. Como afirmava Freud, citado por Chemama “o amor aparente por outrem dissimula um amor muito mais real por sua própria pessoa” (CHEMAMA, 1995).

O amor, segundo verbete do Dicionário de Psicanálise, de Chemama, é “sentimento de apego a de uma pessoa por outra, com frequência profundo, até mesmo violento, mas cuja análise demonstra que pode ser marcado pela ambivalência e, sobretudo, que não exclui o narcisismo” (1995, p. 12). No decorrer do drama, vê-se tanto

a ambivalência quando a violência surgirem no relacionamento entre o mouro e Desdêmona, apesar do desejo que ambos, a princípio, demonstram de estarem sempre juntos, a ponto de enfrentarem tudo e todos.

Lacan, no *Seminário XX*, afirma que a ideia do amor parte do desejo de ser um: “nós dois somos um só” (p. 52) e o casal de amantes vive essa ilusão, e quando Otelo Volta a Chipre, demonstra estar com muitas saudades da esposa. Então uma outra imagem começa a ser construída, um parecer que Desdêmona, donzela rebelde, capaz de enfrentar o pai e fugir no meio da noite para casar-se contra a vontade deste e em detrimento dos valores sociais, poderia guardar surpresas para o marido. São palavras de Bragâncio a Otelo: “Zela por ela, mouro, se tiveres olhos para ver. Enganou o pai e pode perfeitamente enganar-te.” (p. 349/350). Estava aí lançado, nas palavras de Machado de Assis, o primeiro “dente de Iago”. Otelo viaja e a deixa. A partir daí, Iago se une a Rodrigo para separar o casal.

Shakespeare constrói a imagem de Desdêmona aos poucos, sutilmente, ora pela voz, do pai, ora pela própria Desdêmona. Em conversa com Iago, ela confessa: “Não me sinto alegre, mas engano o que sou, fingindo ser o contrário.” (p. 357) Essa afirmação abrirá para o leitor, a possibilidade de representação, de uso da máscara, de que mais tarde será acusada.

O que quer a mulher? Pergunta Freud... Desdêmona agora tem tudo: uma posição social invejável, uma situação financeira excelente e o amor de seu esposo. aquele com quem quer ser um. Mas Lacan afirma que o desejo surge da falta...

Iago se encarrega de lançar mais uma dúvida sobre a personalidade de Desdêmona, quando sugere que ela já tenha cansado de Otelo e estaria interessada em Cássio, pois depois de conseguir o amor do mouro, seu interesse teria se voltado para uma nova conquista. São palavras dele:

Nota com que veemência amou inicialmente o mouro, simplesmente pelas fanfarronadas e fantásticas mentiras que lhe contava. E continuará amando-o pela tagarelice? Que teu discreto coração não pense semelhante coisa. Os olhos dela precisam ser alimentados. [...] Quando o sangue fica amortecido pela ação do prazer, para inflamá-lo novamente e para dar à saciedade novo apetite, é preciso nova sedução nas formas) (p. 361)

Segundo Lacan, o que move o desejo é a falta. Estaria então Desdêmona em busca de um novo objeto de desejo, já que Otelo havia sido conquistado? Rodrigo não acredita, a princípio, mas a dúvida, o segundo dente de Iago, já se faz presente.

Depois de construir a imagem de uma mulher capaz de trocar o marido pela busca de nova aventura, Iago volta-se para Otelo e é nele que planta sua semente mais terrível: o ciúme.

Alexandre Simões, em *Psicanálise e Ciúmes*, afirma que o ciúme é devastador, pois a sequestra a pessoa que está tomada por ele, que se torna frágil, pois sente-se incapaz de chamar a atenção do outro. Freud, em *Alguns mecanismos neuróticos, da paranóia e da homossexualidade*, de 1922, aponta: “As três camadas ou graus do ciúme podem ser descritas como ciúme (1) competitivo ou normal, (2) projetado, e (3) delirante”. (p. 2)

O concorrencial ou normal é aquele decorrente da inveja e surge da percepção de que o sujeito ciumento não é o centro das atenções do Outro. Ele quer mais e por isso disputa o amor.

O projetivo é aquele em que o sujeito não consegue lidar com uma fantasia, na qual ele nega o que existe em si e por isso projeta no Outro aquilo que tem em si e de que não gosta. Geralmente acontece entre aqueles que traem ou têm a fantasia da traição.

O ciúme delirante é o mais tóxico de todos, porque é baseado em uma convicção da existência de uma terceira pessoa na relação. O ciumento fica obcecado pelo direito de possuir o outro e projeta uma traição, que não existe.

Ao insinuar que Desdêmona e Cassio têm um caso, Iago leva Otelo à forma mais tóxica de ciúmes: o delirante. Embora a princípio fosse aceitável sentir ciúmes frente ao rival, a partir do momento em que começa a imaginar “os beijos dele nos dedos dela” ou a “vê-los” juntos em atitudes íntimas, começam os delírios.

A primeira advertência acontece logo depois da volta do mouro a Chipre. Fazendo-se passar por amigo de Otelo, Iago lhe diz:

Vigiai vossa esposa...Observai-a bem com Cássio. Fazei uso de vossos olhos sem ciúmes nem confiança. [...] Conheço bem os costumes de nosso país; em Veneza as mulheres deixam que o céu veja as loucuras que não ousam mostrar aos maridos. Para elas, toda consciência se estriba não em fazer, mas em manter oculto. (p. 385)

O veneno destilado por Iago se aprofunda na alma de Otelo e aos poucos o que se pensava ser amor é transformado em ódio. A ambivalência do sentimento amoroso se revela.

Freud aponta o amor e o ódio como paixões distintas, pares opostos, mas que podem ser substituídos um pelo outro. Para Lacan, o termo que resume a aproximação

entre essas paixões é o *amódio*. No amor, o Simbólico está presente, mediando a relação do sujeito com o outro. No ódio, a relação é direta, entre o Imaginário e o Real.

Flávia Chiapetta de Azevedo, cita um texto de Alain Didier-Weil (1989), *Os dois ódios*, em que ele diz “compreender como, no amódio, o ódio pode nascer do amor, requer compreender aquilo que no nascimento do amor, já é portador da semente da qual germinará o ódio”. É isso que acontece entre Otelo e Desdêmona, pois já no princípio do amor deles começam a aparecer os indícios de que teriam problemas. Os preconceitos em relação à união (a cor e a beleza, conceito subjetivo que determina a diferença entre europeus e africanos), o posicionamento do pai em relação à união. Além disso, Otelo se ausenta por motivo de trabalho e Desdêmona fica à mercê do assédio de outros.

Iago, aproveitando todos esses fatores, leva Otelo a crer que Desdêmona lhe é infiel. Paralelamente à construção da imagem de uma Desdêmona lasciva, Iago constrói a de um Cássio viciado em bebida, o que coloca em dúvida também a sua lealdade ao mouro e, portanto, seria capaz de traí-lo com a esposa. Cássio era um oficial que muito admirava Otelo e, por isso, era-lhe fiel, quase indispensável.

Incitado por Iago, Otelo se deixa consumir pelo ciúme: “Vou fazê-la em pedaços. [...] Todo meu louco amor, eu o sopro assim para o céu...Desapareceu!... Levanta-te, vingança negra do fundo do inferno! Cede, ó amor, tua coroa e teu coração entronizado à tirania do ódio!” (p. 393)

Tomado pelo ciúme, Otelo inquire Desdêmona sobre o lenço com o qual a presenteara, pois Iago já lhe dissera que este estava com Cassio (embora tendo omitido que foi ele quem colocou o lenço nas coisas do tenente). Diante da reação de Otelo, Desdêmona se desespera e confessa a Emília que está com medo, pois não acha o lenço. São palavras de Emília: “... as almas ciumentas não ficam com estas respostas: não estão sempre ciumentas pelo motivo, estão ciumentas, porque são ciumentas. É um monstro gerado por si mesmo, nascido de si mesmo.” (p. 400) Os ciúmes de Otelo, instigados por Iago, encontram campo fértil e o cegam, a ele, um general arguto em batalha. O ciúme chega ao auge quando Iago inventa uma conversa que teria ouvido de Cássio, na qual ele teria confessado um encontro íntimo com Desdêmona. A partir daí, Otelo está completamente descontrolado e acaba por asfixiar Desdêmona, apesar das inúmeras vezes que ela jura sua inocência.

Depois dessa morte, outras duas acontecem: a fiel Emília, que defende sua ama, e Otelo, que se apunhala diante das provas de inocência de Desdêmona, o seu grande amor. O ciúme havia vencido o amor, mas seria impossível viver com essa culpa. Os

sentimentos mais intensos vieram à tona: o amor foi destruído pelo ciúme e pelo ódio, restando a culpa.

## **2. A segunda obra: *Onde os oceanos se encontram* - conto de Marina Colasanti, parte do livro *Doze reis e a moça no labirinto do vento*, publicado em 1979.**

Este conto, muito menos conhecido que a obra shakespereana, tem como protagonistas duas irmãs: Lânia e Lisíope. Há referências a esse conto como sendo uma lenda, embora os nomes das personagens não sejam facilmente identificados, principalmente se a pesquisa for na mitologia Greco-romana, em que as ninfas são presentes. As duas ninfas habitavam uma pequena ilha “onde os oceanos se encontram” (p. 38) Estavam a serviço do mar, que depositava os afogados na praia daquela ilha. Viviam em harmonia, cada uma desempenhando sua parte do trabalho: “Cabia a Lânia, a mais forte, tirá-los da rebentação. Cabia a Lisíope, a mais delicada, lavá-los com água doce de fonte, envolvê-los nos lençóis de linho que juntas haviam tecido. Cabia a ambas devolvê-los ao mar para sempre.” (p. 38)

Marina Colasanti é uma autora que fala ao inconsciente, com uma linguagem simbólica que envolve a recriação de mitos. Sua obra é marcada pela presença do feminino, pela discussão sobre as relações homem/mulher. Nesse conto, as personagens são duas ninfas, personagens míticas com as quais a autora tece a trama.

As ninfas, segundo Mario da Gama Cury, “são divindades secundárias, com aparência de mulheres jovens e belas, que personificavam as fontes, os rios, os lagos, as montanhas e as árvores; as ninfas das fontes, dos lagos e dos rios chamavam-se naiades”. (CURY, 1990, p. 282). No conto de Colasanti, não há a personificação de águas, mas as duas trabalhavam a serviço do mar. Por isso, vamos passar a vê-las como oceânidas, nome que designa as ninfas filhas Têtis e Oceano, que tiveram três mil filhas.

Há, no dicionário de mitologia grega e romana, de Mário da Gama Kury, uma referência à Lâmia, filha de Belo e Líbia, com quem Zeus teve filhos, todos mortos por Hera, a esposa ciumenta. Reza o mito que, por causa disso, Lâmia teria se recolhido a uma caverna e se transformara em um monstro horrível, que devorava filhos de mães felizes. Hera continuou a persegui-la e por isso Lâmia não mais dormia. Zeus, com pena da antiga amante, concedeu-lhe a possibilidade de tirar os olhos quando necessitasse dormir, podendo recolocá-los de novo quando quisesse. Em outra versão, Lâmia seria filha de Poseidon e também teria se unido a Zeus, com quem teria uma filha, Sibila Líbia.

Observe-se que a personagem mítica chama-se “Lâmnia”, não Lânia. Apesar da proximidade sonora, que poderia nos fazer pensar em uma releitura, a caracterização da personagem de Colasanti pouco ou nada tem a ver com o mito, a não ser pelo fato de ambas as personagens fazerem parte de um universo habitado por deuses (devemos lembrar que além da presença das ninfas, a Morte é personificada por Tânatos, irmão de Hipnos, filho de Nix, a noite)

O gênio imaginativo de Marina Colasanti traz para essas personagens uma situação bastante comum entre os homens: os ciúmes entre irmãs, já tematizado por inúmeros outros autores, desde a Bíblia, com Abel e Caim. No entanto, no conto de Marina, os ciúmes entre as irmãs não têm como fonte o amor dos pais e nem o desejo de assumir o poder. Não se trata, portanto, daquele relacionado ao complexo fraterno, segundo Freud, ou de intrusão, como designa Lacan, o sentimento que surge quando um irmão fica entre o amor do mais velho e seus pais. O ciúme se instaura entre duas mulheres, não pelo amor dos pais, mas pelo amor de um homem, que vem nas ondas do mar.

Lânia se apaixona pelo belo jovem que retira do mar. Tomada pelo amor, evoca a morte e lhe pede:

- Morte! - Chamou em voz alta chegando na ponta. – Morte, venha me ajudar! Não demorou muito, e sem ruído a Morte saiu de dentro da água. – Morte, disse Lânia em ânsia- desde sempre aceito tudo que você me traz, e trabalho sem nada pedir. Mas hoje, em troca de tantos que te devolvi, peço que seja generosa, e me dê o único que meu coração escolheu. (p. 39)

A partir daí começam os problemas das irmãs, que antes viviam em harmonia, pois a Morte atende ao pedido de Lânia e dá vida ao rapaz, que, “em vez de sorrir só para ela que o amava tanto, desde logo sorriu mais para Lisíope e só para Lisíope parecia ter olhos” (p. 39)

É interessante notar que a figura masculina, nesse conto, não tem nome próprio. Ele é designado por “homem”, “moço” ou “jovem”. A nomeação, segundo Lacan, é responsável pela identidade do sujeito. Ao ser tratado por palavras que designam apenas o gênero masculino, constrói-se uma identidade que poderia ser estendida a todo aquele que ocupasse o espaço da castração, como este que chegou à praia. E é a esse significante incerto que Lânia se liga.

A primeira camada dos ciúmes, descrita por Freud, pode ser identificada aqui. Levada pela inveja da atenção que o objeto de seu desejo dispensa à irmã, Lânia deixa

que o ciúme, que “essencialmente se compõe de pesar, do sofrimento causado pelo pensamento de perder o objeto amado, e da ferida narcísica, na medida em que esta é distinguível da outra ferida” (FREUD, 1920-22) a consuma.

Aos poucos, diante da indiferença do amado, apesar de todos os seus esforços para chamar atenção do Outro, Lânia vai desenvolvendo um grande ódio pela irmã, aquela que se tornara o objeto de desejo do seu amado. Não é o amor erótico que se transforma em ódio, mas o fraterno.

Interessante destacar aqui que como temos duas irmãs e um único homem, tanto o ciúme em relação à irmã quanto o ciúme em relação ao homem amado estarão presentes. A situação interessante é que não há infidelidade, nem feminina nem masculina. Não há referência, no texto, a um amor do rapaz por Lânia. A autora não descreve o relacionamento de Lisíope e do rapaz como havendo uma sedução por parte da irmã. Ele apenas só via Lisíope, ignorando Lânia, que de tudo fazia pra chamar sua atenção, sem conseguir. Só que Lânia não reconhece que o amor do rapaz não lhe pertencia porque ele não a via e atribui à irmã a responsabilidade de seu desamor, a ponto de pedir à Morte que levasse a irmã e não o rapaz. Esse era o objeto de seu amor e, Lânia acreditava que ao remover a presença da irmã o amor do rapaz lhe pertenceria. Em sua fantasia, desenvolvera a ideia de que a irmã era o único empecilho para sua felicidade.

Então um dia, antes do amanhecer, ajoelhada sobre a ponta de pedra, Lânia chamou a novamente:

- Morte! Morte! Venha me atender.

E quando a Silenciosa chegou, em pranto e raiva pediu-lhe que atendesse só o último de seus pedidos: Levasse a irmã. E mais nada queria.

Seduzida por tamanho ódio, concordou a Morte. (p. 40)

A indiferença do amado, que gerou o ciúme, fez desse o estímulo que direcionou Lânia para a busca da morte. Freud (1915), em seu texto *As pulsões e sua vicissitudes*, aponta que “A melhor denominação para o estímulo pulsional é o termo ‘necessidade’ [*Bedürfnis*]. A tudo aquilo que suspende essa necessidade denominamos ‘satisfação’”. Lânia “necessitava” que sua irmã morresse, para que pudesse suprir a falta de tantos anos só, e dessa solidão nascera a fantasia de que aquele seria o homem capaz de completá-la. Vivemos impulsionados pelo princípio do prazer, somos, segundo Freud (1915), “[...] regulados pelas sensações da série prazer-desprazer, então dificilmente poderemos negar a hipótese subsequente de que sensações de prazer e desprazer devem estar reproduzindo o modo como o aparelho efetivamente lida com os estímulos.”. A frustração

pela indiferença com que o homem a via leva Lânia a odiar a irmã, a ponto de desejar a sua morte, pois acreditava que desse modo obteria o prazer de que necessitava.

Após combinar com a Morte a partida de sua irmã, Lânia esperou “uma noite de luar, quente e perfumada” (p. 42) para que enganasse a irmã e a conduzisse para os braços da iniludível.

Segundo Chevalier, dentre os muitos significados atribuídos à lua, “a lua ilumina o caminho, sempre perigos, da imaginação e da magia” (2006, p. 566). Lânia havia construído a fantasia de que ao encaminhar a irmã para a morte, magicamente passaria a ser feliz. Porém, ao adormecer naquela noite, não percebeu que o jovem se saíra em busca da irmã e “No sono, o rosto dela parece fazer-se ainda mais doce, boca entreaberta num sorriso[...] o jovem se deita ao seu lado [...] e estende a mão até tocar a mão delicada que emerge do lençol. (p. 42)

O ciúme, a princípio na categoria “normal”, como Freud designou, se desenvolve e chega ao extremo, ao delírio de desejar a morte da irmã. O amor havia se transformado em ódio.

Ela só não contava com o fato de que o moço, que tinha o poder da escolha, resolvesse deitar-se ao lado de Lisíope e que optasse por seguir com ela, em direção à morte, um sono sem sonho...

Enfim...

Nas duas narrativas analisadas aqui, a princípio existe o amor e é em decorrência dele que surge o ciúme, levado à última consequência, nos dois casos, ou seja, Eros leva a Tânatos. Interessante notar que nos dois casos a fantasia teve papel preponderante, pois em ambos não houve traição que justificasse o ciúme.

Em *Otelo*, os ciúmes são plantados por um agente externo, Iago, que cria narrativas nas quais Desdêmona teria se relacionado com Cássio e Otelo, apesar de todas as juras da esposa, apesar de todo seu treinamento em guerras, que deveriam fazê-lo perceber o que se passava, segue acreditando no falso. A história criada por sua fantasia parecia mais real que a realidade.

Em *Onde os oceanos se encontram*, a fantasia nasce da falta. Ninguém a traz para Lânia, ela se constrói em sua solidão e em seu desejo de tamponar essa falta, acreditando que o amor do moço a faria feliz. A busca pelo prazer a leva ao encontro da morte, tanto do objeto de seu desejo quanto da companhia que tivera a vida inteira, deixando-a mais só que nunca.

Usamos a ficção para falar das paixões humanas, porque essas personagens maravilhosas falam de nós, como nós, humanos perdidos em nossas paixões.

Chegamos ao final deste percurso concordando com Alexandre Simões, quando afirma que “o ciúme é devastador, pois sequestra a pessoa que está tomada por ele”. Dentre as paixões humanas, o ciúme parece ser aquela mais difícil de lidar para o sujeito que se vê incapaz de controlar a dor de sentir-se rejeitado ou mal-amado.

## REFERÊNCIAS

ALLOUCH, J. *O amor Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.

AZEVEDO, F. C. *Do amor ao desejo e seus descaminhos*. Acesso em: <http://escolalacaniana.com.br/do-amor-ao-desejo-e-seus-descaminhos/>.

CHEMAMA, R. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANTE, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

COLASANTI, M. *Doze Reis e a moça no Labirinto do Vento*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1985.

FREUD, S. (1920). *Além do Princípio do Prazer*.

\_\_\_\_\_. (1907). *Delírios e sonhos na Gradiva, de Jensen*.

\_\_\_\_\_. (1915). *As pulsões e suas vicissitudes*.

LACAN, J. *O Seminário. Livro XX: Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

SHAKESPEARE, W. *Tragédias*. São Paulo: Nova Cultura, 1993.

## A PERGUNTA PELO DESEJO<sup>9</sup>

Clara Cruglak<sup>10</sup>

Sem ânimo de apresentar dados biográficos de Lacan que confirmem ou constatem sua chegada à psicanálise, meu interesse está centrado no que acredito ter sido uma genuína e comprometida pergunta dele sobre a maneira em que nós, cada um de nós, decide se dedicar à prática da psicanálise<sup>11</sup>. Isto o interroga em seu próprio devir analista, segundo leio no modo em que se formula a seguinte pergunta:

Esta gente que vem me ver para tentar me dizer algo, é preciso dizer que nem sempre lhes respondo. Tento que isso ocorra: pelo menos o anseio. Anseio que isso aconteça, é preciso dizer que muitos psicanalistas estão reduzidos a isso. É por isso que tentei ter algum testemunho sobre a maneira em que nos tornamos psicanalistas: o que faz com que depois de ter sido analisante, a gente se torne analista? (LACAN, 1978b)

### *HIATUS IRRATIONALIS*

*Cosas, ya fluya en vosotras el sudor o la savia,  
Formas, ya nazcáis de la fragua o de la sangre,  
Vuestro torrente no es más denso que mi sueño;  
Y, cuando no os golpeo con un deseo incesante,*

*Atravieso vuestra agua, caigo hacia la arena  
Donde me arroja el peso de mi demonio pensante.  
Solo, choca contra el duro suelo donde se eleva el ser  
Al mal ciego y sordo, hacia el dios privado de sentido.*

*Pero, al perecer todo verbo en mi garganta,  
cosas, ya nazcáis de la sangre o de la fragua,  
naturaleza, –me pierdo en el flujo de un elemento:*

*Aquel que arde en mí, el mismo que os subleva,  
Formas, ya fluya en vosotras el sudor o la savia,  
El fuego me hace vuestro inmortal amante.*

(LACAN, 1975, p. 6-7)

---

<sup>9</sup> Este artigo faz parte do livro *Lo Real a la Huella. En la Experiencia Psicoanalítica*, de Clara Cruglak, publicado recentemente pela Editora *Escuela Freudiana de Buenos Aires* (EFBA).

<sup>10</sup> Psicanalista, AME e AE da *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autora do livro *Clínica da Identificação*, obra traduzida para o português e editada pela editora Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2001. Coautora de *Topología y Psicoanálisis* (EFBA), *Psicoanálisis y Cine* (Letra Viva Ediciones), *Melancolía* (Escuta, Brasil), *Bordes... un limite en la formalización* (Homo Sapiens), *La angustia. Su razón estructural y sus modalidades clínicas* (publicação do Serviço de Psicopatologia do Hospital Ramos Mejía), entre outros. Colaboradora frequente dos *Cuadernos Sigmund Freud*. Autora de vários artigos publicados na Argentina e no exterior. Participa e apresenta trabalhos na Reunião Lacanoamericana de Psicanálise e em Convergência, Movimento Lacaniano pela Psicanálise Freudiana.

<sup>11</sup> Retomo aqui algo do que desenvolvi no escrito *Reinventar el psicoanálisis: Transmisión y psicoanálisis*, publicado na revista da *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, *Cuadernos Sigmund Freud*, n. 29, primavera de 2015, p. 29-38.

### *HIATUS IRRATIONALIS*<sup>12</sup>

Coisas, que corram em vós o suor ou a seiva,  
Formas, que nascidas sejam da forja ou do sangue,  
Vossa torrente não é mais densa que meu sonho;  
E, se não os oprimo com um desejo incessante

Atravesso vossa água, desabo na areia,  
Onde me atrai o peso do meu demônio pensante.  
Só, ele bate no duro chão onde o ser se eleva,  
Ao mal cego e surdo, ao deus privado de sentido.

Mas, assim que parece todo verbo na minha garganta,  
Coisas, que nascidas sejam do sangue ou da forja,  
Natureza, - eu me perco no fluxo de um elemento:

Este que aninha em mim, o mesmo vos subleva,  
Formas, que corram em vós o suor ou a seiva,  
É o fogo que me faz vosso imortal amante.

*Hiatus Irrationalis* é um poema escrito por Lacan e publicado nas revistas literárias *Le Phare de Neuilly*, em 1929, e em *Le magazine littéraire*, em 1933. Originalmente, em uma carta a seu amigo Ferdinand Alquié, na versão de 1929, o título era *Panta Rhei*, em caracteres gregos.

Sem compenetrarmos no conteúdo do poema, é possível notar que há ali um homem que observa um espelho<sup>13</sup>, o espelho das “coisas”, um espelho líquido que o poeta tenta atravessar: “atravesso sua água” ou “perdido no fluxo de um elemento” parece aludir à frase de Heráclito, apesar de que o poema depois recebe como título um sintagma muito singular: “*Hiatus irrationalis*”. Esta mesma expressão se encontra na tese que Alexander Koyré apresenta no mesmo ano em que Lacan escreve o poema. Tese da qual se nutre e inclusive toma ao pé da letra a indicação sobre o estilo de Boehme, que aponta como portador de uma linguagem poética, e é como linguagem poética que deve ser apreciado. (KOYRÉ, 1971)

*Panta rhei* (tudo passa) denota a continuidade das coisas, a ideia de que tudo é fluido e está em perpétuo movimento. Assim como a possibilidade de uma passagem

---

<sup>12</sup> Nota da tradução: versão em português do poema de Lacan publicada por Anderson dos Santos, sem referência de tradutor. Disponível em: <<http://clinicand.com/jacques-lacan-hiatus-irrationalis/>>. Acesso em 20 de julho de 2021.

<sup>13</sup> Cruzamento de argumentos onde refiro a que este poema, único inspirado na *Sophianique* de Boehme, possa ser considerado como um potente indício de uma das fontes que Lacan toma para o desenvolvimento do *Estádio do espelho*. Não desconsidero a importância desta indicação e será sem dúvida motivo de outro desenvolvimento. cf. Dany-Robert Dufour. *Lacan y le miroir sophianique de Boehme*. Paris: EPEL, 1998.

natural de um elemento (a água) a outro (o fogo)<sup>14</sup>. *Hiatus irrationalis*, pelo contrário, designa uma abertura que indica uma falha nesse continuum, uma descontinuidade. Um dos modos de entender essa noção, segundo Koyré, é que entre a ideia divina e a realidade (*wirklichkeit*) há um *hiatus irrationalis*; em certo sentido, o pensamento divino é menos rico que a realidade. Deduz-se que é por este *hiatus irrationalis* que é possível interpretar a natureza mediante a linguagem. E é esta potência da linguagem, pela força que adquire a *poiesis*, o que pareceu seduzir Lacan.

Quando muda o título do poema, a redação de sua tese entre as duas versões do soneto deixa suas marcas. Do manuscrito de 1929 à publicação em 1933 se observam ainda algumas modificações no corpo mesmo do poema.

Em 1929, Lacan era um jovem neuropsiquiatra. Alexandre Koyré apresenta sua tese de filosofia sobre Jacob Boehme. Muitos anos mais tarde, evocando algo mais do que naquele tempo acontecia em sua vida, comenta:

Ocorreu que, aos dezessete anos, graças ao fato de que eu frequentava a casa de Adrienne Monnier, encontrei Joyce. Além disso, eu assisti, quando tinha vinte anos, a primeira leitura da tradução francesa que se havia publicado de *Ulisses*. Estes são os acasos que nos impulsionam à direita e à esquerda e com os quais – pois somos nós quem os trançamos como tal – fazemos nosso destino. Fazemos nosso destino porque falamos. Acreditamos que dizemos o que queremos, porém é o que quiseram os outros, particularmente nossa família, aquilo que nos fala. Entendam ali esse ‘nós’ como um complemento direto. Nós somos falados, e por causa disso fazemos acasos que nos impulsionam para algo tramado. E, de fato, existe uma trama e nós chamamos isso de nosso destino. (LACAN, 1976a, p. 159-166)

Como parte dessa trama situo o encontro de Lacan com Ferdinand Alquié, destinatário do poema. Dedicado à filosofia, passava nesse momento por uma situação de desencontro amoroso com uma mulher que o precipitou em uma complicada paixão por ela, que ele reconhece de entrada como uma enfermidade, e que o leva a escrever seu primeiro texto, *Nota sobre o desejo*, em que diz já não compreender nada de tão perturbado que está por esse amor. (ORELLANA, 2013)

Alquié, pesaroso, interroga seu amigo psiquiatra acerca da fonte dos “entusiasmos” da vida. Jacques Lacan lhe escreve:

Nossos esforços, nosso trabalho cotidiano, seguramente alimentam este gênio – ao menos é o que queremos acreditar -. Porque tonificam, exaltam e

---

<sup>14</sup> Sobre *panta rhei*, no *Cratilo* (402 A) Platão escreve: “Heráclito disse que todas as coisas fluem, e que nada permanece quieto, e comparando as coisas existentes à corrente de um rio disse que ninguém pode mergulhar nele duas vezes”.

exercitam toda nossa pessoa, sem importar o conteúdo e o objeto desses esforços. Sentimos que tudo isso não faz mais que despertar algo inato em nós, algo que igualmente ressoaria, talvez, com qualquer desencadeamento ou mesmo com a inércia<sup>15</sup>.

Leio aqui, com certa licença, se me é permitido, o despertar do não nato, do não nascido, aquele que será iluminado pela luz de um relâmpago. Eco de uma célebre frase de Heráclito “o trovão ruge *ta panta*”, intraduzível. Porém no uso que Lacan pretende lhe dar, o relâmpago ilumina com uma luz diferente um certo setor em sombras. (LACAN, 1973)

Algo que igualmente ressoaria com qualquer desencadeamento, fazendo mais ousada ainda minha leitura o refiro a outro cruzamento de acasos. O caso Aimée e a letra de Freud:

Um pouco mais tarde, quando eu tinha... 31 anos, encontrei no hospital – visto que foi aí que havia sido levado pela sorte -, no hospital que chamamos psiquiátrico, uma louca. Mesmo que a tenha chamado Aimée, A, I, M, E, acento agudo, E, isso não quer dizer que a amei. Eu a chamei assim. Isso na verdade quer dizer que... ela tinha necessidade de sê-lo. Tinha tanta necessidade disso que acreditava. Acreditava que era amada. Isso tem um nome no negócio psiquiátrico, chama-se erotomania. O que não quer dizer completamente o mesmo. Porém, no fim, nos contentaremos com este suporte, mitológico, Eros, geralmente traduzido pelo amor. Erro ou acidente? Não pude me virar com seu caso, que está publicado em minha tese, a não ser recorrendo a Freud. O que – esse é o... esse é o encontro -, o que me fez deslizar no que chamarei a prática freudiana. (LACAN, 1976b)

## 1. Desejo do analista

Retomo a pergunta por “isso” que faz com que alguém, depois de passar pela experiência da análise, decida se dedicar à prática psicanalítica, porque orienta nosso interesse em direção àquilo que poderia ser o específico de um desejo que chamamos desejo de analista. Quando tentei estabelecer alguma distinção entre o “desejo” e o “desejo de analista”, antecipei que o desejo de analista porta uma especificidade que o distingue do desejo e que por este viés poderíamos nos aproximar para dizer algo desta passagem de analisante a analista.

A partir daqui tento situar o que põe em causa o desejo de analista na ordem de uma verdade incurável. Verdade que se verifica ou se constata em diferentes partes de uma análise. Ali se põe em jogo o valor dessa verdade que é alcançada por meio do saber

---

<sup>15</sup> Agradeço a gentileza e generosidade de Jorge Baños Orellana por ter me facilitado os cadernos da correspondência de Ferdinand Alquié. Fragmento de uma carta selada em 16 de outubro de 1929.

e, como afirma Lacan (1968): “se é esta verdade”. Porque essa verdade incurável se “é aí”, tentaremos localizar “aí” a causa. O que está “em causa” e a causa mesma se presentificam em uma contemporaneidade, mostrando uma hiância. Intrinsecamente, uma hiância aloja uma abertura, neste caso, instituinte.

Uma hiância – como lugar indicado pelo objeto e sua queda – alberga a dimensão do objeto sem cobertura fantasmática. É o que conjeturo: o objeto que está em causa no desejo do analista é um objeto sem cobertura fantasmática. Nesse mesmo lugar, no tempo do desprendimento do objeto, localiza-se algo da ordem de um saber no Real – por que não o pensar como esse *hiatus irrationalis*<sup>16</sup>? – gerando uma espacialidade que compromete o tempo do ato, quando se põe em valor o gesto que o indica. Não indica que essa seja a verdade, mas que verdade do sujeito é aí. Aí onde se gesta a condição de possibilidade de um desejo que podemos nomear desejo de analista.

Por que alguém quereria estar ali? O que é que opera, o que funciona para que alguém que transcorreu uma análise queira se dedicar à prática da psicanálise? Lacan formula esta pergunta em um tempo de seu ensino em que está ocupado com questões relativas ao passe. É uma pergunta que tem um peso forte, uma densidade que – me parece – ainda falta avaliar seu alcance: “com a esperança de saber o que poderia surgir no espírito de um analisante por se constituir, quero dizer, receber pessoas que vêm demandar uma análise” (LACAN, 1978a). Então, procura encontrar as razões – ou ao menos uma das razões – que o motivam. É isto, entendo, o que o conduz a instituir a experiência do passe, interessado em investigar, com a esperança de saber através deste dispositivo o que é que promove o desejo de analista.

De minha parte, penso que aquele que chega ao fim da análise e escolhe se dedicar à prática da psicanálise o faz movido pelo incurável no lugar da causa. Refiro-me ao incurável como isso que constata uma desavença radical. Incurável como o que corrobora a equívoca relação do sujeito ao saber, ao sexo e à morte. E esta constatação é alcançada pelo sujeito na dimensão da verdade: uma verdade incurável. Esta desavença se confirma em diferentes tempos de uma análise, quando por efeito do ato se subverte a insistência do sintoma e aparece desnuda a dimensão de verdade que o encobria. Na remissão da significação, no ponto limite da metáfora, ali onde o sujeito é alcançado “em ato” no ponto de sua verdade, esta desavença do sujeito ao saber, ao sexo e à morte se corrobora.

---

<sup>16</sup> cf. Alexandre Koyré. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 1971, p. 147. “Entre a criação e o que foi criado a distância aumenta: *hiatus irrationalis*, alarga-se”. Sublinhado e traduzido pela autora.

E só depois de um número suficiente de voltas poderia se fazer algo com isso. Algo que não fosse da ordem do sintoma.

Agora, dali à incitação a fazer algo com isso, o que está em jogo para que alguém decida fazê-lo operar na retificação desses caminhos tortuosos, longos e custosos daquele que chega com uma demanda de análise? Quem ali se propõe sabe dessa desavença radical. Verdade alcançada por meio do saber. Uma verdade não audível – no entanto, pode sê-lo só para quem saiba discernir o lugar da verdade, adverte Lacan<sup>17</sup> - ali onde algo claudica, anda mal e surpreende o saber. Um saber referenciado a sua própria experiência. Experiência que o sujeito fez e faz de “si” como “um”. “Um” em sua singularidade, em quem se manifesta – no encontro com esta verdade – a imponderabilidade do Real porque há Simbólico que mostra assim sua incompletude.

Para se oferecer nesse lugar, o desejo do analista porta uma especificidade que o distingue do desejo e é precisamente esta verdade incurável que opera “em” e “desde” a direção de uma cura. Lacan chama “verdade incurável” a verdade que é alcançada na análise por meio do saber. Na minha leitura, sublinho: a “incurável verdade” está referida à falta radical na origem. Digo: à falta de origem que pode se escrever com o *Unbegriff*, como conceito da falta, ali mesmo onde não há conceito, é o mesmo lugar desde onde opera o objeto causa do desejo na estrutura.

## 2. *Semblant*<sup>18</sup>

O que está em causa no desejo de analista é esta “incurável verdade”.

O incurável – enunciado como “verdade incurável” – está indicando uma condição essencial. O atributo justo da dimensão e o estatuto do objeto que está em causa no desejo de analista: objeto sem envoltura, sem a cobertura que é preciso que haja no fantasma. Condição de possibilidade necessária no momento de reconhecer que na função *semblant* está em jogo o limite que o gozo impõe à verdade. É desde o lugar de *semblant* que o gozo pode ser interpelado, evocado ou – inclusive como assinala Lacan – elaborado. A

---

<sup>17</sup> cf. Jacques Lacan. *La lógica del fantasma: Seminario XIV (1966-1967)* —Inédito— Tradução Carlos Ruiz para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Classe n. 16 (19 de abril de 1967) cf. “Colocar a questão a nível do inconsciente é outra coisa, o que já fiz, como faço sempre e sem deixar lugar para a ambiguidade, como em meu texto *A coisa freudiana...*, faço surgir esta entidade que diz: Eu, a verdade, falo. A verdade fala, já que essa verdade não tem necessidade de dizer a verdade. Escutamos a verdade, o que diz não se escuta a não ser para quem o sabe articular, o que diz no sintoma, ou seja, em algo que claudica. Tal é a relação do inconsciente, enquanto fala, com a verdade”.

<sup>18</sup> Escrevo o termo em francês porque em castelhano a palavra “semblante” não subsume os alcances do conceito.

aposta é fazer *semblant* para que “isso” se diga. Acolher o mais-de-gozar, não porque está demais, mas porque está deslocado e não se sabe que é isso que o texto do gozo repete. Interpelá-lo, evocá-lo desde a posição de objeto no lugar do *semblant*, é uma ocasião propícia desde a qual o analista pode operar e às vezes não consegue até perceber algo desse mais em seu próprio corpo<sup>19</sup>.

Com um recorte clínico vou demarcá-lo, a partir de um pedido ao qual – com certo incômodo – fiz esse lugar. O enunciado parece indicar que se trata da passagem do atendimento por videochamada ao atendimento presencial. Teremos que nos haver com o enigma da enunciação que porta este pedido. No começo da quarentena da pandemia de 2020, Juan – um jovem analisante – na hora da sessão estava em sua casa. Depois, em alguma ocasião, em seu carro parado em algum lugar da cidade, outras, na rua tomando um café, ao ar livre, em uma praça. Um dia, pede que o atenda no consultório. Este pedido traz, junto com o incômodo, a recusa. Considerando que na escuta se vai além do que se diz, comecei acolhendo essa recusa sem saber de que se tratava. Respondi: que talvez no mês seguinte começaria a atender de forma presencial, mas ainda não. Esta frase – que pode soar como puramente formal – pronuncia algo da dimensão de verdade comprometida no sintoma. Disse: “Leve-me em consideração”.

Se o que entrava em jogo tocava algo da verdade do sujeito seria advertido por suas consequências como efeito de verdade. Vale aqui o esclarecimento de Lacan (1971) em relação ao que colore o *semblant*: “O efeito de verdade não é *semblant*. O Édipo nos mostra que é sangue vermelho. Só que, eis-nos aqui, o sangue vermelho não rejeita o *semblant*, colore-o, o a-ssemelha”. Se o mito edípico segue vigente é justamente porque preserva o fio, a orientação cortante da enunciação do oráculo. O taxativo é o modo em que a verdade do sujeito se resolve, e não só por meio da interpretação. Por quê? Porque a interpretação não se elucida por se é ou não verdade o que nela se diz, mas que esta relação à verdade que porta a intervenção do analista – oracular – a desencadeia. O taxativo do oráculo não é o que se diz, mas que “isso” se diz em consequência: “Leve-me em consideração”, e é ali que nos havemos com o dizer verdadeiro. O dizer verdadeiro em um ponto lógico de partida onde a negação assenta suas bases na estrutura, é dizer “Não”, afirmando o que não há, o que não está.

Em uma dessas primeiras sessões presenciais se consegue situar do que está colorido este *semblant*. Mesmo que Juan não seja Édipo se arrancando os olhos, vejamos

---

<sup>19</sup> O recorte clínico e as reflexões sobre o *semblant* foram apresentadas no Seminário coordenado por Eva Lerner, *Práctica del comentario*, na *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, 2020.

o que colore este *semblant*. Relata – notoriamente afetado – que encontrou com um amigo na rua. Juan usava uma máscara estampada com flores de várias cores, e assim que se cumprimentaram com exclamações de alegria, regozijo e “toque de cotovelos”, o amigo disse: “Ah! Imagina se teu velho te visse! O que diria teu velho, se te visse com essa máscara?!”

Sem demora, replico: O que diria? Logo após uma pausa de perplexo silêncio, com a cabeça baixa, conta que quando era pequeno sua mãe o encontrou vestido com uma saia da irmã, brincando com suas bonecas. Sacudiu-o, gritando-lhe que deveria ter vergonha: O que seu pai vai dizer! Vociferava, enquanto lhe ordenava que tirasse essa roupa imediatamente. Logo em seguida, traz-lhe um *short* e uma camiseta de um famoso time de futebol para que ele vestisse.

O mais-de-gozar deslocado indica um fora de lugar que entorpece o deslizamento metonímico do objeto. É justamente o que colore e faz aparecer na cena da análise matizes que se assemelham à outra cena. Levantam a cena, como se se erguesse a lona do circo, este colorido proporciona o cenário. Para seguir com a metáfora da arena manchada de sangue, que se volta a cobrir com um pouco de serragem para que se relance o espetáculo, o falo opera a veladura do que não há.

O mais de gozar não é algo a extinguir da cena da análise, não é algo a eliminar, porque não só se oferece como efeito de verdade, como também, não sendo um significante, colore o *semblant* e o torna significante em si mesmo. Não é um significante que representa ao sujeito para outro significante. Está ali por uma imperiosa razão lógica, é imprescindível sua operação significante. Razão pela qual, uma vez aparecido na cena da análise – se é que consegue ressoar em algum lugar no qual devesse estar o saber suposto – possibilitaria operar para inverter os efeitos de verdade que porta o sintoma. Sublinho que esse lugar é o lugar desde onde a função *semblant* de objeto opera no discurso analítico, para desfazer com a palavra o que foi feito pela palavra, no melhor dos casos.

Acontecia algo com Juan que ainda não havia entrado na cena da análise: estava aprisionado do lado de fora. Não houve ocasião de fazê-lo entrar até que o incômodo registrou ou pode fazer registro do gozo enquanto real. Digo então que esse pedido pode ser registrado como demanda ao lugar de analista, à função presença do analista como lugar elaborativo de gozo<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> cf. Ana Casalla. *Fantasma y presencia del analista* –Inédito– Seminário na *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, 2020.

O oco do *a* perfura, esburaca, a presença do analista. Ali a presença apreendida no taxativo, na fenda, na rachadura do significante, para propiciar que se diga. E isto é possível quando os matizes da cor são acolhidos, quando se deixam sentir no corpo sob a ressonância de uma recusa – no caso a que estou me referindo. É então que o *semblant*, na mesma forma do que se assemelha ao se colorir, significa fornecendo o valor potencial da significação para localizar o deslocado que trava o deslizamento metonímico. Penso que é o que fornece sema ao saber no Real, mínimo traço semântico que alcança o real colorido de verdade, ao se dizer. Está ali, no preciso lugar em que se situa a posição do agente no discurso do analista. Em ocasiões, pode ocupar o lugar de *semblant* e fazer reinar aí o objeto *a*.

É possível que suporte a função de *semblant* devido a que o objeto que está em causa é um objeto sem envoltura. O atributo que pode ser predicado do objeto do desejo de analista, o que possibilita que lhe seja atribuída esta condição, é a função “verdade incurável” que o põe em causa. Porque essa “verdade incurável” se “é aí”, é que tento situar aí a causa. Esta causa está regida por uma lei que Lacan extrai da estética transcendental kantiana. (LACAN, 1963)

Cito um parágrafo de Kant (1984, p. 333): “Causa e efeito podem ser ao mesmo tempo, (...) o instante em que o efeito começa a se produzir é contemporâneo da causalidade de sua causa”. E desta ideia me sirvo para dizer que o que está em “causa” e a causa mesma nessa contemporaneidade que presentifica a hiância é o lugar em que se situa o objeto e sua queda. A verdade incurável presentifica o Real da estrutura localizada em dupla volta moebiana no lugar onde se esvazia de evidência o metonímico do objeto. A verdade não se confunde com o Real, porém se algum pedaço de Real passa, passa através da dimensão da verdade.

### **3. A incurável verdade e o irremediável**

A “incurável verdade” de que fala Lacan não é a verdade de que falam os filósofos nem a que cantam os poetas. Ou sim? É estrutural. É uma invariante da estrutura do ser falante. Por que não pensar que é a que faz falar aos filósofos, poetas e trovadores?

*Uno es solo lo que es  
y anda siempre con lo puesto  
nunca es triste la verdad  
lo que no tiene es remedio.*

(SERRAT, 1983)

Essa estrofe se mostra sensível para nomear, ao modo do poeta, este pouco e justo de imaginário com que se circula depois de haver transitado pelo final da análise, com os mínimos recursos imaginários conquistados de outra maneira. Servindo-me destes versos me permito o deslizamento de incurável a irremediável, para dizer que a irremediável verdade, a que não tem remédio, porta o valor do *farmakon*. É nela mesma que se apoia e se suportam os efeitos da cura (*guérison*) na direção do tratamento, esses efeitos que viriam por acréscimo.

A ideia de *farmakon*, tomo-a de Platão, do diálogo de *Fedro* com Sócrates, quando este último lhe relata o acontecido no Egito na época do deus Teut, que, segundo se diz, inventou os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, assim como os jogos de xadrez e dos dados; enfim, é quem inventou a escrita. O deus se apresentou ao rei Tamus e lhe manifestou as artes que havia criado, explicando-lhe em detalhe os usos de cada uma. Quando Teut chega à escrita, enfático, exclama que esta invenção fará dos egípcios mais sábios e servirá a sua memória. O rei lhe responde que ela só produziria o esquecimento nas almas de quem a conheça, fazendo-lhes depreciar a memória. O rei considera que a escrita não é um remédio, mas um veneno, algo nocivo e prejudicial. Porque se as pessoas exercessem a escrita para não esquecer, o que ocorreria é que, o que teria que ser lembrado, esquecê-lo-iam uma vez que tivessem-no escrito. *Farmakon* porta esta dupla vertente, como veneno e antídoto. Causador do mesmo mal que pretende remediar.

Ao continuar o diálogo com Fedro, Sócrates sublinha o verdadeiro inconveniente:

Aquele que pensa transmitir uma arte consignando-o em um livro e o que crê por sua vez tomá-lo deste, como se esses caracteres pudessem lhe dar alguma instrução clara e sólida, parece-me um grande ignorante. [...] Este é o inconveniente tanto da escrita quanto da pintura; interrogue-as e vereis que dignamente guardam silêncio<sup>21</sup>.

Quero enfatizar este silêncio a que se refere Sócrates, porque entendo que não se trata de “calar” ou “não dizer” com a intenção de silenciar. Muito pelo contrário, o silêncio do qual nos adverte é da insuficiência frente à incompletude, em relação ao impossível de ser escrito. Ou seja, o que não se deixa escrever e força à escrita: o Real.

---

<sup>21</sup> cf. “Assim pois, aquele que pensa que, ao deixar uma arte por escrito e, da mesma maneira, aquele que a recebe, deixa algo claro e firme pelo fato de estar em letras, transborda ingenuidade e, na verdade, desconhece a predição de Ammón, acreditando que as palavras escritas são algo mais, para quem as sabe, que um recordatório daquelas coisas sobre as quais versa a escrita”. Platón. *Fedón*. In: *Diálogos (III)* Madrid: Gredos; 1988. 275d. p. 405.

O esquecimento temido pelo rei refere-se a uma falha da memória. Porém não é isto que a escrita vem sanar. Vem no lugar da falta do esquecimento primordial – se me permite o termo – onde não há memória possível, nada para recordar. A escrita, em todo caso, como efeito e como ato que marca uma origem ali onde não há. O que origina a escrita – poderia se dizer – estaria nesse silêncio mesmo que denuncia Sócrates. Em nosso campo, contamos com uma escrita topológica e nodal, um artifício possível para escrever a impossibilidade de escrever o Real que, mesmo passando em silêncio, se deixa escutar.

Cito Lacan (1978a):

A escrita é um artifício. O Real não aparece mais que por um artifício, um artifício ligado ao fato de que há palavra e, inclusive, o dizer. E o dizer (*le dire*) concerne ao que se chama a verdade. É, seguramente, pelo que “digo” que, a verdade, não se pode dizê-la (*la dire*).

Os elementos legíveis que participam da escrita – na grafia que faz ser elemento escritural – contam com mais outro termo: o falo, escrita possível do que cessa de não se escrever. É da ordem do contingente. Na direção do tratamento, o que pode ser escrito – o possível – adquire consistência; por exemplo, o que consideramos como produções do inconsciente: o sintoma, o lapso, o chiste, e o que é da ordem do gozo e da letra.

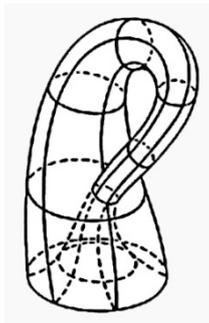
O que o analista diz também participa da escrita, ele equivoca sobre a ortografia – adverte Lacan (1977) - o que diz é corte e passa em ato. A grafia com a qual isso se escreve é um artifício que apresenta a impossibilidade de se fazer escrito, mostra-se em abertura. Eis aqui esse outro termo impossível, imponderável, que opera no escrito indicando onde a verdade “está”. Não é que essa seja a verdade, mas que a verdade do sujeito “está aí”. Quando sublinho que a verdade “está aí”, tento destacar que também é um lugar. Eis aqui mais uma razão para falar do que é preciso fazer com a topologia de Lacan, esse recurso insólito, inacabado, porém não improvisado de sua topologia e da escrita nodal. Terá algo que aprender e apreender de sua topologia porque nela está implicado o irreduzível do recalque originário.

#### **4. A psicanálise como cura**

Essa abertura fundante a que me refiro para situar a “incurável verdade”, a falta radical que não tem cura (no sentido da ação de curar) é a razão mesma da cura, essencialmente, da psicanálise mesma como cura.

Então, localizar desde o princípio ao fim de uma cura as voltas ou revoluções que se podem dar, cada volta, cada giro, vai depender da possibilidade da produção de um ato. Onde localizar o começo? Um ato está ligado à determinação do princípio e especialmente onde não o há (LACAN, 1968). Porque dizer da origem, nomeá-la, já compromete a dimensão de um ato. Neste sentido, Lacan nos diz que não há um princípio que se possa fixar para o Real, um ciclo define em todo caso uma parte desse Real. E quando se refere ao fim da análise, como algo que se pode definir e, de fato, o define assim: “É quando se girou duas vezes em círculo, ou seja, reencontrou-se isto do qual se está prisioneiro. [...] Basta que se veja isso do que se está cativo” (LACAN, 1978a).

Girar duas vezes em círculo ou o número suficiente de voltas pode ser pensado com o nó, porém há uma proposta anterior em que se serve da garrafa de Klein (CRUGLAK, 1994), já citada, com a qual propõe definir topologicamente o desejo do analista sobre um ponto de reversão desta superfície. Ponto de disjunção e conjunção, de união e de fronteira, que só pode ser ocupado pelo desejo de analista, no instante mesmo em que a reversão mostra esse ponto evanescente, lugar de queda.



Estamos advertidos que ao final da análise o “sujeito suposto saber” fica reduzido a não ser ali, que é o característico do inconsciente mesmo e que este descobrimento forma parte da mesma operação verdade (LACAN, 1968). Reduzido a não ser ali nesse lugar indicado da queda, lugar de ejeção, nos aproxima outra vez a Heidegger para pensar a cura (*sorge*), porque nesse ponto do circuito de reversão da garrafa de Klein, dejetos e *sorge* – cuidado – se articulam. A cura como *sorge* – cuidado do ser – e dejetos – ser ejetado – participam no que conjeturo nesta ideia: que, para poder conduzir o circuito das demandas até o ponto de reversão da garrafa, o desejo de analista está guiado e suportado nesta causa que situo como o incurável. Dejetos e cura se entramam devido a que está em jogo a ejeção do *a* como desenlace do ato analítico, autorizado pelo analista que suporta

– ele mesmo – esta função do *a*<sup>22</sup>. O *a* como “jeto” é efeito do ato. O ato é autorizado pelo analista e isto nos dá a oportunidade, mais uma vez, de dizer que o ato não é de sua autoria, senão por autorizar-se ali a suportar esta função do *a*, que em ejeção – entendo – se faz “jeto”.

Seguindo com Heidegger, o estado “dejeto” é um estado particular que diz do homem enquanto alguém que consiste em seu anseio de ser. Não haveria um estado de concreção mais elevado – no sentido de mais radical e mais substantivo – que o estado de anseio ou estado de desejo no qual ele se constitui como “alguém” que quer. “Alguém” que quer e que está lançado em direção à realização “disso” que quer. Os modos de realização do “ser aí”, enquanto homem, é um “jeto”. Os modos de realização do “jeto” são “em cada caso, o meu”, diz Heidegger. “Em cada caso, o meu”, leio-o no sentido em que o “jeto” adquire a configuração que em cada um de nós assume o desejo.

A partir disso, penso que a frase de Lacan referida ao tempo em que o sujeito se confronta com a dimensão desta verdade incurável e descobre que deseja, é o momento no qual o sujeito se interroga se quer o que deseja. Nas formas da consciência desta ejeção, o homem é em uníssono a prática concreta que realiza e a consciência de insuficiência dessa prática.

Não é por acaso o que nos advertia Freud em *Análise terminável e interminável*, a psicanálise como uma prática na qual sabemos da insuficiência de seu resultado? A revelação da insuficiência, da incompletude, se manifesta na constatação da desavença à que me referi para dizer do incurável.

Porém, por que estar ali? Por que a verdade incurável está em causa? Esta não é uma resposta, é uma tentativa de reflexão acerca do que é que causa esta espécie privilegiada do desejo que chamamos desejo de analista.

A pergunta insiste: Por que alguém quereria ser analista? O que opera nessa passagem de analisante a analista? Esta é uma pergunta que Lacan não deixa de formular de diferentes maneiras e em distintos tempos de seu ensino.

Penso que persiste em estado de pergunta porque o desejo do analista é sua enunciação (LACAN, 1967) e, se houvesse algo da ordem de uma resposta, só seria

---

<sup>22</sup> cf. “Vocês sabem que o ato psicanalítico se produz neste eixo, tendo por desenlace esta ejeção do *a* que, em suma, incumbe, fica a cargo do psicanalista que estabeleceu, permitiu, autorizou as condições do ato ao preço de chegar ele mesmo a suportar esta função do objeto *a*: o ato psicanalítico é evidentemente o que dá esse suporte, o que autoriza, o que vai ser realizado como tarefa psicanalizante, e é porque o psicanalista dá a este ato sua autorização, que o ato psicanalítico se realiza.” cf. Jacques Lacan. *El acto psicoanalítico: Seminario XV (1967-1968)* —Inédito— Tradução e notas: Silvia García Espil para *Discurso Freudiano*. Classe n. 14 (20 de março de 1968).

alcançada por aquele que tente dar testemunho desde a singularidade de seu dizer o desejo que o causa. Desde onde, se minha conjectura for válida, a verdade incurável se deixaria escutar. E é por isto que considero propício seguir investigando a experiência do passe, não com a intenção de encontrar “uma” resposta, mas porque o problema da formação do analista requer que sigamos interrogando o desejo do analista e que não deixemos de insistir em manter aberta a pergunta.

Traduzido por *Juliana Dalmina Aragão*

Revisado por *Denise Cini*

## REFERÊNCIAS

- CRUGLAK, C. (1994). *La Topología de Lacan: Un retorno a Freud*. In: *Topología y Psicoanálisis*. Buenos Aires: EFBA, 1994. p. 43-61.
- KANT, I. (1984) *Estética Trascendental: Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*. In: *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984. Cap. 2. Pto. B. p. 333.
- KOYRÉ, A. (1971). *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin; 1971.
- LACAN, J. (1963). Classe n. 22 (12 de junho de 1963). In *La angustia: Seminario X (1962-1963)* —Inédito— Versão crítica. Estabelecimento, tradução e notas: Ricardo Rodríguez Ponte para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.
- LACAN, J. (1967). *Proposición del 9 de octubre 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*. In *Ornicar?*, n. 1, 1981, p. 11-30.
- LACAN, J. (1968). Classe n. 5 (10 de janeiro de 1968). In *El acto psicoanalítico: Seminario XV (1967-1968)* —Inédito— Tradução e notas: Silvia García Espil para *Discurso Freudiano*.
- LACAN, J. (1971). Classe n. 1 (13 de janeiro de 1971). In *De un discurso que no sería (del) semblant: Seminario XVIII (1971)* —Inédito—Versão crítica. Estabelecimento, tradução e notas: Ricardo Rodríguez Ponte para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.
- LACAN, J. (1973). *Intervention au Congrès de l'École Freudienne de Paris à La Grande-Motte* (2 de novembro de 1973). In: *Lettres de l'École Freudienne*, n. 15, 1975, p. 69-80.
- LACAN, J. (1975). *Hiatus Irrationalis*. In: *Literal: Revista de poesía, narrativa, teoría, crítica, literatura, cultura, psicoanálisis y política*, n. 2/3 (maio 1975), p. 6-7. Tradução: Oscar Masotta.
- LACAN, J. (1976a). *Joyce el síntoma: Conferência na abertura do V Simpósio Internacional James Joyce*. Grande Anfiteatro da Sorbonne, Paris, 16 de junho de 1976. In: *El sinthome: Seminario XXIII (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós, 2006. Anexo, p. 159-166.
- LACAN, J. (1976b). *De James Joyce como síntoma: Conferência pronunciada no Centro Universitário Mediterrâneo de Nice* (24 de janeiro de 1976.) — Inédito — Tradução bilingue de Ricardo Rodríguez Ponte para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.
- LACAN, J. (1977). Classe n. 3 (20 de dezembro de 1977). *El momento de concluir: Seminario XXV (1977-1978)* —Inédito— Tradução: Pablo G. Kania para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

LACAN, J. (1978a) Classe n. 4 (10 de janeiro de 1978). In *El momento de concluir: Seminario XXV (1977-1978)* —Inédito— Tradução: Pablo G. Kania para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

LACAN, J. (1978b). *Cierre del IX Congreso de l'École Freudienne de Paris, La transmisión del psicoanálisis*. Paris: 9 de julho de 1978. Inédito – Tradução de Carlos Ruiz para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

ORELLANA, J. B. (2013). *La novela de Lacan: De neuropsiquiatra a psicoanalista*. Buenos Aires: Ediciones el cuenco de plata, 2013.

SERRAT, J. M. (1983). *Sinceramente tuyo*. In: *Cada loco con su tema*. Alemanha: Ariola Records, 1983.

## UM PERSONAGEM LITERAL, DE CORPO E ESCRITURA<sup>23</sup>

Claudia Mascarenhas<sup>24</sup>

*Meus dedos escrevem em outras latitudes,  
e o ar que respira através do meu caderno e  
lhe vira as páginas sem que eu perceba,  
quando caio no sono,  
de maneira que o sujeito cai longe do verbo e  
o objeto aterrissa em algum outro lugar no vazio,  
não é o ar desta penúltima morada,  
ainda bem (BECKETT, 1988)*

“Logo enfim vou estar morto apesar de tudo. Talvez mês que vem. Vai ser abril ou maio. O ano ainda é uma criança, mil sinaizinhos me dizem. Quem sabe esteja errado, quem sabe consigo chegar até o dia da Festa de São João Batista ou até mesmo ao quatorze de julho, festa da liberdade. Qual o quê, sou bem capaz de durar até a transfiguração, me conheço bem, ou até a Assunção. Mas não acredito, não acho que estou errado em dizer que essas festas vão ter que passar sem mim, este ano. Tive essa sensação, faz tempo que venho tendo e acredito nela. Mas em que difere daquelas que fazem de mim gato e sapato desde que me conheço por gente? Não, esse é o tipo de armadilha em que não caio mais, meu desejo de pitoresco passou. Podia morrer hoje, quisesse, apenas fazendo um pequeno esforço, se eu pudesse querer, se eu pudesse fazer um esforço. Mas não me custa nada me deixar morrer, quietinho, sem precipitar as coisas”<sup>25</sup>.

Ao começar seu escrito Malone é tomado por um projeto de “morrer-vivo”. Seu ato de escrever é efeito. Porém, o que lhe causa efeitos? O que se passa na função do seu escrito? Será letra de um corpo inerte? Fazer-se escrito? O que sua escritura<sup>26</sup> sustenta?

Deitado na cama. Ele escreve. Compõe sua morte. Enreda personagens. Supõe sua vida. Discorre sobre seus pertences.

Existem neste espaço objetos que são seus cúmplices, ou melhor, compartilham entre si dos mesmos sabores. Enquanto são inscritos em folhas de papel vão fazendo margem ao vazio que a folha objetiviza. A existência se dá no espaço do que é escrito. São: toco de lápis, caderno,

---

<sup>23</sup>Essa primeira parte do texto inédito, foi escrita em outubro de 1989, numa apresentação no Espaço Moebius de psicanálise, Salvador/BA.

<sup>24</sup>Psicóloga, psicanalista, membro do Espaço Moebius de Psicanálise (BA), doutora em psicologia clínica (USP), mestre em filosofia (Unicamp). Diretora clínica do Instituto Viva Infância, membro do MPASP (Movimento Autismo e Saúde Pública), vice-presidente no Brasil CIPPA (Coordination Internacional de Psychanalystes et Psychotherapeutes qui Travaillent avec L'autisme)

<sup>25</sup>Beckett, S. Malone morre. São Paulo: brasiliense. 1986.

<sup>26</sup>Escritura, écriture, scuptûra: inscrição de caracteres e o que está traçado. Texto, linha, escrita. Combinação de signos sem significação previa. Código pessoal, estilo, obra, maneira de escrever, composição.

um bastão, uma cama, porta, penico, uma pedra, uma foto, chapéu, uma janela: “não é uma vidraça qualquer pois traz um amanhecer e um crepúsculo”<sup>27</sup>

Seus pertences, esses pedaços de coisas, literalmente preenchem seu quarto. Literalmente, suas letras.

Pode-se dizer: são seus motivos num mundo, nada se não for antes de tudo vazio. “Nada é mais real que nada”<sup>28</sup>.

“Me interessei um pouco por estrelas aqui. Mas acho que isso não é bem meu negócio. Olhando para elas, uma noite de repente, me vi em Londres. Será possível que eu tenha ido até Londres? E o que será que as estrelas têm a ver com essa cidade? Já a lua me ficou familiar. Conheço bem, agora, suas mudanças de aspecto e de órbita, sei mais ou menos as horas quando ela não virá. Que mais? As nuvens. Elas são muito variadas, realmente muito”<sup>29</sup>

Malone está na cama. Deitado. Derramado. Escreve dizendo que é hora de brincar. Suas histórias são de um homem, uma mulher, um animal e um objeto. “Talvez eu não tenha tempo para terminar. Por outro lado, talvez, eu termine cedo demais. Lá estou eu de novo com as minhas velhas contradições teóricas. É essa a expressão? Sei lá. Pouco importa se eu não terminar. Mas se eu terminar cedo demais? Também não importa”<sup>30</sup>

“Mas será que eu poderia me resignar à possibilidade de morrer sem deixar um inventário durando depois de mim? Lá estou eu às voltas com picuinhas”<sup>31</sup>

O que Malone circunscreve? Diz também que quer passar o tempo – o ato de escrever realmente sustenta um tempo imaginário. Mas não é procrastinação como no caso de Hamlet<sup>32</sup>: sempre adia para o momento seguinte o seu ato. Neste personagem, diz Lacan, que certamente tudo conflui para que ele aja e não age. É excessivo em pensamento e sua ação está paralisada. Em Malone o efeito de sua imobilidade é movimento de lápis.

“Aí está pois dividido em cinco o tempo que resta. Em cinco o que? Não sei. Tudo é divisível por si mesmo, eu suponho”<sup>33</sup>

O tempo em Malone não é instrumento para fazer história, composto como em uma partitura. Está perdido, é dotado de absoluta e abstrata impenetrabilidade. Ele não se ilude com essa trilogia cronológica de passado, presente e futuro.

---

<sup>27</sup> Beckett, S. Malone Morre. Idem.

<sup>28</sup> Beckett, S. Malone morre. Rio de janeiro: nova fronteira. 1988.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem ibidem.

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Lacan, J. Hamlet por Lacan. Textos psicanalíticos 1. São Paulo: escuta. 1986.

<sup>33</sup> Beckett, S. Idem.

Acata em sua escritura o que salta de sagrado dos seus caracteres, o que surge. Poderia se dizer que isso não surge do nada: mas em Malone é do nada que isso surge. Um nada que permite como motivo de escrita, um “qualquer coisa”. Contanto que ele não saiba. Escrevendo que não sabe, supõe.

E supõe história, personagens.

“Os Saposcat viviam felizes.

Os Luízes, estes tinham dificuldade em viver, quero dizer em fazer os extremos se encontrarem”<sup>34</sup>

Jackson, que em matéria de companheiro mudo, ele só dispõe de um papagaio cinza e vermelho, ao qual ensina a dizer *nilhil in intellectu*; diz que “o essencial se tornou tão mínimo que o fortuito parece sem limites”<sup>35</sup>.

E quanto a Moll e Mackman, eles se amam. Ele, Mackman, “Fez progressos incontestáveis no exercício da palavra e aprendeu, em pouco tempo, a colocar nos lugares certos os sim, os não, os mais e os chega, que mantém o amor vivo”<sup>36</sup>.

“Dadas a sua pouca idade e a pouca experiência do amor carnal, era natural que não conseguissem, no primeiro momento, se dar a impressão de que tinham sido feitos um para o outro. Via-se então Mackman se esforçando para fazer entrar seu sexo no da parceira como quem tenta enfiar um travesseiro numa fronha, dobrando-o em dois e empurrando-o com os dedos”<sup>37</sup>.

O corpo de Malone inerte vai sendo escrito. Tomem o literal do escrito. Estaria Malone, portanto, próximo de um ideal de escritor? ou seria Malone a suposição de um puro efeito do gozo do Outro?

“Tentei refletir o começo de minhas histórias. Há coisas que não compreendo. Não significa nada. Posso prosseguir.

Sapo tinha boas relações com seus amiguinhos, sem ser exatamente amado por eles.”<sup>38</sup>

“Sapo amava a natureza, se interessava por

Isso é horrível

Sapo amava a natureza, se interessava pelos animais e pelas plantas e levantava os olhos ao céu, de dia e de noite”<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> Beckett, S. idem.

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Beckett, S. idem.

<sup>38</sup> Idem, ibidem.

<sup>39</sup> Idem.

É compelido a escrever. Nesse vômito de escrito não existe hiato entre o pensar e o ato de escrever. É como se nesse decalque as letras pulassem do seu corpo e movessem sua mão.

“Não vou falar dos meus tormentos. No fundo deles, não sinto nada. É lá que eu morro, sem que minha estúpida carne saiba”<sup>40</sup>.

Morre em sua carne e é lá que não sabe. Esse lugar de carne lhe causa efeitos. Permanece quase imóvel, sua carne vive prostrada na cama, como se em carne viva pudesse não saber. Nada lhe chega a respeito da vida e da morte. Isso é apenas projeto.

“Estranho, não sinto meus pés, a sensação misericordiosamente os deixou, no entanto, eu os sinto fora do alcance do mais possante telescópio. Será que é isso que chamam ‘estar com o pé na cova’?”<sup>41</sup>.

Seu escrito é pura literalidade. Há uma pergunta que se repete: se está na borda, por que não pula? Por que não pula? O Sujeito Malone aparece com seu escrito, a partir da escritura. É seu corpo, então, sustentado pelo seu escrito?

A carta 52 de Freud<sup>42</sup> faz a articulação de um processo de estratificação para o mecanismo psíquico. É interessante, talvez, retomar a ideia de escritura neste texto presentificada, por exemplo, pelas letras com que Freud trata de precisar uma das funções do escrito no discurso analítico. Importa nesse momento, perceber a dimensão da letra, que não pode ser traduzida e que serve para fazer marca em cada instância da sua teorização. No capítulo para fazer marca em cada instância da sua teorização. No capítulo VI do livro, a Interpretação dos Sonhos, continua a respeito da escritura: “O conteúdo onírico parece uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão, cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir comparando o original e a tradução”<sup>43</sup>. E mais adiante: “O conteúdo por outro lado é expresso, por assim dizer, num roteiro pictográfico, cujos caracteres têm que ser transpostos individualmente para a linguagem dos pensamentos oníricos. Se tentássemos ler esses caracteres de acordo com seu valor pictórico, em vez de conformidade com sua referência significante, seríamos nitidamente introduzidos a erro”<sup>44</sup>. Pode-se pescar em pequenos trechos da obra de Freud as palavras: tradução, transcrição, texto, inscrição, ou mesmo, leitura, letra e significante. Jacques Derrida comentando Freud relata duas metáforas que este se utilizou para falar de escritura. No projeto como máquina, e a partir dos sonhos como texto: “A metáfora da

---

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> Freud, S. (1899). Carta 52. Obras completas. Ed. Standart. Rio de Janeiro: Imago. 1986.

<sup>43</sup> Freud, S. (1900) Interpretação dos sonhos. Obras completas. Ed Stardart. Vol. V. Rio de janeiro: imago. 1986.

<sup>44</sup> Freud, S. Vol VI. Idem.

escritura vai apoderar-se, ao mesmo tempo, do problema do aparato psíquico em sua trama”<sup>45</sup>. O tema do hieroglifo vai insistir em Freud, segundo Lacan, em 1900, 1909, 1914, 1915/16.

Dentre as escrituras orientais, a Egípcia apresenta uma escritura de “palavras” realizada através de símbolos ou representações de objetos. Antes disso era pintura, portanto, diz-se que não era escritura verdadeira, como conjunto de signos. Hieroglífica que dizer “os gravados sagrados”. Esta escritura permaneceu durante três milênios insistindo, sendo a mesma. É importante destacar que os hieroglifos eram compostos de valor ideográfico e fonético, o que implica em uso literal, alfabético, silábico e simbólico. Contudo é singular pensar a respeito desse grande mandato dessa escritura, que F evrier afirma “pouco variou em sua carreira de tr es mil enios”<sup>46</sup>.

Barthes aposta que a sa ida do homem da sua prisão na linguagem   a literatura, a escritura   tomada como fun o entre cria o e a língua. Torna-se moral da forma. Para o autor a escritura não   mero meio de comunica o,   linguagem endurecida. Está entre a língua: espera de um possível, e o estilo: o bruto de escritor. Portanto   neste espaço de escritura em cada autor que “o escrito precipita-se como elemento químico”<sup>47</sup>. A escritura de cada escritor se coloca como marca distintiva que insiste através dos tempos.

Há aí um Real que insiste

Para Lacan a escritura nasce com a negatividade.   a negatividade que possibilita a inscri o do traço. A escritura então vem marcar um buraco. Vem agravar os sulcos da terra. O material que constitui a escritura já se encontra latente, anterior ao escrito. Conseqüentemente   necessária uma leitura, ainda que não seja uma leitura qualquer, pois há de fazer-se sobre o indizível. A questão da escritura, como argumenta Allouch<sup>48</sup>,   de recupera o mesma. Constitui-se numa separa o entre o material que servirá para a escritura e a linguagem do bl -bl -bl  cotidiano. Por isso, separa o entre escritura e dito, e vários caminhos são possíveis diante da interpreta o de uma cifra. Não se trata, portanto de puro deciframento, pois diante de uma marca, um desenho, pode-se dizer: “isto   um chapéu” ou “isto não   um chapéu”.   este o tempo necessário de um “certo ler” do indizível. A infidelidade do desenho ao objeto assina melhor a existência de duas ordens diferentes que permitirá sua rela o.

  o que o traço apaga ao mesmo tempo que revela, que permitirá uma “leitura” do indizível. O que levará a várias possibilidades que dependerá de quem l .

---

<sup>45</sup> Derrida, J. Freud y la scena de la escritura: suplementos de las notas. In Escuela freudiana de Buenos Aires. A interpretation de los sue os. Nov. 1980.

<sup>46</sup> F evrier, J. Las escrituras jeroglifas. In Escuela freudiana de Buenos Aires. Idem.

<sup>47</sup> Barthes, R. O grau zero da escritura. São Paulo: ed. Cultrix.

<sup>48</sup> Allouch, J. La conjetura de Jacques Lacan sobre el origen de la escritura. Revista litoral. Número 5.

“O signo representa alguma coisa para alguém.” Pierce<sup>49</sup> vem reafirmar essa independência do signo com o objeto. Para que algo se torne signo tem que representar um diverso: o objeto. É, portanto, diverso de seu objeto e para que esta relação ocorra é necessária uma “planta de explicação”. Essa pressuposição de uma certa familiaridade está embutida na definição dada por Pierce, que um signo representa um objeto não sobre todos os aspectos, mas sobre um fundamento, uma ideia, para alguém que o abstrai, criando e interpretando signo primeiro.

A alienação se refere à verdade do traço em si mesmo.

Na letra está a materialidade do significante. A letra não é pura notação fonética, nem estilização de um desenho. Segundo Philippe Julien, “a letra portanto não nasce de sua função de suporte fonético, nem é também figuração de objeto, senão marca distintiva”<sup>50</sup>. Esse tempo constituinte e o próprio desenho do que se refere faz borda no Real aproxima a letra ao impossível: tendência ao encontro do não se pode dizer, não se poder escrever. “Isso não pode deixar de se escrever”<sup>51</sup>. É aí que se encontra o limite onde não se compreende nada. Como para os índios guaranis “obstáculo à eternidade, o mar indo com o sol”<sup>52</sup>.

Em Lituraterre: “é de fato que a escritura há produzido um efeito maravilhoso e tudo assinala que esta maravilha não está perto de esgotar-se”<sup>53</sup>. Recupero aqui com Alejo Carpentier o sentido da palavra maravilhoso: “os dicionários nos dizem que maravilhoso é o que causa admiração, por ser extraordinário, excelente, admirável. E isso associa-se imediatamente a noção que todo maravilhoso tem de ser belo, bonito e amável, quando na verdade, a única coisa que se deveria lembrar da definição dos dicionários é o que se refere ao extraordinário. O extraordinário não é necessariamente belo ou bonito. não é bonito nem feio: é acima de tudo assombroso. Por aquilo que tem de insólito. Tudo que é insólito é assombroso, tudo que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso”<sup>54</sup>.

Malone Morre é maravilhoso. A escritura em Beckett nos causa efeitos a partir do insólito, do assombroso, é sinistra.

Voltemos à letra, que pode nos fazer suporte para esses riscos acima.

À letra se destina o desenho da borda do buraco do saber. Essa função de letra comanda o inconsciente, por ser este efeito de linguagem. É instrumento próprio para estrutura do

---

<sup>49</sup> Pierce, C. *Semiótica e filosofia*, textos escolhidos de Charles Sanders Pierce. São Paulo: Cultrix. 1975.

<sup>50</sup> Julien, P. *El nombre próprio y la letra*. Revista litoral 5.

<sup>51</sup> Lacan, J. *Seminário 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

<sup>52</sup> Clarsters, P. *Do um sem seu múltiplo*, em *A sociedade contra o estado*.

<sup>53</sup> Lacan, J. *Lituraterre*.

<sup>54</sup> Carpentier, A. *O barroco e o rela maravilhoso*. A literatura do maravilhoso. Ed. Vertes.

discurso para simbolizar certos efeitos do significante, o que não a certifica numa prioridade ou primariedade em relação a eles. O jogo de letras portanto, se encaminha para um possível acesso ao Real, está aí marcada a composição da escritura: interrogar algo no Real. “Sem o que fazer com o que o dizer venha escrever-se, não existe maneira que eu lhes faça sentir a dimensão na qual subsiste o saber inconsciente”<sup>55</sup>

Poderia apenas referir a afirmação: “o gozo faz barreira ao saber”<sup>56</sup>. A partir dessa frase, a imobilidade poderia se instaurar, e como diz Lacan: “necessidade: o que não para de se escrever”<sup>57</sup>. A escritura de Malone Morre pode ser suplência desse gozo do Outro? Quando por exemplo, insiste em escrever-se, e é que o impede de desaparecer, entretanto, há também uma morte a cada momento de sua escrita, pois se identifica com esse objeto qual escapa.

Seu corpo que vai sendo escrito entre esses dois momentos é constituído a partir dessa particular imobilidade, sua suposição de carne e osso, repousa a partir desse suposto gozo do Outro.

“ah sim, eu tenho meus pequenos passatempos e eles

Que azar, o lápis deve ter caído das mãos, pois só venho a recuperá-lo quarenta e oito horas depois (ver acima em algum lugar) de esforços intermitentes”<sup>58</sup>.

Juranville crê que: “se a letra é destinada ao homem, o destino que ela lhe traça é o de escrever”<sup>59</sup>

Há de haver gozo em se fazer borda. Essa particular imobilidade se crava nessa borda e não para de circunscrever. Ao não ser apreendido de tudo, o Real se torna para o simbólico a possibilidade de se deixar bordejar. Malone não pula dessa borda porque sua escritura o segura, aí existem letras, seu suporte. Malone se encontra, roubando as palavras de Michaux, “num puro ponto imóvel de invocação”<sup>60</sup>. O gozo no corpo é limitado, como também suposto. O limite sustenta a suposição de gozo do outro ao mesmo tempo que impede o saber sobre este. Na fala o significante produz o seu efeito de mais além, é o que revela o gozo fálico. Na escritura a letra produz também seu efeito de mais além, cristalização do gozo do Outro. O gozo do corpo. Por outra face sua escritura é objeto de sacrifício diante do Outro. Este resto oferecido é objeto ao qual se identifica.

---

<sup>55</sup> Lacan, J. seminário 220.

<sup>56</sup> Lacan, Liturraterre.

<sup>57</sup> Lacan, J. Seminario 20.

<sup>58</sup> Beckett, S. Malone Morre. Idem.

<sup>59</sup> Lacan, J, op cit Juranville, Lacan e a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1987.

<sup>60</sup> Lacan, J. Liturraterre.

Sua escritura é pedaço de carne. Um escrito de nada, pois é literal sobre a vida e a morte. É escrito a partir do que se perde a cada momento. Parece-me que se pode ocorrer uma ascese da escritura ao ir a dar com um “estar escrito”. Em Malone essa ascese é uma lavra líquida. Que lavra de letra seus órgãos, vísceras, ossos.

Malone é constituído pela escritura e seu escrito, como vômito o lavra. Esse gozo insiste em seu corpo. Ao estar preso na borda, é imobilidade: suposição da existência do gozo do Outro, ou melhor de um gozo no corpo. O que lhe dá a prova de um corpo.

Se o escrito de Malone desaparece, ela some. Pode morrer a cada vírgula, em cada ponto. Não existe prova possível para a frase seguinte. A existência a partir de seu escrito é sustentada pela escritura, onde o gozo do Outro o faz acordar para seu corpo. É literalidade de morte.

Beckett procura traçar em Malone um ideal de Dom. É a possibilidade de um puro Dom de escrever, fugindo da infinita futilidade para o artista de que tudo não seja arte. Nesse personagem, se escava a morte que o escrever promove nesse tempo de literalidade. Um tempo de suposição materializado pela letra que traça seu corpo. É sustento dado a essa “realidade possível”, uma “realidade invisível” onde escritura e corpo são escritos. Malone existe a partir daí: desse tempo indizível, que Beckett carimba com letras e que nós, traídos pela possibilidade de decifrá-las, somos presos, seduzidos por esse “certo ler” impossível de se reconhecer.

“A única realidade é a fornecida pelos hieróglifos traçados pela percepção inspirada (identificação entre escritor e objeto). O dever e a tarefa de um tradutor. O livro, para Proust um relato literário, para a governanta é um caderno de contas e para sua majestade real, o registro de visitantes”<sup>61</sup>.

Ao passo do cair de uma pedra num rio, que desaparece para quem está à certa distância de suas margens e circunscreve ondas em sua superfície: o que resta?

É assim que Beckett nos captura: a escrita o faz.

Todavia Malone é ficção. E agora?

“Lamuel é o responsável, ele levanta e machadinho onde o sangue nunca vai secar, mas não para ferir alguém, ele não vai ferir ninguém, não vai mas ferir ninguém, nunca mais vai tocar em ninguém, nem com ela com ela nem com ela nem com nem nem com ela nem com seu martelo nem com seu bastão nem com seu bastão nem com seu punho nem com seu bastão nem com seu pensamento nem em sonho quero dizer nunca ele nunca mais nunca nem com seu lápis nem com seu bastão nem nem luzes luzes quero dizer

---

<sup>61</sup> Beckett, S. Proust. São Paulo: Lepran editores. 1986.

nunca coisa alguma  
mais nada  
nunca mais”<sup>62</sup>.

### Pós-escrito<sup>63</sup>

O que Malone revela sobre a clínica psicanalítica não consegue ser concebido como anterioridade, mas como um *a priori*, num tempo da pressa que desvelando seu caráter de antecipação, só pode ser lido depois. Tanto os alicerces para a clínica com bebês ou crianças pequenas, por mim teorizadas como uma tecitura entre imagem e letra, quanto a ideia de um lugar para a clínica com criança como um espaço do “um entre outros”, tem sua origem nesse texto puxado por Beckett e seu personagem Malone. O que quero dizer com isso?

Defendo que a ideia da viabilidade clínica na prática cotidiana com aqueles que não falam é possibilitada pelas noções de imagem e da letra, que precisam ser tomadas como elementos de esteio nessa clínica para o campo da psicanálise. Pois não se trata de sair do campo da psicanálise para trabalhar com aqueles que não falam, pelo contrário, há de se adentrar em suas arestas. Assim como é necessária uma escolha ante a realidade de um campo fora da fala, que se desenha como estilo de cada analista na formalização de sua clínica, há certamente a premência de uma invenção de uma práxis que permaneça no campo da psicanálise, para aqueles claro, que se nomearem psicanalistas. Trata-se de uma tão longa construção, iniciada com o texto sobre Malone, numa jornada de descoberta poética sobre o lugar da letra num trabalho clínico para aqueles fora das palavras faladas, mas na linguagem. A noção de letra que recoloca a psicanálise como uma prática de leitura, antes de ser uma prática de *talking cure*, é um portal para a possibilidade de uma clínica psicanalítica para aqueles que não falam. Desse mesmo modo, a passagem pela noção de imagem faz parte também dessa invenção de estilo, dado que ela é necessária para a letra como uma verdadeira acesse em sua decifração. Pode-se escolher o caminho do sentido, sempre enganoso, porém possível se um acordo prévio é feito. A imagem, ainda segundo Allouch, pode se apoiar na assonância<sup>64</sup>, na homofonia ou na interpretação. A questão que se liga ao objeto voz é, portanto, a transcrição, enquanto a homofonia alicerçada no significante se liga à parte material dele, a letra. A interpretação, “isso

---

<sup>62</sup> Beckett, S. Malone Morre. Idem.

<sup>63</sup> Escrito em maio de 2021.

<sup>64</sup> Assonância é uma espécie de figura de elocução por consonância que se define pela “mesma terminação ou queda de diferentes partes de uma frase ou de um período. (...) É uma rima essencial a todo tipo de versificação” (Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Paris: Flammarion, 1977, p. 350). Rege o som, a rima no final da frase ou de suas partes. A homofonia, repetição do mesmo fonema, se dá a cada palavra isolada e pode ocorrer também, como no caso dos sonhos, entre a imagem e a letra.

significa aquilo”, parece-me o protótipo da tradução governada pelo sentido, esse que precisa de acordo prévio.

No caso da transliteração, que se escreve regulando o escrito pelo escrito, conta-se com uma leitura que se dá quando há duas escritas diferentes regidas pelo mesmo princípio: “pode-se ver, e me parece demonstrar como a transferência de uma escrita (aquela que se escreve) para uma outra (aquela que escreve) permite definir como simbólica a instancia da letra”<sup>65</sup>. Contudo, isso não significa que a letra seja autônoma e independente, mas ela é substrato de algo.

Na clínica com o bebê e com a criança, minha escolha é que em relação à imagem não se trata de interpretá-la, dado o engodo que as significações aí podem apresentar por se referirem mais ao analista que ao paciente, mas, trata-se de abrir um espaço a essa imagem que se mostra, esperar que dela decantem insígnias, que dela possam emanar seus pontos de fuga e invisibilidade, para então poder lê-la, e lê-la ao pé da letra, ler a letra que decanta da parte imagética que se mostra: “só através da imagem do outro (o semelhante), algo do sujeito se torna visível e pode se fazer olhar no campo do Outro, de uma forma de não-todo”<sup>66</sup>. Portanto para mim não se trata mais de uma dicotomia em relação à questão: privilegia-se o sentido ou a letra? Trata-se de passar da escrita com imagens (já que a imagem escreve signos<sup>67</sup>) para uma escrita com letras, para que sua causa possa ser lida. É verdade que é preciso ler, mas como?

“Nessa clínica, a materialidade do bebê na sessão tem para a mãe uma função de letra/carta endereçada a ela. Torna-se claro o efeito provocador da presença desse bebê que revelará suas insígnias. Mas para que isso se dê, o bebê precisa estar presente, para que a leitura da letra ou da carta se faça ali, *in loco*. O bebê, na posição de objeto, em função dessa condição de transitivismo real e de “não fala”, põe em cena uma materialização do inconsciente parental; desse modo é também letra e sendo letra se pode cifrar”<sup>68</sup>.

A materialidade da letra serve de apoio já que “o inconsciente é o nome das modalidades, da estrutura e dos efeitos do encontro entre a linguagem e o corpo”<sup>69</sup>. Interessa aqui saber que existem dois polos da letra: o que opõe letra como significante e o que trata da letra pulsional. Ambos têm a ver com corpo, marca, inscrição (eixo patêmico, seja no nível

---

<sup>65</sup> Allouch, J. *Lettre pour lettre*. Transcrire, traduire, translittérer. Paris : Eres. 1984. p.20

<sup>66</sup> A. Souza, *De um corpo ao outro*, trabalho apresentado na jornada do Espaço Moebius, Salvador, 2005.

<sup>67</sup> Allouch, *Lettre pour lettre*, *op. cit.*

<sup>68</sup> Fernandes, C ; M. *Psicanálise para aqueles que não falam? A imagem e a letra na clínica com o bebê*. Salvador: Viva Infancia. 2012. P.

<sup>69</sup> H. Yankelevich, *Do pai à letra*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud. 2004, p. 261.

inconsciente, significante, seja no nível pulsional<sup>70</sup>). Existe também no âmbito da letra, o eixo matemático, ou seja, do que se transmite. A letra como inscrição no corpo, de um lado, e a letra como o que se transmite, do outro lado, compõem a clínica com aqueles que ainda não falam. Se de um lado há uma relação direta com o que se mostra para ser cifrado e lido numa direta relação com a imagem, do outro lado há o que não se mostra, numa oposição à imagem, que é o que se transmite de letra. Trata-se de duas ordens distintas, mas que se ligam.

É a ideia de letra que permite distinguir a noção de que a psicanálise é também uma prática de leitura. Se, como argumenta Brauer<sup>71</sup>, o campo da psicanálise lacaniana situa-se entre o escrito e a fala, é possível entender ainda de forma mais ampla a referência ao campo do inconsciente como campo da linguagem. E se a psicanálise privilegia o significante não se trata de qualquer significante, mas daquele “sob a condição de que ele tenha valor de escritura do caso singular”<sup>72</sup>. O significante que importa é esse que se faz letra, ou seja, que se faz transmitir e pode se dar a ler. Esse ponto unário, para o qual se volta o bebê ao procurar no olhar do outro seu assentimento, faz letra.

O alicerce concernente às ideias que me fizeram sustentar a clínica com aqueles que não falam, estava lá portanto, já anunciado por Beckett com a imobilidade de seu personagem Malone, movimentado apenas quando suas letras riscavam para serem lidas. Atualmente essa letra voa para conceber a clínica psicanalítica com a criança e o bebê, como um dispositivo entre outros da vida, que tece a seu modo o traço distintivo, ou seja, de transmissibilidade da letra. Trata-se agora do tempo de ver concluído pelo personagem de Beckett há muitos anos atrás. Se as paixões se articulam através da fala, há que se fazer fala, portanto numa clínica com aqueles que não falam há um tempo de sustentação entre letra e imagem para as vias de realização do ser. Numa ética do Bem-dizer, que aponta um dizer (do) real, trata-se da existência necessária dessa espécie de cadeia de letras de gozo, desse modo de buscar indo do sem sentido à cifra de letra.

---

<sup>70</sup> J. Ritvo, O conceito de letra na obra de Lacan. *A prática da letra*. Escola letra freudiana, Ano XVII, n. 26. Rio de Janeiro: Publicação Escola Letra freudiana. 2000.

<sup>71</sup> J. F. Brauer, *Ensaio sobre os distúrbios graves da infância*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

<sup>72</sup> J. F. Brauer, *idem*, p. 92.

## REFERÊNCIAS

- ALLOUCH, J. La conjectura de Jacques Lacan sobre el origen de la escritura. *Revista litoral*. (5).
- ALLOUCH, J. *Lettre pour lettre: Transcrire, traduire, translittérer*. Paris: Eres, 1984.
- BARTHES, R. *O grau zero da escritura*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- BECKETT, S. *Malone morre*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BECKETT, S. *Proust*. São Paulo: Lepran Editores, 1986.
- BECKETT, S. *Molloy*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- BRAUER, J. F. *Ensaio sobre os distúrbios graves da infância*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- CARPENTIER, A. *O barroco e o real maravilhoso*. A literatura do maravilhoso. Ed. Vertes.
- CLARSTERS, P. Do um sem seu múltiplo. In: *A sociedade contra o estado*.
- DERRIDA, J. Freud y la scena de la escritura: suplementos de las notas. In: *A interpretation de los suenõs*. Escuela freudiana de Buenos Aires, 1980.
- FÉVRIER, J. Las escrituras jeroglifas. In: *A interpretation de los suenõs*. Escuela freudiana de Buenos Aires, 1980.
- FERNANDES, C; M. *Psicanálise para aqueles que não falam? A imagem e a letra na clínica com o bebê*. Salvador: Viva Infância, 2012.
- FONTANIER, P. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion, 1977.
- FREUD, S. (1899). Carta 52. *Obras completas*. Ed. Standart. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- FREUD, S. (1900). Interpretação dos sonhos. *Obras completas*. Ed. Stardart. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- JULIEN, P. El nombre próprio y la letra. *Revista litoral*. (5).
- LACAN, J. *Seminário 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. Hamlet por Lacan. *Textos psicanalíticos 1*. São Paulo: Escuta, 1986.
- LACAN, J. *Liturraterre*.
- PIERCE, C. *Semiótica e filosofia, textos escolhidos de Charles Sanders Pierce*. São Paulo: Cultrix. 1975.

RITVO, J. O conceito de letra na obra de Lacan. In: *A prática da letra*, Ano XVII, (26). Rio de Janeiro: Publicação Escola Letra freudiana, 2000.

SOUZA, A. *De um corpo ao outro*, trabalho apresentado na jornada do Espaço Moebius, Salvador, 2005.

YANKELEVICH, H. *Do pai à letra*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

## ***HYBRIS, A DESMEDIDA***

*Conceição de Fátima Beltrão Fleig<sup>73</sup>*

A mídia, não raras vezes, noticia crimes de pedofilia e de manutenção em cárcere privado de filhos, ou crianças sequestradas, cujo pedófilo tem a conivência da esposa, estando esta em posição passiva.

Os crimes cometidos por Marc Dutroux entre 1995 e 1996 abalaram a Bélgica e o mundo. Ele foi condenado à prisão perpétua, sem direito à liberdade condicional, pelo rapto e violação de seis meninas e o assassinato de quatro dentre elas. Duas adolescentes foram encontradas vivas e testemunharam. Nas semanas seguintes à prisão de Dutroux foram encontrados nos porões da casa em que vivia com a esposa e os filhos pequenos, os corpos de duas meninas de 8 anos que morreram de fome e, posteriormente, localizados os corpos de mais duas adolescentes.

Michelle Martin, na época esposa de Marc Dutroux, cumpriu pena desde 1996, para um total de 30 anos por cumplicidade de violação sexual e de sequestro e, em um caso, das meninas Julie e Mélissa, por circunstâncias agravantes que as levaram à morte.<sup>74</sup> Ela sabia da existência das meninas de 8 anos e não as alimentara nem denunciara quando seu marido estivera preso por roubo de carro.

A escritora belga Nicole Malinconi, prêmio Rossel de 1993, foi procurada pela defesa de Michelle Martin e, a pedido dessa, escrever um livro a seu respeito. As entrevistas ocorreram na prisão, entre 2006 e 2007 e, ao se dar conta de que o livro não serviria para sua defesa, a detenta procurou impedir sua publicação e, a seguir, tentou embargar a primeira edição.

*Você se chama Michelle Martin (Vous vous appelez Michele Martin)* é o título do livro publicado na França pela editora Denöel em 2008<sup>75</sup>.

A escritora narra as entrevistas e os encontros. Sua posição é de constrangimento e mal-estar diante da condenada, sendo nítido seu sofrimento entre as linhas de seu escrito. A autora não encontra nenhum vislumbre de arrependimento ou culpa, antes, uma posição de desafio naquela mulher e mãe que acompanhara o sofrimento das meninas e dos próprios filhos maltratados pelo pai.

---

<sup>73</sup> Psicanalista, fundadora da Escola de Estudos Psicanalíticos, analista membro da Association Lacanienne Internationale.

<sup>74</sup> Conforme dados no site da editora Denöel ([www.denoel.fr](http://www.denoel.fr)).

<sup>75</sup> MALINCONI, Nicole. *Vous vous appelez Michele Martin*. Paris: Denöel, 2008.

Em um depoimento mais recente, Nicole Malinconi se manifesta a respeito do porquê ter aceitado escrever o livro:

“Até que ponto uma mulher pode se deixar constranger por um homem a realizar, fosse por uma falha dele, atos monstruosos? O que me interessava era buscar como um ser humano, alguém que é como você e eu, pode cometer ou conviver com o desumano, de que desumanidade somos capazes”<sup>76</sup>.

Encontro nestas perguntas ressonância para uma indagação própria à clínica com mulheres que retornam para seus agressores e se tornam suas cúmplices. Seria a Síndrome de Estocolmo, isolada pelo criminologista Nils Berjot e que se refere à empatia que se cria entre o sequestrador e o sequestrado? Ou, então, o caso de mulheres sequestradas que estabelecem uma aliança afetiva com seu sequestrador, tal como Patty Hearst que, em 1974, é sequestrada pelo Exército Simbionês de Libertação e se junta aos mesmos em um assalto a banco?

Tal descrição da mulher sequestrada já está em um dos mitos da fundação de Roma no qual, devido à dificuldade que os jovens militares tinham para gerar descendentes, povoar e dar continuidade à cidade, tendo em vista que eram poucas as mulheres que ali viviam, o rei Rômulo faz tentativas de conseguir que os povos vizinhos aceitassem enviar mulheres para Roma. Fracassados seus intentos, é planejado O Rapto das Sabinas. Conforme reza a lenda, os romanos convidam os sabinos para um torneio e, durante as festas, raptam suas mulheres e expulsam os homens. Quando os sabinos retornam para reclamar as mulheres, estas se negam a partir, pois já haviam sido desposadas e estavam com seus filhos nos braços. Negam-se a trair os esposos, matar seus filhos ou empurrar os mesmos para o parricídio. Só restou aos sabinos e romanos acertarem a paz. Nos mitos greco-romanos, é pela mulher que passa o estabelecimento da paz; mas também a discórdia, quando seus dons e sua beleza são disputados entre os homens.

Nas guerras, até nossos dias, as mulheres fazem parte do espólio e a violação é um prêmio para os vencedores. Desde rainhas até servas, uma mulher ser forçada a uma união indesejável ou a uma relação sexual indesejada faz parte da história do Ocidente até finais do século XIX. Para as rebeldes, restava o convento ou o hospício.

Mas além do sequestro, que diz respeito à sua própria pessoa, o que acontece quando uma mulher passa da posição de vítima para a de autora?

Obviamente, a resposta não virá pelo lado de uma classificação ou de um diagnóstico universal, mas, na sequência, proponho nos depararmos com mais duas situações específicas em que a mulher não está somente na posição de vítima, porém, passa também para a posição

---

<sup>76</sup> Conforme site [www.lavenir.net](http://www.lavenir.net)

de autora, ou seja, para a posição de agressora de um terceiro ou sustentando o mal dirigido contra si. Cabe examinar pelo viés da psicopatologia que tangencia com os aspectos jurídicos, conforme o primeiro caso de crueldade testemunhado pela autora do livro acima citado.

Segundo caso cujo desumano recai sobre a criança:

Uma mulher, pela manhã, antes de sair para o trabalho, dá banho na filha de 8 anos e a coloca em seu lugar na cama, onde a criança é abusada pelo pai. A situação foi denunciada por uma pediatra do posto de saúde. A menina fora levada para consulta pela própria mãe em função de um resfriado. A mãe estava sinceramente preocupada com a saúde da filha. O abusador é preso e a mãe considera a filha culpada. A menina passa a ser vestida como menino e seus cabelos são cortados “bem curtos” para que saia do perigo de chamar atenção de outros homens. A menina se beneficia do depoimento especial, instituído nos Juizados da Infância e da Juventude e, a seguir, inicia tratamento psicológico. Da mesma forma, sua mãe é encaminhada para tratamento no qual, neste espaço de suspensão de qualquer juízo, pode falar do abuso sofrido em sua própria infância, mas que não se constituiu como um trauma sexual. O pai era brabo e carinhoso e a machucava com um pau. Mesmo sendo uma professora de classes iniciais, a infância não encontrava qualquer significação particular no tocante à diferença entre um ser criança e um adulto. Mantinha-se sem qualquer pergunta que fosse a respeito do que ocorrera. Em sua fala contida, pausada e de poucas palavras, nada indicaria a existência de um delírio em marcha, mas este não tarda, sob a forma de que o pai gostava de um porquinho bem temperado. Logo, estávamos diante de fenômenos elementares das psicoses e a menina poderia ainda estar em risco.

Terceiro caso cujo desumano recai sobre si própria:

Nos casos de mulheres beneficiadas com medidas protetivas e encaminhadas pelo Conselho Regional da Mulher, encontramos uma incidência relevante, nas situações de violência doméstica, de vítimas que, após a denúncia nas Delegacias da Mulher e período sozinhas ou com os filhos em casas de passagem, retornam para a vida conjunta com o agressor.

Um caso dentre tantos similares é o de uma mulher reiteradamente agredida pelo companheiro<sup>77</sup>. Certa vez, é socorrida por vizinhos, faz a denúncia na Delegacia da Mulher, o homem é preso e ela recebe medida protetiva, sendo acolhida em uma casa de passagem. Um familiar a acolhe na sequência. Quando seu companheiro sai da prisão e a localiza, vende o que tem na casa dela e, em sua companhia, comete um assalto. Localizados pela polícia, ela retira

---

<sup>77</sup> Refere-se à discussão em torno de um caso apresentado por Ricardo Casanova em reunião de equipe no Serviço de Atendimento Clínico da Escola de Estudos Psicanalíticos.

a queixa contra o agressor e denuncia os membros de sua família que a acolheram. Encaminhada para tratamento, é seu delírio de imortalidade que se desvela em suas palavras. Deitada na cama com o companheiro, ela temia e esperava que a qualquer momento ele a esfaqueasse e a matasse. A espera de uma morte que não chegava. Ao falar sobre uma tentativa de estrangulamento que sofrera, diz ter tido ali “cinco minutos de vida” e, no momento em que fala, de súbito seu corpo se projeta para frente em direção ao terapeuta e arranca um lenço que contornava o próprio pescoço, desnudando-o. Poder-se-ia, inicialmente, pensar ser um caso de histeria, entretanto, se em 40 anos ela teve 5 minutos de vida e este se deu diante da eminência da morte, haverá um pedido de ser morta quando oferece o pescoço? Oferecer-se à morte com insistência na melancolia é o desafio relativo ao fim dos tempos e remete à interrupção da morte, visto o aprisionamento na imortalidade. A certeza na indestrutibilidade se apresenta sob a forma sintomática da impunidade, além da convicção que leva à posição acusatória, na construção da transformação dos que querem salvar sua vida em perseguidores.

O pacto delirante entre casais, ou o delírio a dois, pode se dar em qualquer composição de estruturas psíquicas, mas, nos dois últimos casos apresentados, postulamos o encontro de uma perversão com uma melancolia. A crueldade como uma defesa para o melancólico, por um lado, e o gozo diante da angústia na face de outrem, pela via da perversão, ou seja, o gozo diante do masoquismo na melancolia, por outro.

Nestas díades conjugais, o exagero praticado contra a vida de outros, principalmente contra aqueles considerados na posição de infans, ou seja, na inocência de ser um objeto sexual, ao se apoderar e dispor destas vidas, remete à palavra grega *hybris*, cujo sentido é a desmedida praticada por deuses contra os humanos e da desmedida relativa aos próprios e incontroláveis impulsos. Na deusa Nêmesis estava a contenção do excesso por um castigo levado a efeito num sortilégio vingativo, o que a distingue de Athena, a deusa cuja função terceira introduz a justiça. No pensamento mítico, são as desmedidas humanas que, atribuídas aos deuses, colocam em palavras aquilo que é inapreensível e que foge ao entendimento, e que Lacan nomeia de Real.

E, ao projetar nos deuses sua própria imagem, o homem da antiguidade clássica constrói o limite de seu poder como mortal, atribuindo aos deuses a imortalidade, a vingança e sua evolução para a justiça, para o trabalho da deusa Athena, construindo o processo civilizatório que embala nossa cultura, que Lacan nomeia de Simbólico.

Os três casos referidos são incompreensíveis à razão e nomeados *lato senso* como loucura, aquilo que rompe com o processo civilizatório, reiteramos. A entrada na *Pathos*, paixão, de onde deriva patologia, o estudo das paixões, das doenças, das emoções da alma.

E para concluir, dentre as apresentações de pacientes feitas por Jacques Lacan no Hospital Sainte-Anne, destacamos a da Senhorita Viviane, datada entre 1975 e 1976. Trazida pela mãe, é internada com um quadro delirante. No final, na discussão do caso, Lacan pergunta ao Dr. Gorog o que ele pensa e este responde que parece haver uma ligação entre a história com a irmã e o aparecimento do delírio. Lacan responde: “Isso é certo. Essa ligação é garantida, mas não estou convencido que ela seja delirante (...) o ponto focal me parece situado alhures”. Dr. Gorog segue: “Sua mãe é louca. Eles são todos loucos”. Lacan: “Estou persuadido disto. É por isso que eu penso que ela seja um reflexo. Eu não tenho o sentimento que ela seja o foco”<sup>78</sup>. Uma patologia pelo Imaginário.

---

<sup>78</sup> Inédita. Recorte extraído de cópia Xerox a partir de transcrição datilografada e pertencente à biblioteca da Escuela Freudiana de Buenos Aires.

# O FIO DE ARIADNE NA CONDUÇÃO DA ANÁLISE E AS VICISSITUDES DAS PAIXÕES

Denise Cuéllar Cini<sup>79</sup>

## 1. Ódio/ amor/ignorância

Freud e Lacan, ambos falaram sobre a importância das paixões ligadas à transferência na análise. Freud fez uma aproximação tanto do amor como do ódio às pulsões. Em *As pulsões e suas vicissitudes* (1915), referiu-se ao amor e ao ódio como transformação da pulsão no contrário pela mudança de conteúdo. No entanto, não podemos confundi-los com as pulsões. Além disso, também designou pares de opostos: amar/odiar, amar /ser amado, amar-odiar /indiferença, pois o amar não admite apenas uma oposição. Nesta mesma obra, Freud afirma que o ódio antecede ao amor, quando o eu primitivo repulsa estímulos externos desprazerosos. Repulsa primordial que o eu narcisista opõe ao mundo exterior provedor de estímulos.

Lacan, por sua vez, desvincula amor e ódio das pulsões, e também vai contra a errônea ligação entre o amor e a pulsão de vida, bem como do ódio e a pulsão de morte. Paixões não são pulsões. Não são desejos. Não são afetos. O que são?

Em seu artigo “O ser da paixão” (In LEAL, C.E.; HOLK, A. L, 1998), Marcus André Vieira constata que, no *Seminário 6* (aula de 14/01/59), Lacan refere-se às paixões como “afetos posicionais”:

Este papel das paixões, ao mesmo tempo descrevendo uma estrutura e situando uma posição subjetiva, conduz Lacan a cunhar a expressão "afetos posicionais" para referir-se a elas. Elas indicam uma posição fundamental do sujeito com relação ao ser, que é não exatamente o Outro do simbólico, nem o pequeno outro imaginário, mas aproxima-se do real (p. 5).

No *Seminário 20* (1972-1973), Lacan chama o amor tanto de sentimento como de afecção. Para ele, a ignorância, juntamente com o ódio e o amor, aparecem como “essenciais” à transferência na análise. Ele diz que a ignorância vai com o amor e o ódio na transferência: “O sujeito que vem para análise se coloca [...] na posição daquele que ignora. Nenhuma entrada possível na análise sem essa referência” (LACAN, 1986a, p. 309).

---

<sup>79</sup> Psicanalista, membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba desde 1995. Presidente desta instituição de 2012 a 2014. Vice-presidente em duas gestões. Exerce a transmissão da psicanálise e coordena grupos de trabalho há mais de 20 anos. Apresentou diversos artigos em Jornadas, Congressos e Reuniões Lacanoamericanas de Psicanálise.

A ignorância possibilita a suposição de saber no psicanalista. Pode ser pivô da análise, mas também gera resistência a ela. O mesmo ocorre através do amor. Resistência a saber a verdade do gozo, que é *meio dita* e que aliena o analisante ao Outro, dificultando que aceda ao desejo como sujeito *desejante*. Não dá para dissociar resistência de gozo; a verdade encontra no gozo a resistência ao saber.

Ainda no *Seminário 20* (aula de 21/11/1972), Lacan falou que a ignorância diz respeito a não se querer saber do gozo e do desejo, considerando que o amor é uma paixão que pode ser a própria ignorância do desejo como desejo do Outro.<sup>80</sup> A análise se direcionará à emergência do sujeito desejante e ao *hainamoration*.<sup>81</sup> Não se conhece amor sem ódio. Para Lacan, diferentemente de Freud, ódio e amor não são opostos. O neurótico é quem procura distanciá-los.

Através deste neologismo, *hainamoration*, evidencia-se que não há amor sem ódio, e que o objetivo da análise é chegar a esta conjugação sem que se chegue à tragédia. Tragédia que amor e ódio, isolados um do outro, podem provocar.

Inicialmente, no *Seminário 1* (1953-1954), Lacan disse que essas três paixões – ódio, amor e ignorância – inscrevem-se na dimensão do ser. Abordou as vertentes imaginária, simbólica e real das paixões em jogo na transferência. Colocou o amor entre o simbólico e o imaginário, o ódio entre o imaginário e o real, a ignorância entre o real e o simbólico. E afirmou que amar é amar um ser para além do que ele parece ser. Para Lacan, o amor é um dom. Mais tarde, confirmando essa ideia, ele apresenta o seguinte aforisma: “Amar é dar o que não se tem”, e repete-o em vários momentos.<sup>82</sup>

A teorização sobre o “ser” aparece em alguns seminários de Lacan, nos quais vai delimitando que o “ser” para a psicanálise diz respeito ao *falasser (parlêtre)*, à *falta a ser*, ao *dês-ser*, à *ex-sistência*. Resumidamente, o ser não é ôntico.

Este artigo se dedicará a mostrar algumas vicissitudes destas três paixões na análise. É um recorte de um leque de possibilidades sobre como discorrer sobre as paixões. Por exemplo, em relação ao amor é possível fazer reflexões sobre:

---

<sup>80</sup> “[...] deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor es una pasión que puede ser la ignorancia de este deseo [...]”, conforme tradução em espanhol por Ricardo E. Rodríguez Ponte em versão crítica para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Inédita.

<sup>81</sup> Este neologismo de Lacan foi melhor traduzido por Ricardo E. Rodríguez Ponte (em espanhol) como *odioamoramiento*, no *Seminário 20* (20/03/1973) e no *Seminário RSI* (15/04/1975), em versão crítica inédita para a *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. A expressão *une haine* (ódio) com *s'enaamourer* (enamorar-se), mais o sufixo *tion*, que caracteriza uma ação substantivada.

<sup>82</sup> O modo como Lacan enfoca este aforisma em diferentes momentos de sua obra é muito bem explicado por Fingerhann (2015, p. 106).

[...] amor dos amantes acompanhado de ciúme e desejo de matar, amor e rivalidade dos filhos pelos pais e vice-versa, amor conjugal, amor dessexualizado, amor fraterno, amor devorador, amor criminoso, amor perverso, amor delirante pelo sexo, etc. Várias oposições entram em jogo no amor: amar e ser amado, amar e odiar, amar e ser odiado, etc. (ROUDINESCO, 2019, p. 11)

Daria para acrescentar o “amor a Deus”, o “ato de amor”, os fracassos do amor na constituição subjetiva, e assim por diante.

## 2. A douta ignorância e o fio de Ariadne na condução da análise

A “douta ignorância”<sup>83</sup> é aquela que precisa ser encontrada no lado do analista, “...que não quer dizer sábia, mas formal, e que pode ser, para o sujeito, formadora” (LACAN, 1986a, p. 317). O analista não sabe sobre o analisante, e tampouco qual é a verdade de que padece.

Com esta ignorância, o analista – colocando-se como *semblante* do que o(a) analisante transfere para ele, através do *ato analítico* – fará intervenções que darão chances para que o(a) analisante encontre uma possível saída de seu sofrimento, *des-cobrando* a verdade do gozo. Verdade que não pertence ao analista, que é *meio dita* pelo(a) analisante e é *não-toda*. A verdade do gozo é tocada pela leitura da letra, mas logo desaparece, pois pertence ao registro do Real. Ela se desencadeia pela leitura da letra. A leitura não é reveladora de uma verdade, mas é desencadeante dela.

A partir desta condução na clínica psicanalítica, amar poderá ser o ato através do qual o(a) analisante acede ao lado direito das fórmulas da sexuação, o “*não-toda fálica*”, e, ainda, como diz Lacan no *Seminário 20* (aula de 13/02/1973) *sabendo gozar*. Saber gozar, não sendo gozado pelo Outro: “Não convém ser gozado pelo Outro, trata-se de um gozo obscuro, incestuoso” (LACAN, 1973, p. 22).

O gozo não é útil, a não ser que se saiba gozar, gozar a vida, – e não sendo gozado, no gozo mortífero, incestuoso. Gozar (parcialmente) ao viver é diferente de viver na busca de um gozo impossível, no lugar de objeto de gozo do Outro.

O analisante poderá renunciar a este gozo, mover-se pelo desejo, e não ficar preso à oposição amar e ser amado, ao ódio e à ignorância da castração do Outro e da impossibilidade

---

<sup>83</sup> Lacan utiliza a expressão “douta ignorância” em *O saber do psicanalista* (*Seminário 19*, 1971-1972) e também no *Seminário 20* (1972-1973) emprestando-a do Cardeal Nicolau de Cusa, mas usando-a de forma diferenciada. O clérigo renascentista afirma que o homem, ao buscar o saber nos diferentes campos (referindo-se ao saber enciclopédico), no final do percurso percebe com espanto que nada sabe.

de escrever a relação sexual. Concomitantemente, o analista será subtraído do lugar de semblante do que o analisante lhe transfere, e o amor de transferência se esgarça.

Este é um breve modo de dizer da direção da análise a partir da douta ignorância, que permite ao/à analisante encontrar-se com a ignorância em relação ao enigma feminino, e dar outra resposta que não seja pela lógica fálica. Ler *Autrement*:<sup>84</sup> é este o fio de Ariadne, o condutor da análise.

Há a ignorância em relação ao feminino, e não se consegue escapar dela. Alguns fogem, mas terão que se deparar com ela em algum momento. Em relação a esta ignorância, existiu a afirmação, por parte de alguns psicanalistas, de que haveria uma fantasia (fantasma) masoquista da mulher com o *partenaire*. Sabe-se que há um fantasma fundamental do neurótico que é masoquista, mas não tem nada a ver com o feminino. Foi um equívoco.

A aceitação do gozo do *partenaire* para ser amada, que é muito comum entre as mulheres, mas não só com elas, é uma adequação ao gozo sexual do homem. Se ela não se move mais, exclusivamente, por amar e ser amada, não precisará se colocar como masoquista para o parceiro. É uma passagem da histeria ao “mulher” (feminino), da fálica à não-toda fálica, que ocorre na análise.

### **3. O fio de Ariadne – ler *Autrement***

Esta leitura pode ser ilustrada através do mito do Minotauro. Aqui surge a importância de que Ariadne entregue o fio a Teseu para que ele consiga sair do labirinto e lá não morrer. Apaixonada, Ariadne lhe dá também uma espada para matar o monstro com cabeça de touro e corpo de homem, o que significaria libertar Atenas do domínio de Creta, e também se casar com Ariadne.

Como diz o psicanalista Jean-Jacques Tyszler<sup>85</sup>, Teseu leu *Autrement* ao levar consigo o fio entregue por Ariadne. Antes dele, muitos guerreiros, armados pela lógica fálica, morreram no labirinto. Por não acharem a saída e perderem-se, alguns sucumbiram por fome ou por susto, e outros foram mortos pelo Minotauro. Há várias versões deste mito, mas a versão contada por Tyszler permite-nos estabelecer uma associação com o direcionamento da análise.

---

<sup>84</sup> Lacan menciona essa expressão no *Seminário 25: Momento de concluir*. Há um duplo sentido nesta palavra: “*Autrement*” significa “de outra maneira”, mas também o “Outro mente”, – este “Outro” que não existe.

<sup>85</sup> Em seminário conduzido por ele no Ciclo de Diálogos em Psicanálise, em FPCL-RECIFE, intitulado “Como em nosso momento ‘todo traumático’ se apoiar na questão do fantasma?”, no dia 27/03/2021.

Ler *Autrement* se refere a ler a partir do não-todo fálico. Ler de outro modo e movido pelo Outro (*Autre*) mente (*ment*), isto é, Outro barrado.

Sabemos que o amor entre Ariadne e Teseu não teve um final feliz, como na maioria dos mitos gregos; contudo, a narrativa do encontro de Teseu com o monstro, na versão apresentada pelo psicanalista, é enriquecedora quando refletimos sobre as vicissitudes das paixões, lidas *Autrement*.

Teseu e Ariadne se amam, e o fio dado por ela possibilita uma saída do labirinto. Através de Ariadne, representante do feminino, Teseu pôde sair de lá.

Um(a) analisante, em análise, passará por uma aventura homóloga à de Teseu.

Não se apegar à lógica fálica também permite olhar o semelhante como próximo, levando em conta a castração, que não há relação sexual e que o monstro e a criança indefesa habitam o íntimo de cada sujeito.<sup>86</sup>

Para chegar aí, o analisante – algumas vezes com medo de se perder, sem saber onde chegará – passará pelo caminho labiríntico da análise. Contudo, existe o fio de Ariadne, por meio do qual o sujeito será conduzido pelo analista a um processo de transformação. É inicialmente o analista quem lê *Autrement*. Ao longo do processo de análise, porém, o fio é passado ao analisante, para que este também venha a ler *Autrement*, dando às paixões mais proximidade ao desejo do que ao gozo. Difícil caminho, pois se goza ao falar das paixões, principalmente ao falar do amor.

#### 4. A insistência do gozo ao falar de amor

Freud e Lacan desenvolveram a teoria psicanalítica em torno de alguns conceitos-chaves, e entre eles está o da transferência. No *Seminário 11*, Lacan colocou-a como um dos conceitos fundamentais da psicanálise, e o *Seminário 8* foi dedicado a ela.

---

<sup>86</sup> Na primeira metade do século XX, a figura do Minotauro entrou em voga em virtude do interesse que despertou entre os escritores franceses de inspiração surrealista, que inclusive criaram uma revista batizada com seu nome. Os inúmeros significados dessa figura mítica foram esmiuçados, sobretudo no que dizia respeito às explorações do inconsciente. Entre os autores que exploraram esse mito, está Marguerite Yourcenar, que, conjuntamente com André Fraigneau e Gaston Baisette, criaram um jogo literário envolvendo os personagens Ariadne, Teseu e o Minotauro. O jogo consistia em que cada um dos seus pontos de vista fossem sondados pelos autores, cabendo a Fraigneau o do monstro metade homem, metade touro. É aqui que surge a ideia do Minotauro como um reflexo do próprio Teseu quando este adentra o labirinto. Neste momento, Teseu já não sabe quem de fato é o monstro: se ele próprio ou o Minotauro. Com sua fúria e medo em relação àquele ser metade homem, metade touro, o herói também parece monstruoso. Há também uma outra interpretação na qual, quando encontra o Minotauro, o que Teseu vê é uma criança assustada no olhar do monstro que está disposto a matar. Ou seja, antes de vê-lo morto, o herói encontra no monstro a fragilidade. A fragilidade de uma criança abandonada no labirinto pela própria mãe (a esposa do rei Minos). Cf.: André FRAIGNEAU, Triptique, *Cahiers du Sud*, n° 219, août-septembre 1939.

Freud foi o primeiro a formular o conceito de “amor de transferência”, amor provocado pela situação analítica. O analisante ama e demanda ser amado pelo analista. Além da ignorância, é importante que isso ocorra para que se estabeleça o sujeito suposto saber no analista. Entretanto, como já mencionado, isso poderá ser um obstáculo na direção da análise, atrapalhando o processo associativo.

O S.s.S. (sujeito suposto saber) foi introduzido por Lacan no *Seminário 9: A Identificação*. Quando o psicanalista é colocado neste lugar, o analisante espera que ele saiba do que o analisante sofre e saiba fazer algo com isso. No decorrer da análise, cairá deste lugar, já que o saber está no próprio analisante. Aqui me refiro ao saber inconsciente, que traz pontas do Real do gozo incestuoso, mortífero, pelo qual o analisante padece.

Neste percurso, o(a) analisante fala muito sobre o amor, mesmo que seja ao destacar os desencontros amorosos.

No *Seminário 20*, Lacan inventa um aforismo sobre o amor que é intrigante: “Falar de amor, não se faz mais que isso no discurso analítico ...”.<sup>87</sup>

Na análise não se fala de outra coisa que não seja de amor. Ao se falar do amor, tenta-se recobrir o Real de que não há relação sexual (paixão da ignorância). Falar de amor comparece como suplência a que “não há relação sexual”, pois dois não fazem Um.<sup>88</sup>

Ainda neste seminário, Lacan diz que amor demanda amor, e não cessa de demandar. “Lo demanda otra vez (encore). Más! Más! (encore) es el nombre propio de esa falla desde donde, en el Otro, parte la demanda de amor”<sup>89</sup>

Ao falar, goza-se, e não se quer saber desse gozo e nem do oco do feminino (paixão da ignorância), recobrimo o que falha, mas encontrando “satisfação” da pulsão de morte, que é o saldo da insatisfação que anima a repetição. Insatisfação gerada por não se recobrir este oco que diz respeito ao não-todo fálico, e por não se poder capturar o objeto *a* (causa de desejo e mais de gozar).

---

<sup>87</sup> Tradução da autora, a partir da tradução para o espanhol de autoria de Ricardo E. Rodríguez Ponte: “Pues, hablar de amor, no se hace más que eso en el discurso analítico”, do *Seminário 20: Otra vez/Encore* (aula de 13/03/1973). Inédito.

<sup>88</sup> Lacan mencionou este aforisma em vários seminários. No *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante*, ele disse: “[...] a relação sexual, como qualquer outra relação, só subsiste, em última instância, a partir do escrito” (LACAN, 2003, p. 60). Essa afirmação gerou muita polêmica entre os psicanalistas. É importante entendê-la pela perspectiva da relação entre dois *falasseres*. Relação que se dá pelo que representa o outro para si e pelo modo como cada um dos parceiros se posiciona em função do *falo*, isto é, da *castração*. O desejo e a função fálica obstaculizam um *falasser* para que uma relação sexual possa se escrever, pois não há proporção/relação (*rappor*t) lógica entre dois *falasseres*. Para uma compreensão mais apurada do que Lacan disse sobre o *escrito*, indica-se a leitura do *Seminário 18*. Lacan mencionou que só há “relação sexual” entre gerações. No entanto, no *Seminário 23: O Sinthoma*, também afirma ter havido relação sexual entre James Joyce e Nora (p. 81).

<sup>89</sup> Tradução da Aula 11 do *Seminário 20* para o espanhol, na versão crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Inédito.

Como o amor supre a ausência da relação sexual, falar dele, mesmo que seja das decepções amorosas, parece suprir esta ausência. E, desse modo, a *ignorância* mantém um ideal, no analisante, de que é possível haver relação sexual, tal como no mito sobre o amor que consta em *O banquete*, de Platão.

Nesta obra, o personagem Aristófanes não tinha a preocupação de parecer ridículo, pois sua arte era justamente fazer rir. Ele exalta Eros como um remédio para males cuja cura definitiva redundaria em máxima felicidade para o gênero humano. Também fala do mito do andrógino para definir a natureza humana. Explica que no princípio havia três gêneros: masculino, feminino e andrógino. Os homens seriam duplos, tendo duas cabeças, quatro pernas, quatro braços etc. O gênero masculino era a junção de homem com homem, o gênero feminino era a junção de mulher com mulher, e o andrógino era a junção de homem com mulher. Eles desafiaram os deuses e foram punidos por Zeus, que os dividiu. Onde havia um passou a existir dois. A partir de então, cada um passa a buscar a sua outra metade.

Em *O banquete*, nenhum discurso toma o amor de maneira tão séria e trágica como o de Aristófanes. A questão de Aristófanes é: de onde vem esta busca constante pelo amor? Poderíamos acrescentar: e de onde vem o desejo?

Ambos vêm da falta, do que falta ao “ser”, do vazio do ser. É "sério" porque a falta movimenta o amor e o desejo. Não poderia, também, deixar de ser trágico, pois a busca desenfreada pela outra metade pode levar à loucura.

O psicanalista, em sua douda ignorância, guiado pela ética do desejo, não se deixa levar cegamente pelas paixões. Há um fio condutor na análise. A leitura da letra permitirá um redirecionamento dos gozos.

Como num labirinto, as defesas do(a) analisante podem aumentar ou diminuir de acordo com as surpresas que se apresentem neste percurso, acompanhadas das paixões. A análise transformará o sujeito, sem a pretensão de educar o gozo, pois é impossível, mas possibilitando outro modo de gozar. Gozar a vida!

Entra-se na análise como um viajante que não sabe exatamente onde vai chegar; nesta *errância*, porém, este viajante chega diferente em seu destino. Esta transformação está relacionada à castração, à pulsão, ao desejo, ao gozo e também às paixões.

## REFERÊNCIAS

- FINGERMANN, D. (2015) Amar adentro. *Revista de Psicanálise Stylus* (30). p. 103-110.
- FREUD, S. (1915). As pulsões e suas vicissitudes. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LACAN, J. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986a.
- LACAN, J. (1960-1961). *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986b.
- LACAN, J. (1961-1962). *Seminário 9: La identificación*. Versão crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para a Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1971). *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1972-1973). *Seminário 20: Otra vez – Encore*. Versão crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para a Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, J. (1975-1976). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- PLATÃO (380 a.C.). *O banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.
- ROUDINESCO, E (2017). *Dicionário amoroso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2019.
- VIEIRA, M. A. (1998). O ser da paixão. In LEAL, C. E.; Holck, A. L. (org.). *As paixões do ser*. Rio de Janeiro: Contra Capa. p. 75-90. Disponível em: [http://www.litura.com.br/artigo\\_repositorio/o\\_ser\\_das\\_paixoes\\_pdf\\_1.pdf](http://www.litura.com.br/artigo_repositorio/o_ser_das_paixoes_pdf_1.pdf). Acessado em: 17 de julho de 2021.

## O NASCIMENTO DO AMOR E DA INVEJA

Gérard Pommier<sup>90</sup>

A fala tem uma função (não expressa) do interdito do incesto: por assim dizer, ela significa que a criança está distante de sua mãe, à qual ela demanda um reconhecimento. Sua fala irá se desenrolar sozinha, enquanto ela não encontrar um rosto que lhe responda<sup>91</sup>. A fala se assemelha então a uma balastrada que se esquivaria à medida que o locutor procura se apoiar nele.

Qual é o limiar da palavra - a sua porta de entrada -, se considerarmos que a sua característica principal é o pedido de reconhecimento? É o choro dos primeiros dias de vida, um tipo de emaranhado sonoro vocálico consonantal, um apanhado de tudo que vai poder ser dito. Assim que ele assume a função de apelo, o grito muda de aparência. Ele se vocaliza, e isso desde já para ocupar as duas funções cardeais e opostas da demanda, isto é, o apelo e a angústia do apelo. Esta é a característica do balbuciar: ele passa por todos os tipos de oposições, tanto tonais quanto vocálicos e consoantes, para emitir um tipo de canto. É um canto inicialmente privado, aquele que Freud teve a sutileza de decifrar no jogo dito do “carretel”, com as oposições das duas vogais O e A. Freud notou o jogo do seu neto que fazia aparecer e desaparecer um pequeno carretel, ao pronunciar as sílabas “fort (O) da (A)”. Ele fez da sílaba a pedra angular dos significantes. Este opositor dá conta da proteção e, em seguida, da angústia do incesto que, alternativamente, a palavra proporciona: sim, os dois opostos são necessários para formar os vocábulos daquilo que é inicialmente uma linguagem privada incompreensível. O balbuciar começa com o balbucio, isso quer dizer que ele é o produto bruto de qualquer língua que possa ser falada. Quando uma criança balbucia, é claro que quer dizer algo num canto que só ele entende. Mas aqui estamos nós em um limiar milagroso! Na medida em que a mãe responde à criança que ela escuta balbuciar, por exemplo, falando também na língua do bebê, ou simplesmente chamando a criança pelo seu nome como ele estivesse falando algo compreensível, ela o reconhece como sujeito de seus vocábulos. Aí está um imenso presente que tem o valor de um tipo de segundo nascimento! E já que a mãe fala assim com o seu filho, como forma de reconhecimento deste ato, ele emprestara as palavras da mãe: os nomes

---

<sup>90</sup> Gérard Pommier é psiquiatra, psicanalista e professor das Universidades Paris VII e de Strasbourg. É cofundador da *Fondation Européenne pour la Psychanalyse*. Dirige a revista *La Clinique Lacannienne*. É autor de diversos livros, entre eles "Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse" (Flammarion, 2004) e "Les Corps angéliques de la postmodernité" (Calmann-Lévy, 2002).

<sup>91</sup> E esse desvio infinito de palavras é sem dúvida o que acontece no automatismo mental.

correntes da língua comum. “O aprendizado” é uma troca cruzada: um balbulcio é trocado pelos nomes comuns.

Então, a criança empresta da língua de sua mãe um vocábulo que designa um certo objeto. Mas ela não se contenta com um empréstimo nominativo (isso seria uma língua de sinais). Define o nome comum em questão por uma das suas qualidades e, desse modo, forma uma frase com um sujeito, um verbo e um complemento. Os nomes comuns empregados são agrupados em frases, que designam um objeto qualquer. Por conseguinte, este último é definido por uma das suas qualidades “essenciais” segundo o modelo “isso é aquilo”. Esta é a definição da frase dada pelos gramáticos de Port Royal. Um objeto é designado por uma de suas qualidades e esta “essencialização” do objeto nomeado opera um deslocamento do desejo: já não é mais o corpo da criança que “é” o alvo da demanda incestuosa, mas qualquer coisa que acaba de ser «essencializada» pela sua palavra. É assim que a palavra formada de frases serve para proteger do incesto, movendo o objeto da demanda incestuosa: “Sai fora! Eu não estou aqui para ser visto!”

Essa “transferência do ser”, ou melhor, esse deslocamento é de uma importância capital. De certa forma, a criança já não é mais habitante de seu corpo, pois, graças à palavra, acaba de escapar àquilo que é uma armadilha incestuosa. Então, onde ela está? Onde quer que sua alma vagueie... Ela não é mais que o espírito de tudo o que “é” pelo deslocamento da palavra, segundo um poderoso xamanismo. O “estadio do espelho” tira daí sua importância. Se a criança já não é mais habitante de seu corpo, ela irá se reencontrar na imagem do espelho onde se vê. É um reencontro do “eu” [je] perdido e reencontrado *lost and found*. Ele se reencontra na imagem e isso o faz jubilar, desde que, quando ele se vê, seja repetido o que o fez entrar na palavra, isto é, o seu próprio nome. O sujeito assim nomeado fora de tudo, fora do universo, torna-se aquele da palavra (pronominal).

Ele entra com tudo nessa existência, cujo ponto-chave será o parricídio edípiano. Essa é a conclusão sem apelo à relação ao nome próprio que de alguma forma lhe foi confiado em um contrato precário de três anos (a idade média do Édipo), até que ele reitere em seu pai o parricídio das figuras ancestrais. Ele passa assim do xamanismo ao totemismo.

A criança falante é o sujeito ativo desse deslocamento, que, por conseguinte, não para mais, fundando a obsessão ontológica do ser humano. Ele procura ser, enquanto falar se trata do contrário. Do imediato metafísico, ele pode se perguntar: “Por que é que há alguma coisa em vez de nada?”. É absolutamente necessário que o homem se livre de sua má sorte aterrorizante, que é objeto do desejo incestuoso... mas depois, tem que preencher o vazio sideral,

no qual caiu. E é por isso que não para de pensar e de falar, formando frases em torno do verbo “ser”, que pode facilmente substituir-se pelo nada de uma vírgula. Dizer: “o céu é azul” é tão correto quanto: “o céu, azul”. Nós que falamos não somos mais do que esta vírgula - com falta de amor para se preencher. Neste sentido, a palavra é esta espécie de mula agitada diante da violência do desejo da mãe, desejo que é uma espécie de touro (a tourada como metáfora).

Graças à palavra, a criança já não é mais a coisa incestuosa, mas é agora um objeto qualquer - diferente dele - designado por uma frase que se torna o alvo. A palavra, então, desempenha plenamente o seu papel de proteção contra o incesto, e, ao mesmo tempo, são os objetos assim nomeados e qualificados que uma alma habita, segundo uma espécie de protocolo xamânico. No xamanismo, um espírito habita todas as coisas, e, do mesmo modo, a criança tem uma representação animista do mundo. Todos nós guardamos no fundo de nós este modo de relação anímica ao mundo, que é uma origem de cada momento presente. Talvez, só percebamos as coisas por causa desta Aura. Um simples boneco, um pano, um ursinho representam a criança que é assim protegida pelo deslocamento “essencial” da nomeação. A maioria das crianças se preocupa, acima de tudo, com as coisas que as representam *in effigie*. Só então podemos dizer que a palavra «inter-dita» desempenhou plenamente o seu papel de proibição do incesto.

Este papel de proteção é atribuído ao “papai”, em uma *doxa* psicanalítica muito aproximativa, sendo exata apenas à condição de se precisar de que pai se trata. Só pode se tratar do nome próprio que a mãe atribui ao filho, quando ela o interpela. Este nome é de fato um “nome do pai”, na medida em que o filho foi batizado em nome do Antepassado, do pai morto. Em todo o caso, não é o “papai” que só (talvez) intervirá muito mais tarde, na idade do complexo de Édipo.

A entrada na palavra se concebe seguindo o movimento conjunto do desejo incestuoso e do seu interdito: estes dois movimentos contrários do desejo estão na raiz dos opostos vocálico consonantal de cada palavra, que são imediatamente “essencializados” em frases. Estas últimas devem se concatenar sem parar. Pensamos sem descontinuidade, e a palavra traz um peso adicional - o da consciência - a um pensamento que pode ser inconsciente (ou melhor, pré-consciente). A consciência é a essência do mundo que o torna hermético. Esta definição de consciência permite que se leia a 7ª carta de Platão, a coisa em si kantiana (*Sache an sich*) e as intermináveis tautologias de Heidegger sem quebrar a cabeça.

As contradições da “proibição do desejo de incesto” centram-se nos opostos sonoros que vão forjar os significantes (os nomes comuns). Mas a criança não escapa a um desejo

incestuoso senão graças a um deslocamento da sua pessoa a um espírito, e isto forjando frases que a “desessencializa”. Ela é de início mergulhada num universo xamânico. Podemos dizer: existem fantasmas e espíritos em todos os lugares que ela nomeia. O próprio ato de falar cava um vazio existencial que é a primeira morada do sujeito. Este sujeito inessencial nunca mais deixará de se esvaziar, condenado a escapar do incesto. De modo que o seu Ser, envolto pela fumaça espiritual, se projeta no mundo das coisas: cada coisa é habitada pelo espírito que ele rejeitou. Sendo que o mundo nativo da criança é um universo povoado por espíritos, um mundo animista que permanece o pano de fundo de um pensamento sempre suscetível de se voltar à magia. Isso é verificado em muitas práticas mágicas ativas ainda nos dias de hoje. Elas não se limitam apenas ao vodu ou ao candomblé, mas, mesmo nos dias de hoje, a bruxaria está ativa na França: quem quiser pode pedir socorro a um exorcista na catedral de Paris. Este xamanismo é o resultado de um deslocamento da vítima do incesto. Já não é mais a criança, mas as coisas de fora que se tornam ameaçadoras ou amigáveis. Graças à palavra, ela já não é mais a vítima. A vítima é um fantasma de si mesmo que ressurge no exterior e pode habitar qualquer coisa, como consequência do ato de falar, de a nomear e de a qualificar.

A primeira característica da palavra é a de expressar o desejo, ao mesmo tempo que a angústia provocada pelo desejo, angústia de ser tomado como um objeto, a bem dizer, qualquer objeto. O efeito de uma frase (e não importa o que ela expressa) é deportar para fora o Ser do sujeito - que só se torna um sujeito (imaterial: isto é, pronominal) nesse momento. Este tipo de xamanismo faz com que se viva em um mundo mágico, onde as coisas são divididas entre anjos e demônios, e o seu equilíbrio dá à criança e depois ao adulto uma liberdade precária.

Nesta condição, a sua mãe já não é mais um perigo, mas aquela que é amada acima de tudo: quanto mais a criança é faladora, mais ela ama a sua mãe. Ao vê-la, seu cérebro se ilumina (como aparece na ressonância magnética). Acabou o potencial de vergonha e erubescência de ser seu objeto! O amor está em seu auge!

Para ir mais longe, seria preciso dar uma definição de amor que não tivesse nada do imaginário ou do narcisismo, como facilmente lhe concedemos. O amor - e primeiramente aquele pela mãe - procede da metamorfose das pulsões. As pulsões não conseguem tomar o que saciaria a sua sede e voltam-se para o corpo de onde provêm. Elas estão prontas para se comerem, a se olharem no espelho até à morte, a gritar sem parar. E a solução deste fracasso de tomar a si mesmo é tomar outro corpo: assim se resume o nascimento do amor. É uma sede de pegar o outro corpo em seus braços, e, em primeiro lugar, o da mãe, que é precisamente a fonte da violência das pulsões. O objetivo se projeta em sua fonte. As mãos, feitas para agarrar,

ganham vida ao mesmo tempo que a palavra. Pode-se falar com as mãos - e o que é que elas dizem, quando se agitam? Dizem que querem pegar o corpo ao qual se dirigem, querem agarrá-lo - sim, sem segundas intenções sexuais, mas apenas para escapar ao vazio, no qual, por um pouco, a pulsão teria se precipitado, se o amor não tivesse servido de proteção.

Nada é mais simbólico do que o amor: ele impele a utilizar uma pulsão: “a voz” que ele torce para forjar nomes comuns. Ele estimula a construção de vocais a partir de equivalentes de imagens sonoras e visuais. Se o lugar de direcionamento da pulsão estiver ausente, se a mãe não chamar o filho pelo seu nome e permanecer em silêncio, a violência das pulsões retorna ao próprio corpo, prontas a lhe atacarem até que desapareça. A pulsão é responsável pela maioria dos suicídios, quando - por constituição - o corpo sem amor procura reencontrar seu vazio de Ser.

No entanto, para a maior parte da humanidade, o amor está lá. E é aqui que se apresenta o segundo limiar a atravessar, por causa do excesso de amor, de um amor assassino que nunca larga seu arco e flecha. O amor da mãe infla e cresce. O amor se torna voraz, quer possuir a quem ama, inicialmente com um amor separado de toda a sexualidade. Que consequência monstruosa nasce desse amor tão grande? É o ciúme negro, o ciúme selvagem, que Freud escreveu estar no centro da vida psíquica. E só o poder desse ciúme selvagem que dá importância a esse personagem até então insignificante e apagado chamado "papai".

De repente, o pai aparece sob a máscara de um rival, daquele que é preciso superar com todos os truques da paixão, porque é impossível fazê-lo com violência: a criança mede neste momento sua fraqueza, e a força que lhe falta assume o poder, restaurado do ciúme negro. E aqui estamos nós num terreno muito conhecido, o do indestrutível complexo de Édipo, no qual o pai é uma Fénix que nunca morre, pois, mesmo quando o pai é morto em pensamento, ele retorna imediatamente à cena.

Acabo de esboçar um cenário precoce da entrada na fala. É, evidentemente, reconstruído a partir da cronologia dos acontecimentos, que advoga a seu favor: depois dos gritos de apelo, o nascimento das primeiras palavras sucede a um período de balbúcio; nota-se a presença quase constante de um objeto que Winnicott chamou de transicional; e finalmente aparece em primeiro plano o amor exclusivo e ciumento pela mãe (com a condição de que esta mãe tenha dado ao seu filho seu lugar de sujeito, chamando-o pelo seu nome.). A consequência desse ciúme é a entrada em cena do pai, e o parricídio mental edípico que incendeia a *psique* da criança. Em resumo, assistimos assim a passagem do reino dos espíritos para o do parricídio.

A passagem individual deste limite encontra um equivalente na organização das sociedades? O paralelismo entre ontogênese e filogênese se denota pela passagem do xamanismo ao totemismo, dois regimes da vida psíquica em comunidade perfeitamente distintos. O xamanismo conduz uma posição do sujeito invocando os bons gênios contra os maus espíritos que habitam o mundo, onde o sujeito os rejeitou. Ele pode temer que os espíritos se vinguem, e sente-se ameaçado por esse motivo, mas sem sentir qualquer culpa moral. Ao contrário, o totemismo pressupõe um pensamento mentalmente assassino e, portanto, acarreta uma culpa moral autônoma, sem a necessidade de uma escala de punições infligidas pelo código penal do grupo.

Esta culpa puramente individual é a marca distintiva da passagem do limite. Com o remorso, entra em cena o amor ao pai - *Vatersehnsucht* - amor que o faz renascer das cinzas, eterna Fénix. A autoridade do pai de família, limiar do patriarcado, deve-se à intensa culpa do seu assassinato mental (que, por exemplo, fez dele a pedra angular do código penal francês até 1970). E a mesma autoridade será dada ao líder de um grupo, pessoa mais ou menos sacralizada abertamente. Os motores deste processo de civilização não são nem imaginários nem narcísicos. Estes são o amor e a inveja.

Traduzido por *Julia Joergensen Schlemm*

Revisado por *Juliana Dalmina Aragão e Suzana Mallard*

## O ENCANTAMENTO PELAS PALAVRAS

Jandyra Kondera<sup>92</sup>

“(…) com a ajuda do que se chama a escritura poética, vocês podem ter a dimensão do que poderia ser a interpretação analítica.”  
(LACAN, Jacques, Seminário 24).

“Minhocas arejam a terra; poetas, a linguagem”.  
(BARROS, Manoel, Livro de Pré-coisas).

A psicanálise, para quem dela se aproxima, raramente é uma experiência neutra ou morna. Antes é como as ameixas do haicai do Paulo Leminsky: “ameixas, ame-as ou deixe-as.” Porque a transferência, que pode ser positiva ou negativa e sendo sempre da dimensão do amor ou do ódio, modula a intensidade com que as palavras dela advinda sejam ou não reconhecidas como válidas. Vou me propor a abordar aqui um aspecto que há muito tenho observado e que é, quando há transferência, um encantamento pelas palavras. Encantamento, diga-se com ênfase, que deve levar ao trabalho. Claro, não é por acaso, como veremos.

Não foi apenas nos seus últimos momentos de produção que Lacan recorreu à poesia para tecer uma correlação com a psicanálise.

Já no tão aclamado retorno à Freud (que também a ela recorreu inúmeras vezes ao longo de sua obra), seus artigos eram salpicados de versos, quando não inspirados por eles iniciava sua fala.

Uma das coisas que aproxima o poeta e o psicanalista é o óbvio trabalho com as palavras. Um óbvio não tão óbvio assim, pois já de início o trabalho é de mão dupla, posto que ambos trabalham com elas e são por elas trabalhados. Explicando melhor: não fosse que as palavras trabalhassem tanto o poeta quanto o analista, não haveria porque trabalhá-las para um rearranjo ao modo de um movimento contínuo. Em suma, o inconsciente estruturado como uma linguagem é, no mínimo, sempre da ordem de uma expressão.

A outra coisa que os aproxima é a propriedade, em ambos, de escutar nelas um alguém, um além, um alguém.

---

<sup>92</sup> Psicanalista, membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba. Psicóloga Clínica do Serviço de Psicologia do Hospital de Clínicas da Universidade Federal do Paraná de 1992 a 2017, com prática na Unidade de Endocrinologia Pediátrica. Mestre em Saúde da Criança e do Adolescente, área de concentração Endocrinologia Pediátrica – Psicologia. Organizadora de *Dos contos, em cantos* (Coleção Psicanálise da Criança, Ed. Ágalma, 1998). Co-autora no livro *Gênero e Sexualidade na Infância e Adolescência: Reflexões Psicanalíticas* (Coleção Psicanálise da Criança, Ed. Ágalma, 2018). Escritora e poeta.

Desde Freud com sua “talking cure”, a psicanálise nunca mais se viu livre desta sina – que é o seu campo legítimo - de que uma análise se daria sempre no caminho da fala a fim de extrair, pelas suas beiradas, as palavras capazes de libertar o analisante de seus aprisionamentos. Capazes desde que assim o prisioneiro escolha.

Curioso: pela palavra se aprisiona, pela palavra se liberta. A mesma porta que se fecha pode ser a que se abre. Alto é o poder da metáfora quando se fala de uma psicanálise que (des)constrói o sentido.

Em Lituraterra, Lacan inicia falando algo forte do ponto de vista do afazer psicanalítico: “a aliteração me vem aos lábios e a inversão, aos ouvidos”. Referindo-se a interpretação como uma especial forma de escuta do jogo de palavras, ele não se prende ao sentido e nem a etimologia das palavras. Aliás, já vai logo avisando que se lixa para elas.

A aliteração, para lembrar aqui e segundo o Houaiss, “é a repetição de fonemas idênticos ou parecidos no início de várias palavras na mesma frase ou verso. Ex: o rato roeu a roupa do rei.”

Já a inversão, ou anástrofe, “é a alteração da ordem comum ou direta dos elementos de uma frase. Ex: seu olhar de ira cheio/seu olhar cheio de ira”.

O próprio título desta fala que se deu em Roma em 1971, Lituratèrre, já é uma inversão a propósito de literatura, já que inverte as sílabas e o resultado é o novo, o inesperado.

Ao inverter a ordem das sílabas, algo novo lhe soa aos ouvidos (e a nós também) daquilo que lhe veio aos lábios.

Nesta inversão encontramos as mesmas sílabas, mas uma vez mexidas em sua ordem, o efeito é outro. É o efeito do novo. E este novo gera um sem-sentido. Por um breve tempo, pois logo pode despertar o desejo de saber o que pode vir a dizer ou a que outro sentido pode apontar.

*Litura*, por sua vez, vem do latim e faz referência à rasura, traço, risco.

*Rature*, na língua francesa, quer dizer apagamento, rasura.

*Littus*, do latim, significa litoral, margem, praia.

No neologismo também estão presentes, tanto quanto em literatura, *rature* e *littus*.

Daí a relação entre a litura pura, que é o literal (a letra como resto, como borda) e *rature* (que ele diz ser “nenhum traço que esteja antes e que, portanto, faz terra para o litoral”).

Nesta ocasião, em que foi convidado pela segunda vez para falar sobre psicanálise e literatura, Lacan mais uma vez pôs em relevo o elemento comum a ambas, a saber, a letra. Comum, porém com uma leitura própria e inovadora e afastando-se da linguística cada vez mais, ele trata de dar à letra um estatuto de resto, de rasura, de lixo até. Basta ler como

encaminha a ideia de *lituraterrir*, em uma referência (reverência?) a James Joyce: “*a letter, a litter*” – que podemos traduzir literalmente por: uma letra, um resto (ou um lixo).

Ali ele relata seu sobrevoo pela paisagem siberiana, cuja paisagem lhe aparece desolada e sem vegetação e um repentino escoamento das águas por entre as nuvens faz um reflexo capaz de produzir sombras e luzes. Desta paisagem assim modificada pela água da chuva, solo que se modifica com a erosão causada pela aluvião, ele nos ensina uma vez mais (e agora diferentemente) sobre a letra. Inspirado nesta cena, a transpõe para a cena conceitual em que as nuvens representam os significantes e a chuva, o escoamento das águas seriam as letras que se desprendem do significante. As letras fazendo escritura sobre aquela terra desolada. A letra fazendo escritura enquanto precipitação, desprendimento do significante. E uma vez que se desprendem, marcam, fazem sulcos e viram restos. *A litter*.

E se Lacan vai com Joyce, por que não podemos ir com os nossos poetas aqui? Vamos com Manoel de Barros mais um pouco:

“(…)  
Começou a chover  
Palavras desceram no enxurro”

“A água passa por uma frase e por mim  
Macerações de sílabas, inflexões, elipses, refegos  
A boca desarruma os vocábulos na hora de falar  
E os deixa em lanhos na beira da voz”

Poderíamos dar um salto agora e resgatar nossa epígrafe, onde Lacan fala de escritura poética? Está certo que ele diz isso seis anos depois de *Lituraterra*. Mas ele está construindo/avançando o conceito de letra não mais e não apenas como uma marca primária. Ele a está apresentando agora como “litoral” e capaz de escritura (isto é: fazer sulcos na terra e depois não servir para mais nada). Fazer litoral: fazer borda entre furo e superfície, entre continente e oceano.

Já não estamos mais apenas no sentido que portam, mas no sentido que geram.

Mas não que o sentido que portam já não tenha mais valor. Continua valendo ao lado do sentido que geram. Ou não estamos no registro do duplo sentido? Afinal o sintoma, “se ele pode ser lido, é por já estar inscrito, ele mesmo, em um processo de escrita” (LACAN, 1957, p. 446).

Se Lacan está agora falando de escritura poética, não seria esta escritura aquela que a letra, ao se desprender do significante, permite ler algo diferente do que o paciente pensa dizer?

E que a escuta do analista procede por aliterar o que lhe vem aos lábios e por inverter o que lhe vem aos ouvidos, parafraseando o mestre?

Mas já em Freud encontramos muitas referências à escrita como valor de marca e mesmo de resto. “Em primeiro lugar, nos mecanismos do sonho, que ele compara comumente ao *rébus* ou à escrita egípcia, a imagem possui valor de significante, e não de significação.” (DARMON, 2007, p. 227). O desenho sendo tomado por seu valor literal e não em sua significação, capaz de se sobressair à leitura pela marca que faz antes que por seu sentido, é lido por Freud, isto é, Freud o lê. E a leitura literal, ao pé da letra, é sua interpretação. “Desta forma *un coubeau* (um corvo) poderá ser lido como *un beau corps* (um belo corpo)” (DARMON, 2007, *idem*). Assim é que o sonho se oferece como uma estrutura literante (LACAN, 1998, p. 513).

Embora nos alerte que nem tudo o que o paciente nos diz tem que ser escutado ao pé da letra, a letra vai tomando lugar cada vez mais junto ao real lá pelos seus últimos desenvolvimentos. Faço referência aqui ao seminário 24, sendo dali uma das epígrafes deste artigo, onde ele indica que quando uma interpretação justa extingue o sintoma, então a verdade se especifica por ser poética. (aula de 19/04/77) Pergunta: o que ele está dizendo como poética aqui? E o que seria esta escritura poética?

Duas aulas depois ele vai articular para nós que “a poesia é efeito de sentido, mas também efeito de furo.” A produção, a escritura poética é feita (é efeito) de sentido, mas provém de um furo. Seu berço já é o da equivocação, o do duplo sentido. E ele continua na sequência: “Não há mais que a poesia, tenho lhes dito, que permita a interpretação. (...) Eu não sou poeta o bastante. Não sou *poète* o bastante.”<sup>93</sup>

Se aqui ele está a marcar sua ruptura com a linguística e ressaltar a equivocidade e o duplo sentido no qual transita a escritura poética e a *poiesis* enquanto criação seja enquanto formação do inconsciente, seja advinda do Isso, abrindo à interpretação a possibilidade de emergência do furo de sentido, então esta seria a poética do ato analítico. Poética no

---

<sup>93</sup> *Je ne suis poète assez*, no original. Esta forma de escrever *poète* pode fazer referência a muitos sentidos. Uma breve pesquisa trouxe à luz algumas considerações, que trago aqui: 1) encontra-se na internet ao menos duas ocasiões de uso deste termo em literatura, sendo uma de um escritor contemporâneo a Lacan, chamado Jean-Pierre Issenhuth, nascido na França e tendo depois se estabelecido em Quebec, Canadá e que utilizou o termo em um de seus ensaios literários. A outra, de autor desconhecido, mostra um pequeno diálogo onde é usado o termo *poète* e, entre parênteses, está escrito que a pessoa que a profere a pronuncia *poâte*, dando a ideia de que o acento faz a diferença de pronúncia. 2) A expressão *pas poète assez* faz homofonia com *potasser*, que é uma gíria que pode significar estudar arduamente. 3) Chemama considera que este termo faz referência à *hâte* (pressa), já que Lacan sabia “que apenas uma ‘invenção’ interpretativa equilavente poderia desenodar o sintoma”, e então Chemama questiona se há um gozo do analista que está no gozo da letra. 4) A palavra *âte* tem sido compreendida por algumas escolas em sua relação com a passagem de Antígona, onde no seminário 7 Lacan utiliza o termo *até* como designando o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. Aqui, se considerarmos que o real não se pode transpor por muito tempo porque o buraco pode nos sugar, poderia ser uma boa compreensão.

acolhimento desta criação, desta falha, deste furo, deste não sentido, desta aliteração, desta inversão, deste duplo sentido, deste equívoco, enfim desta desconstrução em ato. Poète. Algo em ato. Algo também no limite, enquanto limite de uma borda que ali se fez e que ali fez produzir, criar.

Vinte anos antes, em *A Instância da Letra no Inconsciente Freudiano ou a Razão desde Freud* – ocasião primeira em que Lacan foi convidado a falar sobre psicanálise e literatura -, ele já tinha dito que “é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou criação.” (LACAN, 1957, p. 519). Estava ali falando da fórmula da metáfora e a poesia e a criação poética já estavam presentes.

Qual o interesse disso depois, senão em parear esta mesma poesia assim concebida (junto às formações do inconsciente e sendo efeito de furo) com a interpretação analítica?

No trabalho de psicanalistas não estamos para o êxtase do belo, mas para o que fura. Que o furo seja contornável, afinal não poderia ser de outro modo, é justamente o trabalho da letra. Por isso não se exige do analista estar diante de um livro aberto de poemas a decifrar, nem tampouco diante de uma folha em branco demandando sua criação. São coisas diferentes. Entendo que o inconsciente opera como *poiesis* – criação, no sentido etimológico do termo, e muito bem-vinda, porque é de trabalho que se trata, o trabalho deste escravo diuturno impulsionado por isso que nunca pára de não se escrever, mas que tenta, insiste e vai se escrevendo. E se escrito está, oferece-se à leitura. Há sempre um Outro a quem se endereça a fala. Este, em transferência, é o analista que, ao escutar, lê. E lendo, equivoca.

As interpretações analíticas visam a conduzir a um canto onde o gozo está acantonado e aí a transferência é o que tem que segurar a falta de Belo pelo esvaziamento de gozo. E nisso a criança, o psicanalista e o poeta andam juntos com o verso de Manoel de Barros, em *Menino do Mato*: “A gente gostava das palavras quando elas perturbavam os sentidos normais da fala. (...)”.

A poesia é efeito de furo, dizia Lacan. Furo de sentido. Isso não soa apenas retumbante na teoria. Deve ressoar também na clínica. Pois assim como o poeta constrói de seus restos uma escrita poética, o analisante também. Sua matéria é a mesma e das letras ambos se servem.

E aí temos restos, temos o lixo e tudo o que toca o corpo com o que dele não cheira bem e nem é belo. O que destoa e que não se encontra organizado, o que perturba na linguagem e ressoa no corpo. Para estes cantos a interpretação deve levar. E aí pode não ter muito encanto. É quando a palavra periga perder seus encantos e ser mais crua, mais literal e menos metáfora.

Mas a transferência será o suporte necessário para que seja infinito enquanto tenha que durar o processo, parafraseando outro poeta.

Assim, Manoel de Barros (em entrevista para a série *Encontros*, da Azougue), o poeta da agramática – qualquer semelhança com o psicanalista de lalange não é mera co+incidência - diz bem:

Ao poeta cabe a função de arejar as palavras. E não deixar que morram de clichês. Pegar as mais espolgadas, as mais prostituídas pelos lugares-comuns e lhes dar novas sintaxes, novas companhias. Colocar, por exemplo, ao lado de uma palavra solene um pedaço de esterco. O poeta precisa reaprender a errar a língua.

Se inicialmente os significantes recortados no discurso capturam o sujeito e apontam o quanto se encontra alienado em alguma posição que ocupa (seu gozo), é compreensível que acabe por se alienar no próprio significante que lhe aponte isso. Isso encanta.

A metáfora poética promove uma saída libertadora por produzir abertura de sentido, e não aprisionamento. Tal como no poema (ou letra?) *Metáfora*, de Gilberto Gil:

“Uma lata existe para conter algo  
Mas quando o poeta diz: lata  
Pode estar querendo dizer o incontível

Uma meta existe para atingir um alvo  
Mas quando o poeta diz: meta  
Pode estar querendo dizer o inatingível (...)”

Para a interpretação analítica é preciso romper com a lógica da sinonímia e com as palavras congeladas dos dicionários. O uso da língua congela, cristaliza o sentido e, para desfazer este sentido, desconstruí-lo, não se faz sem alguma violência. Isto vale tanto para a poesia quanto para o ato interpretativo, uma vez que ambas quebram a cristalização que este uso impõe. Se, para Manoel de Barros “o poeta precisa aprender a errar a língua”, o que poderíamos dizer do analista, senão que deve ser aquele a aprender a lição errando a língua para fazer emergir o sujeito pendurado no seu gozo? Desde Freud, a formação do psicanalista está melhor entre as letras, não é mesmo?

## REFERÊNCIAS

BARROS, M. *Livro de Pré-coisas*.

BARROS, M. *Matéria de Poesia*.

BARROS, M. *Menino do Mato*.

BARROS, M. *O Guardador de Águas*.

DARMON, M. Verbetes letra. *In: Dicionário de psicanálise*. Editora Unisinos, 2007.

LACAN, J. (1957). A Psicanálise e seu ensino. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1998.

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

LACAN, J. *Seminário XXIV*, tradução Susana Sherar y Ricardo E. Rodríguez Ponte. 1998.

## O QUE QUERIA SABER SOBRE O AMOR E PERGUNTEI A LACAN

*Maria Angélica Carreras<sup>94</sup>*

No Dia das Mães comecei a pensar sobre o tema, pareceu-me oportuno refletir sobre o primeiro amor daquela que sempre será “certíssima”. Por ter-nos albergado com amor no seu ser além da biologia, porque um filho se inscreve também no corpo. O importante é ser “adotado” por um além para além de seu sexo biológico, que não é o da sua sexuação.

Homenagem às mães remontam à Grécia antiga, ocasião de festejos às deusas mães Rhea e Cybele, elas mesmas mães dos deuses. No cristianismo, a igreja, por ser a Santa, remete à mãe e, por extensão, a todas aquelas que recebem a homenagem dos seus filhos. Nos Estados Unidos, se enlaça à causa política de reivindicação pelas más condições de saúde da população diante da guerra civil, para promover a união e a paz. É importante pensar na função social política destas mulheres – mães – nas lutas abolicionistas, sufragistas etc. Porém, o espírito do capitalismo, na busca por uma eficácia de estabelecer a sociedade de consumo, torna esta data junto com o sentido cristão do Natal, transformando assim, a mãe e o menino Jesus em objetos de mercado para deleite dos shoppings de luxo ou de rua.

Não há cultura que não dedique homenagem às mães.

Não será que aqui temos a origem desse amor a dois, evidentemente narcísico, modelo de fusão e completude, onde o sexo está excluído? Em nossa cultura ocidental e cristã a mãe é virgem na ausência de homem, Outro, para encarnar seu desejo de mulher. Entre a santa e a outra, a mãe nunca se confunde com a segunda, de tal forma que o vociferado “você é filho da...” é ofensa imperdoável. Retorno do recalçado.

Certo é que a mãe merece nossa homenagem porque não só lhe devemos a vida material, mas também a entrada no mundo simbólico. O desejo da mãe cava o lugar primeiro da simbolização entre presença e ausência, que o aprendiz de falaser, na escuta de Freud transforma no *fort-da* da lógica binária em tempos da arbitrariedade do desejo materno. A genialidade de Freud lhe permite escutar o sujeito emergente. Será que o sonho-pesadelo da recuperação funcional é o que se encontra no ódio aniquilante, porque disjunto do amor exige a perfeição de colmar a falta do Outro sem deixar resto? Pensamos encontrar algo desta ordem no casal quando um deles só encontra saída na passagem ao ato feminicida e/ou suicida. O crocodilo fecha a boca na violência assassina.

---

<sup>94</sup> Psicanalista, membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba.

Enquanto mãe há uma... porque dois não... o pai que *incertus est* só o será ao assumir a função terceira limitando a lógica binária que impede predizer o que ocorrerá. Pai que, encarnando o pai simbólico, poderá nomear seu filho, incluindo-o na linhagem familiar e no âmbito social. Já não será igual a outro filho, por ter um nome que, se reconhecido pelo pai, ocupará seu lugar na metáfora paterna desdobrado em Pai Real e Pai do Real. O pai simbólico, morto, é objeto de amor eterno, pois portando a castração o desejo se articula à Lei e regula os gozos. Pai amado por impedir uma repetição infernal de palavras impostas, alucinações ou delírios de um ser que não consegue chamar de seu esse corpo fragmentado. O neurótico pode acreditar que tem um corpo, é verdade, porque essa primeira imagem antecipatória de um domínio e unidade lhe confere um efeito extraordinário, ao mesmo tempo em que constitui o eu. Freud escreve sobre essa forma de amor incipiente e às vezes permanente. Trata-se do narcisismo, tão presente no amor.

O pai de nome impronunciável deverá se encarnar. Em O mito individual do neurótico, Lacan (2008) observa que em nossa cultura há sempre uma discordância entre o percebido pelo sujeito no plano real e a função simbólica. O Complexo de Édipo freudiano, que Lacan chama Nome-do-Pai, abre uma dupla eficácia: normativa e patologizante. A família é justamente essa terra que, sendo a própria, não deixa de ser estrangeira.

Pura H. Cancina (2014) define o “pai simbólico enquanto significante, dado irreduzível do mundo dos significantes, significante impronunciável, nome sem atributos, lugar vazio criado pela mãe para que um homem possa ocupá-lo eventualmente...à sua maneira”.

Porque é necessário que um pai real encarne o significante e fazendo-o do seu modo, o será desde seu sintoma. Pai real também pai do real que transmite o impossível de um saber inconsciente sobre a paternidade. Como lidar com o real, impossível de ser eliminado da estrutura? Só com o pai imaginário, descrito por Lacan nas categorias da falta. Aí o encontramos sendo o agente da privação. O impossível para o pai imaginário se transforma em privação. Pai superegótico, perverso, gozador, feminilizante como testemunham os poetas, o cinema e os que se submetem à psicanálise para se libertar da coerção deste Outro escravizante, ávido de satisfação. Por exemplo, O Homem dos Ratos, na escuta de Freud, atormentado por uma dívida impagável.

Lacan, sem anular esta construção teórica, propõe no Seminário XXII acrescentar ao tema da paternidade a *père-version*. Versão paterna entre símbolo e sintoma.

Ser desejado pelo Outro materno é poder se alojar na fenda que secreta gozo fálico, ao mesmo tempo que significação fálica que a metáfora paterna escreve com fios para tecer

neuroses selvagens que a psicanálise delimita nomeando inibição, sintoma e angústia. Escolhas inconscientes de neuroses que ao demandar uma escuta analítica permitirá ao sujeito empreender um caminho demarcado pelo amor de transferência para vencer o *não quero saber nada disso*.

Voltamos a encontrar o amor, esse sentimento que surge da fenda aberta pela linguagem, como suplência do desencontro estrutural dos amantes no ato sexual. Lacan persiste na interrogação desse infortúnio do desencontro, e nos ensina no Seminário XX, a não colocar o casal na cama e, por uma exigência lógica, partir da noção de limite. Ele propõe pensar esta problemática a partir da lógica matemática.

Destacamos algumas elaborações referentes à relação entre gozo, amor e desejo. É verdade que o amor pode ser ignorância do desejo quando sustentado no imaginário. No Seminário XXI (1973-1974) Lacan, interpela o borromeano para investigar as regras do jogo do amor. O nó permite-lhe confirmar que o amor pela imagem, essência da simetria, amor narcísico, não é o mais recomendado para encontrar a regra do jogo do amor. A *ménage a trois* agora deve ser pensada em termos de “o número dois se regozija por ser ímpar...engendrado por um e três”. Que o amor permita ao gozo condescender ao desejo, como diz Lacan, sempre e quando os *tolos* da estrutura estejam advertidos que esse sentimento cativante implica um dizer. Ativo por obedecer às regras daquilo que é parte da falha no Outro. Uma e Outra vez, posto que índice do infinito, na repetição da impossibilidade.

Embora ao Real possa-se avançar pelo ato de escrever, este encontra um limite ao não conseguir escrever a relação sexual. O amor permanece como signo em relação ao gozo. O dizer de Lacan, no começo do Seminário XX (1972-1973) postula: “O gozo do Outro, do corpo do Outro que O simboliza não é o signo do amor”. Será que sonhar em fazer coincidir sexo e amor, ato e carta, não expressa o anseio de uma fusão sem resto? O que a clínica mostra é que a paixão sexual bate em retirada quando o amor se fraterniza.

De qualquer modo, o amor não tem bons sentimentos, como diz Raimundo Carneiro (2007) na interessante narrativa em que o *amódio* fraturado libera o ódio mortífero. O gozo introduz uma alteridade irreduzível, enquanto o amor como signo admite a ilusão da reciprocidade. Não é que amar é ser feito namorado? Relação entre *i* com *I*, Ideal que a partir do Outro da demanda concerne à intimidade subjetiva. O mal-entendido do amor repousa na demanda de ser compreendido, que não é justamente o fracasso do amor, senão o inevitável da dimensão na qual ele se expressa. Assim o vemos no sofrimento daquele que, pedindo um olhar, encontra no outro o fracasso de sua expectativa, pois *não é de onde me olhas que eu te vejo*.

Também o olhar do amado pode nos transformar naquilo que é nosso ideal. Então, como não sofrer na ausência desse olhar transformador? Lacan não cessa de repetir que não há relação-proporção-sexual entre homem e mulher ou entre Um e Outro, embora com a mesma anatomia que não é destino, senão a-tomos: todos e não todos. No Seminário XXIII (1975-1976), O Sinthoma, Lacan considera que pode haver relação sexual quando não há equivalência, caso da mãe com o bebê. Também ela tem função do inconsciente na medida que faz suplência ao não-toda fálica.

Nesse mesmo seminário Lacan aborda Joyce para dizer que entre James e Nora, sua mulher, existia relação sexual, sempre e quando Nora não estivesse grávida.

Como falar do amor sem fazer intervir o gozo, aquele que resta como pergunta. O gozo da mulher em alguma parte a torna ausente de si mesma. Lacan interroga a sua audiência feminina e só recebe silêncio absoluto, pois esse gozo se experimenta no corpo, na escrita, na maravilhosa escultura de Bernini de Santa Teresa em pleno êxtase sagrado. Efeito de sua relação com S (A) lugar que no borromeano denominará de verdadeiro furo.

O homem, se todo fálico entra como significante, castração mediante não estando impedido de se inscrever no todo fálico que de todo modo não convém à relação sexual e que tem relação com o  $\phi$ , esse significante que não tem significado e que no homem se suporta pelo gozo masturbatório, do idiota do *ideos* grego, pessoal, privativo, gozando com o órgão e impedido de gozar do corpo da mulher, já que ele tomará nesse corpo os recortes que os objetos *a* inscrevem no fantasma perverso polimorfo. Seguindo Lacan no Ainda, entramos no consultório do analista porque aí falando do amor também se goza. Na inauguração do discurso analítico quando o analisante relata as desventuras do amor na vida, conduz ao amor de transferência. Mas pareceria que não é só de falar ao outro do discurso que o amor se expressa. Na consideração do amor, o único que se pode fazer com seriedade é a letra, carta de amor (*lettre d'amour*). Na aula de 13 de março de 1973, do Seminário XX, Lacan joga com o trocadilho alma e amor A alma, esse escândalo para o pensamento racional, teria um efeito do amor, sem sexo. Nesse sentido, *hommosexuelle*, as mulheres quando estão enalморadas alman a alma mesmo quando se trata do homem que dizem amar. Figura da neurose selvagem histérica que ao tentar fazer semblante de homem, ou de Deus, para melhor criá-lo do nada, apagando as marcas da família de origem ou assumindo a hombría para melhor conduzir a relação. Assim, o *amódio* impera na relação amorosa para recuperar seu fôlego na distância a tal ponto de não existir amor maior que o que se exprime pela amada/o da qual se está separado/a. No dizer de alguém, nada une tanto como a distância...

O amor cortês, forma refinada de suprir a não relação sexual, desconhecendo que somos nós que lhe colocamos obstáculo. O amor cortês representa, segundo Lacan, uma formação cultural e poética que lhe serve de modelo de sublimação na medida em que a Dama encarna a Coisa. Ela não é idealizada, mas representa um parceiro elevado à dignidade da Coisa (PORGE, 2019).

Mas quando a dança do casal muda de melodia, abuso de poder moral, subjetivo, sexual pode ser pensado como uma forma de restituir a relação com o outro transformando-o de inimigo em Outro do desejo. A rotina da vida cotidiana, o cuidado dos filhos, os projetos financeiros etc. geralmente não coincidem e a liberdade de cada um e a sua expectativa de vida se veem ameaçadas. O que se está disposto a perder em benefício da família, do casamento? A esse respeito, Gerard Pommier escreve sobre o efeito erótico da cólera.

Abordemos as fórmulas quânticas da sexuação para diferenciar a posição sexuada dos que se inscrevem no Todo fálico e no Não-todo. Ao homem ou àquele do Todo só lhe resta o recurso à perversão apoiado o objeto “a” como causa. “O que se vê no parceiro quando se é homem é aquilo com que a gente se suporta a si mesmo...narcisicamente. Por isso *almoral*.” Lacan diz, coloquem alma nisso. Também no Seminário XI (1963-1964) encontramos “amo em ti algo mais do que tu, por isso te mutilo”.

E a mulher? Aquela que para ser edipiana não precisou cometer o ato primordial, parricida, como afirma Claude Noele Pickmann (2018). O Édipo feminino se transforma no dizer de Freud, na estrutura do Não-todo. Será por isso que a mulher ama no homem a maneira com a qual ele faz frente ao saber com que ele alma? (Seminário XX, aula de 13/03/1973).

O tema do amor e do ódio também o reencontramos nesta aula “quanto mais se presta o homem a que a mulher o confunda com Deus, é dizer com aquilo que ela goza, menos ele odeia e menos é”. Significativa associação de Deus, inconsciente com o S (A).

O inconsciente escapa ao ser, seu movimento é saber fazer com *lalíngua*. Será que daí pode nascer um amor não narcísico que faça uma certa relação entre dois saberes inconscientes? O amor aponta ao sujeito (Seminário XX, aula de 16/01/1973) “Um sujeito não tem grande coisa a fazer com o gozo, porém na medida em que seu signo é susceptível de provocar o desejo, aí está a mola do amor”.

Pela contingência pode se dar o encontro de sintomas, afetos que em cada indivíduo marca o traço de seu exílio dessa relação que não há, e que por um instante pode dar a ilusão de cessar de não se escrever. No final de *Encore*, um sopro de esperança advertida. Na falta de relação e ao sabor da contingência, do acaso, uma relação de sujeito a sujeito pode acontecer.

O encontro, por ser contingente, carrega as letras do dizer verdadeiro, não anula a falta de relação sexual, porém avança pelo escrever. Enfim, a suplência que é o amor cessa de não se escrever dando oportunidade que entre dois sujeitos se possa fazer a carta d'(a)muro (a/mour) (Seminário XXI, aula de 13/11/1973).

Seria possível inventar algo menos estereotipado que a perversão? Desafio de um hetero erotismo. Lacan o propõe, porém sem muita esperança, ao não vislumbrar anúncio de um resultado tão promissor.

Silvia Amigo (2014) propõe uma quarta identificação, uma vez extinta a transferência: trânsito de sintoma ao *sinthome* sendo possível amar seu inconsciente em lugar de gozar dele. Tempo de ter vencido o desejo de não saber, dando lugar ao analista que se arrisca no desejo de saber.

Por estar advertido do não-todo e fora dos limites do pai Ideal, o sujeito poderá desejar e amar, vivendo a experiência de viver o amor que permita ao gozo condescender ao desejo.

Encontros e reencontros não previsíveis, senão que fazem surpresa. O amor visa o ser (do Outro) que “ia ser” ou “que por ser, fez surpresa” (Seminário XX). Sem condições de tempo pois, como expressa o poeta Vinícius de Moraes, “que não seja imortal, posto que é chama, mas que seja infinito enquanto dure”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANCINA, P. *El puzzle de um padre*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico*, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_ *Seminário XI* (1979). Rio Janeiro: Zahar Ed., 1979.

\_\_\_\_\_ *Seminário XX* (1972-1973), versão crítica Ricardo Rodriguez Ponte, circulação interna da Escuela Freudiana de Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ *Seminário XXI* (1973-1974), Os não-tolos vagueiam, circulação exclusiva para membros da espaço Moebius, Bahia, 2016.

\_\_\_\_\_ *Seminário XXII* (1974-1975), versão para circulação interna.

\_\_\_\_\_ *Seminário XXIII* (1975-1976). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2007.

PORGE, E. *O arrebatamento de Lacan*. São Paulo: Aller Ed., 2019.

# VIVER JUNTOS

*Maria Rita Kehl*<sup>95</sup>

## **1. Olhar no olho do outro**

Viver juntos é viver nas cidades. Não é viver em família, nem entre amigos. Viver juntos não é um problema da vida privada, mas da vida pública. Só a vida urbana nos obriga a conviver com uma multidão de desconhecidos; estamos permanentemente na dependência do contato com pessoas que não escolhemos.

O imperativo do amor cristão não resolve o problema da relação com o outro. O amor não pode ser objeto de uma lei. A lei do amor cristão pode ter sido um avanço civilizatório, mas ao longo da história provocou mais lutas fratricidas (em nome de Deus), do que alianças fraternas. Não posso ser obrigada a amar meu semelhante para conviver com ele.

A alternativa civilizada seria uma indiferença respeitosa. Talvez seja o único modo de suportar o excesso de contato com o outro. Mas a indiferença não pode ser completa. O preço de conviver com o desconhecido não pode ser o desconhecimento de sua existência. O outro é, bem ou mal, um semelhante. Aí reside seu valor, seu poder perturbador e também seu caráter problemático. Seu gozo é irmão do meu embora ele não seja meu irmão. O que eu temo, na proximidade com o semelhante, é o mesmo que temo em mim. Por isso procuro não me reconhecer nele, para não reconhecer o mal em mim. Freud batizou esta intolerância de “narcisismo das pequenas diferenças”. É por não querer me identificar com meu semelhante, naquilo que ele mais se parece comigo, que eu o discrimino.

## **2. Eu é um outro**

O homem urbano é o homem comum. Para viver com ele de maneira minimamente solidária é preciso reconhecer que somos, todos nós, tão comuns quanto ele. Só assim, em minha banalidade pedestre, estarei disponível para perceber que tudo o que diz respeito a ele também diz respeito a mim.

---

<sup>95</sup> Psicanalista, doutora em psicanálise pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), atua desde 1981 como psicanalista na clínica com adultos. Também é jornalista, ensaísta, poetisa, cronista, crítica literária brasileira. Em 2010, venceu o prêmio Jabuti de literatura, na categoria “Educação, Psicologia e Psicanálise” com o livro *O tempo e o Cão – A atualidade das depressões* e recebeu o prêmio Direitos Humanos do governo federal na categoria “Mídia e Direitos Humanos”.

Os que preferem circular blindados dizem que a vida nas ruas é violenta. Discordo. Andar nas ruas, de preferência a pé, é um modo de evitar que o medo, cujo principal fundamento é a fantasia, nos torne violentos. Andar nas ruas nos faz ver os outros de frente, de perto – às vezes, olho no olho. O que pode parecer clichê, é na verdade condição de convívio: é necessário olhar nos olhos dos outros.

Emmanuel Lévinas insistiu muito nessa dimensão de reconhecimento do que se revela na face de qualquer desconhecido. O rosto do outro nos diz respeito: não é possível ficar indiferente ao que ele comunica. Por isso alguns preferem baixar os olhos diante de um olhar de súplica, de ódio ou de dor: olhar nos olhos do outro é arriscado, você pode se enxergar nesse olhar.

Por isso a vida nas ruas pode ser um antídoto contra a indiferença mortífera, que ignora o sofrimento do outro, repele tanto a semelhança quanto a alteridade.

O homem comum é o homem da cidade. Só existe porque existe a cidade. É na cidade que ele é “comum”, anônimo, parte da multidão. É na cidade que ele é “qualquer um”: um fulano de tal. Sua condição insignificante é cem por cento urbana: é a condição do cidadão substituível, diluído entre pares, humilde, pedestre. A cidade é mais forte que ele, existe através dele, é sua extensão.

Mas é na cidade que o homem comum se reconhece. A cidade é sua história, sua testemunha, sua referência cotidiana. A cada um desses anônimos, aparentemente iguais, circulando pelos mesmos espaços, corresponde uma cidade íntima, particular. São Paulo são 12 milhões de cidades, 12 milhões de mapas sentimentais recortados pelas pequenas histórias de vida de seus habitantes. Cada homem comum tem a cidade que seus passos percorreram e que sua imaginação inventou. Cada homem comum possui secretamente, na imensidão esmagadora da cidade, os nichos que acolhem suas lembranças: memórias do vivido, fragmentos da precária identidade que o homem urbano consegue constituir.

Verdade que a cidade é traiçoeira. A casa da infância caiu, construíram um prédio no lugar; o colégio fechou, o campinho onde em criança ele jogava bola virou um estacionamento cimentado e a prefeitura derrubou a árvore da esquina, comida pelos cupins. O homem comum mudou de bairro uma, duas, dez vezes. A cada vez teve que reaprender as rotas dos ônibus, recalculando o tempo e as distâncias da casa para o trabalho, descobrir a melhor padaria onde comprar pão quentinho ou tomar o pingado da manhã. A cada vez teve que se readaptar aos vizinhos, anônimos como ele, na tentativa de fazer novos amigos. A cada vez teve que descobrir

a que vizinhos vale a pena dirigir um tímido “bom dia”, ou para que time torce o grupo de cervejeiros que se reúne domingo, no bar.

### 3. Novo endereço

Fabio Weitraub

Outra janela enquadra a rua: / barulho de carros, pessoas/ No armário novo / outra porta se fecha / sobre a velha camisa / (virei o colarinho).

Sobre o sono leve / outra lâmpada se apaga / De outra torneira / sai a água para o copo / no pires com analgésico.

Há uma dor qualquer de novidade / um cheiro ruim misturado / ao de tinta nova. // A porta do elevador se abre / para a senhora de maiô e chapéu panamá / O zelador bebe durante o expediente / e na esquina contígua / o amolador de facas / oferece seus préstimos / toda quinta feira.

Já perdi o fio: / o rude esmeril / lambe-me o metal / sem fagulha ou giro.

O homem que muda de endereço percebe que não morava na cidade: morava em uma pequena parte dela. O que é que unifica a cidade em torno de seus habitantes parciais? O que é que faz de São Paulo, por exemplo, uma cidade compartilhada, com características comuns entre todos os seus 12 milhões de habitantes?

É o imaginário urbano. A música, a literatura, a poesia.

Não só do cotidiano banal se alimenta a existência do homem comum. A cidade que o habita não é somente a dos pequenos circuitos do dia a dia; muito além desses, a cidade tem uma história. Tem um passado do qual resultou uma linguagem própria, ainda que impossível de sintetizar. Do ponto de vista do homem comum, que cidade é mais real: a das ruas, praças e prédios que ele percorre e vê todos os dias, ou a cidade inconsciente que vive nele sem que ele perceba?

O homem comum não ganha transcendência por si só. Para se perceber como universal, cidadão de um mundo muito maior do que o circuito de bairros que percorre todo dia, ele se apropria de alguma identidade através da palavra dos poetas e dos cantores populares, que fazem sua “mais completa tradução”. Só eles permitem que o inconsciente da cidade e de seus habitantes infames, ganhem voz, contorno, imagem.

Existe uma cidade recalçada, sim. Cidade das histórias que ninguém contou, ou que ficaram esquecidas. Cidade das casas demolidas, da memória destruída, das referências perdidas, evocadas pelos enigmáticos nomes dos lugares: Consolação, Liberdade, Paraíso. Ladeira da Memória. Largo da Pólvora, Largo da Batata. A cidade recalçada é a história calada de suas populações: das migrações, das lutas cotidianas, dos conflitos políticos, greves, passeatas, manifestações permitidas ou reprimidas. Uma cidade esquecida, tanto quanto são esquecidos seus habitantes “infames” – homens sem publicidade, cidadãos sem fama. A cidade recalçada guarda o segredo de alguns banhos de sangue, injustiças, sofrimentos solitários e coletivos. E também de alguns dias lindos, algumas vitórias felizes, festas coletivas, momentos de distensão e de festa.

Os poetas, os cantores que amam a cidade, são responsáveis pela criação do espaço imaginário onde podemos conviver em paz.

#### **4. Lira Paulistana**

Mário de Andrade

Quando eu morrer quero ficar, / Não contem aos meus inimigos, / Sepultado na minha cidade, / Saudade. // Meus pés enterrem na rua Aurora, / no Paiçandu deixem meu sexo, / Na Lopes Chaves a cabeça / Esqueçam. // No Pátio do Colégio afundem / O meu coração paulistano: / Um coração vivo e um defunto / Bem juntos. // Escondam no Correio o ouvido / Direito, o esquerdo nos Telégrafos, / Quero saber da vida alheia, / Sereia. // O nariz guarde nos rosais, / A língua no alto do Ipiranga / Para cantar a liberdade. / Saudade... // Os olhos no Jaraguá / Assistirão ao que há de vir, / O joelho na Universidade, / Saudade... // As mãos atirem por aí, / Que desvivam como viveram, / As tripas atirem pro Diabo, / Que o espírito será de Deus. / Adeus<sup>96</sup>.

Mário de Andrade enumera os bairros (hoje, antigos) de São Paulo, por onde seu corpo, (isto é, sua memória), deve se espalhar depois de sua morte. Bela maneira de unificar a cidade, de guardá-la na linguagem como um grande corpo querido, o corpo urbano misturado ao corpo do poeta.

---

<sup>96</sup> Manuel Bandeira, “Canção do Beco” (na Lira dos Cinquent’anos) em: Bandeira, Antologia Poética. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986 (16a. edição).

Mistura que nem sempre é tão doce quanto a do poema “Lira Paulistana”. A cidade também pode contaminar o corpo, que adoce com os males urbanos.

## **5. A cidade no corpo**

Donizete Galvão

A cidade perfura / o corpo / até a medula. // Contamina os ossos / com seus crimes. / Bica o fígado, / pesa sobre os rins. / Imprime seu labirinto de cinzas / na árvore dos pulmões. / A cidade finca raízes / no espaço das clavículas. Esta cidade: minha cela. / Habita em mim / sem que eu habite nela.

Nas ruas ladeadas por imensos outdoors, quem tem nome, quem tem existência pública, são as marcas – não os homens. As marcas mudam todas as semanas, mas isso não faz diferença – seu apelo é sempre o mesmo. Elas apelam para que o homem comum esqueça a dimensão pública de sua existência e marque presença através das roupas que veste, do carro que dirige, da cerveja que bebe, do cigarro, do tênis, do shopping que ele frequenta. Sendo assim, o homem comum mal existe: ou ele desaparece debaixo das marcas que o tornam igual a todos os consumidores, ou sente-se invisível porque não pode comprá-las.

Se o cidadão anônimo, testemunha da existência da cidade que vive no inconsciente de seus habitantes, não tem existência pública, onde se manifesta a cidade que o tempo e a “força da grana que ergue e destrói coisas belas” (Caetano) soterraram? E vice versa: se a cidade só existe plenamente no esquecimento do homem comum, em que espelho ele há de reconhecer seu rosto, seu passado, sua discreta presença no mundo?

## **6. Canção do beco**

Manuel Bandeira

“Beco que cantei num dístico/ Cheio de elipses mentais, / Beco das minhas tristezas, / Das minhas perplexidades/ (Mas também dos meus amores, / Dos meus beijos, dos meus sonhos), / Adeus, para nunca mais! // Vão demolir esta casa. / Mas meu quarto vai ficar, / não como forma imperfeita / Neste mundo de aparências: / Vai ficar na eternidade, / Com seus livros, com seus quadros, / Intacto, suspenso no ar! // (...)”.

As cidades são o reino da fugacidade. Tudo passa depressa demais, corroendo as representações imaginárias da continuidade da existência. Contra o sentimento angustiante da transitoriedade os homens dispõem de dois recursos: de um lado há os que apostam na eternidade de Deus. De outro, os que buscam deter o instante fugaz na criação estética.

O poema de Manuel Bandeira canta o desaparecimento de um cenário afetivo, capítulo da história do autor. Mas ao cantar a destruição do beco, Bandeira o eterniza na linguagem. Faz o itinerário do beco à casa e da casa ao quarto, espaço do amor e da intimidade do poeta.

Mas não nos enganemos: o poeta não é o homem comum. É quem lhe dá existência simbólica, existência em palavras e em memória. Sem o poeta, quem atestaria a existência dos anônimos de todas as multidões urbanas? Quem daria voz e significado a essas “vidas infames”, passageiras, insignificantes? A poesia moderna canta a existência do homem comum. É poesia das coisas, dos instantes fugidios, da transitoriedade e da imanência. Nostalgia do passado recentíssimo, pois na cidade as coisas duram menos que a biografia dos seus habitantes.

Estamos falando da cidade como espelho fragmentado, que devolve ao homem comum um pouco de sua identidade e de sua memória. Mas a cidade veloz, atordoante, inquieta e semi consciente de si mesma é também aquela que permite ao seu habitante...esquecer-se. No tumulto das ruas, o homem comum experimenta a possibilidade de libertar-se um pouco das lembranças que o prendem a si mesmo e viver a vida como se fosse um outro.

O excesso de memória pode ser um fardo. O homem urbano, que vê a cidade ser destruída e reconstruída todos os dias, que perde sua cidade e com isso perde fragmentos do espelho onde tenta se reconhecer, estará condenado a lembrar, a rememorar e a ter saudades? Às vezes o esquecimento pode ser uma benção. A versão mais contemporânea da cidade talvez seja essa: é o espaço onde o homem obtém a suprema graça de se esquecer e de se perder. É na cidade que o homem comum pode se entregar ao fluxo dos dias, desapegado de si. O poeta e seus amigos, expulsos do beco, da casa demolida, da “saudosa maloca”, foram dormir “nas grama dos jardins” – e cantam não para lembrar-se, mas para esquecer. Se a cidade é a casa do homem comum, seus verdadeiros proprietários são os que vivem ao desabrigo; são os mais insignificantes dos homens comuns: os que sobraram, que a cidade não abrigou.

Voltemos a nosso cidadão comum que mudou de endereço. Pode ter acontecido algo bem pior: o homem perdeu o emprego, o senhorio aumentou o aluguel, na casa da sogra não tinha lugar para a família toda e ele foi viver num barraco, na favela. Mas um dia a favela também foi despejada do último pedaço da cidade que ainda acolhia, bem ou mal, os que sobraram.

Dessa vez, um samba de Adoniran Barbosa vai tomar o lugar dos poemas de que me servi para falar da cidade.

## 7. Ordem de despejo

Quando o oficial de justiça chegou lá na favela  
e, contra seu desejo, entregou pra seu Narciso  
Um aviso, uma ordem de despejo  
Assinada seu dotô  
Assim dizia a petição: dentro de dez dias  
Eu quero a favela vazia e os barracos todos no chão.  
É uma ordem superior.

Ôôôô meu senhor  
É uma ordem superior.

Não tem nada não, seu dotô  
Não tem nada não  
Amanhã cedo vou deixar meu barracão!  
Não tem nada não, seu dotô  
Vou sair daqui  
Pra não ouvir o ronco do trator.

Pra mim, não tem problema  
Em qualquer canto eu me arrumo  
De qualquer jeito eu me ajeto!  
Depois, o que tenho é tão pouco  
Minha mudança é tão pequena que cabe no bolso de trás...  
Mas essa gente aí, como é que faz?  
Ôôôô meu senhor  
Essa gente aí, como é que faz?

Nosso homem comum despejado da favela ainda tentou viver em um edifício abandonado, onde há muitos anos não mora ninguém. O dono nunca pagou o IPTU, nunca fez uso do prédio, esperou a especulação imobiliária valorizá-lo para vender bem. Quando viu sua propriedade ocupada, o dono do prédio entrou na justiça e conseguiu expulsar os moradores. Foi o último capítulo da história desse nosso semelhante, o homem urbano comum: virou um resto, uma sobra da cidade, um morador de rua.

“Seu Narciso”, do samba de Adoniran, pergunta pelos companheiros de favela: “Mas essa gente aí, como é que faz?”

Para ele não tem problema, mas ele se preocupa com os outros. Será que a solução para o problema dos que sobraram, na cidade privatizada, é só deles? Ou será um problema da cidade toda, portanto um problema nosso? Pensar em estratégias para abrigar com dignidade estes que sobraram, que ficaram sem lugar na cidade, também é pensar em nós: em que cidade queremos viver?

## A PAIXÃO DA IGNORÂNCIA NA INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA

Mario Fleig<sup>97</sup>

Amor, ódio e ignorância, três paixões do ser que Lacan situa na tradição budista, são introduzidos em sua conferência de 1953<sup>98</sup>, em Roma. Já nos alertava que a relação entre as duas primeiras não se dá sem a incidência da ignorância, sem, contudo, nos prodigar maiores esclarecimentos. É no final do seminário de 1953-1954<sup>99</sup> que fará uma exposição mais detalhada. A partir de um diedro de seis faces, ele coloca em três delas o simbólico, o imaginário e o real como sendo a tripartição relativa à dimensão do ser, e em suas junções se inscrevem as três paixões fundamentais. Na junção do simbólico e do imaginário se situa o amor, na junção do imaginário e do real se situa o ódio e na junção do real e do simbólico se encontra a aresta da ignorância. Cabe uma pergunta crucial: qual é a incidência na clínica psicanalítica da paixão da ignorância na articulação da paixão do ódio e da paixão do amor? De modo muito explícito, aqui já temos a formulação de um enodamento que mais tarde será denominado borromeano.

Proponho fazer uma pausa nessa articulação das três paixões do ser e realizar um desvio pelo campo da literatura, e após, retomá-las em sua incidência na clínica psicanalítica. Tendo por guia Freud, que já nos alertara que os poetas e os romancistas “estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da alma, pois se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência”<sup>100</sup> vejamos o nascimento de Afrodite, deusa do amor, imortalizado por Hesíodo<sup>101</sup>. De modo simplificado, assim faço a transposição: A deusa Gaia (Terra), cansada dos feitos de seu impetuoso companheiro, o deus Urano (Céu), fabrica uma afiada foice de aço e pede ajuda de seus filhos. Apenas Cronos (Tempo) se dispõe a aliar-se com a mãe e enfrentar o pai. No cair da tarde, quando o Céu se aproxima para cobrir a Terra, Cronos surpreende o incauto Urano. Com um golpe cortante lhe decepa o pênis, cujo esperma cai no mar e de sua espuma nasce Afrodite. Dos salpicos sangrentos caídos sobre a Terra surgem as Erínias (Fúrias), divindades vingadoras de todas as transgressões. Destaco que o nascimento da deusa

---

<sup>97</sup> Psicanalista, membro fundador da Escola de Estudos Psicanalíticos ([www.eepsicanalíticos.com.br](http://www.eepsicanalíticos.com.br)), analista membro da Association Lacanienne Internationale ([www.freud-lacan.com](http://www.freud-lacan.com)), doutor em filosofia (PUC-RS) e pós-doutor (Université Paris 13), autor de *O desejo perverso* (CMC, 2008), coordenador do Curso de Pós-Graduação/Especialização Psicanálise, técnica e teoria (Unisinos/Porto Alegre).

<sup>98</sup> LACAN, J. *Écrits*, Paris: Seuil, 1966. p. 309.

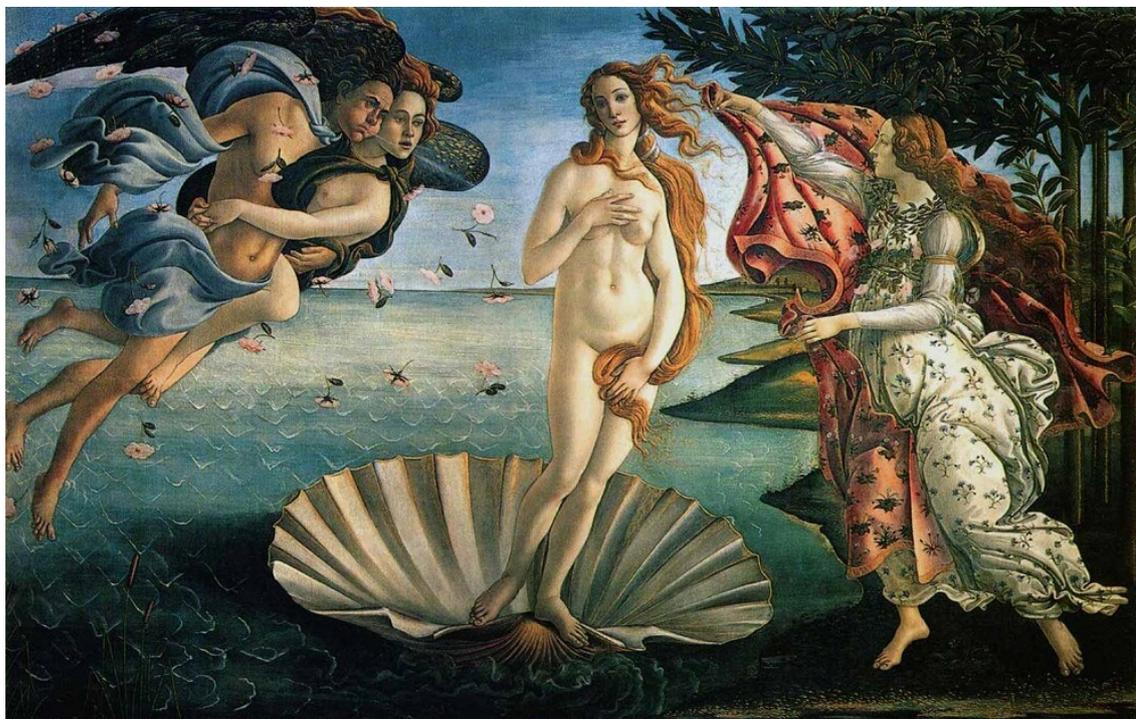
<sup>99</sup> LACAN, J. *Les écrits techniques de Freud*. Séminaire 1953-1954. Paris: Association freudienne internationale, 1999. p. 450.

<sup>100</sup> FREUD, S. (1907a). Der Wahn und die Träume in W. Jensen ‘Gradiva’. *Studienausgabe X*. Frankfurt a. Main: Fischer Verlag, 1982. p. 14.

<sup>101</sup> HESÍODO. *Teogonia*; a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 1995.

do Amor é simultâneo com o nascimento de divindades vingadoras que carregam as cores do ódio. Amor e ódio têm então uma proximidade insuspeita.

O nascimento de Afrodite (Vênus) foi imortalizado por Botticelli em sua pintura.



Sandro Botticelli – O nascimento de Vênus (1483)

Ora, justamente a arte magnífica de Botticelli nos leva a outra obra imortal da literatura: o *Decamerão* de Giovanni Boccaccio<sup>102</sup>, escrito em 1353. Em meio à peste negra que assolava a todos, um grupo de jovens se reúne em isolamento e preenchem os serões com narrativas de histórias. Uma das cem histórias nos interessa particularmente. E ela foi figurada de modo magnífico por Boticelli. Trata-se do que aconteceu com um nobre de Ravenna, Nastagio degli Oneseti. Relato de modo abreviado. Ele se apaixonou por um linda jovem da família Traversaro que se recusou de modo categórico a lhe corresponder. Tudo fez para conquistá-la, sem nenhum resultado. Finalmente, aconselhado pelos amigos e a rogo da família vai embora para Chiassi. Ali ele tem uma espécie de alucinação: vê um cavaleiro caçar uma jovem, matá-la e dá-la a dois cães que a devoram. O cavaleiro, por desespero, havia se suicidado e sua amada não sentira nenhum remorso por isso. Entretanto, quando ela morreu, como punição, foi condenada a ser caçada eternamente. Por isso, todas as sextas-feiras ela é assassinada, sendo que os corpos de

<sup>102</sup> BOCCACCIO, G. *O Decamerão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ambos sempre se restauram, numa eterna continuidade, pois vivem no Inferno. Logo após presenciar a horrenda cena, Nastagio tem uma ideia repentina. Convida seus parentes e a mulher amada para um almoço, justamente em uma sexta-feira que coincidiria com a repetição de sua visão. E no meio do festim, sua amada vê a cena da jovem sendo despedaçada. Temendo que lhe ocorra o mesmo, aceita Nastagio por marido.

Vejam as cenas immortalizadas por Botticelli em quatro telas de 1483, que se encontram no museu Prado de Madri.



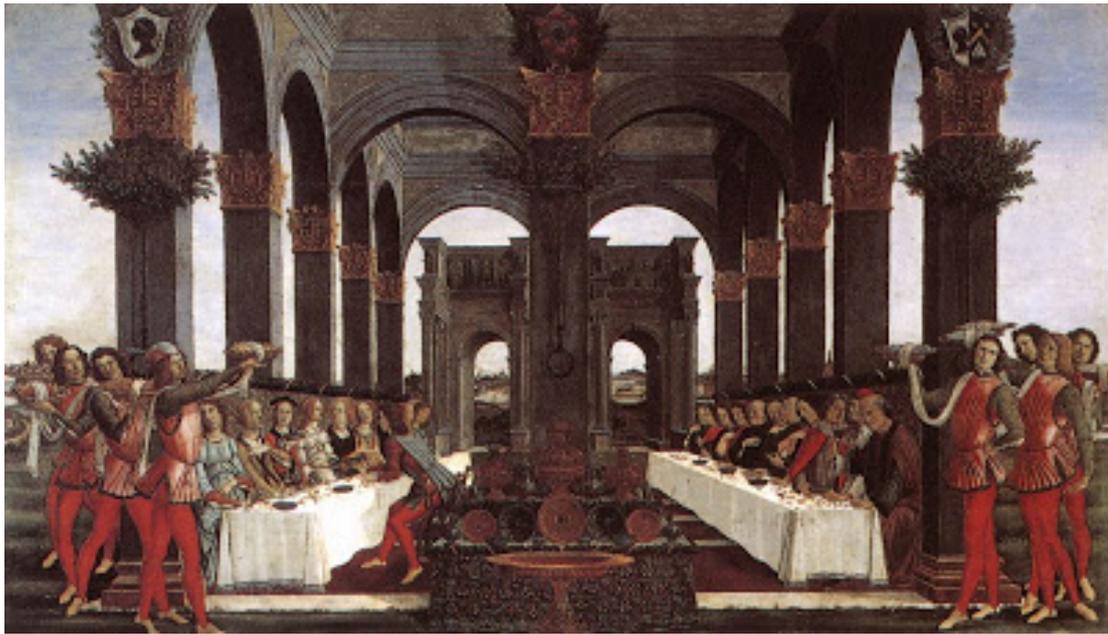
A primeira cena retrata o encontro de Nastagio com os amaldiçoados na floresta de pinheiros. Ao tentar socorrer a jovem com um galho de árvore, ele se depara com um cavaleiro perseguindo a jovem, com a espada na mão e seus cães que a dilaceram.



Na segunda cena, Nastagio, sem poder fazer nada, vê o cavaleiro arrancar o coração e as vísceras da jovem e dá-las aos cães. A cena retrocede e o perseguidor corre atrás da mulher pela praia. As duas primeiras cenas retratam a transmutação da paixão amorosa em paixão odiosa.



Na terceira cena, Nastagio convida sua amada e sua família para um banquete na floresta, para que vejam a terrível caçada. Sua amada, vestida de branco, teme que o mesmo possa lhe acontecer e envia um emissário a Nastagio, concordando em casar-se com ele.



A quarta cena retrata o banquete da união de Nastágio com sua amada.

O que nos importa nesta história em que o amor vence o ódio? Além da proximidade e reversão entre as paixões na forma do amor e do ódio, podemos situar o que se oculta por detrás da estonteante beleza de Vênus na obra de Botticelli. O que o belo poderia esconder? Lacan nos alerta que tanto o belo quanto o bem se armam como barreiras em relação a algo que não damos conta, um abismo. Enfim, algo inassimilável e indestrutível que não cessa de nos acossar e frente ao qual incessantemente erguemos defesas. Tal antagonismo radical poderia ser tomado como uma matriz para a construção de uma psicopatologia psicanalítica. Não teremos como desenvolver aqui tal perspectiva.

A segunda história de amor que lhes trago é narrada de muitas formas ao longo da obra de André Gide: a tocante cena de uma criança não desejada. É em torno da posição da criança não desejada que se produz uma fixação, de tal forma que a cena que se repetirá no roteiro que a cada vez se encena desvela a paixão que se desencadeia no personagem. O fundo autobiográfico testemunhado pelo próprio escritor se refere à sua prima Madeleine, com quem ele vem a se casar. Em seu romance *Se o grão não morre*<sup>103</sup> encontramos uma das narrativas da cena da criança não desejada. Movido pelo desejo de surpreender e por seu gosto pelo clandestino, o personagem se esgueira para dentro da casa de suas primas, onde descortina sua importante descoberta: vislumbra primeiro uma cena no quarto do casal. Ele vê sua tia languidamente estendida sobre um sofá, em estado deplorável, aos cuidados de duas filhas.

---

<sup>103</sup> GIDE, A. *Se o grão não morre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 94-6.

Rapidamente sobe para o quarto das primas e lá encontra a prima Emmanuèle ajoelhada. Assim continua o relato: “Eu não saquei logo que ela estava triste. Foi ao sentir suas lágrimas no meu rosto que de repente meus olhos se abriram”. Antes de encontrar Emmanuèle prostrada no desespero e na tristeza, o narrador já nos antecipara o que o cativava nela: “Uma espécie de tristeza se tinha misturado com a ternura de seu olhar, e que me retinha tanto mais quanto menos eu a penetrava”. Ali havia algo que o tocava profundamente, ele não sabia bem o que era e ao mesmo tempo já o sabia. Entretanto, o personagem nos declara: “Eu sentia que naquele pequeno ser que eu já adorava habitava uma grande, uma intolerável aflição, um desgosto tão grande que nem todo o meu amor, toda a minha vida, seriam suficientes para curá-la. O que mais direi?... Até aquele dia eu tinha vagado a esmo e, de repente, eu tinha descoberto um novo rumo para minha vida.” O que ele vê em Emmanuèle, que biograficamente recobre sua prima Madeleine, com quem ele se casa e a quem dedica integralmente sua existência? É o detalhe dessa tristeza que o fisga. O que ele vê nessa cena de tristeza, que tanto o fascina? A resposta é dada pelo próprio Gide, a criança abandonada, que é ele mesmo. Contudo, esse amor devotado para Madeleine não o impede, durante a viagem de núpcias, de ficar transtornado na busca dos *ragazzi*, ou seja, a paixão pelos garotos, como se pode ler em *Os frutos da terra*<sup>104</sup>. São duas correntes amorosas que não se encontram e convivem lado a lado: o amor terno por Madeleine e o amor carnal pelos garotos. O que sustenta a coexistência das duas paixões contraditórias, sua fidelidade imaculada para com a terna esposa e seu gosto pelo clandestino que incessantemente quer ser saciado? Talvez possamos encontrar aqui uma correspondência com a formulação freudiana relativa aos elementos da contradição que se impõe entre o reconhecimento da diferença sexual e o surgimento do conseqüente temor da castração. A criança recusa à castração por meio de uma proposição particular, como modo de se contrapor à angústia de castração, e simultaneamente constrói uma solução de compromisso. Deste modo, ela mantém as duas proposições contraditórias no inconsciente, induzindo assim uma clivagem subjetiva que comporta simultaneamente a não-admissão e o reconhecimento da castração. A clandestinidade, o anonimato e outras formas equivalentes correspondem à clivagem do eu como recurso para que a contradição não seja implosiva. É uma clivagem entre um ideal absolutamente precioso e um objeto em sua dimensão de ser uma coisa abjeta, ou seja, a paixão por aquilo que só pode se dar às escondidas. A paixão pela coisa abjeta e clandestina se mostra de outro modo na obra de Gide. O menino desgraçado, a criança abandonada e entregue a seu autoerotismo primitivo encontra o orgasmo na identificação com situações catastróficas. Isso

---

<sup>104</sup> GIDE, A. *Os frutos da terra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 96.

elucida o gozo que tinha na leitura de contos de Madame de Ségur e de George Sand, nos quais aparece a cena da criança que apanha, da empregada que deixa cair a pilha de pratos ou a identificação com Gribouille, o Cabeça-de-Vento, que se atira à água e se abandona ao seu fluxo e por fim se transforma em algo inanimado, um ramo de carvalho<sup>105</sup>. Um vegetal, forma menos humana de gozo e de dor da existência. A dor da existência, na forma da tristeza e do desespero como um crepúsculo do mundo, é recorrente no texto de Gide e se cristaliza na cena da tristeza de sua prima Madeleine, o que lhe desencadeia um acesso de terna paixão. O que finalmente Gide faz com essa dor da existência? Parece que é algo que ele conserva embalsamado, como um cadáver do qual não pode se livrar, como nos indica o destino do amor por Madeleine. Temos o testemunho recorrente disso na obra explicitamente autobiográfica, *Et nunc manet in te (Para sempre permaneço em ti)*, escrita após a morte de sua amada: um amor embalsamado. Em uma versão dessa obra, que se encontra em seu diário de 1939-1949, ele nos revela que “alusões ao drama secreto de minha vida se tornaram incompreensíveis, por causa da ausência do que as esclareceria; incompreensíveis ou inadmissíveis, a imagem deste eu mutilado que ali desvelo, que não oferece mais, no lugar ardente do coração, do que um furo”<sup>106</sup>.

A posição de Gide e de seus personagens em relação à mulher idealizada e dessexualizada que ocupa o lugar do objeto supremo do amor, preenchendo o furo do amor sem desejo, manifesta sua verdade quando se desvela na imagem mutilada do eu. A identificação com sua prima Madeleine constitui então o momento crucial de precipitação de uma posição que se torna a marca de toda sua existência.

O que se manterá desse encontro é o lugar da criança desejada, que ele, de sua parte, sempre recusará e somente poderá ocupar por intermédio de outro, como no caso de sua prima Madeleine: ele jamais poderá aceitar o desejo do qual é o objeto e, em contrapartida, seu eu não cessará de se identificar ao sujeito do desejo do qual se manterá dependente.

Trata-se, então, do lugar do ideal do eu para o qual a criança é endereçada, e do modo como essa criança é desejada, ou seja, a quem ela é endereçada. Lacan, ainda na aula de 5 de março de 1958, se apoia no texto de Gide para nos mostrar que seu fantasma perverso não tem seu ponto de apoio principal no desejo por meninos, que ocupam o lugar do menino que ele fora, mas se constitui na submissão em corresponder ao lugar ocupado pela prima, lugar do ideal do eu. Afirma então Lacan que “é isso que o coloca, em relação à prima, numa

---

<sup>105</sup> GIDE, A., *Se o grão não morre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 47-8.

<sup>106</sup> GIDE, A. *Journal 1939-1949, Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1954, p. 1160.

dependência mortal, que o faz exclamar em algum lugar: – *Você não tem como saber o que é o amor de um uranista. É qualquer coisa como um amor embalsamado*<sup>107</sup>.

A criança abandonada, que se situa na posição de estar identificada com o falo materno no triângulo mãe-bebê-falo, e, de outro lado, o ponto privilegiado de fixação de seu desejo, do qual ele foi objeto e não pode suportar, certamente pela insuficiência de um pai que pudesse lhe vetorizar esse lugar: ele ficou eternamente apaixonado pelo lugar do ideal do eu, que jamais pôde ocupar, a não ser vicariamente na pessoa de sua amada, mas jamais uma mulher desejada. Essa mulher, que se veste com os tons da tristeza, é para ele o objeto de um amor supremo, até seu desaparecimento, que deixa apenas um furo.

Voltemos à questão da situação catastrófica e sua relação com a recusa da castração, a partir do que ele denomina “*Schaudern*”, termo que ele utiliza em alemão e significa *susto, horror, calafrio, sobressalto*. São duas cenas descritas em *Se o grão não morre*, nas quais o personagem tem dois sobressaltos estranhos que por um instante sacodem seu torpor. Ao saber da morte de um primo de quatro anos, o personagem diz que “não era precisamente a morte de meu priminho que me fazia chorar, mas algo que eu não sabia, uma angústia indefinível, e não era de admirar que não pudesse explicá-lo à minha mãe, pois ainda hoje não o posso explicar melhor”<sup>108</sup>. A segunda cena se dá após a morte de seu pai: “O que acontecera? Nada, talvez... Então por que eu de repente me descompus e, caindo nos braços de mamãe, soluçando, convulso, senti de novo aquela angústia inexplicável, exatamente a mesma de quando morrera o meu priminho?”<sup>109</sup>.

Após o relato da segunda cena, em meios aos soluços nos braços da mãe, o personagem enuncia com desespero a frase absolutamente enigmática: “Eu não sou igual aos outros! Eu não sou igual aos outros!” Que relação haveria entre a emergência dos calafrios, que podemos tomar por uma irrupção do real com seu sinal de angústia, e essa frase que afirma uma posição de exceção? Podemos depreender que a eterna paixão de Gide por um ideal ocupado vicariamente pela mulher amada e jamais desejada encobre a dimensão catastrófica que ele denomina “*Schaudern*”, horror, calafrio, sobressalto, ou seja, uma angústia insuportável. Cabe ressaltar que a respeito da emergência desse horror ele declara que ignora completamente o que isso seja e de onde poderia provir.

As duas narrativas de amor e ódio que acabamos de considerar igualmente nos apresentam a terceira paixão, a paixão da ignorância. De que modo podemos localizar a paixão

---

<sup>107</sup> LACAN, J. *As formações do inconsciente. Seminário 1957-58*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999. p. 270.

<sup>108</sup> GIDE, A. *Se o grão não morre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.101.

<sup>109</sup> GIDE, A. *Se o grão não morre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 101-2.

da ignorância nessas narrativas? Se tivermos presente que a paixão da ignorância se situa na junção do real e do simbólico, então poderemos afirmar que ela emerge no instante em que algo real tangencia o simbólico.

O personagem Nastagio degli Onesti toma como um sinal divino a cena de horror que presencia em uma sexta-feira. Sente uma intensa compaixão pela desventurada jovem, tendo o ímpeto de libertá-la da angústia e da morte. Podemos situar nessa cena o enfrentamento de algo que escapa ao entendimento, assim como lança o personagem em um estado de confusão e perplexidade. Consequentemente, é uma cena que nos indica da emergência da paixão da ignorância. Consideramos que a face de ignorância de sua paixão foi determinante para a reversão da paixão de ódio, tanto dele quanto de sua amada, em paixão de amor.

As cenas relatadas por Gide, tanto as cenas de seus personagens assim como as cenas autobiográficas, claramente nos indicam algo do real que tangencia o simbólico. Sua paixão amorosa por Madeleine, que brota arrebatadora no início de sua adolescência e se pereniza, jamais anulou a irrupção da angústia insuportável, o “*Schaudern*”, como ele denominava. Ora, é frente à irrupção da angústia que tanto Gide quanto seus personagens manifestam nada saber acerca do que seria o “*Schaudern*”. Isso nos leva a situar aqui a emergência de sua paixão da ignorância.

Proponho agora retomarmos a articulação das paixões do ser como nos propõe Lacan no final de seu *Seminário*, em 1954<sup>110</sup>. Ele introduz uma distinção esclarecedora entre paixão narcisista e paixões do ser que lhe permite suplantar uma dificuldade que encontra na formulação de Freud, especialmente em seu texto “Para introduzir ao narcisismo”<sup>111</sup>. Freud apresenta a noção de paixão a partir da distinção de dois modos de escolha de objeto: a escolha de objeto por apoio nas pessoas que asseguraram os cuidados e a proteção da criança, e a escolha de objeto narcisista, na qual o objeto é escolhido não sobre o modelo da mãe, mas sobre o modelo da própria pessoa. Ora, na paixão amorosa, por um transbordamento da libido do eu sobre o objeto, resulta que o objeto sexual é elevado à condição de ideal sexual. O amor infantil então advém como amor idealizado. Contudo, por causa de investimentos excessivos no objeto, ocorre no neurótico um empobrecimento do eu que então se mostra incapaz de cumprir seu ideal do eu. Em decorrência disso, o ideal sexual pode vir como uma satisfação substitutiva que fornece um suporte ao ideal do eu. Ama-se, então, segundo o tipo de escolha narcisista. Ama-

---

<sup>110</sup> LACAN, J. *Les écrits techniques de Freud. Séminaire 1953-1954*. Paris: *Association freudienne internationale*, 1999. (Lição de 07 de julho de 1954).

<sup>111</sup> FREUD, S. (1914c). Zur Einführung des Narzissmus. *Studienausgabe III*. Frankfurt a. Main: Fischer Verlag, 1982.

se o que se foi, ou o que se perdeu, ou então o que possui a qualidade eminente que falta ao eu para atingir o ideal. Deste modo, o neurótico encontra na escolha do tipo narcisista um expediente que lhe permite realizar um ideal sexual que possua as perfeições que ele não pode atingir na escolha de objeto por apoio.

Ora, a distinção entre paixão narcisista e paixões do ser permite situar melhor a questão. Para Lacan, a paixão narcisista depende do desconhecimento da fenda entre o eu e o ser. Ela é ilustrada nas múltiplas formas de paixão pelo objeto, como ocorre de forma exemplar, mas não exclusiva, na erotomania e em outras formas de psicose. De modo similar, podemos nos referir à paixão do jovem Werther precipitada pela imagem de Carlota que “segurava um pão preto e o dividia entre os pequenos à sua volta, dando a cada um seu pedaço, na proporção da idade e do apetite. E dava-os com tanta doçura”<sup>112</sup>. Assim, por não haver uma fenda entre o eu e o ser que permite um movimento para além da imagem, ou seja, por não haver a extração do objeto causa de desejo, sua via se encontra obstruída. Algo bem diferente ocorre nas paixões do ser, dado que a fenda entre o eu e o ser resultante da perda de algo (que então se constitui como objeto causa de desejo) assim como a correspondente instalação da função mediadora do Outro determinam o rompimento da identificação narcisista alienante. A função mediadora do Outro emerge originalmente na figura do intruso que reteria o objeto perdido. Lacan<sup>113</sup> se apoia inúmeras vezes na cena de inveja e de ódio apresentada por Agostinho: “Eu vi com meus próprios olhos e observei um menino tomado de inveja: ele ainda não falava, mas contemplava, lívido e com um olhar amargo, seu irmão de leite”<sup>114</sup>. A privação do objeto da necessidade retratado nessa cena cria as condições para o nascimento de desejo, pois a fenda aberta esboça a causa do desejo na forma de metonímia do objeto perdido.

Lacan nos alerta que as três paixões do ser não devem ser tomadas como realização do ser, mas apenas como vias de realização do ser. Assim, o analista não tem que guiar o analisante para um saber, mas introduzi-lo nas vias de acesso a esse saber. Como operar clinicamente para abrir as vias de realização do ser na paixão do ódio, na paixão do amor e na paixão da ignorância? Se a paixão narcísica visa sempre saturar a imagem perfeita na forma de uma unidade sem falhas, na vertente em que o sujeito se vê fendido de seu ideal e de sua própria imagem, como no caso do “olhar amargo” de inveja descrito por Agostinho, temos a produção da tensão destrutiva máxima. Trata-se de transmutação súbita do amor em ódio. O que pode temperar a tensão máxima na transferência, tanto da paixão do ódio quanto da paixão do amor,

---

<sup>112</sup> GOETHE, J. W. von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM, 2010. p. 17.

<sup>113</sup> LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. p. 43.

<sup>114</sup> AGOSTINHO, S. *Confissões*. Lisboa: IN-CM, 2001. Livro I, cap. VII.

é a hipótese do Outro. A hipótese de um Outro ao qual o analisante está referido e que do lado do analista é pura ignorância. Essa hipótese de um Outro que não está no domínio do analista é a única via que poderá levar o analisante a situar a causa de seu desejo. A paixão da ignorância poderá abrir as vias do desejo e sustentar a transferência calcada no crédito dado ao Outro. Sempre ficamos com a interrogação: o que faz com que um sujeito se implique em um tratamento? Nossa hipótese, seguindo o que Lacan propõe como a clínica do real<sup>115</sup>, é que uma análise tem seu ponto crucial no encontro do real com o simbólico, que aqui está situado na paixão da ignorância. A partir da emergência do saber em falha que apresenta sua divisão, o analisante terá condições para se defrontar com a decepção do amor na falha do Outro ou com o ódio ao objeto que ele supunha preencher seu ideal do eu. Assim, pelas vias de realização do ser, na conjunção das três paixões do ser, o sujeito poderá fazer o atravessamento de sua imagem narcisista e aceder ao enigma do obscuro objeto *a* que lhe causa desejo. O desejo do analista, balizado por sua paixão da ignorância, é determinante nos destinos de uma análise. Consideramos que sua sábia ignorância, oriunda do desvelamento da vacuidade do Outro por nada mais ser do que um lugar, é o que possibilita ao analista dirigir o tratamento sem se enviscar no amor ou no ódio.

Para finalizar minhas postulações introdutórias e problemáticas acerca do enodamento de amor, ódio e ignorância enquanto paixões do ser apporto um fragmento clínico: um analisante, na sequência de elaborações intensas em torno de suas relações fraternas, amorosas e odiosas, relata um sonho. Trata-se de uma longa viagem, cujo percurso inclui a cidade de Santiago, que se confunde com várias cidades que têm tal nome. Ao relatar o sonho, o próprio analisante conclui que tem relação com Jacques Lacan, por saber que São Tiago é equivalente a Saint Jacques. O analista apenas lhe devolve um simples “Iago” e o deixa perplexo. Como o analisante era relativamente culto, isso lhe bastou para cair do cavalo. Iago, o maligno personagem de Shakespeare. O analista, ao colocar um intervalo com força de letra no nome da cidade, produz uma equivocação no saber pleno de sentido do analisante. Toca, pela via da paixão da ignorância, no ódio e inveja em relação a seu irmão.

Assim, Lacan não cessa de retomar sua formulação das paixões do ser e ao me aplicar nestes meandros fiz uma singular descoberta. Já há muito vinha me debatendo com o título do

---

<sup>115</sup> Não temos como desenvolver aqui toda amplitude do que seja uma clínica do real, enunciada explicitamente a partir da retomada de Lacan em 1964. Contudo, trata-se justamente do enodamento real-simbólico, ou seja, o que se passa quando algo do real se presentifica para o sujeito?

seminário *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*<sup>116</sup>, mesmo sabendo de suas equívocações. Pode-se ler de várias formas. Vejamos algumas.

L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.

L'insu que sait de l'une-bévue c'est la mourre.

L'insu que sait de l'une-bévue c'est l'amour.

L'insu que sait de l'une-bévue scelle la mourre.

L'insu que sait de l'une-bévue scelle l'amour.

Temos também as possibilidades de tradução:

O insabido que sabe de um equívoco é a mora.

O insabido que sabe de um equívoco cela a mora.

O insabido que sabe de um equívoco cela o amor.

O insabido que sabe de um equívoco é o amor.

O insucesso do inconsciente é o amor.

Mora é um jogo rápido com os dedos realizado por dois jogadores. Ganha quem acerta o número de dedos apresentados em cada lance. “*L'insu que sait*”, literalmente “o insabido que sabe” é homofônico de “*l'insuccès*”, o insucesso. “*Une-bévue*”, literalmente “um equívoco”, também é homofônico de “*Unbewusst*” como é pronunciado pelos franceses. Minha descoberta diz respeito a algo que está na minha frente: a paixão do amor é dita explicitamente; a paixão da ignorância igualmente. E a paixão do ódio? Ora, o equívoco produzido pela homofonia de “*l'insu que sait*” com “*l'insuccès*” nos confronta com o fracasso, a perda que nos dilacera de ódio. Portanto, no título desse seminário Lacan nos presenteia com as três formas fundamentais da paixão do ser articuladas por sua técnica de interpretação, ou seja, a equívocação.

---

<sup>116</sup> LACAN, J. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Séminaire 1976-1977. Paris: Association freudienne internationale, 1999.

## A TENTATIVA DO AMOR DE ABOLIÇÃO DA DIFERENÇA

*Nilma Cavalcante de Souza Bittencourt*<sup>117</sup>

Num ensino que propõe um retorno a Freud, para que se resgate a essência do seu pensamento, Lacan em seu primeiro seminário oficial (1953-54/1986, p. 94), recorre a um experimento da Física chamado de Esquema Óptico de Bouasse, a experiência do buquê invertido, para tratar da constituição subjetiva a partir dos registros do simbólico e do imaginário.

Assim como fez nos seminários posteriores, com outros modelos, experimentos, conceitos e grafos, no primeiro ano da formalização de sua transmissão oral, ele realiza uma modificação do esquema proposto, entendendo que para poder fazer suas teorizações referentes à psicanálise, essas mudanças se faziam necessárias. Mudanças que ele também realizou com suas próprias elaborações, conforme ia avançando em sua própria teoria, procurando sempre dialogar com as diversas áreas do conhecimento e adicionando a cada momento articulações extremamente brilhantes e frequentemente polêmicas.

É no primeiro livro d'*O seminário - Os Escritos Técnicos de Freud* (LACAN, 1953-54/1986, p. 308), que Lacan fala pela primeira vez sobre as paixões do ser, articulando-as com a tripartição do real, do simbólico e do imaginário, considerando-as categorias elementares sem as quais não se pode distinguir nada na nossa experiência.

Coloca que é somente na dimensão do ser que podemos inscrever essas três paixões fundamentais que são: o amor, o ódio e a ignorância (LACAN, 1953-54/1986, p. 309). E localiza cada uma delas na junção de dois dos três registros RSI: sendo o amor localizado na junção do simbólico e do imaginário; o ódio na junção do imaginário e do real; e a ignorância, na junção do real e do simbólico. Mas o que isso quer dizer?

Ele segue formulando que as duas possibilidades, do amor e do ódio, não vão sem a terceira, a ignorância. Nesse momento, Lacan está tratando do tema da transferência, postulando que o sujeito que vem para a análise se coloca na posição daquele que ignora e que não há entrada possível em análise sem essa referência, já que ela é fundamental (LACAN, 1953-54/1986, p. 309).

Nesse seminário, Lacan também está às voltas com a questão do saber, do desejo e do ser. Questões que percorrem todo o seu ensino e o convocam a levar seus ouvintes e leitores a

---

<sup>117</sup> Psicanalista com Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), em 1992. Especialista em Psicologia Clínica e Hospitalar. Psicóloga Clínica no Hospital Psiquiátrico San Julian (de 1994 a 2002). Membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba.

acompanhar avidamente suas elucubrações esperando por respostas simples e claras que nunca chegam. O máximo que se chega é a essa mesma posição questionadora que não busca um sentido fechado e sim uma possibilidade de se ir cada vez mais além de onde se chegou.

Podemos encontrar o tema do amor em vários momentos da obra de Lacan. Em alguns períodos, ele se dedicava mais inquietamente a esse significante tão citado e trabalhado nos consultórios psicanalíticos.

Quando Lacan fala do amor no primeiro livro d'*O seminário* (1953-54/1986, p. 166), o descreve como um fenômeno que se passa ao nível do imaginário e que provoca uma verdadeira subdução do simbólico, uma espécie de anulação, de perturbação da função do ideal do eu. Cita também Freud, que escreveu que o amor reabre a porta à perfeição. Ele está trabalhando nesse momento sobre os conceitos de ideal do eu e eu-ideal. Coloca que é seu próprio eu que se ama no amor, seu próprio eu realizado ao nível imaginário (*ibid.*, p. 167).

No mesmo ano, distingue o amor do desejo, porque seu ponto focal é o ser (LACAN, 1953-54/1986, p. 314). Diz que o amor daquele que deseja ser amado é, essencialmente, uma tentativa de capturar o outro em si mesmo, em si mesmo como objeto.

Explica também que o que está expresso no modelo do esquema óptico pelo espelho plano é exatamente que o desejo do homem é o desejo do outro (LACAN, 1953-54/1986, p. 172). Frase aforística que nos relembra nossa própria constituição, que só é possível via outro. Já que o sujeito localiza e reconhece originalmente o desejo por intermédio não de sua própria imagem, mas também do corpo do seu semelhante (*idem*). Ainda afirma que “é na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo\_e a troca se faz. É na medida em que o seu desejo passou para o outro lado, que ele assimila o corpo do outro e se reconhece como corpo” (*ibid.*, p. 173).

Marcus André Vieira, em seu trabalho *O ser da paixão* (1998, p. 2), esclarece que o desejo, diferentemente da paixão, é uma constante e não uma variável. Acrescenta que, segundo Lacan, o desejo insiste na cadeia, mas não consiste em nenhum significante, o que é bem distinto da experiência passional, que se dá a conhecer em estados abruptos, por vezes violentos, sempre inscritos na duração, movimentos finitos e temporários. Salienta o quão distantes estamos do perene e indestrutível do desejo, tão acentuado por Freud.

Pois bem, será que é por conta dessa nossa origem tão necessariamente dependente e colada no outro que posteriormente, numa época em que se espera uma ligação muito mais independente e mais autônoma, que alguns sujeitos ainda se conectam aos seus amores com essa mesma intensidade e desamparo inicial? E que numa situação de separação, independente

do motivo, o sofrimento dessas pessoas parece muito com o de um bebê, o qual, não tendo quem cuide dele, pode morrer?

Charles Melman, em *Laço conjugal* (1991, p. 55), lembra da insistência de Lacan sobre o fato de não nos enamorarmos senão por nós mesmos. Diz que se trata mais originalmente de uma operação interna ao estado amoroso dominado pelo narcisismo, de modo que só nos enamoramos de nossa própria imagem, ainda que ela seja suportada por uma pessoa de sexo diferente. Melman também frisa que o amor consiste em tomar o outro, essencialmente diferente, por um semelhante (*ibid.*, p. 54).

Quantas vezes já escutamos na clínica o entusiasmo de alguém que declara ter encontrado o grande amor de sua vida e que, agora sim, ela está completa e perfeita? Geralmente, os motivos que fazem essa sensação parecer tão autêntica é, justamente, aquilo que aos olhos do apaixonado são características encontradas no outro idênticas às suas. As frases costumam portar uma certeza de se ter achado, finalmente, alguém muito parecido consigo mesmo, que tem muitas coisas em comum. Os mesmos gostos, hobbies, sonhos, experiências, aspirações, etc.

No entanto, sabemos que numa condição de enamoramento, nem tudo que se diz e se mostra ao pretense parceiro é mesmo o que se sente ou pensa. A conquista envolve uma tentativa de apresentar o melhor de si, nem que isso custe forjar um personagem, uma figura do que se imagina que o outro vai amar. Até que chega um determinado momento, que pode ter um tempo extremamente variável, em que tudo isso cai por terra. Descobre-se, finalmente, que essa tão almejada harmonia conjugal não é lá tão perfeita assim. E, o mais desesperador: que o outro é muito diferente daquela imagem que se tinha. Ou seja, que o outro é um completo desconhecido mesmo que se tenha vivido muitos anos juntos. Porém, de repente, esse outro não se parece mais tanto assim consigo mesmo. Por mais surpreendente que isso possa parecer, esse outro tem se revelado ser muito diferente do que era ou parecia ser.

Está aí outro significante tão falado e tratado nos consultórios de psicanálise, a palavra “diferente”. Por que será que aquilo que Lacan trabalhou no final do livro 11 d’*O seminário* (1964/1985, p. 267) e que é um tema tão caro à psicanálise parece surpreender tanto as pessoas? Ele disse que o desejo do analista é obter a diferença absoluta. Essa é uma de suas poucas frases que contém uma aparente simplicidade e clareza no que pretende transmitir. Afinal de contas, nossa sociedade não tem falado tanto em acolher as diferenças? Por que isso parece estar apenas no discurso e não na prática? E quanto ao amor? Será que o problema é justamente essa tentativa que ele faz de abolir a diferença, de tentar acreditar que somos todos iguais e que inclusive

podemos de dois fazer um só pensamento? Seria esse o grande equívoco, a grande decepção? Descobre-se que se trata de um impossível, encontrar alguém assim tão parecido consigo, mas que não é por essa razão que não se possa encontrar um amor e vivê-lo com muitos momentos felizes. Vejam bem, eu disse “momentos”. Sim, a vida pode ser recheada de momentos felizes, encontros interessantes e, porque não dizermos, verdadeiros. Verdadeiros quando a subjetividade de cada um pode comparecer; quando entendemos de que verdade se trata da verdade inconsciente de cada sujeito; quando o diferente emerge e é acolhido e não visto como um empecilho, mas muito pelo contrário, como uma possibilidade de ver-se e viver de formas diferentes, novas. Isto é, justamente, o que a psicanálise propõe enquanto direção de tratamento para uma cura. Não significa que os problemas da vida desaparecerão como num passe de mágica a partir de uma psicanálise, mas que quando eles aparecem, aprende-se a lidar com cada um deles de forma nova e diferente do que se fazia.

No entanto, como Lacan coloca em seu seminário inicial (1953-54/1986, p. 315), que o amor visa sempre, para além da cativação imaginária, o ser do sujeito amado, poderíamos formular que quando se está apaixonado, o outro desaparece enquanto sujeito, que acontece uma tentativa de apropriação desse ser do outro, como se fosse possível engolir o ser amado?

É aí que Lacan adiciona o ódio ao amor, dizendo serem a mesma coisa (LACAN, 1953-54/1986, p. 315). Há uma dimensão imaginária do ódio, na medida em que a destruição do outro é um polo da própria estrutura da relação intersubjetiva.

A trilogia amor, ódio e ignorância não é abordada em todos os seminários de Lacan. Assim como outras elaborações teóricas que ele fez em alguns momentos específicos de seu ensino, que foi modificando ou deixando de tratar, dando lugar a outras conceitualizações.

No livro 5 d’*O seminário - As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999, p. 513), o autor trará novamente a temática, dizendo que essa trilogia se acha no horizonte de qualquer demanda, como matriz que se cristalizará nas relações intrínsecas a ela.

Nesse ano, ele fala do poder da demanda que consiste em que ela seja, essencialmente e por sua natureza, demanda de amor e de presença, com toda ambiguidade que convém introduzir nisso (LACAN, 1957-58/1999, p. 512). Diz também que o ódio, nesse caso, tem o mesmo lugar e que é unicamente nesse horizonte que a ambivalência do ódio e do amor pode ser concebida (*ibid.*, p. 452).

Lacan, então, situa a ignorância como um terceiro termo nesse horizonte que podemos ver chegar ao mesmo tempo, sendo homólogo do amor e do ódio em relação ao sujeito (*idem*).

Ao tratar do desejo, argumenta que o desejo do Outro não é uma via de acesso para o desejo do sujeito, mas que é o lugar puro e simples do desejo (LACAN, 1957-58/1999, p. 415).

Vemos aí uma articulação entre demanda e desejo. Ele está construindo o grafo do desejo para, ulteriormente, no seminário seguinte, desenvolvê-lo mais especificamente.

É, portanto, no sexto livro d'*O seminário - O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59/2016, p. 159), que encontraremos uma outra referência à tríade amor-ódio-ignorância, que acredita-se conter termos essenciais, denominados como afetos posicionais em relação ao ser. Lacan considera os três essenciais, mas lembra que existem muitos outros para se percorrer e catalogar.

É onde Lacan anuncia que o que denominamos afeto não é essa coisa pura e simplesmente opaca e fechada, que seria uma espécie de para-além do discurso, um núcleo vivido que não se sabe de onde caiu. Ainda, elucida que o afeto é, muito precisamente e sempre, algo que se conota numa certa posição do sujeito com relação ao ser, na medida em que o que se propõe a ele em sua dimensão fundamental é simbólico. Ou seja, o afeto se situa, entre as posições possíveis, na entrada em jogo, entrada em funcionamento, entrada em ação dele mesmo, tendo como referência as linhas necessárias que se lhe impõe seu encapsulamento no significante (LACAN, 1958-59/2016, p. 160).

Como poderíamos nos apropriar da ideia da inter-relação entre amor, ódio e ignorância? Será que podemos pensar que, na situação amorosa, o ser amado pode, dependendo dos acontecimentos, ser odiado na mesma proporção de intensidade com que é amado? E quanto à ignorância, poderíamos considerar que se refere ao “não se querer saber de nada disso”? Ou seja, que no amor se ignora muitos aspectos daquele por quem se está apaixonado e somente quando a paixão é reduzida ou transformada pode-se mesmo ver o que antes era invisível a respeito do outro? São perguntas vindas do que escutamos na clínica. Queixas de uma volatilidade de sentimentos em relação a uma mesma pessoa, que podem se ancorar nessa formulação lacaniana.

Só muitos anos mais tarde o psicanalista francês retomará a temática lançada na inauguração de seu formato de transmissão em psicanálise através de seminários. Numa lição do ano de 1970, no 17º livro d'*O seminário - O avesso da psicanálise* (1969-70/2007), ele cita novamente as três paixões fundamentais.

Nela, postula que a psicanálise talvez não possa ser concebida como nascida fora da tradição hebraica, já que Freud nasceu nela (LACAN, 1969-70/2007, p. 143). Diz também que o Deus judaico, chamado Yahvé, se situa numa posição de feroz ignorância e no ponto mais

paradoxal em relação à perspectiva do budismo, em que se recomenda purificar essas três paixões que, segundo o que já foi tratado anteriormente, se encontram entrelaçadas. Ele também chama a atenção para o aspecto que, no discurso de Yahvé, o amor, o ódio e a ignorância estão presentes, o que, seguramente muito se distingue da posição do analista. Esta está indicada pelo objeto *a* e a não participação nessas paixões é o único sentido que se pode dar à neutralidade analítica, fazendo com que o analista fique o tempo todo numa região incerta de repúdio ao saber (*ibid.*, p. 144).

No ano seguinte, em 1971, Lacan, em *Saber do psicanalista*, trará a famosa e instigante frase: “Não há relação sexual” (1971-72/1997, p. 21). Nesse seminário, como o título indica, ele está se debruçando mais especialmente sobre o tema do saber. Justifica dizendo que é impossível escrever o que seria a relação sexual, introduzindo aí o conceito de gozo. Dirá explicitamente que o saber é da ordem do gozo (*ibid.*, p. 24).

É numa aula do ano subseqüente, no mesmo seminário, que Lacan lança a seguinte frase para falar do amor: “Eu te peço que recuses o que te ofereço” (1971-72/1997, p. 74). Encontraremos numa lição do livro 19 d’*O seminário - ... ou pior*, do mesmo ano, um complemento à frase, que diz: “(...) porque não é isso”. Articulando, então, a frase, ela passa a dizer: “Eu te peço que recuses o que te ofereço porque não é isso”, com o nó borromeu (LACAN, 1971-72/2012, p. 88). Aqui, ele apresenta pela primeira vez a seus ouvintes algo que lhe foi dado como um anel no dedo.

Foi durante um jantar com uma encantadora ouvinte das aulas do Sr. Guilbaud que, ao conhecer o brasão da família Borromeu, onde três elos se enodam de forma que se um deles é retirado, os outros dois se soltam também, que Lacan encontrou uma maneira de conceitualizar notavelmente o que vinha se interrogando nos últimos tempos. Acrescenta que se pode adicionar à frase, em seguida de “porque não é isso”, “o que eu desejo” (LACAN, 1971-72/2012, p. 89). É nessa frase que se baseia o discurso do analisando, e Lacan salienta que a propriedade da demanda é justamente não poder situar o que vem a ser o objeto do desejo.

Sendo assim, diante dessas colocações podemos articular com o que se escuta muitas vezes de sujeitos que se encontram admirados e sem entender por que razão se sentem completamente desinteressados por alguém que durante um considerável tempo foi alvo de sua busca insistente para ingressar num relacionamento afetivo e que, de repente, tudo passa a mudar. Principalmente quando o alvo da conquista foi alcançado, como se perdesse a graça agora. O próprio sujeito que se dá conta de como os sentimentos não são controláveis não

compreende o que está sentindo. Muito menos aquele cuja proposta de enlace amoroso foi dirigida e resistida por um período, até que finalmente foi aceita.

No vigésimo livro d'*O seminário* (LACAN, 1972-73/1985, p. 122), *Mais ainda*, Lacan volta a tratar do tema do amor que, segundo ele, é ligado à questão do saber. Saber, que se deduz que está no Outro. E lembra que, na análise, verifica-se que não se concebe nenhum amor sem ódio. Nomeia de “amódio” a enamoração feita entre o amor e o ódio (*idem*).

Nesse seminário, Lacan também aborda o conceito do gozo. Diz que o gozo é sem limite, que só se evoca a partir de um semblante, assim como o amor, que se dirige também ao semblante (LACAN, 1972-73/1985, p. 124). Também retoma a fórmula que ele acredita poder suportar com o nó borromeano: “Eu te peço que recuses o que ofereço porque não é isso” (*ibid.*, p. 152). Ainda, explica que o “isso” é o objeto a seu único invento, definindo-o como “aquilo que supõe de vazio um pedido” (*ibid.*, p. 170-1). E esclarece que no desejo de todo pedido só há alusão do objeto a que seria o objeto que viria satisfazer o gozo.

E é no 22º livro d'*O seminário - RSI* (1974-75/s.d., p. 61) que veremos novamente a expressão da junção do amor e do ódio que também pode ser traduzida como “ódioamoração”. Aqui Lacan dirá que há um limite para a preocupação para com o bem-estar do outro no amor. Limite que tem a ver com o Real.

É, então, na tentativa apaixonada de se fazer de dois seres um só que o amor fracassa. Fracassa por acreditar ser possível uma unidade de pensamento, um encontro com a completude. Somos seres falantes e, como tais, também faltantes. A verdade da falta, com que a psicanálise vai trabalhar nos tratamentos ofertados, costuma ser um dos maiores desafios para aqueles que buscam um alívio para seus sofrimentos. Pois ainda não conseguiram se desvencilhar da investida em tampar de uma vez por todas o furo que na verdade faz parte da estrutura de todo *fallasser*.

Uma cura em psicanálise propõe uma direção totalmente inversa à da busca pela igualdade. É justamente na aceitação da diferença a partir da lida com a castração e o entendimento de que os desencontros e desentendimentos são muito mais comuns do que os encontros, que reside a ética psicanalítica — que trará como consequência uma vida com muito menos decepções e expectativas no campo do amor. Uma vida mais livre e menos esperançosa. E nem por isso menos feliz. A diversidade estará sempre presente em toda relação a dois, como inerente à condição humana, e encará-la é um enfrentamento que pode não garantir a felicidade total, mas trará uma considerável redução do sofrimento que assola todo aquele que acredita na univocidade do amor.

## REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1953-1954). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1957-1958). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1958-1959). *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.
- \_\_\_\_\_. (1964). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1969-1970). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1971-1972). *O saber do psicanalista*. Seminário 1971-1972. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1971-1972). *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1974-1975). *O seminário, livro 22: RSI*. Disponível em: [facebook.com/lacanempdf](https://www.facebook.com/lacanempdf). Acesso em: 08/07/2021.
- MELMAN, C. (1991). *Laço conjugal*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- VIEIRA, M. A. (1998). O ser da paixão. In: LEAL, C. E.; HOLCK, A. L. (org). *As paixões do ser*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 75-90.

## PAIXÃO DA IGNORÂNCIA E SUBLIMAÇÃO

Patricia Leyack<sup>118</sup>

Vamos partir da sublimação, destino possível da pulsão, segundo nos ensinou Freud. É um destino pulsional não recalcado que implica uma mudança do fim sexual e uma mudança de objeto.

No *Seminário da Ética*<sup>119</sup>, Lacan parte da aproximação, em relação a sublimação, que Freud fez da histeria com a arte, da neurose obsessiva com a religião e da paranoia com o discurso científico. Lacan passa o que foi dito pelas palavras de Freud pelo filtro do vazio da Coisa. Ele dirá, então, que toda arte é um modo de organização em torno do vazio. A religião, por sua vez, consiste em todos os modos de evitar este vazio. (Freud se referia ao cerimonial da religião quando à aproximou da neurose obsessiva). Talvez mais do que evitar, trata-se na religião de respeitar esse vazio, conclui Lacan. Seja como for, o vazio permanece no centro e por isso se trata de sublimação. Quanto ao discurso da ciência, é uma *Verwerfung* enquanto esse discurso rejeita a presença da Coisa ao colocar um ideal de saber absoluto.

A fórmula de Lacan para a sublimação: *elevant um objeto à dignidade da Coisa* seria criar ou operar a partir desse vazio fundamental gerado pela presença do significante na vida humana. É a partir da pulsação desse vazio, a partir dessa exterioridade íntima, dessa extimidade, que a sublimação faz a sua obra. E nesse obrar, a sublimação elabora esse vazio, permite ao sujeito uma relação com o intratável.

Será então uma operação que permite uma satisfação e uma redistribuição de gozo na medida em que resta gozo do objeto. E quanto ao tipo de satisfação que a sublimação procura, no repetido enfrentamento ao excesso de gozo, a sublimação fará algo com ele que proporcionará uma satisfação direta, não deslocada da pulsão, equivalente ao apaziguamento sexual. A palavra alemã *Befriedigung*, satisfação, contém a partícula *Freid*, paz, observa Lacan.

É à altura do *Seminário XVI*<sup>120</sup> que Lacan centra a sublimação em uma operação sobre o mais-de-gozar. Ali, ele diz que sua realização é um ‘girar em círculo em torno de um ponto central, enquanto algo não está resolvido’. A sublimação, em sua atividade de cercar o que não

---

<sup>118</sup> Psicanalista, AME da *Escuela Freudiana de Buenos Aires* (EFBA). Colaboradora permanente do *Cuadernos Sigmund Freud* (EFBA). Tem trabalhos publicados em *Figures de la psychanalyse* (Espace Analytique, Paris) e em *Aproximaciones psicoanalíticas al discurso literario* (Universidade de Bordeaux e Universidade de Villa María, Córdoba). Autora dos livros *La letra interrogada. Leer y escribir en literatura y psicoanálisis* e *Escrituras en el análisis*.

<sup>119</sup> Lacan, J. *Seminário VII, La Ética del Psicoanálisis*, cap.X, “Breves comentarios al margen”. Paidós, Buenos Aires.

<sup>120</sup> Lacan.J. *Seminário XVI, De un Otro al otro*, Cap.X,: “Clínica de la pervisión”, Bs As., Paidós.

está resolvido, constitui, desenha uma borda topológica para o objeto *a*, permitindo que o não resolvido, o mais-de-gozar, possa se transformar em um furo graças à borda que a atividade sublimatória institui em seu *circare*. Com a sublimação como *circare* já não se trata, como queria Freud, de uma mudança *de* objeto, mas uma mudança *no* objeto, e essa mudança é o que opera uma transformação de gozo: do sofredor do objeto como mais-de-gozar à leveza e desfrute do objeto como causa, em que o desejo toma seu lugar.

Lacan se ocupa de desfazer um equívoco com relação a sublimação: considerar que a sublimação se reflete apenas ou predominantemente em obras artísticas. Ele acentua o viés de retrabalho sobre a falta que propicia a sublimação, assim diz na aula XIII do *Seminário A lógica do fantasma*<sup>121</sup>. A sublimação termina a tarefa da castração. Dá o último corte à falta inicial, a que institui a castração simbólica. E é nesse sentido que toma seu lugar em *qualquer atividade* que esvazie gozo, coloque em jogo o desejo e faça laço com os outros. A transmissão e a prática mesma da psicanálise pode ser, para cada um de nós, obra sublimatória, nos diz na mesma aula. Aqui, sublimação, jogada na mesma dimensão da pulsão e sinthome, artifício que concerne ao destino do sintoma, confluem. Também pode haver sublimação sem constituição do sinthome, no brincar infantil, por exemplo, ou na prática não profissional de um esporte<sup>122</sup>.

E como seria operar na análise promovendo a sublimação? No *Seminário XI* Lacan dirá que, atravessado o fantasma, outra relação com a pulsão há de ser verificada. De modo que se algo se habilita no sujeito em relação à sua capacidade sublimatória, será um efeito do trabalho analítico sobre o fantasma.

Uma analisante, com excesso de peso e diante do fracasso de sucessivas dietas que começou e não conseguiu sustentar, resolve lidar de outra maneira com esse excesso. Decide enfrentar uma cirurgia estética para retirar o tecido adiposo acumulado e colocar um dispositivo cirúrgico para reduzir a capacidade estomacal. Qual é a mudança pulsional que acompanha este movimento? Para suportar sua gordura, ela evitava olhar para si mesma. Seu olhar, que estava congelado, fora de jogo, começa a ativar-se. Agora “olha-se”, - tempo reflexivo do circuito pulsional do olhar -, e não suporta o que vê, mas recuperou seu desejo de se dar a ver magra. Este movimento, efeito do trabalho analítico sobre os fios que sustentam seu fantasma, também permitiu a recuperação do seu velho e abandonado amor pela escultura. A alegria que acompanha sua incipiente dedicação à escultura é indício da satisfação pulsional. O que esta cura me ensina é que a verdadeira operação que constata-se é subjetiva, a ativação do olhar,

---

<sup>121</sup> Lacan, J. *Seminário XIV, La lógica del fantasma*, Edición EFBA para circulación interna, clase 13.

<sup>122</sup> Patricia Leyack, *Escrituras en el análisis*, cap. 4: “La disposición sinthomática”, Editorial Paidós. Buenos Aires.

efeito do esvaziamento de gozo que a construção do fantasma implicou. E é essa operação que reabriu o desejo a duas vias: uma, claramente sublimatória, e outra, em relação ao desejo recuperado de olhar-se e fazer-se ver magra.

No tempo anterior, o sintomático, em que o olhar evitava o tempo reflexivo da pulsão, a analisante dava corpo a uma das paixões do ser que Lacan distinguiu como paixão da ignorância. O sujeito não quer saber nada do gozo, evita, portanto, a castração. Fazer congelar seu olhar, não se olhar, foi um dos modos com que fechou os olhos para o gozo oral que a tomou. Foi um *não quero saber – ver – nada disso*. Um não se olhar tão renegatório quanto fracassado, já que por diferentes lados sua imagem, que mostrava o gozo encarnado, colava-se e ocupava a cena.

Há três paixões do ser que Lacan trabalhou: amor, ódio e ignorância. Com relação a última, ele nos propõe, no *Seminário XXV*<sup>123</sup>, *Momento de concluir*, três *couples*<sup>124</sup>, uma delas formada pelo princípio de prazer e o saber inconsciente. O narcisismo, regido pelo princípio de prazer, opõe-se à dimensão do inconsciente e seu furo. A direção da cura vai na direção oposta. É uma questão de afrouxar essa força que opõe os dois elementos da *couple*. Trabalhar no sentido de que o eu e suas paixões não interceptem o caminho do inconsciente. O eu busca a homeostase e quando faz do ser consistência, interpõe-se ante o simbólico. Também as formações do Isso, acting out, passagem ao ato, impulsões, inclusive os imperativos superegóticos, todas dimensões mais da ordem do ser do que do não ser, devem ser trabalhados pela lógica do significante. O caminho da análise, como diz Lacan no *Seminário XIV*, não passa por desalojar o ser, mas pelo fato de que o não-ser permaneça em sua lógica, que o *Penso, Não Sou*, permaneça na lógica do Isso, do *Sou, Não Penso*, que possa pensar o que ainda não foi pensado, e que o -φ se inscreva no Narcisismo. Em suma, que todos os fenômenos clínicos inscritos mais na lógica do signo que do significante, possam passar a ser pensados pelos pensamentos inconscientes. Que ative-se a castração<sup>125</sup>.

Quando se trata de Lacan, um conceito nunca tem apenas uma aresta e é no pequeno livro que reúne as três primeiras conversas na Chapelle de Saint Anne, intitulado: *Je parle aux murs*<sup>126</sup>, que Lacan adiciona um outro *boucle* necessário a uma das três paixões que propôs, a da ignorância. E vai trabalhar essa paixão agora do lado do analista. Então, não a considera um desvalor, um déficit, mas um modo de estabelecer o saber. Apoia-se na *douta ignorância*,

---

<sup>123</sup> JJ Lacan, *Seminário XXV, Momento de concluir*, Biblioteca Efba para circulação interna.

<sup>124</sup> Palavra que vem da termodinâmica e refere-se a duas forças opostas que trabalham articuladas.

<sup>125</sup> Ibid nota 4, cap 2. “Lógica y construcción del fantasma”.

<sup>126</sup> JJ Lacan, *Je Parle aux murs*, Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne, Éditions du Seuil, Paris.

proposta por Nicolás de Cusa, como o saber mais elevado, para localizar do lado do analista uma posição que reestabelece um vazio no saber cujo efeito é habilitar o novo, o *non natus* do lado do analisante. Essa prática da ignorância por parte do analista é um saber ignorar o que já se sabe; não é mesmo uma ignorância, mas uma posição que é conquistada tendo atravessado o saber em sua vertente geral, a do saber teórico, para mobilizar o singular que o dizer do analisante possa articular. Desse modo, o analista não explica ou ensina, não revela verdades, mas trabalha no sentido de unir o sujeito com suas próprias questões, um sujeito que se interroga pelo compromisso de se implicar sobre o que acontece com ele; um sujeito, enfim, que se encarregue da tarefa analisante. Esta posição de ignorância por parte do analista é uma das vertentes que tecem a função do desejo do analista, função que se de algum modo pode ser situada é, precisamente, sob o modo de fazer que o sujeito produza, de propiciar que o desejo do sujeito seja articulado.

Traduzido por *Jonathas Diniz Machado*

Revisado por *Denise Cini*

## O AMOR ENQUANTO UMA CONSTRUÇÃO NARRATIVA

Paula Salomão Brock<sup>127</sup>

Amor, palavra tão ampla e marcada de tantos significados. Afeto, ideia, conceito, sentimento etc. Afinal, o que é o amor?

A palavra amor surge do latim e era utilizada para significar o sentimento de gostar de alguém, afeição, paixão, grande desejo, bem como o amor às crianças e a união de um homem e uma mulher.

O substantivo amor origina o verbo amar, ou seja, representa a ação do indivíduo que sente esse amor, colocando assim uma relação entre o sujeito que ama e o objeto amado. Essa relação nos traz um questionamento histórico que podemos testemunhar ao ler a obra *O Banquete*, de Platão (2009), narrativa datada em torno de 380 a.C. Eros não pode ser traduzido por amor, mas ambos têm uma relação íntima, e ao ler essa obra, podemos nos deparar com a dificuldade de definir, delimitar a origem do amor, assim como seu conceito.

Se para Aristófanes, um dos personagens do livro que esteve nesse célebre banquete, Eros é essa eterna carência fundamental em busca de plenitude, de completude, já para Fedro o amor é um deus e quem ama se torna divino – não sem sacrifício. Pausânias divide Eros em dois, o amor belo, que seria pela alma, e o amor feio, que se liga ao corpo. Sócrates acredita que Eros coloca no ser humano o desejo de imortalidade, desejo pelo conhecimento. Alcebiades, que declara seu amor por Sócrates, acredita na busca pelo prazer, mas o prazer máximo seria pelo conhecimento. Ainda que faltem nesse pequeno relato outras falas, temos uma amostra da dificuldade de estabelecer um discurso comum que defina o que é o amor e sua relação com o objeto amado desde a Idade Antiga.

Ao longo das narrativas históricas, acompanhamos a transformação das relações que se dão em torno do amor: casamentos, filiações, amizades. Em particular, nos deteremos ao par romântico – que nem sempre foi determinado por uma escolha amorosa, o que parece surgir com a modernidade.

Em algumas buscas nos livros de história, encontramos o casamento como uma construção cívica a partir do estabelecimento de impérios e cidades. Os corpos, até então, se encontravam livremente, estavam livres de um compromisso cívico e moral. “O casal chegou ao Ocidente no dia em que a moral decidiu se perguntar por que boa razão um homem e uma

---

<sup>127</sup> Psicanalista, membro da Biblioteca Freudiana de Curitiba.

mulher deviam passar a vida juntos e não mais aceitou a instituição como uma espécie de fenômeno natural.” (VEYNE, 2009, p. 47).

Ter um acerto sobre o compromisso cívico de um casamento não implicava que ele seria celebrado em nome do amor. Acompanhamos relatos e mais relatos de que tudo se dava em nome de bons acertos, dotes e interesses familiares. No melhor dos casos, o casal tinha a sorte de encontrar no parceiro uma relação amistosa. Claro que isso não garantiu que não houvesse rompimentos, quebras de pactos ou traições, mas parece que as narrativas se davam muito mais pelos acordos do que pelo amor que as pessoas poderiam nutrir entre si.

O amor conjugal era sorte, não base do casamento nem condição do casal. Todos sabiam que o desentendimento era um flagelo difundido por toda parte e resignavam-se; os moralistas diziam que, aprendendo a suportar as falhas e os humores de uma esposa, o homem se formava para afrontar as penas do mundo... (VEYNE, 2009, p. 50).

Na Idade Média, no século XI, aparecem os primeiros rituais de casamento. A partir de então, se estabelecem a exogamia e a indissolubilidade perante a Igreja. Nessa época, no feudalismo, era de bom tom exibir as mulheres da casa como se exibia um tesouro.

O grande jogo, tal como é descrito pela literatura cortês, convidava os homens jovens, para manifestar seu valor, a seduzir a dama, a dela apoderar-se. Um jogo, mas que se inscrevia em um quadro real, no vivido. Incontestavelmente, a esposa do senhor era cobiçada, e o desejo que inspirava, sublimado em puro amor, era empregado, como vimos, como um meio de disciplinar a juventude doméstica. Sólidas proibições impediam tomá-la realmente. (DUBY, 2009, p. 91)

Ou seja, no amor cortês a dama e o cavaleiro podem se idealizar mutuamente, mas se alimentam na impossibilidade de realizar esse amor. Essa sedução nutre o desejo do senhor feudal por sua esposa. Está claro que o que une o senhor a sua dama não é o amor, que não interessava a ele.

Quando é que o amor passa a figurar na cena matrimonial?

Parece que as narrativas românticas e de amor surgem na modernidade com a necessidade de o homem moderno criar e estabelecer um repertório para si. Antes disso a vida e o modo como as relações se estabeleciam eram determinados previamente. A vida tinha um destino traçado e conhecido, todos sabiam o que deveriam fazer a partir das convenções sociais, não havia invenção alguma.

Nos séculos XVI e XVII, já podemos deparar com trocas de cartas de amor, com um corpo que passa a ser cuidado para o encontro nupcial, dentre outras mudanças que podemos notar ao longo desses séculos, até que finalmente o amor surja como uma narrativa.

Essa narrativa importante toma a cena da literatura e do repertório individual de cada sujeito. A exemplo disso temos a obra *Romeu e Julieta*, de William Shakespeare, um amor impossível de ser concretizado pelo ódio das famílias, um amor que move os protagonistas até a morte por tal impossível. Aqui já podemos observar uma razão de viver em nome desse amor. A obra escrita no final do século XVI parece tão atual quanto um caso clínico comum a todos os psicanalistas, o impossível do amor.

A clínica psicanalítica nos mostra que estamos sempre às voltas com esse tema; a impossibilidade do encontro amoroso se deita ao divã frequentemente. E essa questão parece ter surgido a partir do momento em que o sujeito precisa inventar para si um repertório de vida, uma invenção. Estar na pós-modernidade não garante que o sujeito esteja numa possibilidade de realizar o seu grande encontro amoroso. Nenhuma liberdade a mais facilita a realização do casal. E por quê?

Freud nos ensina que o amor é sempre narcísico e que ele tem uma relação íntima com nossas experiências infantis. O pano de fundo da vida amorosa de qualquer casal é a cena edipiana infantil, ou seja, há um reencontro no amado, pelo amante, de traços dessa cena. Freud descreve isso como a busca de um objeto substituto da mãe.

Se os objetos amorosos do nosso tipo devem ser, sobretudo, os substitutos da mãe, podemos também entender a formação de série que parece contradizer tão diretamente a condição de fidelidade. A psicanálise nos ensina, também através de outros exemplos, que o insubstituível que atua no inconsciente se manifesta com frequência através da dissolução em uma série infinita, e justamente infinita porque cada substituto deixa faltar a satisfação almejada. (FREUD, 2018, p. 126)

A essa lógica se acresce outro obstáculo: a natureza das pulsões sexuais é de não se satisfazer plenamente.

Creio, por mais estranho que possa soar, que devemos considerar a possibilidade de que alguma coisa na natureza da própria pulsão sexual não seja favorável à realização da plena satisfação. Da longa e difícil história do desenvolvimento da pulsão, destacam-se imediatamente dois fatores que poderíamos responsabilizar por essa dificuldade. Em primeiro lugar, em consequência da formação da escolha difásica de objeto, interrompida pela barreira do incesto, o objeto definitivo da pulsão sexual nunca mais será o objeto originário, mas apenas um substituto dele. Mas a psicanálise nos ensinou: quando o objeto originário de uma moção de desejo foi perdido em consequência de recalçamento, ele vai ser representado, com frequência, por uma série infindável de objetos substitutos, dos quais, entretanto, nenhum vai bastar completamente. Isso pode nos explicar a inconstância na escolha de objeto, a “fome

de estímulo”, que tantas vezes caracteriza a vida amorosa dos adultos. (FREUD, 2018, p. 127)

Ou seja, há uma busca impossível de realização de um objeto perdido. Justamente por estar perdido, se relança à busca incessante pelo reencontro, que encontra na trama romântica um meio de atualizar o modelo edipiano.

Se cada indivíduo do casal comparece na cena amorosa com um enredo singular de seu próprio fantasma, não haverá nunca uma realidade comum; a realidade sempre marcará uma singularidade. Por isso os casais têm tantas dificuldades quando falam entre si, pois entendem e interpretam o outro a partir de seu próprio fantasma.

No fim das contas, o amor celebra os indivíduos do casal e não o casal. O amor é narcísico, não funda uma relação com o outro, mas funda a partir desse outro uma relação consigo mesmo.

Lacan é categórico ao dizer que a relação sexual não existe. Acrescentaríamos a isso que o amor não existe? Sim!

Falar do impossível do amor não é dizer que as pessoas não se apaixonam, não se desejam – mas somos seres de linguagem, o que implica dizer que nossos laços são sempre discursivos. Laços que fazem semblante de completude, para assim tamponarem o impossível do sexo e do amor. Fazem uma aparência de completude.

Se somos seres de linguagem, inscritos e marcados por ela, somos, portanto, marcados pela castração. A significação fálica implicará que não haja um gozo total, e a partir desse momento seu acesso ao gozo será sempre por intermédio do falo. Ou seja, o mal-entendido se impõe na medida em que, tanto para o homem como para a mulher, o desejo é orientado por um único símbolo, o falo, e assim sempre existirá esse terceiro na relação, como elucidada Melman (1994, p. 81):

Nossa conjugalidade – como acredito, já foi dito neste Congresso – é então sempre um *ménage-à-trois*, pois o que permite ao homem e à mulher se encontrarem é essa instância terceira que se chama falo. É por isso que o casamento é também um sacramento, porque para poder ser fecundo ele necessita da benevolência dessa instância terceira.

Tanto o desejo do homem como o da mulher são orientados pelo falo. Lacan afirma que para o homem a mulher é um sintoma e para a mulher o homem poderia ser uma devastação. Se o sintoma é uma formação inconsciente como substituto do impossível, não é difícil entender que a mulher então ocupe esse lugar, uma vez que a relação sexual não existe. Já para a mulher, sua condição de estar totalmente identificada com o falo, pelo olhar de um homem, é

devastadora. Aqui me utilizo do casal homem e mulher para figurar a explanação, mas sabemos que essas posições não necessariamente se ligam ao gênero do ser falante.

A diferença, portanto, entre um homem e uma mulher está no fantasma de cada um. Para o homem a satisfação de seu desejo passa por uma imagem, não da amada, mas de outra, aquela que Freud nomeou como mãe, a primordial. Já para a mulher, o objeto de seu desejo, como afirma Melman (1994, p. 86), não é uma imagem, é um objeto real, aquele que materializa o falo, ou seja, o pênis. Enquanto um fica preso à imagem de sua mãe, a outra está em busca do que não pode ter.

## REFERÊNCIAS

DUBY, G. (Org.). *História da Vida Privada 2: Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

FREUD, S. *Amor, Sexualidade, Feminilidade*. São Paulo: Autêntica, 2018.

MELMAN, C. Como ser feliz no amor, em uma lição. In: CALLIGARIS, Contardo et al. *O Laço Conjugal*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1994. p. 79-90.

PLATÃO. *O Banquete*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.

VEYNE, P. (Org.). *História da Vida Privada 1: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

## **ODIOAMORAMIENTO<sup>128</sup>, PAIXÕES E FINAIS DE ANÁLISES**

### **A SÍNTESE DO SENTIMENTO<sup>129</sup>**

*Silvia Amigo<sup>130</sup>*

*We few, we happy few, we band of brothers  
For he today that sheds his blood with me  
Shall be my brother, be he never so vile  
This day shall gentle his condition*

William Shakespeare, *Henry V*, IV, 3

Ao final de sua obra e de sua vida, Lacan volta a utilizar termos que havia criticado antes. São eles:

O de mentalidade (chamando assim, desde seu seminário R.S.I., a capacidade de manter juntos os registros, sem des/encadear).

O de indivíduo: se o sujeito consegue se singularizar em seu *sinthome* - sem que isso implique que não siga vigente o sujeito dividido pelos significantes do Outro, em cujo intervalo o objeto *a* magnetiza-os.

E o de sentimento. Ele propõe para o neurótico, com efeito, uma “síntese do sentimento”. De que se trata nesta última afirmação? Sem que esta síntese implique que os sentimentos de amor e ódio já não se diferenciem.

---

<sup>128</sup> Nota da tradução: O termo *Odioamoramiento* foi mantido conforme o título original do artigo em castelhano (traduzido do francês, *hainamoration*, por Ricardo Rodríguez Ponte, em sua versão crítica do Seminário 20 de Lacan para circulação interna na *Escuela Freudiana de Buenos Aires*), pois não foi encontrada uma palavra correspondente, com semelhante dimensão, na língua portuguesa. Na edição brasileira do Seminário 20, cujo texto foi estabelecido por Jacques-Alain Miller, *hainamoration* foi traduzido por “amódio”.

<sup>129</sup> Nota da edição: Este artigo será parcialmente reproduzido em um capítulo do próximo livro de Silvia Amigo, que será publicado em breve sob o título “*Mentalidades. Foraclusiones con y sin desencadenamiento*”.

<sup>130</sup> Silvia Amigo é psicanalista. Formou-se médica e fez sua residência em psiquiatria, recebendo seu título de psiquiatra. Exerce sua prática na cidade de Buenos Aires. Pertence desde 1979 à *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, onde ocupou diversos lugares de trabalho. É A.M.E. e A.E. dessa instituição. Nesse âmbito, ministra habitualmente um seminário em que desenvolve uma investigação clínica. É colaboradora habitual dos *Cuadernos Sigmund Freud*. Pertenceu durante dez anos ao Centro de Saúde Mental n.º 3, o “*Ameghino*”, onde iniciou a introdução, difusão, investigação e clínica psicanalíticas. Apresentou trabalhos e participou de vários congressos na América e Europa. É autora dos livros *De la práctica analítica: Escrituras* (Editorial R. Vergara, 1994) e *Clínica de los fracasos del fantasma* (Editorial Homo Sapiens, Rosario); *Paradojas clínicas de la vida y la muerte: Ensayos sobre el concepto de "originario" en psicoanálisis* (Homo Sapiens, Rosario, 2004); *Clínicas del cuerpo: El cuerpo, lo incorporal, el objeto a* (Homo Sapiens, Rosario, 2007); *La autorización de sexo y otros ensayos* (Letra Viva, Buenos Aires, 2014) e de numerosos volumes coletivos, entre os quais se encontram *Bordes... Un límite en la formalización* (Homo Sapiens, Rosario, 1996), *Los discursos y la cura* (Acme-Agalma, Buenos Aires, 1999), *Psicopatología de la vida amorosa* (Editorial de la Universidad de la Marina Mercante, Buenos Aires, 2007) e *Acerca de la vida amorosa* (Editorial de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011).

Lacan proferiu “*Il y a de l’Un*”, o que faz do mundo humano numerável. Pode-se realizar uma contagem na medida em que se decide o que se vai considerar um “um” contável. E os “uns” que se contam têm a ver com aquilo do que se goza.

Mas, claro: existem muitos tipos de Um.

Nesta ocasião, referimo-nos a um Um singular, o do sentimento. Nas psicoses se adiciona como parte do quadro clínico da forclusão, não só a do significante da lei, mas também do Um do sentimento. Ao se forcluir esse Um, o ódio (no delírio persecutório) e o amor (no erotomaniaco) se separam sem intersecção.

Como todo verdadeiro amor tem uma ponta de ódio em seu horizonte, dada a radical alteridade do outro do amor, não escapa ao neurótico a possibilidade de que, sem chegar a se constituir essa forclusão, se separem ódio e amor, de maneira a complicar severamente o vínculo ao outro do amor e do laço social. Ainda, a senti/mentalidade neurótica pode tender a desligar amor e ódio.

Estes têm faces que respondem desde os diferentes registros. De fato, há amor no imaginário: fazer de dois um, face que se destacou inicialmente no lacanismo, o que deu a tal sentimento, por assim dizer, “má fama”. E há ódio no imaginário: agredir a imagem do outro. Tende-se a esquecer de que há também amor simbólico: este que permite ao gozo condescender ao desejo. Assim como ódio no simbólico, onde se injuria o outro.

E também, por fim, há amor real, sem cuja ocorrência na criação, o filhote humano terá sérios problemas para tecer corretamente seu nó subjetivo: esse que dá sua falta. Finalmente, e também o pior dos ódios, o real: menosprezo, indiferença, que irrealizam ao outro. Não lhe outorgam sequer entidade para ser atacado.

## **1. *Lust e Unlust***

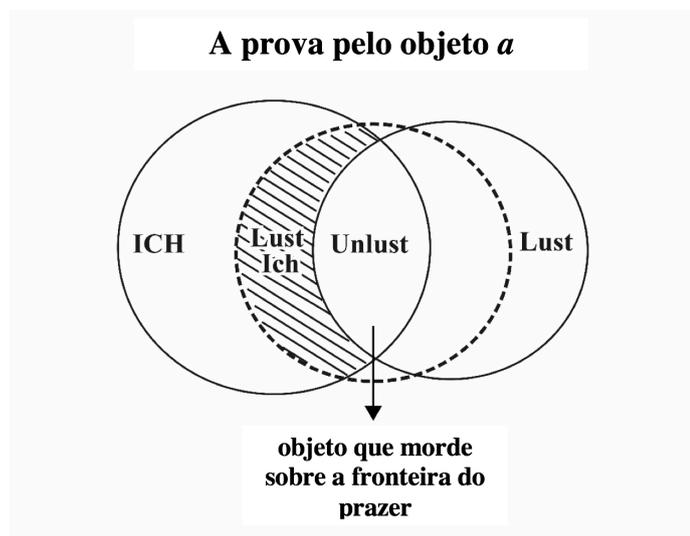
Recordemos com Freud que o *Lust Ich purifiziert*, o eu-prazer purificado, considera, em benefício de seu próprio prazer, que é fácil amar, e não nos incomoda tudo aquilo que possamos incorporar ao “metabolismo” de nosso simbólico, nosso imaginário e, sobretudo, nossas maneiras de gozar já fixadas. E acreditamos, sendo virgens na análise, que isso é o que desperta nosso amor.

Lacan estende o conceito de libido ao mito da lamela, que envolve nos limites do corpo erógeno tudo aquilo que vai na direção do vetor de nosso “amor”. A libido estende os limites de nosso corpo, incorporando tudo o que nos é prazeroso, o que nos apetece, com o risco temível

de devorá-lo, destruindo-o. Freud, por sua vez, desde muito cedo acrescenta que o exterior, o alheio e o *odiado* são, a princípio, idênticos.

O que o sujeito demora para compreender, e nisso geralmente precisa de ajuda analítica, é que uma parte desse estranho, inassimilável, habita em seu próprio interior. Ele levará muito tempo para saber-fazer com o outro habitante de si mesmo, sem enviá-lo para fora com ódio. Essa outridade radical, inclusive do Outro do amor, acaba sendo potencialmente odiosa.

Lacan se ocupou de diferenciar o semelhante (como seu nome indica, parecido conosco) do próximo, aquele a quem se teria que poder amar. E o chamou de “iminência intolerável do gozo”. Situando no próximo o alheio, agregamos a ele, ainda, essa parte desconhecida e “inapresentável” que habita no interior de nós mesmos, nossa extimial<sup>131</sup> para poder, assim deslocada, desconhecê-la melhor. Apaixonadamente, tentamos ignorar isso que nos corrói como objeto estranho, êxtimo, desde nosso próprio interior e que, por não reconhecer, colocamos na conta do outro odiado. O *echte Ich*, contudo, para o mestre vienense é uma aquisição tardia, que implica ter aceitado que uma parte do *Lust Ich purifiziert* não entra nas fronteiras do nosso eu, mas o incompleta a partir de suas bordas. A ponto de Lacan chamá-lo, de fato, de zona do *Unlust*.



<sup>131</sup> Nota da tradução: palavra que provém do neologismo de Lacan “extimidade”, que designa “aquilo que pertence, simultaneamente, ao mais íntimo e ao mais exterior do sujeito: dito de outro modo, aquilo que é mais íntimo ao sujeito é aquilo que também lhe é mais exterior.” (JORGE, 2008, p. 184)  
JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

## 2. *Das Ding*, nó ético da psicanálise

Em ao menos três lugares Lacan aborda esta dificuldade de lidar com a outridade. Inicialmente, durante o ditado de seu seminário sobre a ética, onde coloca no centro do Outro auxiliador algo inassimilável para nossa máquina simbólica, um caroço que fica por fora e que morde desde as bordas até a operatória significante: *das Ding*, a Coisa irrepresentável. A extímia ausente e desconhecida que passa a ser o caroço de nossa própria intimidade. Na necessária inacessibilidade d'A Coisa incestuosa, ponto impossível e, além disso (de forma a nos orientarmos nessa impossibilidade), proibido, surge no analista sua noção de ética. Esta está orientada pelo respeito ao real desse núcleo, ao redor do qual se colocam os significantes que tentam expressar algo de nossos gozos. Deste modo, traça uma nítida diferença com a moral, a qual depende da obediência a mandatos vindos dos céus de algum pai legislador.

Dentro do vazio da coisa podem se colocar, colonizando-a, os diferentes objetos *a*. Estas considerações não são ociosas. Porque se compreendermos que este núcleo real de nosso ser, este *Kern unseres Wesen* deveria ser inviolável, estaremos em condições de compreender como é que as paixões tentam se apropriar deste ser (no amor paixão), destruí-lo (na paixão do ódio) ou ignorá-lo, pretendendo viver em um mundo angelical, carente de núcleo real. Daí a importância capital deste seminário VII, que aproxima pela primeira vez na formalização de Lacan uma definição nítida do real, que até então estava enunciado, porém não definido formalmente.

O outro sublinhado aparece durante sua fala do seminário *De um Outro ao outro*. Com o semelhante podemos entoar um coro harmonioso. Mas nem todos os outros acabam sendo nossos semelhantes. Alguns encarnam nosso próximo, que portam a marca da extímia que não conseguimos reduzir aos nossos ideais e gozos.

Por conseguinte, este mestre falou da iminência intolerável do gozo que este *alien* implica. Mas qual gozo? O exterminador? Vamos lembrar aqui do nosso querido mestre Moustapha Safouan. Ele se ocupou de apontar que, ainda que todo gozo violente o princípio do prazer, há gozos que são “amigos da vida”. E outros que são “inimigos da vida”. Diante do próximo, este que nos recorda o desigual, podemos fazer apontar o fiel da balança subjetiva para um ou outro lado dos gozos. E para que predomine um uso amigável com o gozo, as paixões deveriam ceder o lugar fascinante que as convoca desde o pior dos lados.

Esse é o caso mais frequente diante do próximo, do diferente, se não conseguimos nos dar conta de que nos foi apresentada a possibilidade de renovar nossas marcas e então gozar

das diferenças. Não nos iludamos. Isso custa trabalho. As paixões nos seduzem, nos instam a atravessar a borda, que deve estar letrada nas neuroses, d'A Coisa. Além disso, é neste seminário que Lacan insiste que os objetos *a* colonizam o oco de *das Ding*, demonstrando que esses engodos se tornam também motores da pulsão (se o fantasma conseguiu se constituir) e causas de desejo na lei.

Há, portanto, *outros* (seres, objetos, discursos, relatos) que entram com facilidade em nosso circuito de prazer e outros que mordem sobre suas bordas, que o questionam. O sujeito pode demorar para compreender, se chegar a tal, que justamente por isso “o outro” pode enriquecê-lo, arrancá-lo da chatice e do tédio tranquilizador da mesmice, do peso de viver sempre no mesmo *filme* que já não nos diz nada.

Não deixemos de lado, finalmente, a outra ocasião em que Lacan fala do *heteros*. É quando formaliza a feminilidade como outridade radical. As que se dizem mulheres podem ser rechaçadas, vituperadas... ou se tornar causa de um laço de amor, desejo e gozo. É por isso que, utilizando a afortunada homofonia que o francês proporciona, afirma que quem não se deu ao trabalho de tolerar o diferente, quem não pode amá-la a *dit femme*. A difama, a mal-diz mulher.

Um “macho verdadeiro” goza com uma mulher rebaixada, da qual prefere não tomar conhecimento de seu gozo. Pois ao todo falicismo este gozo, Outro gozo, o viola, coloca-o em questão.

Toda a questão é poder cernir quando o *outro*, o *alien* pode conseguir causar amor e desejo, e assim renovar e enriquecer as fixações de gozo, e quando cruza a fronteira do ódio para fazer-se indigno de interesse, escarnecido, odiado, separado e, finalmente, exterminado.

### **3. Paixões: de como tornar o outro asséptico**

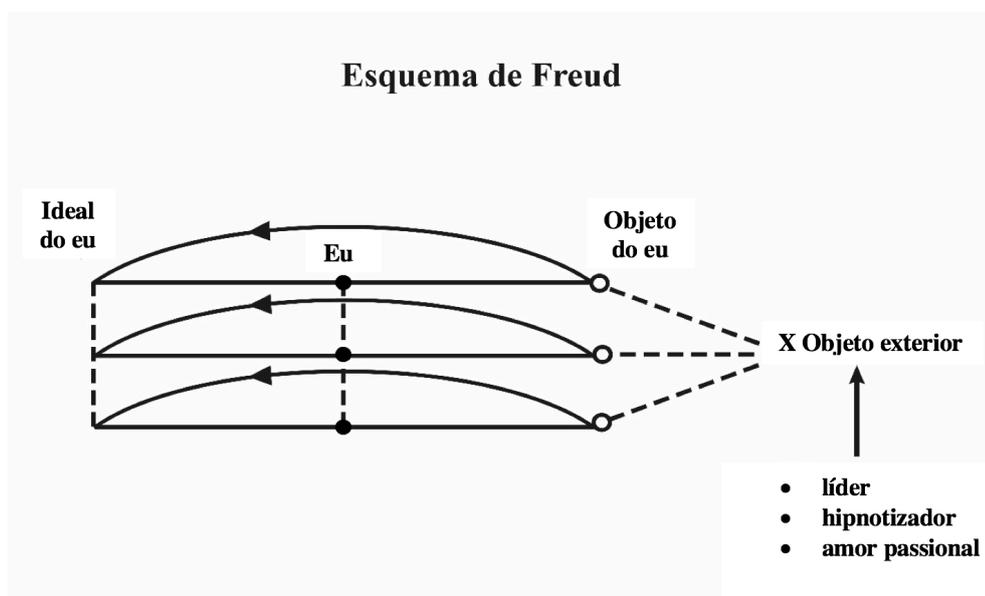
O gênio de Freud encontrou uma fórmula mestra de “asseptizar” o objeto estrangeiro e hostil, “pasteurizando-o”, fazendo-o aparentemente inofensivo e harmonioso.

Diante do crescente fenômeno do nazismo e, segundo cremos, do totalitarismo soviético em formação, formaliza o fenômeno de massas, resolvendo no mesmo movimento o enigma da hipnose e o enamoramento extremo, definindo estes dois últimos fenômenos como “massas a dois”. Assim o fez no capítulo VII de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, livro cuja vigência ainda hoje estremece.

Altamente advertido do perigo das paixões, em pleno período de avanço do nazismo, da observação das massas ensandecidas aclamando um líder tão carismático quanto furioso,

odiador de tudo que não fosse a pureza da raça ariana ou da observação do dogma leninista, Freud escreve um dos livros que, assim acreditamos, toda pessoa culta deveria ter em sua biblioteca: *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Ali descreve uma forma tão aterrorizante quanto eficaz para lidar com essa extímia a fim de assepticar o ódio passional que a outridade poderia desencadear, imaginando uma *Endlösung*, uma solução final: criar um império sem a mácula do não-ariano. Ou então, declarar psiquiatricamente enfermo a quem não se submeta à observância do dogma. Método também útil, por que não, para amar apaixonadamente também aquilo que se supõe igual a si mesmo, a “raça superior”, o “novo homem”.

Como fórmula para amar plenamente, afirmou que “o” método consiste na treta de recobrir o objeto inassimilável por um ideal que pretenda velá-lo por inteiro: o do *partenaire* passional, do hipnotizador, do líder carismático. Com esse expediente, duas pessoas ou grandes massas de pessoas podem imaginar se absterem tanto de reivindicar a validade de seus próprios valores ideais (que devem ser *continuamente* postos à prova por um sujeito responsável por seu acionar privado e público), quanto enfrentar o objeto estrangeiro, que sempre macula os sonhos (ou melhor, pesadelos) de pureza. O que quer que seja: do amado ou amada, do relato, da raça, da ideologia. Ao examinar e formalizar o temível fenômeno de massa, de manada, Freud finalmente descobre o recurso da hipnose e do amor passional, acompanhado do que chamou de “servidão amorosa”.



No fenômeno de massas (a dois ou a milhões), entra *necessariamente* a paixão da ignorância para desempenhar seu papel, talvez a mais difícil de atravessar. De fato, costuma-se viver mais tranquilo quando se ignora bastante coisa. Adormecidos, angelicamente infantis,

submersos na ignorância, estamos a salvo de despertar para o real. Essa ponta habita em cada um dos integrantes da massa. Esse objeto que não se deixa massificar, domesticar, esse que range nas engrenagens da máquina totalitária é o heterogêneo do reino totalmente impoluto e está no interior de cada membro da massa; cada um de seus integrantes ignora com cega paixão esta interioridade daquilo que crê abjeto.

Por isso a massa faz com que o objeto que mancha seja imputado ao outro, ao próximo. Que será vivido como culpado pela impureza que ridiculariza, que põe em xeque o conglomerado de perfeição que se tinha por ilusão. Esse objeto nada mais é do que algo de nós mesmos, porém deslocado ao judeu, ao negro, ao “cabeça”, ao que não comunga com o relato, ao comunista... às vezes ao *yankee*.

O objeto heterogêneo é exterminado porque, pelo mero fato de existir, desdenha dos afãs de pureza. Por sua mera existência, ainda que não se proponha, ridiculariza a homogeneidade da massa.

Freud afirmava que se pode somar um número potencialmente infinito de membros a uma massa... com a condição de que se tenha fora dela alguém a quem odiar. E os líderes bem sabem que inventar um inimigo une loucamente a massa, que costuma aderir entusiasmada à queima das bruxas que a aglomera.

Este afã exterminador culmina - como a história nos fez saber (e, lamentavelmente, não só a história passada, mas também a mais recente e dolorosa) - no assassinato.

Recordemos um ensinamento de Freud, um dos tantos que não devemos esquecer: um assassinato equivale a um incesto. Por quê? Porque pretende tomar por inteiro o corpo do outro. O belíssimo fragmento de Shakespeare que colocamos como epígrafe, mostra que até pode chegar a parecer estimulante e poético nos fazer irmãos pela via de mesclar nosso sangue em um massacre cometido em comum. O bando, os bandidos, o *band of brothers* costumam chamar de *padrinho* ao seu chefe. Uma espécie de neoplasia da função de Pai, de progenitor cuidadoso, se encobre no líder que pede um pacto de sangue com seus seguidores.

O horror dos regimes totalitários reside, justamente, no impulso à paixão da ignorância em que submerge a população, que ungiu seu líder em objeto de amor coletivo e ideal protético. Quem não pode entrar nesse circuito, quem ainda se sinta convocado a despertar para o real, se transformará em um inimigo, a quem se começa isolando, para concluir em seu extermínio. Esses regimes se arrogam o direito de abolir A Coisa, a extimia que aloja nossos objetos de pulsão, nossa causa do desejo. Porque para a massa só pode se alojar ali, sem resquício algum, o líder, o hipnotizador, o *partenaire* passional.

Se Freud data o início de sua prática como analista no momento mesmo em que abandona a hipnose, é porque sua ética repugnava o domínio desonroso do paciente que ela implica.

O objeto *a*, dirigindo-se ao sujeito dividido, aparece tanto no matema do fantasma da estrutura perversa (diferentemente no fantasma perverso das neuroses), quanto na parte superior do quadrípode do discurso do analista. Mesmo que um losango e uma flecha que direciona não fazem idênticas estas combinações de letras, nota-se bem em que compromisso ético se encontra o analista assim que se instalou a transferência.

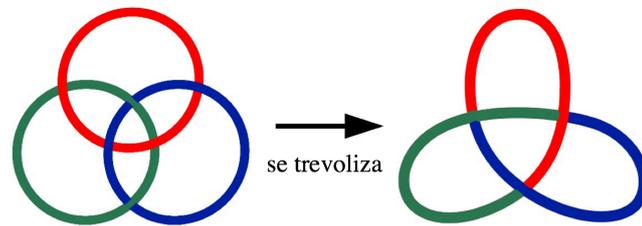
Em meio ao amor paixão, em regimes totalitários, a psicanálise nunca há de prosperar. Em meio à hipnose não há análise, mas obediência. Na servidão amorosa idealiza-se o outro e a ele se serve humildemente, desconhecendo seu real, sua outridade radical.

#### **4. Amor e ódio desanodados: uma possível trevolização**

O problema das paixões e das lideranças passionais, das hipnoses coletivas ou a dois (verdadeiras *folies à deux* duais ou multitudinárias) reside, segundo acreditamos, em que, ao renunciar ao traço ideal e, ao mesmo tempo, sintomático que faz extraordinariamente singular a cada um e que se encarna no líder ou no *partenaire* idealizado, e ao fazer dessa “condição absoluta” do desejo que é o objeto *a* um objeto coletivizado no líder, se produz uma trevolização coletiva, onde todos devem pensar igual, sentir igual e amar passionadamente a mesma pessoa ou relato. Essa situação se mantém, tal como Freud tinha estabelecido em sua *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, enquanto e assim que se apontar alguém a quem odiar passionadamente. Esse ódio passional começa na injúria, continua no mecanismo concentracionário, para culminar no aniquilamento, seja este real ou simbólico.

Um impulso à paranoia se desencadeia, mesmo em sujeitos que, em outras circunstâncias, não seriam capazes de separar ódio e amor até a forclusão (por paixão) do Um do sentimento. É claro que nem todo sujeito é hipnotizável. Deve se constatar uma fragilidade de seu próprio ideal e uma debilidade fantasmática que faça com que o objeto seja facilmente intercambiável pelo do líder. Porém, devemos ter claro que não é fácil encontrar sujeitos não analisados com semelhante fortaleza de separação e nítido estabelecimento de seu ideal e seu objeto.

### Trevolização de um Nó Borromeu de 3



Estamos inclinados a afirmar que, na verdade, esta fragilidade de ideal e objeto é muito mais frequente do que pensamos. Que os sujeitos “hipernormais” têm, na verdade, tendência de não se responsabilizar a reivindicar os valores de seus próprios ideais, nem de verificar qual é o objeto “rigorosamente singular”, a “condição absoluta” que causa seus desejos. É ainda muito menos comum ele ter se dado ao trabalho de diferenciar ao máximo objeto e ideal.

Daí a humana tendência de elevar algum guru, algum líder carismático, algum objeto de amor passionai, algum hipnotizador, ao lugar de guia que nos alivie da responsabilidade de pensar por conta própria. Para isso, teria sido necessário se individualizar em um *sinthome* que des-homogeneíze nosso nó mental.

#### 5. O fracasso da treta

O problema reside em que o objeto não se deixa cobrir por inteiro, deglutir por esse ideal emprestado. Uma ponta dele sempre fica engasgada nas mandíbulas do ideal. Essa ponta habita em cada um dos *partenaires* do amor. Esse objeto que não se deixa domesticar, esse que range nas engrenagens da máquina do amor “puro”, é objetor ao reino impoluto do todo. E está no interior de cada membro dos *partenaires* amorosos, em cada membro da massa, no sintoma do/da hipnotizada que retorna após o fim do transe hipnótico. Os integrantes dessas massas ignoram com paixão cega esta interioridade do que creem abjeto e, enquanto inexoravelmente se produz o despertar ao real, costuma desencadear-se a virada ao ódio. Pois o objeto que mancha costuma ser imputado ao outro, ao próximo.

É um mérito imenso da psicanálise haver compreendido a importância da separação máxima *possível* entre o objeto e o ideal.

O objeto heterogêneo é odiado porque, pelo mero fato de existir, zomba dos afãs da pureza. Ridiculariza, ainda que não proponha, por sua mera existência, a homogeneidade da

massa sectária. Põe uma pedra nos sapatos do sonho de amor imaculado, do hipnotizador e do líder.

Para enfrentar o *alien* fazendo-o, ao contrário, possível arejador de nosso hábito do mesmo, a psicanálise se torna uma ferramenta chave. É em uma análise pessoal que se poderia adquirir a valentia de fazer desse mesmo objeto o motor de mudanças de fixações, de renovação de nosso desejo, de possibilidade para criar algo não consabido. A psicanálise aposta na lenta e difícil apreciação do valor do radicalmente outro. Uma análise pessoal nos impulsiona ao esforço paciente de encontrar a forma de viver melhor o mal-estar na cultura. Não elimina o ódio, enlaça-o ao amor.

Alivia-nos sem nos prometer que será fácil, nem gratuito, nem a curto prazo.

Mas qualquer um que passou por uma análise na qual se comprometeu, comprovará que, franqueando estes obstáculos, encontrará uma refundação subjetiva. Uma forma criativa de levar adiante a viagem da vida com outros, com quem não temos que conglomerar acriticamente. Com outros aos quais não estejamos forçados a odiar.

Seria de se esperar que ao fim da análise (que também transita pelo caminho do amor – e dos ódios – de transferência), quem passou a tomar o lugar de analista tenha alcançado essa mencionada “síntese”. A tolerância à diferença, a oportunidade que o radicalmente outro oferece de arejar nossa mesmice, é esperado de quem transite nos fins de análise. Quem passou por esses finais dará assim um dos testemunhos de haver aceitado essa perda chamada castração. Nunca haverá uma perfeita síntese do sentimento, porém haverá muitas chances de deter o desencadeamento do ódio. Assim como não acreditamos possível que se vincule a paixões amorosas ou de massas que colem ideal e objeto.

Certamente, e sem que imaginemos cegar por completo a humana tendência de ignorar com paixão aquilo que nos incomoda, a análise pessoal fará com que estejamos dispostos a despertar para o real.

Por isso mesmo, e sem que isto implique em nada variar a autorização de sexo de quem chegue a esse final, se abrirá uma possibilidade de trato ou de exercício da feminilidade que o sujeito possa abrigar.

Traduzido por *Juliana Dalmina Aragão*

Revisado por *Denise Cini e Jandyra Kondera*

[www.bfc.com.br](http://www.bfc.com.br)