UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ELTON AUGUSTO PINOTTI E SOUZA

A vazão (in)dizível do ser.

Sobre *das Ereignis* em Heidegger e o gozo em Lacan

SÃO PAULO

2016

ELTON AUGUSTO PINOTTI E SOUZA

A vazão (in)dizível do ser.

Sobre *das Ereignis* em Heidegger e o gozo em Lacan

(Versão Original)

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração:

Psicologia Clínica - Investigações em Psicanálise

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúvia Tourinho Moretto

SÃO PAULO

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Souza, Elton Augusto Pinotti e.

A vazão (in)dizível do ser: Sobre das *Ereignis* em Heidegger e o gozo em Lacan / Elton Augusto Pinotti e Souza; orientadora Maria Lúvia Tourinho Moretto. -- São Paulo, 2016.

201 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Ser 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 3. *Ereignis* 4. Gozo feminino 5. Indizível I. Título.

RC504

ELTON AUGUSTO PINOTTI E SOUZA

A vazão (in)dizível do ser: Sobre *das Ereignis* em Heidegger e o gozo em Lacan

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

À memória de Lydia Schubert Pinotti e Hermes, seres amados que partiram nesse período, deixando muitas saudades.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores e funcionários que realizam o Instituto de Psicologia da USP. Expresso também a minha gratidão à agência CAPES pelo investimento financeiro nesta pesquisa.

Meus múltiplos agradecimentos à querida professora Maria Lívia, que me faz tamanha diferença na formação de psicanalista e pesquisador, como valiosa e tão dedicada professora, supervisora clínica e agora orientadora. Sua presença em minha vida reverberará por todo o meu percurso clínico.

Obrigado aos amigos e colegas de grupo de orientação pelas tão produtivas interlocuções: Cláudio Kazuo Jr., Felipe Nishioka, Ivan Cruz, Marcos Brunhari, Daniela Tankevicius, Mayra Xavier, Wilian Fender, Cláudia de Souza, Luciana Chagas, Eliane Costa Dias, Júlia Catani, Isabela Ledo, Camila de Freitas e Cristiana Rua.

Meus agradecimentos pela abertura de cada analisante.

Agradeço à Paula Regina, minha queridíssima, amada e apoiadora mãe. A Hélio Augusto, pai, que partiu muito cedo, mas sem deixar de inscrever em mim uma ética fundamental. A Edric, Daniana e Leandra, irmãos tão queridos e companheiros, obrigado pela confiança e apoio.

Agradeço especialmente à Renata Ribak, minha amada companheira, que de tão próxima pediu para que me deixassem sozinho no escritório — “ele tá escrevendo”. Compartilho dessa felicidade caleidoscópica sempre que te vejo absorvida no seu atelier. Obrigado pela cumplicidade fundamental que vivemos.

A coparticipação de Paulo Henrique Dias (Kito) neste texto é essencial, assim como nossa amizade. Então agradeço muito à sua leveza, generosidade e doçura que são uma poesia viva contra as durezas do meu temperamento cáustico. Vinna, meu grande irmão de incontáveis caminhos e conversas, obrigado pelo precioso companheirismo ao longo de tantos anos. Nossas conversas estão nos vãos dessas palavras. Felipe Nishioka, obrigado pela sua simplicidade genuína; você é um alívio de pessoa, amigo e grande inspiração. Eduardo Guerra, pela querida e paciente amizade, e interlocuções que tanto me ajudaram. Cláudio Kazuo Jr., meu ousado amigo que participou intensamente desta pesquisa, que alegria você ter se tornado este grande camarada e parceiro de clínica. Ivo

Matos, meu irmão, obrigado pela amizade salvadora, você está implicado aqui de muitas formas.

Obrigado a Mauro Mendes Dias, por sua voz e escuta arejada. A sua falta é uma baita fresta. Agradeço a sua ajuda neste processo.

Ao querido Walter Moure, que já surgiu. Ao icônico e inspirador Gilberto Safra. Vocês participam deste trabalho.

Agradeço às ricas contribuições e ideias dos professores Nelson da Silva Jr. e Christian Dunker, durante a graduação e na ocasião da qualificação da pesquisa. Especialmente ao acolhimento do professor Nelson que, em 2010, me apresentou tão generosamente à obra de Heidegger com uma versão de Ser e Tempo – um presente com tantas consequências na minha vida. Foi ainda mais prazeroso acompanhar as suas marcas naquelas páginas. Obrigado, ainda vou repassar o livro.

Às conversas e estudos com Juliano Garcia Pessanha, poeta mais além da fala.

Luê, Jon e Thiago Lins, obrigado por tantos momentos de amizade e conversas. Vocês participaram ativamente nos movimentos da questão desta pesquisa. São testemunhas de como ela, ao longo dos anos, me foi um verdadeiro problema.

A todos os meus amigos que participaram direta ou indiretamente dessa caminhada acadêmica: Guilherme Oliveira, Mario Julião, João Pedro, Robson Nakagawa, Júlia Franco, Pedro Seincman, Beatriz Besen, Juliana Arnhold, Gustavo Araújo, Thiago Abrantes, Bruno Barsotti, Paula Franchi, ao caríssimo Romullo Barato, e à força indomável da natureza, ao coringa russo-brasileiro que por acaso nomearam de Thales Twardowsky. Saudades.

Agradeço aos amigos e colegas cujos nomes estão ausentes neste papel.

RESUMO

SOUZA. E.A. **A vazão (in)dizível do ser. Sobre *das Ereignis* em Heidegger e o gozo em Lacan.** Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

Investigamos os possíveis efeitos das experiências de atravessamento das identificações e representações do ser, implicados no conceito de *gozo feminino* de Jacques Lacan, e também no estudo da superação da metafísica no ser-o-á (*Dasein*) de Martin Heidegger, ocasião de desvelamento em que “o ser irrompe com uma singular estranheza” (*das Ereignis*). Nosso objetivo foi o de esclarecer quais seriam possíveis finalidades clínicas e efeitos transformativos, face ao patológico, que o tratamento psicanalítico poderia conferir às experiências de transbordamento do ser para mais além das significações fálicas. Para tanto, a metodologia escolhida foi o estudo da obra de dois dos principais expoentes do século XX nos campos da filosofia e da psicanálise, legitimadores cada qual a seu modo da formalização e da escuta de um paradoxo: o ser é ao mesmo tempo íntimo e estrangeiro, radicalmente inacessível ao pensamento, e neste sentido se provaria “êxtimo”. Num primeiro momento, esclarecemos os sentidos da extimidade ou ek-sistência do ser nas obras de Heidegger, em textos de 1927 a 1966, e de Lacan, sobretudo no recorte de seu seminário 20 (1972-73), paradigmas com os quais pudemos trabalhar, em nosso último capítulo, certos desafios que a lacuna do ser traz à situação clínica. Como resultado, sustentamos a leitura de que o ser para a psicanálise lacaniana se apreende pelo conceito de gozo, em suas duas modalidades: ser da significância, correlata ao gozo fálico típico da fantasia neurótica, e Outra irrepresentável, denominada de gozo feminino. Como efeitos deste gozo desconhecido, desarticulador da representação objetual, dar-se-iam os temporários atravessamentos das identificações do sujeito, bem como das amarrações simbólicas do sintoma; experiências que podem transcorrer em efeitos de *indeterminação produtiva*. Concluímos que, sobretudo em virtude da vazão indizível do ser, podemos romper com uma leitura a nosso ver reducionista da psicanálise em que a perspectiva monoculturalista e falocêntrica perpetuasse, clinicamente, efeitos de sujeito em relação exclusivamente fálica-objetual com o ser. Defendemos finalmente a importância de uma

escuta psicanalítica capaz de diferenciar o *ser* do *objeto*, caso se atente também à insólita abertura de um ser para mais além do Falo.

Palavras-chave: ser, Heidegger, *Ereignis*, gozo feminino, indizível.

ABSTRACT

SOUZA. E.A. **The (un)speakable outflow of being. On the concepts of *das Ereignis* in Heidegger and Enjoyment in Lacan.** Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

This research investigates the possible effects of certain experiences that cross over the identifications and representations of Being, implied on Jacques Lacan's concept of *feminine enjoyment* and also regarding the overcoming of metaphysics in Martin Heidegger's concept of Being-there (*Dasein*), which refers to an unconcealment experience in which "Being bursts out with a singular strangeness" (*das Ereignis*). We aim to clarify the clinical purposes and transformative effects on the pathological treatments which psychoanalysis may convey on the overflow experiences of Being beyond phallic signification. Therefore, the adopted methodology was to study the work of two of the twentieth century's leading exponents in the fields of philosophy and psychoanalysis who legitimize, each in their own way, the formalization and the understanding of the following idea: that the inner being of man is out of his imaginary or representative reach, and by being inner and outer at the same time, Being is "extimacy". At first, we clarified how a strange possibility of enjoyment of extimacy or of the ek-sistence of Being is formulated in the works of Heidegger between 1927 and 1966, as well as in Lacan's theory, especially within the clipping of his seminar 20 (1972-73). Thus, supported by those two paradigms, in our last chapter we could reflect about certain challenges that the unspeakable Being brings to the clinical situation. As the outcome of our research, we argue that the concept of Being in lacanian psychoanalysis is held by the concept of enjoyment in its two forms: firstly, as the Being of significance related to the phallic enjoyment of neurotic fantasy and, secondly, as the unrepresentable Other, related to the experience of extimacy within feminine enjoyment. As effects of this unknown enjoyment, devoid of object representation, the subject's identifications, as well as the symbolic symptoms' bindings, would helplessly flow through; which characterizes them as experiences that could elapse productive indeterminacy effects. Finally, after studying the problems of Being and of the Unspeakable in clinical practice, we conclude that due to the unspeakable outflow of

Being through the perspective of certain experiences of indetermination, it is possible to break, as we understand it, the reductionist interpretation of psychoanalysis in which the monoculturalistic and phallogentric perspective could clinically perpetuate the effects of the subject in exclusively phallic-objectal relations with its Being. We finally stand for the importance of a psychoanalytical listening also capable of differentiating Being and object, as long as psychoanalysts look out for an opening of Being beyond the Phallus.

Key-words: being, Heidegger, Ereignis, feminine enjoyment, unspeakable.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Propaganda dos chocolates Lacta para a páscoa de 1918: “As crianças são geralmente vadias, e só gostam da escola por causa das aulas de recreio. Mas, se se lhes oferece o LACTA como prêmio, todas se tornam estudiosas e comportadas.	18
Figura 2 - Quadro das fórmulas da sexuação com o friso vermelho nos símbolos do matema da fantasia.....	71
Figura 3 - Os três campos centrais do esquema RSI.	85
Figura 4 - Fantasia e Héteros	122
Figura 5 - Perspectiva aérea da Amazonia de “El abrazo de la Serpiente”.	164
Figura 6 - A luz em Karamakate de “El abrazo de la Serpiente”.....	165
Figura 7 - Cosmos de “El abrazo de la Serpiente”.	165
Figura 8 - Movimento de luzes coloridas de “El abrazo de la Serpiente”.	165
Figura 9 - Representações da ayahuasca no documentário <i>D’autres mondes</i>	167
Figura 10 - Esquema RSI.	173
Figura 11 - O dispositivo <i>Fleshlight</i> : o semblante de lanterna que mascara um canal vaginal portátil.	176
Figura 12 - “ <i>Lust objectified</i> ”: INEZ, o objeto fálico de ouro.....	176
Figura 13 - Andromeda de Zeynep Beler.....	179
Figura 14 - Poesia de rua de um autor (in)determinado. Fotografia de Thiago Fogolin.	185

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Capítulo 1 <i>das Ereignis</i> e os paradoxos do ser.....	28
1.1. A diferença entre ser e ente	29
1.2. O radicalmente outro enquanto <i>angústia</i>	35
1.3. O radicalmente outro pelo <i>mistério</i> e <i>serenidade</i>	42
1.4. O ente como <i>objeto metafísico</i> e o ente como <i>coisa</i>	50
1.5. <i>Das Ereignis</i> e o estado verbal infinitivo: ser	53
Capítulo 2 Ser da significância e ser indizível	59
2.1. Fantasia e gozos	60
2.2. Gozo fálico e gozo suplementar.....	69
2.3. A interpretação do gozo como ser.....	76
2.4. Gozo feminino é o gozo Outro?	80
2.5. Vazão e invasão: a insignificância nos estados místicos, psicóticos e afásicos.	93
Capítulo 3 Clínica com o indizível	107
3.1. Que quer dizer indizível?	108
Linguagem e incompletude.....	108
Um negativo para a fantasia	114
Satisfalação	116
Sujeito: o <i>Self</i> como um intervalo vazio na Alteridade	120
O gozo de ser indizível	121
3.2. (Não-)ser e linguagem: diferenças entre Heidegger e Lacan.....	126
3.3. Efeitos do gozo suplementar	142
Experiência de indeterminação produtiva.....	143
Lucidez na (lou)cura do sintoma	162
CONCLUSÃO	190

A MÁQUINA DO MUNDO | Carlos Drummond de Andrade

E como eu palmilhasse vagamente
uma estrada de Minas, pedregosa,
e no fecho da tarde um sino rouco

se misturasse ao som de meus sapatos
que era pausado e seco; e aves pairassem
no céu de chumbo, e suas formas pretas

lentamente se fossem diluindo
na escuridão maior, vinda dos montes
e de meu próprio ser desenganado,

a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.

Abriu-se majestosa e circumspecta,
sem emitir um som que fosse impuro
nem um clarão maior que o tolerável

pelas pupilas gastas na inspeção
contínua e dolorosa do deserto,
e pela mente exausta de mentar

toda uma realidade que transcende
a própria imagem sua debuxada
no rosto do mistério, nos abismos.

Abriu-se em calma pura, e convidando
quantos sentidos e intuições restavam
a quem de os ter usado os já perdera

e nem desejaria recobrá-los,
se em vão e para sempre repetimos
os mesmos sem roteiro tristes périplos,

convidando-os a todos, em coorte,
a se aplicarem sobre o pasto inédito
da natureza mítica das coisas,

assim me disse, embora voz alguma
ou sopro ou eco ou simples percussão
atestasse que alguém, sobre a montanha,

a outro alguém, noturno e miserável,
em colóquio se estava dirigindo:
"O que procuraste em ti ou fora de

teu ser restrito e nunca se mostrou,
mesmo afetando dar-se ou se rendendo,
e a cada instante mais se retraindo,

olha, repara, ausculta: essa riqueza
sobrante a toda pérola, essa ciência
sublime e formidável, mas hermética,

essa total explicação da vida,
esse nexo primeiro e singular,
que nem concebes mais, pois tão esquivo

se revelou ante a pesquisa ardente
em que te consumiste... vê, contempla,
abre teu peito para agasalhá-lo.”

As mais soberbas pontes e edifícios,
o que nas oficinas se elabora,
o que pensado foi e logo atinge

distância superior ao pensamento,
os recursos da terra dominados,
e as paixões e os impulsos e os tormentos

e tudo que define o ser terrestre
ou se prolonga até nos animais
e chega às plantas para se embeber

no sono rancoroso dos minérios,
dá volta ao mundo e torna a se engolfar,
na estranha ordem geométrica de tudo,

e o absurdo original e seus enigmas,
suas verdades altas mais que todos
monumentos erguidos à verdade:

e a memória dos deuses, e o solene
sentimento de morte, que floresce
no caule da existência mais gloriosa,

tudo se apresentou nesse relance
e me chamou para seu reino augusto,
afinal submetido à vista humana.

Mas, como eu relutasse em responder
a tal apelo assim maravilhoso,
pois a fé se abrandara, e mesmo o anseio,

a esperança mais mínima — esse anelo
de ver desvanecida a treva espessa
que entre os raios do sol inda se filtra;

como defuntas crenças convocadas
presto e fremente não se produzissem
a de novo tingir a neutra face

que vou pelos caminhos demonstrando,
e como se outro ser, não mais aquele
habitante de mim há tantos anos,

passasse a comandar minha vontade
que, já de si volúvel, se cerrava
semelhante a essas flores reticentes

em si mesmas abertas e fechadas;
como se um dom tardio já não fora
apetecível, antes despiciendo,

baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.

A treva mais estrita já pousara
sobre a estrada de Minas, pedregosa,
e a máquina do mundo, repelida,

se foi miudamente recompondo,
enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.

INTRODUÇÃO

O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o “mais geral” [...] Expulso da verdade do ser, o homem gira, por toda parte, em torno de si mesmo, como *animal rationale* (HEIDEGGER, 1983d, p.162-163).

O ser irrompe com uma singular estranheza (HEIDEGGER, 1969, p. 49).

A *Verwerfung* [a forclusão], portanto, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* [afirmação] que Freud enuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser, ou para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado-ser (LACAN, 1998b, p.389).

Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado (LACAN, 2008, p.14).

Em 22 de março de 2016 o astro *teen* Justin Bieber cancelou um encontro com seus fãs alegando que “a pressão de atender a expectativa das pessoas sobre quem supostamente eu sou é grande demais para lidar, é demais sobre meus ombros”¹. No espaço dos comentários de seu *Instagram*, houve tanto a aceitação de parte de seus seguidores quanto a manifestação de fãs descontentes com o desabafo do cantor, pois como alguém que alcançou tamanho sucesso internacional, e colhe tanto dinheiro e admiração de legiões de fãs, rejeitaria justamente a expressão mais direta do carinho de seus próprios admiradores? Como alguém que aparentemente já “é” aquilo que muitos apreciadores desejariam “ser” poderia, agora, cometer o contrassenso de se queixar dessa expectativa tão ideal de “ser” o que ele conquistou no imaginário de tantos? Pois Justin Bieber confessa publicamente *não ser* exatamente a imagem que dele se espera, e afirma sofrer com esse mesmo compromisso de ser um ídolo que desfruta e retribui o carinho dos fãs com nada além de uma dose infinda de disposição e gratidão, como talvez um bom moço do tipo exemplar o faria. Pensemos então que sua declaração fala das variações e descompassos entre os ideais de quem deveria ser o “Justin Bieber”, lá no interior das fantasias dos fãs, e o ideal de eu presente nas próprias aspirações do Justin Bieber, dessa vez a respeito de si mesmo. Entre as *representações do ser*, há ali um sujeito que declara sofrer, e que demanda das pessoas algum reconhecimento de seus motivos, nada estranhos à psicanálise.

¹ “The pressure of meeting people's expectations of what I'm supposed to be is so much for me to handle and a lot on my shoulders”. Fonte: <https://www.instagram.com/p/BDRkUVKAvIQ/?taken-by=justinbieber>

As agruras de querer ser e não ser aquilo que se almeja, de idealizar ser e de se reconhecer insatisfeito com os limites de gozo de suas próprias identidades, este é um modo nodal de se introduzir o *problema clínico dos limites das representações do ser*. A questão é tão crucial nas neuroses que é justamente aí que se erigem as bases do trabalho publicitário, dos profissionais peritos em associar o imaginário de plena satisfação com a oferta de produtos e serviços à carência de “ser” das pessoas, ou seja, às diversas facetas do desejo humano. Um apreciador de *Johnnie Walker* não deleitaria apenas de um uísque de qualidade x, y ou z, ou com isso se inebriaria por qualquer razão. A ideia é que, desde o primeiro gole, o consumidor adentre imaginariamente num elitíssimo salão composto de elegantes e jovens *self-made men* que esbanjam autoconfiança e determinação sem fim, onde brindam imaterialmente entre si, ao som de jazz fusion e ao perfume de charuto, aquela nobre e velha dose de autorealização masculina. Como ficcionam os publicitários, um consumidor dos desodorantes Axe não apaziguaria simplesmente os odores da transpiração cotidiana de suas axilas, mas se tornaria um catalizador ambulante do máximo desejo feminino, tornar-se-ia a própria encarnação do Falo, o poderoso gozador mítico-absoluto dos prazeres sexuais. Em contrapartida, pela psicanálise, Jaques Lacan sustenta uma teoria diametralmente oposta: a clínica dá-se justamente pela impossibilidade do neurótico em *ser* o Falo, isto é, em ser um sujeito supostamente repleto de ser, que gozaria sem faltas (LACAN, 1998a, p.649). Mais que isso, no próprio princípio da constituição da subjetividade, revelar-se-ia uma *falta em ser* (*manque-à-être*) estrutural do ser falante.

Figura 1- Propaganda dos chocolates Lacta para a páscoa de 1918: “As crianças são geralmente vadias, e só gostam da escola por causa das aulas de recreio. Mas, se se lhes oferece o LACTA como prêmio, todas se tornam estudiosas e comportadas”.

Não à toa, vemos que a publicidade tem como uma de suas propriedades o apontamento do que *não é*, e uma solução de como adquirir uma representação ideal de ser – se aos pais faltam filhos naturalmente ideais, uma criança de 1918, por exemplo, tornar-se-ia estudiosa e comportada pelo uso estratégico do chocolate Lacta; se a um homem contemporâneo falta ser atraente, bastaria besuntar-se regularmente com desodorantes Axe. Constatemos então, mesmo que rasteiramente, que a publicidade veicula significados ao *ser o que se deseja* às pessoas, mediante a venda de representações (fálicas) de “ser”, ou em outras palavras, a publicidade propaga soluções imaginárias a uma (lucrativa) *carência de ser* própria dos sujeitos. Um exemplo menos caricato, mas estruturalmente idêntico:

Na tarde de 15 de novembro de 2014, um avião de pequeno porte sobrevoou centenas de pessoas localizadas na praia de Pitangueiras na cidade do Guarujá. O veículo carregava atrás de si um enorme e retangular *banner* com o anúncio: *Etapa. Mais de você em você mesmo*. Trata-se de uma empresa de ensino preparatório para exames vestibulares, em cujo público alvo o sentimento profundo de haver “você em você mesmo” é presumidamente precário. Mais do que isso, o *slogan* anuncia o atendimento a uma demanda específica de mercado: aquisição de ser mais-de-mim-mesmo.

A estratégia publicitária nos leva a supor a possibilidade de se contornar essa pendência existencial. Deixar de “ser” um “ninguém” ao olhar da sociedade para tornar-se um bom advogado, médico, engenheiro, arquiteto, etc., em virtude de um processo educacional competente com o qual se conquiste um excelente diploma de formação superior. Mas se é possível ser-mais-você-mesmo após os serviços do Etapa, não nos fica claro se a promessa é a de que a clientela venha a ser *completamente* ela mesma, isto é, chegue à etapa final e definitiva da autorealização, ou apenas um tanto a mais dela mesma, como uma das etapas de um processo que se ultrapassa, mas rumo à próxima. Nessa segunda hipótese, talvez o indivíduo reunisse quantidades de “si-mesmo” ao longo da vida, pedaços satisfatórios de identidades que se sintetizariam ao longo de uma jornada de duração indeterminada. De qualquer modo, a campanha rascunha em seu *banner* uma implícita tese onto-antropológica: 1. O ser humano carece, mais propriamente, de ser si mesmo; 2. o ser humano demanda aos outros ser-mais-si-mesmo (por exemplo às empresas de cursinho pré-vestibular, aos empregadores, etc.),

3. o sujeito em harmonia socioeconômica com o sentido e o prazer de seu trabalho na sociedade – ou com sua identidade socioeconômica bem ajustada – receberá um saldo cauterizante em seu estranho débito de ser-si-mesmo.

Um fã de Justin Bieber, ou de qualquer outra fonte musical, desejoso por uma carreira bem sucedida na música, poderia assim, quem sabe, passar no vestibular de uma graduação em estudos musicais de uma excelente universidade e finalmente encaminhar-se neste sentido. Mas se não presumimos que as vicissitudes de Justin Bieber sejam apenas um ruído, um desvio insignificante da regra, teremos de admitir que, todavia, o sentido do trabalho e da carreira profissional – sem se negar absolutamente a importância dessa questão –, não garantirá nem mesmo aos proclamados bem sucedidos uma *satisfação plena de ser-si-mesmo*. É neste vão persistente (de não-ser) que os publicitários depositam os seus diversos ideários de como se resolver a castração neurótica.

Nesta pesquisa, pretendemos demonstrar que a tese supracitada (do Etapa) apresenta, desde sua premissa até sua proposta de solução, um problema clínico de primeira ordem. Nos consultórios clínicos, constatamos que a natureza da lacuna de *ser* se apresenta de diversas formas, ao que se associam variados modos de sintoma e sofrimento, além de diferentes e singulares demandas e hipóteses de resolução dessa incompletude de ser. Cujo enunciado bem poderia ser este: a questão do “ser”, mas de como isso *não* se representa totalmente.

“Ser”, contudo, surge para o clínico-pesquisador como uma questão tão fundamental quanto enigmática. O que vem a dizer *ser*? O que seríamos nós, os *seres* humanos? O que significa esse termo presente até mesmo nos conceitos de *falta-a-ser* e de *ser falante* da psicanálise lacaniana? O que é o *ser* do *ser-o-aí* de Martin Heidegger, este filósofo devotado à questão do ser? Nós *somos* ou apenas *faltamos ser*? Ou somos na mesma medida em que *faltamos*?

Dizer que *somos o que somos* – como sugere tautologicamente uma canção do grupo paulista Racionais Mc’s – não nos parece esclarecer o problema, embora ali já se possa pensar: ora, o que somos é sempre o mais evidente. Ou podemos entender que não é simples ou até mesmo possível responder o que é ser; só nos restaria assim afirmar: somos o que somos. Ou pensemos ainda que ser é de natureza imutável, e seja lá o que for isso, somos o que somos, essencialmente estáticos. Mas a canção logo em

seguida afirma, talvez como uma proposta de resposta, que *somos o que somos, cores e valores*. Um de nós é “pardo, trabalhador e digno”, outro é “caucasiano, oportunista, malicioso e cristão”, outro é “negro, sonhador e otimista”, e assim por diante. Nesse caso, ao psicanalista caberia questionar: o problema do ser se responde pelas identificações imaginárias e pelas representações simbólicas? O ser de um ser falante se fundamenta e mostra pelos registros do Imaginário e do Simbólico, pela dimensão do sentido e da linguagem? E um analista existencial levantaria o problema: afinal, as características ônticas de um ente evidenciam o ser de um ente?

Como compreender e como tratar da questão das demandas de fruição representável de ser, nos desafios clínicos, se esta questão *pode produzir sofrimento*? – evidentemente, a pergunta já introduz uma hipótese clínica: o problema da (não) representação do ser pode ser conduzir ao sofrimento, e é de importância central nas organizações sintomáticas. O estudo dos limites da representação psíquica do ser, assim como um campo de experiências irrepresentáveis, demonstra então a sua importância nevrálgica não apenas para a filosofia; trata-se de um tema essencial para os desafios da situação clínica.

A questão da pesquisa não é simples: como é a experiência mais radical de carência de representação do ser, o que é passar a *ser* de modo indeterminado, para além das identificações típicas da fantasia? O que os relatos de pessoas podem nos dizer sobre esse estado tão estranho e vazio de percepção de mundo? Como se pensar teoricamente na irrupção indizível de ser, se tal experiência é propriamente anticonceitual, imiscível ao pensamento representativo? O que tais experiências revelariam de paradigmático para a psicanálise e seus desafios clínicos?

Como investigar o indizível do ser enquanto objeto negativo desta pesquisa? Pois se a abordagem das evidências ocupa o lugar central do discurso científico, vocacionado a examinar e controlar empiricamente os elementos do que seja realidade, uma possível exclusão sistemática do que não seja precisamente um objeto examinável nos indivíduos é, por outro lado, uma questão vital para filosofias e psicanálises do século XX. O problema da negatividade do ser se insere nesta espécie de zona intangível para o exame dos sentidos ou mesmo do pensamento. Assim é que o ser desta pesquisa não entrará exatamente nos registros das evidências, como um objeto empírico. Teremos de

estudar os dizeres teóricos e os relatos sobre a irrupção de um desconhecível radical para o registro significativo dos sujeitos – denominado aqui de “vazio indizível do ser”.

Estamos diante da problemática clínica de uma “modalidade de ser” em que se desarticulam os limites das identidades psíquicas, no que elas, temporariamente, tornam-se *insignificantes*, no sentido lacaniano do termo. Trilharemos em nosso horizonte teórico a investigação dos efeitos das experiências de “ser indizível” no ser falante de Lacan, pela via do conceito de *gozo feminino*, ou gozo Outro, logo após havermos estudado o atravessamento da metafísica no ser-o-aí (*Dasein*) de Heidegger, pela via do conceito *das Ereignis*. Pesquisaremos assim dois dos principais expoentes do século XX nos campos da filosofia e da psicanálise legitimadores cada qual a seu modo da formalização e da escuta de manifestações do vazio do ser.

A escolha dos dois autores é estratégica nesta pesquisa. A começar pelo fato do filósofo alemão Martin Heidegger, reconhecido pensador da crítica da subjetividade, curiosamente, mas não à toa, revelar-se como uma das principais influências filosóficas de Jacques Lacan – justamente o psicanalista francês revigorador do conceito de sujeito (ŽIŽEK, 2009). Entre semelhanças e divergências de seus temas e pensamentos, os dois pensadores, cada qual a seu modo, estiveram às voltas com os problemas do logocentrismo e do falocentrismo de seu tempo – segundo o qual o “ser” estaria igualado ao *lógos*, isto é, ao campo da linguagem e das representações. Heidegger e Lacan ofereceram saídas enigmáticas e polêmicas para o atravessamento do logocentrismo e da norma fálica típica do dinamismo neurótico ou metafísico: o despertar da experiência (*Erfahren*) de ser que ultrapassa o pensamento e a imagem (denominada de *das Ereignis*), em Heidegger, e a irrupção da experiência (*éprouver*) do gozo Outro, ou gozo feminino, que vai mais além da função significante, em Lacan. Para os dois autores, veremos que justamente alguma singular *experiência irrepresentável do ser* (enquanto *Ereignis* ou gozo Outro) ocupará função central seja no pensamento filosófico de Heidegger ou na teoria clínica de Lacan. Neste último caso, a abertura a um insólito modo de gozar relacionar-se-á diretamente com os pensamentos da finalidade clínica, isto é, com a própria razão de ser do ato psicanalítico. Investigaremos então como a psicanálise vislumbra o tratamento de seus analisantes a partir da ótica do ser, no que isso jamais se traduz pelas mediações fálicas do ser falante.

Antes: por que abordar a analítica existencial do ser-o-aí de Martin Heidegger, somente em razão das possíveis influências da analítica existencial na bagagem filosófica de Lacan?

Avalia Heidegger que “a justificativa da psicologia consiste no fato de que ela reconheceu algo não-material, e sua limitação é que ela queira determinar isso pelo método da pesquisa material das ciências naturais” (HEIDEGGER, 2006, p.256). Pois para o autor, a psicologia (refere-se aqui evidentemente às “*behaviorial sciences*” e não às psicanálises) abordaria ao modo de *substância* aquilo que ela própria afirmara como *não-substância*, como acontecimento imaterial. Heidegger então questiona o método da psicologia ao mesmo tempo em que se interessa em “libertá-la” da metafísica do dualismo *psique-physis* (Ibidem, p.284). Ora, não é aleatório nem de modo nenhum inédito que se queira questionar possíveis métodos, e questões caras à clínica, a partir da fenomenologia – e neste caso, mais especificamente a partir da analítica existencial heideggeriana. Como observamos nos seminários de Zollikon (reunião de registros que datam de 1947 a 1971), no qual se apresentam os seminários, conversas e cartas entre o psiquiatra Medard Boss e Martin Heidegger, ambos se mostram interessados em questionar as bases de uma terapêutica da analítica-existencial, na mesma medida em que criticam as iniciativas teóricas realizadas até então pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger. Todavia, não há na obra de Heidegger nenhum fundamento teórico nem tampouco metodologias a propósito de uma clínica analítica existencial – pois, lembremos que, antes de tudo, Heidegger jamais foi um detido leitor crítico das psicologias e psicanálises de sua época². Heidegger se interessa em apontar que há algo de não-empírico a respeito do ser, e que o seu desvelamento traria descobertas fundamentais para o horizonte clínico das psicologias, embora abordar a clínica não seja o seu trabalho enquanto pensador.

Heidegger se interessa pelo pensamento dos fundamentos de uma práxis psicoterapêutica, e embora não tenha sido ele quem tenha criado e fundamentado um campo metodológico e epistemológico de uma clínica analítico-existencial, alguns de seus seguidores desenvolveram, de acordo com suas leituras próprias da obra heideggeriana, a chamada clínica *Daseinanalyse*. Não é nosso escopo de trabalho

² Diz Heidegger a Medard Boss, em uma carta de 1947: “O senhor sabe que os problemas da psicopatologia e da psicoterapia sob os aspectos dos princípios me interessam muito, embora me falem os conhecimentos especializados e o domínio do trabalho de pesquisa atual” (HEIDEGGER, 2006, p.277).

investigar a *Daseinanalyse* ou quaisquer abordagens dos autores que desenvolveram o pensamento clínico baseados nas fenomenologias de Edmund Husserl, Max Scheler e Heidegger – citamos aqui alguns de seus expoentes: Medard Boss (1903 – 1990), Ludwig Binswanger (1881 – 1966), Eugène Minkowski (1885 – 1972) e Rollo May (1909 – 1994) – pois nos inclinaremos diretamente à leitura dos escritos de Heidegger em busca dos movimentos de seu pensamento acerca do ser e das *experiências* de desvelamento do ser. Propomo-nos tão somente, portanto, a introduzir a obra de Heidegger como um cenário prévio à investigação da “extimidade” do ser na psicanálise, que como dissemos, presta àquela as suas críticas e homenagens. Pois a consideração da extimidade do ser – seu caráter íntimo e paradoxalmente externo –, veremos, opera consequências relevantes na clínica lacaniana.

Para tanto, o que orientará nossa linha de leitura e interpretação da obra de Heidegger e Lacan?

Primeiramente, sabemos que Martin Heidegger sustenta a ideia de que “todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade”, bem como que “exercemos a psicologia, a sociologia, a psicoterapia para ajudar as pessoas a alcançar a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo” (HEIDEGGER, 2006, p.194). Heidegger pronuncia assim que uma possível finalidade terapêutica baseada na analítica existencial trataria da “liberdade no sentido mais amplo” do *Dasein*. É-nos dado o desafio, assim, de pesquisar na obra de Martin Heidegger o que seria tal “sentido mais amplo” da liberdade humana.

No capítulo 1, sobre a filosofia de Heidegger, elaboramos a leitura de textos fundamentais de sua obra (escritos publicados entre 1927 a 1966), focada na formulação progressiva da noção de *experiência do desvelamento do ser*, cuja concepção mais madura, ou simplesmente mais tardia, seria a de *Ereignis* (“acontecimento apropriador”). *Ereignis* mostrar-se-á finalmente como a noção cervical da filosofia heideggeriana, em que se insiste sobre a relevância de uma mudança radical do modo de apreender o mundo para *além do modo de pensamento metafísico*. Visamos esclarecer suas principais características e efeitos transformativos, para, assim, entendermos como a manifestação do ser indizível fundaria justamente o limite do que é impensável para o pensamento.

Em 1973, apenas onze anos após a conferência de *Tempo e Ser* de Heidegger, Lacan nos apresentaria as teses de seu seminário 20, *Encore*, nas quais discursa a respeito de uma enigmática experiência mais além da linguagem, da norma fálica, ou seja, de uma possibilidade de experiência intransponível para a cadeia significante. No segundo capítulo desta pesquisa, colocaremos então as perguntas: o que significa “ser” para a psicanálise lacaniana? E a quais problemas clínicos a noção de ser psicanalítica visa responder? Como um sujeito concebe e demanda seu “ser” pela função da fantasia? Em que horizonte se encontra o “ser” para a psicanálise? Sustentaremos que a partir da chave de leitura do *ser* pelo conceito de *gozo*, teremos um desdobramento teórico de suma e polêmica importância: haveria para além da fantasia a evocação de experiências com o vazio do ser, em que se descortinariam atravessamentos das identificações em um tipo de êxtase inacessível à posição de sujeito. Investigaremos assim as diferenças entre o gozo fálico, suportado pela fantasia, e o gozo suplementar. Problematizaremos também a suplementação de gozo a partir dos relatos do místico indiano Jiddu Krishnamurti, em consideração às observações de Jacques Lacan sobre a pertinência do testemunho dos místicos sobre a questão aqui visada.

E se nos dois primeiros capítulos queremos esclarecer como Heidegger e Lacan apresentam alguma possibilidade de experiência de *ser indizível*, no terceiro e último capítulo, abordaremos finalmente os desafios da extimidade do ser para os problemas clínicos. Entraremos na questão: *quais são as possíveis finalidades clínicas e os efeitos transformativos, face ao patológico, que o tratamento psicanalítico confere ao ser indizível do gozo suplementar?*

Consideramos importante ressaltar que não sugerimos que por “experiência do ser indizível” Heidegger e Lacan tenham abordado um mesmo fenômeno. Desde que indizível, não poderíamos jamais por meio de um projeto de mestrado ou mediante qualquer forma de pensamento nos aproximar verdadeiramente das manifestações às quais cada autor tentou conceituar. Propomos um estudo – dentro das possibilidades de uma pesquisa de mestrado – do que cada pensador concebeu como *ser* e como *consciência viva de ser indizível*, sem com isso elegermos como objeto de pesquisa as possíveis pontes teóricas ou críticas cruzadas entre os campos da analítica existencial de Heidegger e a psicanálise de Lacan. Nossa metodologia de pesquisa conta com a investigação do que cada campo formaliza, com sua própria intenção e alcance

conceitual, para assim delimitaremos entre analítica existencial e psicanálise *nada além de suas diferenças* a partir da colocação da questão de uma irrupção de ser para além da metafísica, em Heidegger, e para além do Falo da fantasia, em Lacan. Em outras palavras, teremos esclarecido as diferenças entre a *diferença ontológica* de Heidegger e a *diferença sexual* de Lacan. Neste último autor, em especial, pesquisaremos as possíveis finalidades clínicas de uma modalidade indizível de ser (gozo).

Em resumo, temos então um caminho duplo a percorrer neste trabalho; um deles indaga pelos possíveis sentidos do “ser” a partir das obras de Martin Heidegger e Jacques Lacan, e outro questiona a implicação de tais concepções teóricas no interior de um percurso clínico – e disso se entende: direções e finalidades de um tratamento clínico. As possíveis contribuições a serem trabalhadas aqui, da analítica existencial e da psicanálise, contudo, não se sustentarão por tentativas de equivalência, importação ou exportação conceituais entre um campo e outro. Pois, com Heidegger, não será o nosso objetivo criticar uma possível metafísica lacaniana, nem com Lacan tampouco pretendemos denunciar uma possível homogeneidade sexual heideggeriana. Esses cruzamentos não nos ocuparão neste mestrado, embora possam ser por diversas razões possíveis e interessantes a outros estudos voltados às interfaces entre filosofia e psicanálise.

A metodologia aqui assumida será a de questionar, no interior de cada paradigma em questão, por meio de pesquisa bibliográfica, os sentidos do “ser” e suas possíveis implicações clínicas para a psicanálise lacaniana. Realizaremos primeiramente a revisão bibliográfica da obra de Martin Heidegger do período de 1927 a 1966 orientados pelo tema do *desvelamento do ser* e de *Ereignis*. E faremos também a revisão sistemática da bibliografia sobre o *gozo feminino* nos seminários de Jacques Lacan, sobretudo no seminário 20, bem como de autores e pesquisadores contemporâneos do tema. Delimitamos entre analítica existencial e psicanálise nada além de suas diferenças.

Nosso objetivo geral é o de *esclarecer como as experiências indizíveis da extimidade do ser se implicam nos desafios do tratamento psicanalítico*. Pretendemos

abordar a questão a partir das contribuições de dois campos teóricos: a analítica existencial heideggeriana e a psicanálise lacaniana.

São objetivos específicos:

- compreender os sentidos do ser a partir dos conceitos de “metafísica” e “*das Ereignis*” de Martin Heidegger.
- elucidar as diferenças entre ser da significância e ser indizível em Jacques Lacan.
- contribuir com o estudo das possíveis funções clínicas e dos efeitos transformativos que o tratamento psicanalítico confere ao ser indizível do gozo suplementar.
- fornecer, finalmente, elementos para a discussão sobre a questão do “ser” na clínica a partir das duas abordagens teóricas pesquisadas.

Capítulo 1 | *das Ereignis* e os paradoxos do ser

Estranho salto, que provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos. Onde estamos nós? Em que constelação de ser e homem?

Martin Heidegger

Introdução

O ser humano pode eventual e momentaneamente experimentar *ser* o que ele *é*. Essa afirmação – cuja primeira leitura nos envolveria numa tautologia (sugerir que o homem *é* aquilo que ele *é*) ou num contrassenso (sugerir que apenas *eventualmente* isso possa acontecer) – enuncia, como notaremos, o nexos tão essencial quanto paradoxal do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976). Ao circunscrever na duração indeterminada de um instante a possibilidade de que o homem possa experimentar “ser”, a hipótese heideggeriana aqui subjacente é a de que nós, muito mais comumente, *somos* de um modo pelo qual o ser permanece impensado e velado na experiência de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O jogo de velamento (*Verborgenheit*) e desvelamento (*Unverborgenheit*) da questão do ser foi tematizado e desenvolvido ao longo da obra de Heidegger como uma condição própria e inalienável do *Dasein*³, o ser-o-*aí*. Abordaremos partes importantes obra de Heidegger, a seguir, pelo período das publicações de 1927 a 1966, de forma que, ao final deste capítulo, tenhamos traçado um percurso de leitura de alguns dos textos fundamentais do autor orientados pela questão da “experiência de desvelamento do ser”. Apresentaremos então um esclarecimento às questões: O que é ser para Heidegger? O que é, como se dá e quais são algumas das consequências de tal *experiência de desvelamento do ser*?

³ *Dasein* (*Das-sein*) é ora traduzido para a língua portuguesa por “ser-*aí*”, ora por “estar-*aí*”, e por vezes como “presença”. Trata-se do modo com que Heidegger nomeou e pensou o “ente humano”. Assumimos a seguinte tradução para *Dasein*: “ser-o-*aí*”. Baseamo-nos, para tanto, nos comentários críticos de Heidegger acerca da tradução francesa de *Dasein* como “être-là”. Segundo o autor, uma tradução mais correta seria “être-le-là”, já que *Dasein* indica não “estar aqui e não lá”, mas “uma abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p.159).

1.1. A diferença entre ser e ente

A questão sobre o sentido do ser perdeu-se, segundo Heidegger, ao longo da história da metafísica enquanto tradição da filosofia ocidental e mais especialmente nas ciências modernas, na medida em que a interrogação praticada por tais disciplinas ateuve-se exclusivamente ao *ente*, ao âmbito dos evidentes, ou seja, à investigação da objetividade “real” dos existentes dados à percepção. A ideia é que *algo* do ser estaria perdido na medida em que se apreende o ser como “algo”. E para apontar o que restou como o esquecido das metafísicas, Heidegger desafia as ciências, de modo um tanto irônico, por exemplo, a responder onde estaria, em suas teorias do estímulo sensorial, o “é” de cada ente averiguado: “Nem mesmo o maior acúmulo e intensidade possíveis de estímulos fazem aparecer o “é”. Em todo *ser* estimulado o “é” já aparece pressuposto” (HEIDEGGER, 2006, p.201), e, mais gravemente do que pressuposto, esquecido e impensado em tal pressuposição, como um resto invisível e destinado à invisibilidade.

Boa parte da tradição filosófica teria entendido também por “problema do ser” a pergunta pelo *ente* (HEIDEGGER, 1969, p.11). Por consequência, efetuar-se-ia um equívoco investigativo desde o modo de se colocar a questão, pressupondo-se o ser *em equivalência* ao ente manifestado. Ocorre que a razão de tal pressuposição não seria arbitrária. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger afirma que alguma compreensão de ser no Dasein – o único ente dotado da possibilidade de questionar-se sobre o ser – já estaria sempre incluída em tudo o que se apreende do ente. Numa concepção prévia, o ser dos entes se ocultaria numa suposta evidência própria da manifestação de cada ente – na constatação imediata de que “cada coisa simplesmente é” –, como aquilo pelo o que não se precisaria nem mesmo interrogar. Para Heidegger, o conceito de ser, em virtude de sua ocultação na pré-compreensão do Dasein, seria a questão mais obscura e enigmática para o pensamento (HEIDEGGER, 2009, p.39).

Aquilo que, na interpretação fática da presença [Dasein], é *onticamente* tão conhecido que nem sequer lhe damos atenção abriga, ontologicamente, muitos enigmas. É *apenas aparentemente* que o horizonte “natural”, tomado como primeiro ponto de partida da analítica existencial da presença [Dasein], é *evidente* (Ibidem, p.461).

Heidegger entende que o fundamento da metafísica consiste precisamente no *esquecimento do ser* no interior da evidência do ente – isto é, no *ôntico*. A metafísica se

constituiria num modo predominante de *perceber* e *pensar* na realidade em que o Dasein se conserva esquecido da *diferença* entre ser e ente. A provocação heideggeriana é um tanto circular, já que na própria *dificuldade* inerentemente metafísica de se perceber e expressar o ser já se denunciaria o enigma do velamento do ser. Em outras palavras, no bloqueio mesmo de se pensar na diferença entre ser e ente é que veríamos, numa primeira medida, a propriedade do ser da metafísica como justamente este permanecer eclipsado numa aparente indiferença com o ente.

Ou seja, mesmo em todo ater-se para o ente como ente, o ser, *a priori*, se implicaria pelo ocultamento (HEIDEGGER, 2009, p.39). Assim é que, pela suposta evidência do ser, não se pensaria na identidade precipitada que se traça entre ser e ente. Deixar-se-ia, assim, a questão do ser envolta em obscuridade e indeterminabilidade, características próprias do pensamento metafísico (Ibidem).

O perder de vista do ser não seria, entretanto, o desagradável resultado de uma negligência histórica e cultural da civilização, mas demonstraria um *velamento* e uma *privação* constituinte do próprio modo de acontecer do ser do Dasein, enquanto metafísica (HEIDEGGER, 1983e, p.277). No pensamento de Heidegger, a historicidade e o destino da metafísica não são, em seu decurso, uma falha humana em relação ao seu ser, para agora ou mais adiante ser prevenida e corrigida por meio de uma nova e mais eficaz filosofia do ser. Contrariamente, se “[...] pode-se dizer que a história do ser é a história do crescente esquecimento do ser” (Ibidem, p.291), o autor não se destina a acabar de uma vez por todas com esse estranho “esquecimento”, mas pretende ao menos contrariar certa *hegemonia* historicamente persistente no horizonte humano. Heidegger irá ao longo de sua obra minar o caráter metafísico de *não saber* e *não dizer* da possibilidade do Dasein (ser-o-aí) despertar para a diferença do *ser* em relação a tudo o que se apresenta *aí*.

Limitado, assim, ao metafísico, o homem permanece atado à diferença desapercibida entre ser e ente (HEIDEGGER, 2002b, p.63).

O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (*west*) como ser (HEIDEGGER, 1983b, p.48).

Embora o ser jamais se manifeste sem um ente, há, para Heidegger, a essencial discriminação entre ser e ente, uma diferença cujo encobrimento fundamentaria o

homem como um ente que *é* metafisicamente privado da *experiência de ser*. Ou seja, a privação é tida aqui como um *modo do ser do Dasein* no seio do qual predomina a pressuposição imediata do ser *como* as entidades distribuídas espacialmente no mundo. Ser que jamais se experimenta verdadeiramente num *algo* a ser alcançado num horizonte ôntico. Nesse sentido, o termo *transcendência*, na analítica existencial heideggeriana, nomeia o radicalmente outro de qualquer *algo* – justamente isto que está em questão: o *ser* (HEIDEGGER, 2006, p.232).

Dasein: o ente cujo modo predominante de estar no mundo é um alienante de sua própria transcendência constituinte (HEIDEGGER, 2009, p.258). Heidegger nos embarça aqui com uma problemática paradoxal: o ente mais próximo de nós, exatamente o ente que nós somos – o Dasein –, é também o ente mais distante de nós (Ibidem, p.394); pois nele se articula sempre um “além de si mesmo” velado e esquecido (Ibidem, p.258).

Heidegger avança ao ponto de sustentar, ainda em *Ser e Tempo*, a necessidade metodológica de se colocar a questão do ser a partir da possibilidade de *reapropriação* de uma ontologia fundamental do Dasein.

O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser da presença [do Dasein] é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical (Ibidem, p.78).

Sempre dizemos muito pouco do “próprio ser”, quando, dizendo “o ser”, omitimos seu apresentar-se *para o ser* humano, desconhecendo nós, com isto, o fato de este ser do homem em si mesmo participar da constituição “do ser” (HEIDEGGER, 1969, p.40).

A individuação mencionada, ou a *singularização da diferença entre ser e ente*, é evocada por Heidegger não apenas como propriedade, mas também como uma *tarefa* do homem. O sentido disso é claro, e já o sugerimos acima: sendo este Dasein, a dimensão do ser se oculta no próprio ente que ele já *é*. Para ele, portanto, que se abriria a possibilidade de um poder-ser mais próprio.

O método da analítica existencial heideggeriana, ao colocar o problema do ser a partir do ser-o-aí (*Dasein*), conta, assim, com a possibilidade de um antecipar (*vorlaufen*) fundamental do ser do “ser-o-aí”. Ernildo Stein aponta para o sentido de uma circularidade hermenêutica do método analítico de Heidegger em conformidade com o modo da antecipação da totalidade hermenêutica do *Dasein* (STEIN, 2008, p.33).

Um método analítico do ser correspondente à proposta da ontologia fundamental do Dasein, de modo que a analítica existencial se provará, como tal, tão circular quanto o modo de ser do Dasein. Para esclarecer o sentido dessa circularidade, basta, por ora, que consideremos o seguinte: o homem primeiramente *é*, antes mesmo que ele possa se “esquecer” do ser, e antes ainda de que ele possa ocupar-se, a partir do esquecimento, com o pensamento do “esquecimento do ser”; ainda mais, haver-se com a *experiência* de assimilação da diferença entre ser e ente. Heidegger, para falar do sentido do ser, vai também partir dessa misteriosa experiência de lembrança do ser para questionar, do interior do fenômeno apropriador (da lembrança), o modo de ser do esquecimento desapropriador. Começo e fim coincidem na abordagem heideggeriana da questão do ser, teórica e metodologicamente.

Partimos então da concepção de que a diferença entre ser e ente não é percebida pelo homem em seu cotidiano, em seu modo de ser metafísico. Ainda mais, a própria essência da metafísica (o esquecimento do ser) permanece inacessível para o exame lógico da metafísica. Eis aí o sentido do velamento hermético do ser *enquanto* metafísica e *para* o próprio raio de ação da metafísica. Para o homem limitado pela “inconsiderabilidade” do ser (por enquanto, entendemos apenas que com a palavra “ser” se procura dizer do inteiramente *outro* do ente), o sentido do ser é tão somente aquilo que o identifica com a presença de um ente em sua dimensão exclusivamente aparente. A metafísica humana “assimila” o ser – deixa de assimilá-lo – pela identificação de tudo aquilo que pode surgir em suas cercanias. Dito isso, é possível que avancemos até a possibilidade da experiência de reapropriação do ser pelo homem no pensamento heideggeriano.

A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica (HEIDEGGER, 1983a, p.193).

O que significa “superação da metafísica”? Na história do Ser, o pensamento usa essa expressão a título precário, apenas para se fazer entender. Trata-se de uma expressão que, a bem dizer, provoca muitos mal-entendidos por não permitir que **a experiência** chegue ao fundo, somente a partir do qual a história do ser entreabre seu vigor essencial. Este fundo é o acontecimento apropriador [*das Ereignis*] em que o próprio ser se sustenta [*Verwunden*]. A superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da “formação” filosófica. Como destino [*Geschick*] da verdade dos entes, ou seja, da entidade, já se pensa a “metafísica” como um

dar-se e acontecer que se apropria [*Ereignung*], de maneira ainda velada mas decisiva, do esquecimento do ser (HEIDEGGER, 2002b, p.61, grifo nosso).

A experiência de desvelamento do ser, portanto, diz respeito a um diferenciar-se ser de todo o âmbito ôntico dado na abertura do Dasein. Nesse sentido, a superação da metafísica se mostrará como uma espécie de apreensão drástica do totalmente outro do ente (HEIDEGGER, 1969, p.54), e desse modo, como alguma *experiência qualitativamente diferente* do modo de ser da metafísica cotidiana. Mas não se mostrará, no pensamento de Heidegger, como uma apropriação irreversível do ser – uma lembrança sem fim, um despertar sem voltas –, tampouco como uma transformação do Dasein no sentido de extrair-lhe a possibilidade mesma de retorno à metafísica. Isso porque, para Heidegger, não é o homem que se apodera do ser à semelhança do modo de pensamento metafísico – segundo o qual o ser de um objeto é precisamente aquele próprio objeto, passível de dominação –, mas é o ser que se apropria e desapropria na singularização do Dasein.

A superação da metafísica fala de um lado sobre o instante de desvelamento do ser (o que isso pode significar, e suas consequências, serão comentados nos próximos tópicos) e, por outro, fala de um *resgate* da essência própria da metafísica: isso que, enquanto se esquece, abriga e conserva isso que ainda não se desvela (Ibidem, p.50). Superação da metafísica é um termo da analítica existencial para essa dupla revelação, a do ser, mas também a da propriedade da metafísica (a lembrança de que se estava esquecido do ser). A reconstituição do sentido da metafísica sustentar-se-ia em um saber revigorado sobre a privação da experiência do ser, a possibilidade de se pensar, além disso, nas consequências de se estar esquecido de uma “parte” essencial da constituição existencial do ser-o-aí. Heidegger articula a superação da metafísica, ou ultrapassagem da metafísica, como um despertar para a lembrança do esquecimento do ser. Claro é que somente depois de um evento da ordem de uma lembrança seria possível sustentar um pensamento de que se esteve – e de que se voltou a estar – esquecido de uma dimensão de si mesmo. Antes disso, está-se somente esquecido do esquecimento – como alguém que dorme sem que o dormir seja uma questão explícita na temática do próprio sonho. A metafísica é no geral uma falta de percepção do problema da metafísica, uma espécie de sono profundo do ser, embora, dormindo, a metafísica já *seja*. Esse é o sentido da paradoxal e circular afirmação de Heidegger

(acima citada) de que o “fora” da metafísica é o adentrar na essência da metafísica: lembrar do ser, esse “estar fora” da metafísica, é também um despertar para a essência da metafísica.

Heidegger por isso teria originado um método fenomenológico de superação e recuperação da metafísica. A interrogação da analítica existencial heideggeriana quer retornar a este elemento oculto e impensado e procura, por isto, do ponto de vista da metafísica, esclarecer o fundamento ontológico do ser-o-aí.

“Ontologia fundamental” (HEIDEGGER, 1983b, p.62), é o método fenomenológico que propõe pensar naquilo que somente se apreenderá – o velado, o ser – numa abertura do ser mais além da metafísica. A ontologia heideggeriana fundamenta metafisicamente, portanto, aquilo que ultrapassa a metafísica enquanto o seu fundamento (o velamento do ser).

No prefácio de uma edição brasileira de *Ser e Tempo*, diz a tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback:

De certo modo, uma compreensão metafísica, substancialista, essencialista de ser está sempre inscrita, está sempre em carne viva, na infinição verbal de *Dasein*. Até mesmo na palavra mostra-se o que para Heidegger é tão decisivo, a saber, que metafísica não é uma escolha intelectual ou cultural que poderia ser superada ou assumida por decreto. Metafísica é o modo mesmo de ser de *Dasein*, de presença enquanto ser para além de si mesmo numa antecipação, transcendência, tra-dução, em suma, o que só possui a si mesmo perdendo a si mesmo (HEIDEGGER, 2009, p.30).

O que só possui a si mesmo perdendo a si mesmo. Assim dito, já nos reconhecemos diante da exclusividade do modo metafísico do *Dasein*. O dizer do “só” marca uma impossibilidade de revelação do que permanece velado. Todavia, é a *possibilidade* de desvelamento o que Heidegger constrói tão insistentemente – talvez como a essência mesma de toda sua obra – como uma espécie de viravolta do *Dasein*, a via de desocultação do ser “perdido”. No *Dasein* vela-se, mas no *Dasein* desvela-se o *transcendens* do ente – por mais raro e improvável que se dê tal evento.

A seguir abordaremos, da obra *Ser e Tempo* (1927) até a conferência *Tempo e Ser* (1962), algumas elaborações de Heidegger a respeito da experiência de transposição do estado de coisas metafísico. Trataremos então das tentativas do filósofo de pensar e transmitir, metafisicamente, um caminho para “fora” da metafísica.

1.2. O radicalmente outro enquanto *angústia*

O ser irrompe com uma singular estranheza (HEIDEGGER, 1969, p. 49).

Se a tese de Ser e Tempo (1927) é a de que ao Dasein cabe o testemunho de um poder-ser si mesmo que, como possibilidade, ele já sempre é (HEIDEGGER, 2009, p.346), a liberação do ser originário do Dasein deveria ser *arrancado* dele próprio, com misteriosa violência e em contracorrente à tendência de interpretação ôntica da realidade metafísica (Ibidem, p.310). Ou seja:

O modo de ser da presença [Dasein] exige, portanto, de uma interpretação ontológica, isto é, daquela que se põe como meta a originariedade da demonstração fenomenal, que essa interpretação conquiste o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento. É por isso que, para as pretensões de auto-suficiência e evidência tranquila da interpretação cotidiana, a análise existencial guarda sempre um caráter de violência. Esse caráter distingue, de maneira especial, a ontologia do Dasein, embora seja próprio de toda interpretação, visto que o compreender que nele se constrói tem a estrutura de projeto (Ibidem, p.395).

Neste período da obra de Heidegger, caberá à disposição fundamental da *angústia* a necessária função de deslocamento radical das referências de auto-suficiência e evidência que o homem carregaria a respeito de seu ser no cotidiano.

A angústia seria, para Heidegger, a disposição que emerge do ser mais próprio e singular do ser-o-aí, em razão do Dasein angustiado dispor-se abertamente ao nada da “possível impossibilidade de sua existência” (Ibidem, p.343). Na angústia, o ser-o-aí tem de haver-se com sua *finitude* ao ser tomado pelo “sentimento que desvela a dimensão vazia dos entes” (STEIN, 2002, p.69), portanto uma tonalidade afetiva e uma disposição fundamental para o testemunho de um profundamente instável apelo de seu *ser-para-a-morte*.

A compreensibilidade humana agarra o nada do mundo, ou seja, agarra-se a nada:

Especificamente, o com quê a angústia se angustia vem ao encontro não como algo determinado numa ocupação. A ameaça não provém do que está à mão e do que é simplesmente dado [como o sentir medo de *algo*] mas, sobretudo e justamente, de que tudo que está à mão e é simplesmente dado já não “diz” absolutamente nada. Não estabelece mais nenhuma conjuntura com o ente do mundo circundante. O mundo, no contexto do qual eu existo, afundou na insignificância, e o mundo que, dessa forma, se abre só é capaz de liberar entes sem conjuntura. O nada do mundo, com o que a angústia se angustia, não significa que, na angústia, se faça a experiência de uma ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. É preciso que eles venham ao encontro para que não estabeleçam nenhuma conjuntura e possam, *assim*, mostrar-se numa impiedade

vazia. Isso significa porém, que o aguardar da ocupação não encontra mais nada a partir do qual possa compreender-se. Ele agarra o nada do mundo; deparando-se com o mundo, porém, o compreender-se é trazido pela angústia para o ser-no-mundo como tal, de maneira que esse com quem a angústia se angustia é, também, o seu por quem. O angustiar-se com alguma coisa não possui nem o caráter de espera, nem de aguardar. O com quem a angústia se angustia já está “pre-sente” [já “está-aí”], é a própria presença [é o próprio ser-o-aí] (HEIDEGGER, 2009, p.429).

Quem apela é o Dasein em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o nu e cru “que” (o Dasein é) no nada do mundo [...] O que poderia ser mais estranho para o impessoal, perdido no “mundo” das múltiplas ocupações, do que o si-mesmo singularizado na estranheza de si e lançado no nada? [...] Estranheza é, na verdade o modo fundamental, mas encoberto, de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que o Dasein apela (Ibidem, p.356).

No antecipar para a morte certa porém indeterminada, o Dasein abre-se para uma ameaça que emerge de sua própria condição ontológica de *ser-para-a-morte*. A angústia traz a tona então, pelo antecipar da *possibilidade da absoluta impossibilidade de existir* do Dasein, a *indeterminação da certeza*. Indeterminação do “quando” dessa morte que se antecipa, própria da finitude, e indeterminação do *referente* pelo qual se angustia – não apenas como uma simples falta de determinação, mas como uma essencial *impossibilidade* de determinação (Ibidem, p.40). O nada, o totalmente indeterminado, o não referente – o que jamais é dotado de determinação ôntica – antecipa a certeza da morte, cuja ameaça é justamente a da indeterminação (Ibidem, p.343). O nada que pela angústia é “[...] tão próximo que sufoca a respiração e, no entanto, encontra-se em lugar nenhum” (Ibidem, p. 253), depauperaria o homem de sua tendência de já haver sempre encontrado sua certeza *no ente* – em uma relação de garantia com as presenças –, para vivenciar a certeza da indeterminabilidade do ser-no-mundo, um chamado súbito ao que é incerto e “desentificado”.

Heidegger verifica então, pela angústia, o evento de uma irrupção do que jamais e em parte alguma é um ente – “A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente...” (Heidegger 11, p.48). Mas seria então o desvelamento do ser o desvelamento do nada?

Em *Que é metafísica?*, de 1929, diz Heidegger que

[...] um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem. O nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser (HEIDEGGER, 1983b, p.51).

Evidentemente, seria por demais descabida a sugestão de que o ser de um ente fosse *igual* a “nada”, ou o nada do ente fosse *igual* a “ser”. Jamais diríamos que uma cadeira é nada; mas que nada é o que não é cadeira nem nenhuma outra coisa existente no mundo. Comumente, algo que não é ente nenhum, diríamos tratar-se de “nada”; a dimensão do que *não-é* ente, daquilo que não existe ou que deixou de existir. Todavia, se o nada se revela *mediante* o ser do Dasein, o nada revela propriamente o que *não é*. O nada “dá-se” (*es gibt*) *com* o “dá-se” do ser – pois seria preciso haver um Dasein para que houvesse a revelação e compreensão do *nada* dos existentes. Contudo, o nada é também o “véu do ser”, na medida que mostra o que “não é”.

Heidegger joga com a ambiguidade do termo “nada”. De um lado, a partir do despertar do ser na angústia, espanta-se com o nada no sentido da finitude do Dasein, em seu caráter de ser-para-a-morte, e também da insignificância que desconjuntura os demais entes pelo nexos do vazio. De outro lado, a partir do encobrimento do ser pelo ponto de vista da metafísica, Heidegger chama a atenção pela expressão “nada em relação ao ente” não como a aniquilação do ente, mas no sentido do *outro velado* em relação ao ente, ou seja, como “ser”. Pois para a metafísica, o “ser” é *nada* além do ente, isto é, o ser do ente é o próprio ente, e mais *nada* (Ibidem, p.48). Esse nada, esse velado inconsiderável da metafísica, como já assinalamos acima, é o que Heidegger chama de “ser”:

Apenas *porque* a pergunta: *Que é metafísica?* pensa de antemão na ultrapassagem, no *transcendente*, no ser do ente, pode ela pensar o nada do ser, *daquele* nada que é co-originariamente o mesmo com o ser (HEIDEGGER, 1969, p.57).

E nesse mesmo sentido:

[...] devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono do ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta [*West*] sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser (HEIDEGGER, 1983b, p.48).

[...] esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada (Ibidem, p.49).

“Nada” e “ser” são termos que partilham então do caráter de revelação do que não se apreende onticamente enquanto realidade; são *outro* em relação ao ente. Mas se o “nada” diz do inexistir de um ente, já o “ser” sempre diz, em Heidegger, do sem-substância *transcendens* da *presença* do ente, isto é, da dimensão que não se deixa elucidar na cena ôntica do mundo existente (HEIDEGGER, 2009, p.258). Veremos mais adiante um segundo sentido heideggeriano do ser que se diferenciará mais propriamente do âmbito de uma pura negatividade ôntica: se o nada é o *não apresentar* dos entes, o ser é justamente o seu *presentar*. Em comum, nada e ser são *radicalmente outro* em relação ao ente.

Mas, ainda em *Ser e Tempo*, o que se desvela do ser-o-aí no modo da angústia? Tem-se, por efeito, a incisiva transformação da tranquilidade do homem enquanto *sujeito interno de si* em relação a *objetos externos do mundo*, para a existência do homem enquanto o *ser-o-aí* deslocado e perplexo diante de um mundo desconjunturado com a certeza do nada – quando *nada é certo* como antes. Na angústia, quanto mais se desvela a possibilidade do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) – e o ser-para-a-morte é essencialmente angústia (Ibidem, p.343) –, tanto mais a compreensão penetra na possibilidade de não-ser, isto é, na *possibilidade da impossibilidade da existência*, de todo existir passar ao nada (Ibidem, p.339). A angústia de *Ser e Tempo* é o experienciar apropriador do abismo constituinte do modo de ser do Dasein – um absolutamente nada, um radicalmente outro em relação ao ente que fundamenta, com sua vacuidade, a estrutura ontológica do ente humano (Ibidem, p. 389).

Uma vez despertada a possibilidade certa e indeterminada de *inexistir* o ente que ele ainda-é, o ser-para-a-morte já trouxe, por decurso, a questão do ser na experiência apropriadora do homem angustiado. Ora, justamente o “é” do “ente que ele ainda-é” que se desvela no assalto ameaçador da angústia, como uma questão imperativa. Heidegger teria então demonstrado como a questão do ser estaria reapropriada, portanto, numa *experiência* de angústia. E é em razão da elaboração heideggeriana da angústia formalizar um pensamento sobre uma transformação radical, e momentânea, da relação do homem com seu ser, – portanto, ter-se alcançado o primeiro modo da analítica existencial firmar uma possibilidade de ultrapassagem da metafísica – que Heidegger pode afirmar categoricamente, em *Ser e Tempo*, que “*O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário*” (Ibidem,

p.256). Assim como: “É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar” (Ibidem, p.258).

Para Heidegger de *Ser e Tempo*, o sentido essencial do Dasein é o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) enquanto angústia (*Angst*), esta experiência incomum e perplexa da estranheza de *não estar em casa* desde que se antecipou (*vorlaufen*) a possibilidade da morte, ou seja, do Dasein *inexistir*. Heidegger ainda anuncia nesta época o “mais autêntico” e “originário” do ser humano (o modo como ele sempre já foi) como um *sentir-se fora de casa*, um estado de coisas (*Sachverhalt*) de profunda e desordenadora desconjuntura do ser-o-aí com os entes, por assim dizer. Também em *Que é metafísica?*, Heidegger defendia a angústia como o meio privilegiado de elucidação mais autêntica e apropriadora que se possa emergir num ser humano. O Dasein desapropriado (*Verfallen*), decaído em sua indecisão e curiosidade cotidiana, seria ainda uma *fuga* dessa situação ameaçadora de ser-para-a-morte – fuga da angústia constitutiva que partiria da própria origem do Dasein e atingiria nada menos que a própria inteireza ontológica do Dasein; a ameaça de inexistir não como uma possibilidade meramente fantasiada e projetada a um futuro incerto e longínquo, como geralmente conceberíamos metafisicamente o nosso fim, mas a morte imediatamente *esclarecida* como possibilidade constitutiva de não mais haver o nosso testemunho singular do apresentar do ente que nós mesmos somos.

É preciso apontar que a analítica existencial não se ateve à angústia como seu único ou até mesmo mais abrangente conceito para acerrar-se da questão da superação da metafísica – o desvelamento apropriador do ser – enquanto *experiência*, como se via em *Ser e Tempo* e *Que é metafísica?*.

Entre 1929 e 30, Heidegger publica em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* a sua nova interpretação da disposição fundamental do *tédio* (*Langeweile* – em tradução literal “tempo longo”) como outro meio do homem haver-se com aquilo que escapa ao exame objetivo das coisas e que, portanto, abre a compreensão à estrutura ontológica de *totalidade do ente*.

O tédio em sua forma extrema, profunda – para a qual não há passatempo ou entretenimento cabíveis – seria a experiência não mais de perplexidade com o nada no sentido da *finitude* do ente, mas do nada no sentido da irrefutável *indiferença* do Dasein

em relação à existência. O “não querer nada” diante do âmbito total dos entes, pois ao não se remeter a nenhum ente específico, o homem entediado seria tomado pelo “ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2003, p.192).

Assim como a angústia de Ser e Tempo, o tédio assomaria repentinamente o Dasein colocando-o numa indiferença não em relação a um referente determinado, mas à totalidade do panorama ôntico.

O tédio, assim como angústia, desvelaria para Heidegger uma temporalidade mais além da metafísica:

[...] o horizonte temporal bane o ser-aí, de modo que este não consegue mais seguir o ente em meio ao qual se encontra, não vê mais nenhuma possibilidade e tampouco busca alguma possibilidade de retornar concretamente a si mesmo em meio a este ente, no qual está colocado (Ibidem, p.178).

O banimento temporal bane o ser-aí para o interior da amplitude do horizonte temporal, ou seja, o tempo bane o ser-aí para o seu próprio interior, enquanto totalidade. E é justamente do próprio interior do tempo, que surge a possibilidade de ruptura com o banimento – essa é a própria essência do tempo, que pode romper consigo mesmo, como instante. Segundo Heidegger, “o instante rompe o banimento do tempo, pode rompê-lo, uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo”. [...] O instante abrange a totalidade do ser-aí enquanto temporalidade (WU, 2006).

Instante (*Augenblick*), em Heidegger, é o modo da temporalidade originária marcado pela ruptura com o tempo cronológico. Em *Ser e Tempo* já se afirmava, na análise da temporalidade do ser-o-aí, que os conceitos de “futuro”, “passado” e “presente” nascem de uma compreensão imprópria da temporalidade e por isso mesmo essencialmente metafísica (HEIDEGGER, 2009, p.411). O que seja a experiência do “instante”, enquanto finitude, seria algo inapreensível pelo pensamento metafísico, na mesma medida que o “ser” do ser-o-aí.

Fica assim claro que a dimensão do ser, na filosofia de Heidegger, jamais surge no Dasein jamais sem uma transformativa passagem do “tempo metafísico” na temporalidade originária do instante; o tempo autêntico da finitude, uma vez que o instante escapa do sentido de cronologia (apreensão cotidiana de tempo como uma sequência de “agoras” dado numa contínua apercepção de passado, presente e futuro). Angústia e tédio são disposições fundamentais na analítica existencial porque, antes de qualquer outra consequência, *despertam o instante* do ser-o-aí para fora da temporalidade metafísica, na qual o ser-o-aí se experimenta alheio à finitude. A

dispersão metafísica do *ser* enquanto um ente é, portanto, também a dispersão metafísica do *instante*⁴ no tempo cronológico – este enquanto o “tempo inautêntico” do ponto de vista originário do ser-o-aí (Ibidem, p.477).

Numa primeira abordagem, teríamos então na angústia e no tédio os meios originários de revelação da *indeterminabilidade* ôntica. Para Heidegger, como acabamos de ver, o haver-se com o nada do ôntico (o outro do ente) tratar-se-ia de um modo súbito de *apropriação do tempo originário*⁵ como desvelamento do ser no ser-o-aí. O tédio e a angústia encontrariam a fissura abissal da dimensão do ente e ali lançariam o ser-o-aí na experimentação do *instante*, com o caráter fundamentalmente vazio de seu *ser*, até então esquecido no tempo e no nada-além-de-ente do modo de ser cotidiano.

⁴ Voltaremos ao estudo do “instante” no tópico a respeito do conceito de *Ereignis*.

⁵ Foge ao escopo deste trabalho uma análise detida da temporalidade em Ser e Tempo.

1.3. O radicalmente outro pelo *mistério e serenidade*

Fizemos apenas uma breve consideração a respeito do conceito de tédio com o limitado intuito de apontar as transformações interpretativas de Heidegger sobre a “disposição fundamental” além da angústia, como mais um de seus pontos de passagem na direção da questão da experiência apropriadora do ser.

Para acompanharmos a trajetória de Heidegger até o conceito de *das Ereignis*, trabalheemos agora numa leitura cruzada dos pensamentos expostos desde textos de 1930, como *A essência da verdade*, com as ideias de *A superação da metafísica*, escritos de 1936 a 46, *Serenidade*, de 1945, *Carta sobre o humanismo*, de 1949, *Construir, habitar, pensar* de 1951, *Identidade e Diferença*, de 1957, até 1963, com os textos de *Seminários de Zollikon*.

Levantemos então novos elementos para a questão do desvelamento do ser:

A história e a técnica ordenam o seu curso no sentido do último estágio da metafísica. Este ordenamento é a derradeira instalação do que acabou da aparência de uma realidade cuja operatividade opera de forma irresistível, pois pretende prescindir de qualquer descobrimento do *vigor de ser* e isso de maneira tão decidida que já não carece pressentir nada de um tal descobrimento (HEIDEGGER, 2002b, p.63).

[...] a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se *sem* que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes *como a dobra* de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade. [...] Trata-se do acontecimento do próprio. O que, no modo de pensar da metafísica, aparece como prenúncio de uma outra coisa, chega e toca como o brilho derradeiro de uma clareira mais originária. [...] Tal pensamento faz a experiência do acontecimento singular da desapropriação dos entes, em que se iluminam a indigência da verdade do ser e a originariedade da verdade (Ibidem, p.67-68).

O abuso de toda matéria, inclusive da matéria-prima “homem”, para beneficiar a produção técnica da possibilidade incondicionada de tudo fabricar determina-se, veladamente, pelo completo vazio em que o ente, a matéria do real, se acha inserido. Esse vazio deve ser preenchido. Como, porém, **o vazio do ser, sobretudo quando não pode ser percebido como tal, nunca se preenche pela quantidade de entes**, a única escapatória é a institucionalização ininterrupta dos entes na possibilidade contínua de ordenamento enquanto forma de assegurar o fazer sem meta. **A técnica é, nesse sentido, a organização da falta porque, contra o seu saber, refere-se ao vazio do ser** (Ibidem, p.83, grifo nosso).

Heidegger apresenta uma noção de conexão de ser e homem em franca contrapartida à lógica metafísica denunciada, qual seja, de uma busca de pleno-preencher do “vazio do ser” pelas vontades, estratégias e técnicas de apropriação dos entes – de *outros* entes em relação aquele primeiro (o Dasein), de cujo ser se carece na

metafísica do dia a dia. O condicionamento metafísico torna este vazio, inerente ao ser (*transcendens*) do ente, numa derivativa “falta de entes”, já que ela, a metafísica em seu modo mais próprio, nada sabe ou “quer saber” além de entes. O refrão da perdição do Dasein é este: *se “falta ser”, falta apropriar-se de algo*, pois há privação inclusive da lembrança de uma tão esquecida quanto inimaginável *experiência de desvelamento do ser*. Mais uma vez constatamos o sentido circular da analítica heideggeriana: o Dasein procura metafisicamente o seu ser perdido, sem saber o que se procura nessa falta.

Mas se o sistema metafísico que começa surgir é o de uma humanidade que, se exclusivamente voltada ao esquecimento do ser, inclina-se na direção do apoderamento dos entes como forma de um resgate totalmente inadvertido de sua dimensão velada; Heidegger sustenta também o pensamento de outra via, contra-intuitiva: seria possível uma revelação autêntica do vazio do ser pela singularização de sua verdade. Isso que jamais poderá ser consumido e apoderado como um artigo ou indivíduo, portanto uma revelação trans-tornante para o sistema civilizatório metafísico.

De tantos aspectos levantados e passíveis de discussão presentes nessas passagens, basta-nos, por ora, sublinhar a reorientação heideggeriana da questão do desvelamento do ser não mais em seu sentido do “não sentir-se em casa” da angústia –, mas, ao contrário, pela possibilidade de *harmonização do habitar humano* a partir da irrupção do ser. Essa experiência, que já nos escritos de *A superação da metafísica* apareceria não mais caracterizada como angústia ou tédio, voltaria a ser abordada em outras conferências e textos de Heidegger pela via do *habitar* na “casa do ser”.

Serenidade (*Gelassenheit*), breve registro de uma conversa realizado entre 1944 e 45 – vale lembrar, últimos anos da Segunda Guerra Mundial – considera a possibilidade de desocultamento do ser num sentido de paz. Mas não de uma paz metafísica.

Heidegger pergunta se existiria ainda um modo de moradia tranquila do homem junto a sua essência (HEIDEGGER, 2001, p.15); embora, já tenhamos apreendido de sua filosofia, uma irrupção do “ser” – e seu possível efeito angustiante ou apaziguador, aqui em questão – imprescindiria de um passo inicial de *violência*, no sentido de um *rompimento* tempoespacial, cuja marca é a passagem da apreensão do Dasein de um tempo cronológico até o instante originário.

A violência da qual pensamos, portanto, recebe um sentido de *trans*-gressão da metafísica. Essa ideia se deixa entrever na citação meio poética que Heidegger faz de Johann Peter Hebel: “Nós somos plantas que – quer nos agrade confessar ou não –, apoiadas nas raízes, têm de romper o solo, a fim de poder florescer no Éter e dar frutos” (Ibidem, p.27). Numa analogia botânica, o solo receberia a conotação da obscuridade do ser, talvez soterrado em profundo esquecimento. Ou talvez pensaríamos na serenidade, enquanto algo ainda impensável, pela viravolta do *desenraizamento* do ser nesta metafísica biográfica do Dasein. Seria então a serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério do ser (*die Offenheit für das Geheimnis*) que promoveria uma possibilidade diferente de descoberta, afinal, de como *enraíza-se* a metafísica (Ibidem, p.25). Isto é, serenidade se passa numa misteriosa elucidação da essência do homem que já não olha na direção do homem, mas medita junto ao que não é ente (Ibidem, p.31).

Não será a primeira nem a última vez que Heidegger empregará o termo “mistério” para referir-se à ultrapassagem da dissimulação do ser na metafísica dos entes. Seu sentido é de grande relevância, como o autor mesmo afirma nestas passagens de 1963:

[...] mistério é a ocultação que se desoculta como tal (HEIDEGGER, 2006, p.210).

Clareira do ocultar-se quer dizer, em sentido apropriado: o inacessível mostra-se em sua inacessibilidade, torna-se evidente. E isso pode significar, por sua vez: pura e completamente inacessível ou momentaneamente inacessível para mim. O evidenciar-se como algo inacessível é o mistério (Ibidem, p.221).

Pensamento do mistério que já se anunciava desde 1930, em *Sobre a essência da verdade*:

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia*. [...] O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem. [...] A não-essência original da verdade é o mistério.

[...] Mas o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento. [...] Falar, entretanto, assim da não-essência e da não-verdade choca demasiadamente a opinião ainda corrente e parece uma acumulação forçada de “paradoxos” arbitrariamente construídos. Já que é difícil afastar esta aparência, renunciemos a esta linguagem paradoxal apenas para a *dóxa* (opinião) comum. Para o bom entendedor certamente o “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente) (HEIDEGGER, 1983c, p.141-142).

Heidegger aproxima irremediavelmente as noções de *verdade*, *ser*, *mistério* e *paradoxo*. A conjunção é esta: a irrupção da verdade do ser não se dá sem o mistério, cujo traço principal de linguagem são os paradoxos. O mistério é como o afeto mais próprio do paradoxo da aparição e ocultação do ser, o que não se confunde com os enigmas por assim dizer exclusivamente intelectuais, pois a verdade, o mistério do ser, em Heidegger, não equivale a uma proposição no sentido de uma enunciação que se possa evidenciar como “paradoxal” ou “verdadeira” (Ibidem, p.145).

Em contracorrente às ocupações humanas em seu cotidiano, o mistério assoma somente numa *experiência* outra de apreensão do mundo, da “totalidade dos entes” na clareira do Dasein. Quando de “tempos em tempos” isso “acontece” – o “deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade” (Ibidem, p.143) –, a abertura do mundo não se resume mais às noções correntes dos homens que se enganam nas medidas tanto mais exclusivamente tomam a si mesmos, enquanto sujeitos, como medida para todos os entes (objetos externos para sujeitos internos) (Ibidem, p.142). Seria preciso provar da verdade do ser: “O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí” (Ibidem, p.143).

Mas retornemos à questão da serenidade. Heidegger elabora que a serenidade de ser e homem é também a serenidade em relação às coisas (*Gelassenheit zu den Dingen*) – algo bastante contrastante com a visão dada, desde a angústia de Ser e Tempo, do desvelamento do mais originário do Dasein implicar em profunda e ameaçadora desconjuntura do homem com os entes, e, ainda, em um “sentir-se fora de casa”, ou seja, apreender-se *sem lugar* no mundo. Notemos, então, a intimidade traçada por Heidegger entre os sentidos de *serenidade* e de *habitar*:

O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, “sou”, responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem *é* à medida que *habita* (HEIDEGGER, 2002c, p.127).

Mas em que consiste o vigor essencial do habitar? Escutemos mais uma vez o dizer da linguagem: da mesma maneira que a antiga palavra *bauen*, o antigo saxão “*wuon*”, o gótico “*wunian*” significam permanecer, “de-morar-se”. O gótico “*wunian*” diz, porém, com clareza ainda maior, como se dá a experiência desse permanecer. *Wunian* diz: ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz. A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye*, e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de..., ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar. Resguardar não é simplesmente não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência,

seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência (Ibidem, p.129).

Vemos Heidegger trabalhar agora a possibilidade da (in)acessibilidade do ser como um apelo misterioso de comum-pertencer (*Zusammengehören*) entre o inacessível transcendente (ser) e o homem, entendido aqui como linguagem-pensamento. Com Heidegger, não se fala então da serenidade como um “enigma” para o conhecimento humano, e sim de um “mistério” constituinte do Dasein, enquanto *experiência originária* da diferença entre a inacessibilidade do ser e o entitativo do homem. Este ente que sempre pensa “algo” a respeito do ser, e que o perde de vista numa miragem de objeto, seja objeto enquanto um pensamento, uma imaterialidade, ou mesmo enquanto um ente “material-exterior”.

A serenidade é relevante tanto na questão da temporalidade quanto no deslocamento da posição “egoica” do homem para o “lugar” que se passa a habitar diante do ser, enquanto ele, homem, é esclarecido de que sua essência não é mais um *algo* acessível. Pois, se a experiência metafísica se baseia na relação do homem, como *ego*, com a coisa, como *objeto* – a metafísica da relação das substâncias sujeito-objeto –, a experiência do habitar em serenidade com o ser tem por consequência a *desapropriação* do homem dessa moradia “egoica” (HEIDEGGER 2001, p.56). A iminente revelação do ser inicialmente ameaça a dissimulação do ser na casa do “ego”, mas para em seguida, no caso da experiência da viravolta, apaziguar-se as coisas num co-pertencimento mais originário. É quase como dizermos: é preciso se deixar “sair da casinha” (ego) para a visita mais premente do ser trazer consigo uma habitação no lugar da verdade (*alétheia*, desvelamento).

Pois a serenidade para Heidegger *libertaria* o homem da ameaça de perder seu lugar na habitação junto ao ser das coisas. Evidentemente, essa constatação contradiz os escritos de Ser e Tempo (1927), em que a possibilidade de experiência de ser propunha, enquanto exclusividade da disposição da angústia, uma vivência de desconjuntura com o mundo e suas coisas. Nesse sentido, a serenidade é um modo de desvelamento do ser que liberta o ser-o-aí da ameaça da angústia na medida em que libera o Dasein a um modo originário de co-pertencimento com o ser.

Como entender esse deslocamento do Dasein? Talvez possamos pensar que se, como propõe Heidegger, “A serenidade é, de facto, o libertar-se do representar transcendental e, assim, um prescindir do querer do horizonte” (Ibidem, p.57), então a libertação de qualquer representação do transcendente (qualquer pensamento que tente transformar “ser” em “algo”) implicará, concomitantemente, na ultrapassagem da própria identificação do ser do homem enquanto uma *entidade egoica*, como o inquilino representante de um mundo interior em contraponto com um mundo exterior dotado de seus fragmentos próprios de substancialidades. O “eu” que, para o homem, é o pressuposto de igualdade com o “si-mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 225).

Mas habitaríamos onde e como? Em que lugar ou espaço, senão no sítio imaterial de um *eu*?

O espaço é o aberto, o livre, o permeável. Mas esse aberto não é nada espacial em si. O espaço é algo liberador (Ibidem, p.225).

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura [...] É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência (HEIDEGGER, 1983c, p.139).

A grande e momentânea retirada do sentido metafísico de habitar como uma *res cogitans* (proprietário ou inquilino de uma interioridade corporal) abriria uma via para outra co-habitação de ser e ente, noutra composição de abertura à tempoespacialidade do ser. É nesse desvelar, ou abrir, que Heidegger enxerga o fundamento da verdade. Claro é que essa questão está longe de receber uma representação metafísica suficiente. Continuemos no caminho do pensamento de Heidegger, de forma que voltaremos mais adiante à questão de *lugar*, como espaço originário de abertura no *aí* do ser-o-aí.

Podemos entender ainda que, por consequência, e por instantes, a experiência da serenidade libertaria o homem do querer ultimar (com entes) a privação de ser que ele próprio *é* (o velamento do ser-o-aí). Pois se não há como substituir *vazio* por *ente*, de outro modo, o desvelamento revelaria o próprio fundamento metafísico como uma dinâmica de falta e expectativa de que a totalidade do ente *pudesse ser* outra coisa além disso que ela já *é*. Não se trataria, portanto, de uma genuína falta de ser do ser-o-aí, e sim de uma falta de abertura ao ser que o ente *é*. Desse modo, Heidegger pode afirmar que “o velamento *é*”, pois o ser-o-aí jamais deixa verdadeiramente de ser, até mesmo enquanto a sua verdade permanece lançada numa espécie de ponto cego perceptivo.

Metafisicamente, se há anseio por “ser outra coisa” numa dimensão ôntica do mundo, já na abertura desveladora (misteriosa e serena) o ente simplesmente *é* – não por uma verdade tautológica do pensamento, mas por uma nova experiência das coisas. Trata-se em Heidegger de pensarmos em diferentes modos de abertura do Dasein – velamento e desvelamento – pelos quais o *presentar* do ente se mostra ou dissimula ser.

O chamado do instante da serenidade é o habitar na **diferença** mais própria do comum-pertencer entre e ser e ente, que jamais obtura a extensão indizível do “abismo do ser”. O abismo já não mais ameaça o Dasein, contrariamente à angustiada ou à tediosa **indiferença** pela totalidade do ente, no sentido da desconjuntura. Entende-se que a serenidade implica num *pertencer com a coisa* (*das Ding* heideggeriano), no âmbito da *diferença* entre ser e ente, assim como em um *desapego pelo objeto*⁶, que já não é *indiferença* entre ambos. Então o desapego inerente à serenidade significa já não mais um sentir ameaça contra o lugar metafísico do homem em seu mundo (angústia), mas um passo além: uma passagem de *abandono* mais radical na espacialidade originária.

Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)? Sim, enquanto apenas representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se. [...] Assim, pois, **torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-pertencer de homem e ser**, propriamente. Este salto é a subitamente da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dispõe e harmoniza a experiência do pensar (HEIDEGGER, 1983a, p.183, grifo nosso).

Em vez de desconjuntura angustiada, a serenidade “junta sem costura” ser e ente (HEIDEGGER, 2001, p. 69), pois se trata da experiência de comum-pertencer com o ser. O *Mesmo* (*Selbe*) do ser e ente, contudo, não representa uma *igualdade* entre ambos (Ibidem, p.65). É notável que o dizer da questão do desvelamento do ser, em Heidegger, coloca-nos diante de desafios paradoxais: ser e ente como o mesmo e não o igual⁷; a proximidade da distância que significa nada menos que a distância da proximidade; chegar onde já se está (HEIDEGGER, 2003, p.8), entre outras sentenças

⁶ A diferença entre ente enquanto coisa e ente enquanto objeto será trabalhada a seguir.

⁷ “O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece.” (id, p.190)

semelhantemente vertiginosas para a compreensão. Mas Heidegger nos faz perceber que a potência limite da linguagem metafísica, para corresponder ao mistério da experiência do ser, esbarra no dizer de enigmas de lógica paradoxal. A metafísica heideggeriana alerta sobre a inadequação da linguagem perante a experiência do ser:

Pelo fato de neste pensar dever ser pensado algo simples, parece ele tão difícil ao tipo de representação que nos foi transmitido como Filosofia. Mas a dificuldade não consiste num perder-se em profundas considerações de caráter particular e em formar conceitos enredados, mas oculta-se no passo de volta que faz penetrar o pensar num questionar em busca de experiência, e que abandona as opiniões correntes da Filosofia. [...] Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada que o devido silêncio. Contudo, quem de nós, contemporâneos, quereria pretender que suas tentativas de pensar estejam familiarizadas na senda do silêncio? (HEIDEGGER, 1983d, p.164)

A serenidade traz o silêncio do habitar na vizinhança do ser, e a linguagem que tenta corresponder a essa experiência de simplicidade, em Heidegger, corresponde com paradoxos. Ser e ente, a partir do instante em que perdem seu sentido de “sujeito que é o mesmo com sujeito” (substância própria) isolado e em contra-posição com “objeto que é o mesmo com o objeto” (substância própria), colocam-se numa fronteira de natureza paradoxal: são o *mesmo* em seu *lugar mútuo* de não substancialidade, e são *diferentes* em sua condição de transcendência. Pensamos assim com Heidegger que “ser” transcende o ente sem que se funde, no fio fronteiro e imaterial dessa diferença radical, nenhuma substância (seja ela energética, material, mental...). O que é imperceptível para o pensamento científico baseado no sentido da separação metafísica do espaço entre 1. uma percepção sensibilizada na interioridade de um organismo humano, cerebral e 2. os objetos captados numa exterioridade incognoscível em seu caráter “real” e supra-sensível. Para Heidegger, ser e ente são o Mesmo em seu comum-pertencer, mas sem que com isso se homogeneizem, sem transcendência, como em uma fusão indiferenciada (HEIDEGGER, 1983a, p.186). Heidegger nos leva a pensar que ser e ente são “vizinhos” somente em sua *diferença radical*, e não em seu *mesmo lugar e instante*, ou seja, na tempoespacialidade originárias. Mas qual o limite implicado nesta diferença?

O limite não é onde uma coisa termina mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa *dá início à sua essência*. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *ορισμός*, limite. Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. *Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço* (HEIDEGGER, 2002c, p.134).

Quando se fala do homem e do espaço, entende-se [metafisicamente] que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles, *espaço* (Ibidem, p.136).

A questão do habitar faz-nos levantar a seguinte leitura a respeito da espacialidade (pouco abordada na obra de Heidegger): o tempo inautêntico do “passado”, “presente” e “futuro” são um desvio metafísico do tempo autêntico do *instante*, assim como o espaço inautêntico do “dentro” (linguagem dentro do organismo-corpo) e “fora” (objetos fora do organismo-corpo) são um desvio metafísico para o espaço originário do *lugar*, como o habitar de coisa e ser em seu comum-pertencer, o paradoxal Mesmo.

1.4. O ente como *objeto metafísico* e o ente como *coisa*

A Região [lê-se aqui: *Ereignis*] condiciona a coisa a ser coisa (*bedingt das Ding zum Ding*) (HEIDEGGER, 2001, p.53).

Reunião integradora é o que diz uma antiga palavra da língua alemã “*thing*”, coisa. (HEIDEGGER, 2002c, p133)

Se porém as coisas já se tivessem mostrado, como coisas, o ser coisa das coisas, a coisalidade, já se teria manifestado, já teria reivindicado e preocupado o pensamento. Na verdade, porém, a coisa, como coisa, continua vedada e proibida, continua reduzida a nada e, neste sentido, anulada (HEIDEGGER, 2002a, p.148).

A coisa, diz Heidegger no texto *A coisa (Das Ding)* de 1950, distingue-se do objeto no sentido em que esta última palavra se refere ao que, do ponto de vista da metafísica, subsiste enquanto ente *na* e *pela* oposição e contraposição de um sujeito (Ibidem, p.145). Em outras palavras, a coisa não se deixa entrever pela relação de entes (sujeito e objeto) postados em *espaços* próprios e diferentes, separados cada qual por suas “evidentes” substâncias individuais. Um ente pode ser abordado como objeto, assim, na medida em que o colocamos diante de nós como fruto de uma percepção imediata ou enquanto subsistente da memória. Mas o ente em sua “coisalidade” já “não está em se fazer dela objeto de uma representação” (Ibidem, p.145). O ser de um ente, enquanto coisa, *jamais se representa*.

“Teoria do conhecimento” exprime a incapacidade fundamental e crescente da metafísica moderna de saber de seu próprio vigor e fundamento. Falar de uma “metafísica do conhecimento” incorre no mesmo equívoco. Trata-se, na verdade, de uma metafísica do

objeto, ou seja, dos entes enquanto objetos, objetos para um sujeito (HEIDEGGER, 2002b, p.66).

O ente se apreende ao modo de um objeto quando para o homem, já esquecido da aqui tão mencionada diferença entre ser e ente, mistura e equivale ser e ente pela suposta obviedade e evidência de tudo que existe. O produto dessa *indiferenciação* essencial da metafísica, podemos compreendê-lo e denominá-lo, portanto, de *objeto*.

Para Heidegger o objeto é o que está próximo e se acha nas proximidades. E assim, toda apresentação de um existente, enquanto produto e objeto, nunca chega até à coisa (HEIDEGGER, 2002a, p.146). Embora o homem sempre lide com a coisa sem, contudo, experienciá-la enquanto coisa (Ibidem, p.144).

Temos aí mais uma chave de leitura para a ideia de que “Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (HEIDEGGER, 2003, p.8). O que afasta o homem do lugar em que já se está é o espaço, metafisicamente concebido enquanto substâncias objetais. Mas já estando o Dasein junto da coisa, há nele ainda a estranha possibilidade de alcançar o Mesmo lugar da coisa – a “reunião integradora” – caso ocorra um deslocamento abrupto para fora do “espaço” que não apenas *diferencia* como *segrega* o sujeito de um objeto. A diferença de espaço entre sujeito-interno e objeto-externo, como tal, reside em Heidegger no sentido da *indiferenciação* entre ser e ente, ou seja, no velamento.

Ou, como escreve Heidegger: “A coisa coisifica, no sentido de, como coisa, reunir e conjugar, numa unidade, as diferenças” (HEIDEGGER, 2002a, p.151). A “unidade”, como já sugerimos, diz respeito a uma integração tempoespacial de *instante* e *lugar*, e jamais como uma *igualdade* sem transcendências e diferenças. Essa propriedade paradoxal nos será de fundamental compreensão para pensarmos, no capítulo final, sobre aspectos das críticas de Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek a Heidegger.

Heidegger é contundente quando reserva o termo *das Ding* para o *experienciar* (Ibidem, p.151) do ente nesse evento de *lugar* com o ser, abordado até aqui pelos sentidos do habitar e da serenidade, e que receberá do autor ainda outra nomeação, presente em diversos textos: *das Ereignis* (traduzido por vezes como “acontecimento-apropriação” ou “acontecimento apropriador”). Na experiência da *Ereignis* – o que já é uma redundância, pois *Ereignis* diz sempre de uma *experiência* de desvelamento – ocorre a proximidade recíproca da união que aproxima o distante, pois “Um e outro” são

para Heidegger inexistentes enquanto “individualidades separadas”. É a partir da *Ereignis* que a simplicidade das diferenças se fia, confia e compromete numa unitária singularidade (Ibidem, p.157).

Se na angústia *nada* está em seu *lugar*, e o homem ali de desconjuntura com o ameaçador “sentir-se fora de casa”, fora do *lugar*; na *Ereignis* cada *coisa* está em seu *lugar*, e no Dasein dá-se a inesperada passagem singularizadora ao Mesmo.

Sobre a misteriosa passagem da experiência metafísica para a *Ereignis*, escreve Heidegger no texto A coisa:

Esta passagem de um pensamento para outro não está, sem dúvida, apenas em simples troca de posição. Algo assim já não pode acontecer nunca porque as posições, junto com seus modos de troca, já estão presas ao pensamento representativo. O passo atrás abandona todo nível de um simples posicionar-se. O passo atrás instala-se numa correspondência que, interpelada pelo ser mundo dentro do mundo, responde-lhe em seu próprio âmbito. Uma simples troca de posições não pode propiciar, em nada, o advento da coisa, como coisa, da mesma maneira que, agora, tudo que se põe, como objeto, na ausência da distância, nunca pode simplesmente virar coisa. As coisas nunca chegam, como coisas, por nos desviarmos apenas dos objetos ou por recordarmos antigos objetos de outrora que, talvez, já estivessem em vias de se tornarem coisas ou até de serem, como coisas (HEIDEGGER, 2002a, p. 159).

O *Ereignis*, portanto, não diz respeito a uma experiência de mudança de posição de sujeito diante de objetos. Teríamos de considerar uma impensável transformação do modo mesmo de acontecer o *lugar*. A espacialidade originária antecede qualquer nexos metafísico de espaço ou posição dos entes, de subjetividade ou de objetividade dos entes.

Voltemos à primeira questão do capítulo, com uma resposta do próprio punho de Heidegger. A passagem é tão reveladora quanto complexa, por nodular em poucas linhas toda a leitura que realizamos até o instante:

Onde estamos nós? Em que constelação de ser e homem? (HEIDEGGER, 1983a, p.183).

No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se transpropriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o **lugar** que lhes é próprio, denominamos: *das Ereignis* (HEIDEGGER, 1983e, p.267, grifo nosso).

Até aqui, Heidegger procura nos conduzir ao pensamento de que estamos cotidianamente em *posições* subjetivas (entidade egoica) em relação a objetos, ou, muito diferentemente, podemos estar onde já estamos, isto é, no *lugar paradoxal* da *Ereignis* – transtornados pelo mistério do (des)velar do ser.

Assim nos aproximamos de uma significação heideggeriana para a expressão título de nossa pesquisa: a vazão (in)dizível do ser, enquanto *Ereignis*.

1.5. *Das Ereignis* e o estado verbal infinitivo: ser

Com esta palavra compreende ele [Heidegger] o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra-síntese: *Ereignis*⁸.

Com os desafios da negatividade, dizer que o termo *ser* “não tem qualidades” já configura um modo de dizer do ser como algo cuja qualidade principal é a ausência de qualidades. Pois até mesmo o *não algo*, para o pensamento representativo, já é *algo* – uma representação. Se o pensamento tem por propriedade representar aquilo que não está, a própria negatividade, a linguagem assim parece não dar conta das pretensões da analítica existencial heideggeriana. Isso não nos impediria de fazer agora a tentativa de retirar da palavra “ser” – que vem sendo utilizada ao longo de todo o texto – algumas possíveis ambiguidades desnecessárias, excessos (dizer que o “ser é...”), mistificações (o Ser) e substativações (dizer “o ser”), etc. Assim, se trabalhamos até este ponto como o foco do nosso estudo, o primeiro sentido empregado por Heidegger para “ser” como o *outro*, o transcendente em relação ao ente, o inacessível enquanto “algo”; agora acompanharemos um avanço realizado por Heidegger no sentido aplicado à palavra *ser*, para disso efetuarmos nova interpretação.

Para Heidegger, ser quer dizer *pres-entar* (*Anwesen*), *presenti-ficar* (*An-wesen-lassen*), *presença* (*Anwesenheit*) (HEIDEGGER, 1983e, p.262). O ser no sentido de *presentar* (verbo) é a própria designação do *desvelar dos entes* (p.260), e modo de desvelar do qual faz parte o velar do “desvelamento”, isto é, a implicitação do *presentar* mesmo das coisas, e isso a favor da percepção metafísica agarrada exclusivamente ao *apresentado* (aos entes enquanto objetos percebidos, a dimensão ôntica). O ser neste sentido é tanto o *desvelar* da presença, como também o acontecer de sua “invisibilidade”. Uma vez que o modo de desvelar das coisas também pratica um velar do próprio modo de ser, ou seja, do próprio modo de desvelar dos entes (Ibidem, p.270).

⁸ (HEIDEGGER, 1983f, p.67): Comentário de Ernildo Stein nas notas de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1966).

Em outros termos, se metafísica significa para Heidegger um modo de abertura das coisas voltado *exclusivamente* ao *apresentado* (os entes), o sentido do ser aponta agora ao próprio *apresentar* dos entes. Metafisicamente, portanto, claro é que as coisas se apresentam de modo que o *apresentar* (ser) oculta-se no *apresentado* (ente).

De maneira metafísica nenhuma *apreenderíamos* o ser como *pres-entar* – mesmo que pensemos a seu respeito, no sentido de uma reflexão rigorosa (Ibidem, p.260). De forma que “o pensar trabalha na edificação da casa do ser. [...] o pensar jamais cria a casa do ser” (Ibidem, p.172).

Então o ser referido por Heidegger alude ao *presentar* que transcende a dimensão de tudo que tem o caráter ôntico de *apresentado*. O *presentar* continua a designar o radicalmente outro em relação ao ente, sem prescindir-lo. E assim dito, retira-se o caráter de substantivo do termo “o Ser”, e coloca-se nesse mesmo *lugar* o verbo *ser* em seu *estado infinitivo*. Essa transformação do sentido do ser, numa propriedade verbal (*presentar*), implicará em novas possibilidades de pensarmos na *Ereignis*.

Temos que, *Ereignis*⁹, o *presentar* da coisa, emerge enquanto percepção de um “puro ocorrer” da situação vivida. Vemos o seguinte nos protocolos dos seminários da conferência de *Tempo e Ser*, a respeito do “dá-se” do ser:

Já a maneira como o “dá-se” (*es gibt*) aparece no uso da linguagem ordinária, aponta para uma riqueza de relações que se ocultam sob o sentido teórico, geral e apagado, do puro subsistir-aí, do puro ocorrer (Ibidem, p.283).

Puro ou *composto* em relação a quê? Já levantamos nos tópicos anteriores os elementos para esta resposta: “puro” ou “combinado” em relação ao sentido de *substâncias* e *determinações* metafísicas. Um *ocorrer* que fosse “combinado” implicaria na percepção condicionada de uma realidade *composta* por substâncias dotadas de individualidades espaciais próprias, segregadas por espacialidades subjetivas e objetivas. Desvelar o “ser”, como “puro ocorrer”, isso implicaria na ultrapassagem da relação metafísica entre sujeito e objeto. “Puro” no sentido de *liberto* da suposição de alguma *essência* que separasse, de fato, núcleos de realidades isoladas. Esse fundamento, para Heidegger, é nulo.

A *Ereignis* é um ocorrer tal qual qualquer ocorrer do cotidiano, salvo pela radical diferença de, neste caso, haver-se desarticulado a identidade de *substância* (a

⁹ Como na língua portuguesa não dispomos do artigo neutro (como o *das* alemão, de *das Ereignis*), variamos propositalmente os artigos “o” *Ereignis* e “a” *Ereignis*.

indiferença ou igualdade de ser e ente). O estado de coisas da *Ereignis* é *verbal*, um deslocamento da posição metafísica de sujeito da oração, da linguagem e do pensamento. O *Ereignis* diz respeito ao “ocorrer da coisa”, isto é, a assimilação de que “a coisa é”, muito simplesmente. O verbo infinitivo ocupa (apropria) em *Ereignis* desocupa (desapropria) qualquer substância conjugadora de uma individualidade substancial.

Enquanto a *Ereignis* singulariza o ser-o-aí em sua propriedade originária, a relação metafísica entre eu-objeto *individualiza* inautenticamente a noção de “ser”, esse “algo” meio perdido e meio evidente para a metafísica.

O que Heidegger faz é sugerir que o elucidar da diferença entre ser e ente, ou entre a diferença de um “pensar” e de um “eu-penso”, não se pode meramente entender na perspectiva de um novo conhecimento. Nesse sentido, o homem não é aquele que pensa e usa a linguagem; o homem é pensado pela linguagem:

Pois o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser [do falar] (HEIDEGGER, 1983d, p.173).

Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir nós mesmos para o lugar de meu modo de ser, sua essência: recolher-se no acontecimento-apropriador [*Ereignis*] (HEIDEGGER, 2003, p.8).

Na verdade, o apresentar de tudo que se apresenta sempre aborda o homem, sem que ele atente propriamente nisto ao apresentar como tal (HEIDEGGER, 1983e, p.264).

Compreendemos então que, por meio da metafísica que pretende tematizar o esquecimento do “ser”, a diferença entre ser e ente diz respeito à diferença entre *acontecer* e *ente*, entre *presentar* e *presente*, entre *elucidar* e *linguagem*. Nesse sentido, a diferença entre um “experenciar” e um “pensar” é justamente a diferença entre “elucidar” e “pensamento”. Pensemos nisto: o pensar pode tanto dizer de um pensamento que acompanha e corresponde a uma apreensão elucidativa (por exemplo o *Ereignis*), ou, diferentemente, o pensar pode dizer ainda de uma “procura” pelo elucidar da questão (pensar no *Ereignis* do interior de seu velamento). Podemos pensar na *Ereignis* tratando-o como um objeto de pesquisa, sem estarmos nesse estado singular de coisas, sem jamais tê-lo vivenciado. Pois pensar *na Ereignis* não é o mesmo que despertar a *Ereignis*. Numa analogia muito precária, imaginar estar acordado no interior de um sonho vívido e “lúcido” não é o mesmo que despertar para a experiência de estar acordado. Os movimentos do pensar correspondem a um modo perceptivo, isto é, um modo de abertura de ser – velado (*Enteignis*) ou desvelado (*Ereignis*) –, o que não dota o

pensamento do poder de ativar velamentos ou desvelamentos. *O pensar é subordinado ao modo de abertura de ser.* Dos mesmos protocolos de Tempo e Ser:

Assim, o despertar dentro do *Ereignis* permanece algo que deve ser experimentado, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis*. Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo (Ibidem, p.292).

O pensamento que ainda procura pelo elucidar da questão aconteceria no modo de uma tentativa preparatória de se avançar o olhar até o que meramente “seria” uma viragem perceptiva em *Ereignis* (Ibidem, p.292) – ou seja, de questionar, colocar em questão a própria “elucidação do elucidar”. Diferentemente do pensar como um *acontecer* a partir de tal evento, qual seja, do elucidar da questão através da abertura desveladora do ser. Não restam dúvidas, *pensar* nisso não é simples. Simples, neste caso, sugere Heidegger, já seria *Ereignis*: “Tudo fala da renúncia que conduz ao Mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá força inesgotável do Simples. O apelo [*Ereignis*] faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida” (HEIDEGGER, 1969, p.72).

Dessa maneira, talvez possamos acrescentar ao pensamento de Heidegger “isto que se destina enquanto *Ereignis* é em si-mesmo não-histórico (HEIDEGGER, 1983e, p.284) com o seguinte: o *Ereignis* é não-biográfico, desde que em seu instante próprio não se agregue nada mais à “história” de um indivíduo, não se conte mais nada da posição de um sujeito que aborda o mundo apenas como um espaço de disposição de objetos.

As consequências da trans-posição da metafísica até o lugar da *Ereignis* são muito mais amplas do que nossas considerações gramaticais, evidentemente. Como vimos com Heidegger, a trans-gressão para a experiência do estado infinitivo do acontecer (o “acontecer-apropriativo”) implica numa mudança súbita e radical da percepção da temporalidade e espacialidade, concomitante com a desapropriação da substância conjugadora (sujeito) ou da substância predicativa (objeto) até o estado verbal (presentar das coisas).

Do tempo impróprio da metafísica – a sucessão de agoras na “tridimensionalidade” do passado (o não-mais-agora), do presente (o agora) e do futuro (agora-ainda-não) – para a unidade do *instante*, que reúne como um Mesmo a diferença da *finitude* do homem e da coisa, com a *infinitude* do ser – “A serenidade que sabe é uma

porta abrindo para o eterno” (HEIDEGGER, 1969, p.71). Do espaço impróprio da metafísica – o dentro e o fora pela “tridimensionalidade” das posições e extensões enquanto profundidade, largura e altura – para a unidade do *lugar*, que reúne como um Mesmo as diferenças dos entes, a transcendência entre ser e ente. Não dizemos com isso que a espacialidade concebida pela analítica existencial nos conduza à estranha conclusão de que dentro (interioridade) e fora (exterioridade) sejam *iguais*; uma negação da diferença espacial entre interior e exterior. O sentido paradoxal da espacialidade heideggeriana reside na conclusão de que as posições metafísicas dadas como interior e exterior 1. Não são fundamentadas pela contra-posição de sujeito-objeto 2. *Dentro* e *fora* são localizados no *mesmo lugar* da coisa desvelada em *Ereignis*, numa mesma “região”, “terra natal” ou “pátria” da clareira – termos de Heidegger para nomear o espaço original. O que se posiciona dentro ou se posiciona fora nas diferentes localizações espaciais dos entes estão – *são, apresentam-se* – num mesmo lugar.

Em outros termos, responderíamos às questões *onde acontece a interioridade do pensamento, e onde acontece a exterioridade do objeto?* da seguinte maneira: ocorrem no mesmo *lugar*, na abertura velada ou desvelada do ser. O interior *é* no mesmo lugar que o exterior; a finitude do ente *é* no mesmo instante que a infinitude do presente (*Anwesenheit*): *Ereignis*.

Ereignis, como revelação do “acontecer”, traz a tona a “quadridimensionalidade” (Heidegger 17, p.265) do ser-no-mundo; pela elucidação do *presentar* como a quarta “dimensão” imaterial, impensada e dissimulada da metafísica.

Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis* [...] A isto se deve o fato de nunca sermos capazes de colocar o *Ereignis* diante de nós, nem como algo que se opõe a nós, nem como algo que a tudo abarca. É por essa razão que o pensamento que representa e fundamenta corresponde tão pouco ao *Ereignis* quanto o dizer simplesmente enunciator. [...] Sem dúvida, tornou-se agora visível que o que quer dizer *Ereignis*, passado pela análise do próprio ser e do próprio tempo, pela penetração do destino do ser e no alcançar do espaço-de-tempo. Mas chegamos nós, por esta via, algo mais que a puros pensamentos fantasiosos? No fundo desta suspeita fala a opinião de que o *Ereignis*, contudo, deveria “ser” algo entitativo. Entretanto o *Ereignis* nem *é*, nem se *dá*. Dizer um como o outro significa uma distorção do estado de coisas, como se quiséssemos fazer a fonte derivar do rio. [...] Que resta dizer? Apenas isto: o *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica. [...] Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele (HEIDEGGER, 1983e, p.270-271).

Talvez o que a linguagem da metafísica tenha a fazer diante da limitação incontornável que se sofre diante da questão do ser, seja vetorizar a curiosidade humana para o verbo da situação em jogo – colocar o *elucidar* em questão, em estado de enigma.

A vazão (in)dizível do ser, com Heidegger, recebe portanto o sentido da *Ereignis*, a liberação da “vibração da essência” de ser, ente e linguagem, como o estado verbal infinitivo em que ser e ente não mais se representam, mas *presentam-se*, paradoxalmente, como a elucidação das diferenças num Mesmo instante-lugar. Esse é um dizer possível, evidentemente porque já foi dito, escrito e lido; mas também impossível, pois ao mesmo tempo em que nossos pensamentos representaram a questão, esta experiência metafísica da linguagem perpetua o velamento, a exemplo de um obscuro ponto cego, da própria vazão do ser (in)dizível em questão.

Capítulo 2 | Ser da significância e ser indizível

O problema posto no centro está contido nestes termos: o ser do sujeito — [...] Que o ser do sujeito é fendido, Freud só fez redizê-lo de todas as formas, depois de descobrir que o inconsciente só se traduz em nós de linguagem, que tem, pois, um ser de sujeito. [...] Percebe-se daí que o ser do sujeito é a sutura de uma falta (LACAN, 2003, p.206).

Introdução

Já alcançado ainda que celeradamente o cerne do pensamento heideggeriano acerca do ser, nosso percurso investigativo repassará agora o problema (do ser) à psicanálise lacaniana. Queremos com isso adentrar na questão clínica da “vazão indizível do ser”.

Nossa leitura efetua um recorte bastante específico e que ao longo do capítulo se justificará pormenorizadamente: pensar no sentido do ser em função do conceito de gozo, e vice versa, em virtude do ser do sujeito neurótico apresentar-se em Lacan, desde o princípio (ou precipício), enquanto uma fenda, uma falta-a-gozar (*manque-à-jouir*).

Veremos que a interpretação do ser enquanto o objeto causa do desejo – o objeto *a* – se demonstra como um dos fundamentos mais originais do pensamento lacaniano, base desta prática clínica. Será nos anos 70 que Lacan, contudo, operará uma diferença relevante na questão do gozo, e consequentemente também na questão do ser. Nos seminários que se compilam como *Encore*, o conceito de gozo se bifurca em diferentes modalidades de *experiência* – do gozo fálico, e do gozo feminino. Efetuaremos aí, neste recorte do seminário 20, uma leitura de diferentes *modalidades de ser*. E neste ponto, o conceito de objeto já não mais dará conta exclusiva de responder à questão do ser pela perspectiva psicanalítica. Pois à psicanálise se abrirá também o desafio de conceber teórica e clinicamente uma experiência de suplementação do ser. O que isso signifique é o objetivo categórico deste capítulo, ao que se sucederão reflexões clínicas (capítulo 3).

Até o final deste capítulo, teremos chaves de respostas às questões:

- Como se articula o gozo fálico com a fantasia neurótica?
- O que é o gozo feminino – ou gozo suplementar – na teoria lacaniana?
- Como ler a questão do ser em Lacan a partir do conceito de gozo?

- Como diferenciar os efeitos das rupturas com o significante (e com as identidades) manifestadas em experiências místicas, experiências afásicas e experiências psicóticas?

2.1. Fantasia e gozos

No pensamento de Jacques Lacan, a *castração simbólica* resulta na divisão sem voltas de um sujeito, este que seria o efeito da condição significante de *falta-a-ser* das neuroses (QUINET, 2009, pg.97). Há uma consequência fundamental na estrutura neurótica desde a ocasião do recalque originário: a função da *fantasia* que se instauraria no momento em que o gozo de *das Ding*¹⁰ seria barrado do ser falante. Isso porque o sujeito do inconsciente, desde a operação da metáfora paterna, ao mesmo tempo em que se constituiria numa fenda da linguagem (designada por Lacan de lugar do Outro, a linguagem enquanto *alteridade* para a consciência), também seria um sujeito que visa suturar este mesmo posto lacunar em que se constitui:

Isso fala no Outro, dizemos, designando por Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que intervém. Se "isso" fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*Spaltung*) ele assim se constituiu (LACAN, 1998c, p.696).

A castração simbólica marcaria tanto uma abertura da falta estrutural de um sujeito, quanto permaneceria implicada na *fantasia fundamental*, singular de cada neurótico, como perspectiva de obturação redentora dessa mesma incompletude do Outro (*A*). Nesse panorama é que Lacan afirmaria que o ser do sujeito advém como a *sutura* de uma falta (LACAN, 2003, p.207), embora essa falta – ou desejo –, não seja outra coisa senão a sua própria causa originária. O nome dessa causa em Lacan é o objeto *a*, ou aquilo com que se relaciona enquanto *objeto da fantasia* – os semblantes empíricos de uma negatividade estrutural – com o que o sujeito do inconsciente se destina enquanto busca a sua complementação impossível de ser.

¹⁰ Propomos o estudo dessa noção em Freud e Lacan.

Estranhamente, pela estrutura psíquica da fantasia, o modo de ser do sujeito é o de *negar* a sua falta-a-ser, sustentado em um anseio de *ser* o falo que completaria o Outro (falo como o significante que representa a falta):

[...] esse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos os casos, seu desejo está alhures – em sê-lo -, e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é (LACAN, 1998c, p.649).

Não é possível ser o desejado falo, uma vez o falo ser, ele próprio, radicalmente, uma *representação* dessa falta-a-ser estrutural, e jamais cumprir sua aparente função de complementação desta carência de gozo pleno do ser falante. Esta seria uma primeira forma de conceber o curto circuito das demandas do sujeito de complementar-se na questão do gozo.

Na fantasia, haveria a mediação dos significantes fálicos como espécies de gabaritos ilusórios para a “cura da castração”, isto é, como elementos presentes em cenários fantasmáticos mutáveis, ao longo da vida, prometedores do esquecimento definitivo da falta-a-ser constitutiva do sujeito dividido. Teríamos dessa perspectiva que, enquanto o desejo revelaria a falta do sujeito, a fantasia revelaria o modo de realização de um suposto preenchimento pleno (FINK, 1998).

O sujeito do gozo é, assim, substituído pelo sujeito do significante, o qual tem também, por sua vez, um certo acesso ao gozo, mas um gozo parcial, recortado pelos significantes e emoldurado pela fantasia, o que Lacan nomeia de gozo fálico. A consequência disso é que o objeto a, enquanto radicalmente perdido, é o objeto da fantasia que passa a sustentar o desejo. Para Lacan, o desejo é sempre sustentado pela fantasia. Se o desejo é, em sua essência, da ordem da falta, a fantasia é a estrutura que enquadra, emoldura essa falta num certo limite, numa certa “janela para o real”. Se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta essa falta radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente “o que falta”. Há falta, diz o desejo. É isso que falta, diz a fantasia (JORGE, 2010, p.232).

Para Lacan, o desejo do Outro assumido na estrutura do sujeito desde a castração, e o afastamento do objeto causa do desejo, implicar-se-iam numa mesma estrutura da fantasia – representada pelo matema $\$ \diamond a -$, na qual se marca a *relação* do sujeito com um objeto especial de sua fantasia (LACAN, 1966-1967). Neste paradigma, a função fantasmática recebe um estatuto de primeira grandeza; ela é a matriz da construção neurótica geradora do enquadramento da relação do sujeito com o desejo e a realidade (QUINET, 2009, p.104).

Em certa medida, seria pela fantasia que se permitiria ao “sujeito interrogar-se sobre a falta que aparece a si mesmo, como desejo” (LACAN, 1998a, p.644), mas mediando-se nisso pela função fálica (significante), de representar o ser faltante enquanto um objeto.

O falo, em Lacan, designa então *a função de significante* que se tem no desejo (LACAN, 1998c, p.638):

O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referencia do simulacro que ele era para os antigos. Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. **Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante** (Ibidem, p. 696-697, grifo nosso).

Além disso, a fantasia fundamental estaria ligada a uma significação absoluta, como uma proposição fixa e originária (à semelhança de um axioma) a partir da qual toda a variedade de produções fantasmáticas estaria inconscientemente implicada (MILLER, 1999, p.137). De tal variedade, o sujeito da fantasia não seria exatamente o produtor e enunciador – como um agente consciente fantasiador – mas, ao inverso, um *efeito inconsciente*; um sujeito produzido e assegurado, *na* fantasia, em virtude de ali receber sua sustentação simbólica e imaginária (SOLER, 1995). Haveria, portanto, pela fantasia, uma posição subjetiva (um lugar imaginário-simbólico do sujeito) em razão do instante fantasmático *fixar* o sujeito num posto peculiar em relação ao Outro (MILLER, 1999, p.116).

Desse modo, a fantasia sustentaria toda a instituição subjetiva (QUINET, 2009, p.103) porque *efetuaría, fixaria e proporcionaria prazer* a um sujeito neurótico na medida em que o roteirizaria num projeto singular de correção imaginária e simbólica da incompletude do Outro ($\bar{A}$). Em outras palavras, haveria um projeto singular de negação da falta-a-ser, pois, para o sujeito, o seu *ser* jamais se realiza num gozo Total.

Veríamos na lógica da fantasia a insistência na formulação de narrativas que transformam imaginariamente desprazer em prazer, descontrole em controle, vazio fundamental em completude; em suma, insistiria num projeto impossível de costurar o vão irreversível da castração:

Ao clivar-se desse resto, o sujeito dividido, embora excluído do Outro, pode sustentar a ilusão de totalidade; ao apegar-se ao objeto *a*, o sujeito é capaz de ignorar sua divisão. Isso é precisamente o que Lacan classifica como fantasia, e ele a formaliza com o matema $\$ \diamond a$, que deve ser lido: o sujeito dividido em relação ao objeto *a*. É na relação complexa do sujeito com o objeto *a* que o sujeito obtém uma sensação fantasmática de completude, preenchimento, satisfação e bem-estar. [...] É, portanto, somente através da fantasia, possibilitada pela separação [da hipotética unidade narcísica mãe-bebê], que o sujeito pode obter para si uma quantidade mó dica do que Lacan chama “ser” (FINK, 1998, p.83).

[...] a fantasia é como uma máquina para transformar o gozo em prazer. Como uma máquina para domar o gozo, pois o gozo por seu próprio movimento dirige-se ao desprazer e não ao prazer (MILLER, 1999, p.102).

Propomos a fantasia como um meio não contingente, e sim essencial, de pôr o gozo dentro do princípio do prazer. E a operação própria da análise é abrir de novo a dimensão do além (Ibidem, p.108).

De acordo com a perspectiva lacaniana, grosso modo, os efeitos terapêuticos visados para tal constituição subjetiva das neuroses, segundo a leitura de Antônio Quinet, passariam por uma dimensão clínica primeira, chamada de *retificação subjetiva*. Nela o sujeito assumiria progressivamente a responsabilidade pelas consequências de sua castração, na medida em que se ultrapassam as identificações do eu em direção ao saber da própria condição de falta-a-ser do sujeito barrado. E haveria ainda uma dimensão clínica de final de análise, de *destituição subjetiva*, na qual a fantasia fundamental seria atravessada em direção a alguma experiência indizível a partir do Real, à revelação possível do que estaria além da fantasia; a descoberta de que “sou onde não penso” (QUINET, 2009).

A nossa questão já se anuncia desde cedo: mas e o que seria esse “ser”, do “ser onde não se pensa”?

Mediante a *fantasia* procurar-se-ia resgatar a perda de gozo que a entrada no simbólico acarretou. A função da fantasia seria assim a de oferecer um objeto para o desejo, de *sustentar o desejo pela afirmação de um objeto (imaginário) da fantasia* (SEGANFREDO, 2007), ou seja, introduzir um objeto da fantasia no lugar vazio do “ser” do sujeito. Dominique Fingermann (2005) em *Por causa do Pior* procura sintetizar a ligação estreita entre *objeto a* e uma noção de ser que Lacan emprega muitas vezes em seu pensamento (veremos mais adiante como isso se apresenta em suas próprias palavras):

Lacan, relendo Freud, colocou a experiência da psicanálise à altura do Pior e não ao nível do Pai. O Pai é o que dá sentido às coisas; a experiência da psicanálise trata do sem sentido da Coisa [*das Ding*], Lacan resgatou a Coisa freudiana, *Das Ding*, como esse *êxtimo* – íntimo que está fora de mim, excluído de “mim-mesmo”. É esta parte “mal-dita”

do sujeito que, por incrível que pareça, constitui o âmago do ser, *Kern unseren Wesen*, dizia Freud, parte maldita que Lacan denominou “objeto a”, âmago do ser, certo, mas como substância vazia; apenas uma letra a indicar que o desejo é causado por uma falha no sentido (FINGERMANN, 2005, p.46).

Dessa forma, entendemos que, dentro de seu próprio campo conceitual, Lacan fundamenta um dos sentidos do *ser* pelo não sentido intrínseco ao conceito de *das Ding* (objeto a). Um “isso” que não é um objeto empírico apreensível em qualquer realidade, e que, portanto, escapa de qualquer possibilidade de sentido Imaginário-Simbólico – portanto um “isso” que jamais se localiza.

Faremos a seguir um estudo dos gozos pelo seminário 20 para avançarmos na compreensão da função da fantasia a partir do gozo fálico, em sua relação de ser com o objeto a.

Mas antes, teremos de introduzir o conceito de gozo e demarcar o recorte desta pesquisa. Como preambulo da inovação que Lacan opera em sua teoria dos gozos a partir do seminário 20 – e como a fantasia aí se articula com as fórmulas da sexualização –, primeiramente faremos uma retomada da leitura da obra lacaniana realizada por Jacques-Alain Miller em *Os seis paradigmas do gozo*, texto de 1999, originalmente publicado em *La Cause freudienne*.

Na compreensão de Miller (2004), Lacan haveria operado ao longo de sua obra grandes mudanças paradigmáticas no conceito de gozo, e somente teria alcançado a sua sexta e “última medida” a partir do seminário *Encore* (homofonia com *en corps*, “no corpo”) – justamente o recorte temporal da obra lacaniana em que abordaremos a questão visada por esta pesquisa. Façamos uma muito breve e talvez densa recapitulação dos conceitos lacanianos apresentados nessa compreensão dos seis paradigmas do gozo:

Primeiramente, como o indivíduo psicanalítico teria surgido em meio à linguagem e ao problema da satisfação da libido, segundo Miller, Lacan teria percorrido a obra freudiana na atitude de denominar de *imaginário* tudo aquilo que não fosse suscetível de ser injetado na conta de uma satisfação simbólica. Se alguma coisa se satisfaz no sujeito, satisfaz-se simbolicamente *ou* satisfaz-se imaginariamente, e neste

último caso falaríamos propriamente do primeiro conceito de gozo em Lacan. Gozo imaginário em função de uma busca de completude, portanto.

A libido freudiana então teria recebido um estatuto imaginário e o gozo, como imaginário, jamais procederia da linguagem, da fala e da comunicação. Neste primeiro momento, o gozo diria respeito ao eu (*moi*) como uma reserva puramente imaginária, como aquilo que não procede do sujeito.

Em um segundo movimento do ensino de Lacan, como articulado na leitura de Miller, um paradigma de significantização do gozo entraria em cena para traçar um elo entre gozo e linguagem, na medida em que se realizaria uma articulação simbólica do imaginário. Neste ponto, pela função da fantasia, por exemplo, a imagem teria função significante em articulação com o sujeito. O próprio matema da fantasia enunciaria um símbolo da conexão entre simbólico (sujeito barrado) e o libidinal (*a*).

Para Lacan, segue Miller (2004), a libido estaria inscrita no significante como um gozo adulterado, um gozo transposto para a linguagem. A ideia de uma captura simbólica do gozo, a partir da castração, demonstraria que o gozo é, nesta etapa, aquilo que se reparte entre desejo e a fantasia. Pois o significante fálico, pela fantasia, – e o significante fálico seria justamente uma imagem de estatuto simbólico –, concentraria o que o gozo comporta de vida, a partir do desejo.

O modo de satisfação em jogo neste paradigma seria então a da satisfação que o sujeito obtém pela proximidade de uma instância – uma pessoa, por exemplo – que represente o significante do desejo. A busca de satisfação do desejo via fantasia seria um modo de demonstrar a significantização do gozo em toda a sua complexidade, já que o significante anula o gozo e o restitui sob a forma de desejo significado. Neste ponto já se delinearía o que veremos adiante como *gozo fálico*.

No terceiro paradigma do gozo, o seminário *a ética da psicanálise* introduziría uma nova mudança, a do *gozo impossível* em função do Real. O gozo trataría de uma satisfação pulsional verdadeira cuja localização não seria nem imaginária nem simbólica, mas da ordem do Real. Lacan retomaria, portanto, a disjunção entre significante e gozo, como a do primeiro paradigma, mas dessa vez de uma maneira mais extrema: o “terrível abismo da Coisa” (ŽIŽEK, 2012, p.92).

Sobre o recurso simbólico-imaginário da fantasia, tratar-se-ia de uma função de *contenção* contra o gozo real de *das Ding*, mortífero. O gozo aqui, segundo Miller, teria passado por uma mudança profunda de concepção, pois diria respeito agora a um gozo imiscível com o Simbólico, fora do inconsciente e do Outro: o forcluído que jamais poderia ser falado, de um caráter absoluto.

A fantasia colocaria em operação uma defesa do ser contra *das Ding*, uma “mentira originária, a mentira estrutural que o sujeito traz no lugar do gozo”, como afirma Miller em seu artigo. Uma mudança conceitual correlata a esse novo paradigma de gozo seria uma releitura necessária do conceito de sintoma, que não mais se organiza enquanto recalque, mas enquanto *defesa*, pois o sintoma responderia para Lacan, a partir de então, como uma forclusão generalizada do real antecedente à castração simbólica – antecedente à estruturação psicótica, neurótica ou perversa –, isto é, antecedente ao recalque neurótico, à denegação da perversão ou à forclusão do significante do Nome-do-Pai (no caso das psicoses).

Até aqui, Lacan teria passado inteiramente o conceito de gozo à dimensão de *das Ding*, como um gozo impossível e absoluto, sem alianças possíveis com o Outro. Na leitura desse terceiro paradigma, contudo, Miller não articula de que satisfação tratar-se-ia, então, a satisfação obtida pelo desejo via fantasia no caso de negar-se, a partir desta “nova etapa” da teoria lacaniana, aquela significantização do gozo trabalhada anteriormente. Não teria Lacan simplesmente introduzido uma nova dimensão de gozo – uma real –, não em negação à tese anterior (a de um gozo simbólico), mas adicionada a ela?

De qualquer modo, Miller (2004) prossegue na configuração de seu quarto paradigma alegando, a partir da leitura do seminário 11, justamente que Lacan voltaria a fazer uma articulação íntima entre simbólico e gozo. A diferença aqui já estaria anunciada pela satisfação possível obtida via proximidade com os diversos semblantes do objeto a, ou seja, objetos da fantasia.

Se o gozo real fora colocado anteriormente num lugar abissal, as pequenas cavidades do objeto a recuperariam um gozo fragmentado competente a tais semblantes:

A cavidade da qual se trata na pulsão é a que encontramos no vaso heideggeriano em *A ética da psicanálise*, a cavidade criada pela anulação significante e que acaba por ser

preenchida, sempre de forma inadequada, por um objeto. E, nesse paradigma, a libido é esse objeto (MILLER, 2004).

Nesta reconstrução do conceito de gozo, Lacan teria destacado o objeto *a* como elemento de gozo, como uma elementarização multiplicadora de *das Ding*.

Assim, para Miller (Ibidem), “o objeto pequeno *a* tem um ser que é, desde o início, ambíguo porque, por um lado, ele encarna, reproduz a Coisa, é a sua figura elementar; por outro lado, ele provém do Outro. De certo modo, ele faz mediação entre a Coisa e o Outro”. A leitura aqui é a de que o objeto *a* é, enquanto semblante, a significantização – a aliança íntima com o Outro – do gozo de *das Ding*. Para Miller, o objeto *a* imporia a estrutura à Coisa pois, enquanto real, o objeto *a* é *das Ding*, mas enquanto semblante, provém do Outro.

Pensaríamos que na função da fantasia, o gozo responde à alienação significativa do sujeito sob a forma de objeto. E Miller traça uma distinção essencial entre objeto *a* e significante: o objeto *a* é em parte substancial porque vincula gozo, e em parte imaterial, pois apesar de apresentar-se como objeto da fantasia, ele jamais corresponde à materialidade do significante fantasiado. Desconforme com o significante que se revela pela lógica contrária: material e não substancial. Ou seja, nesse paradigma mantém-se uma diferença entre a substância gozante e a materialidade significativa, embora o *objeto a* faça entre eles a mediação possível.

Com os seminários 16 e 17, assim como em “Radiofonia”, Lacan teria inaugurado o paradigma do *gozo discursivo*. Porquanto com a noção de discurso há a ideia de uma relação significativa-gozo primitiva e originária, que para Miller, culminaria – por análises de texto que não convém aqui detalhar, pois nos levariam a um problema de definição de conceitos dos quais não nos serviremos para o escopo desta pesquisa – numa equivalência entre sujeito e gozo:

Com efeito, esse paradigma explora o que Lacan já havia escrito em “Subversão do sujeito”, a saber: que ao mesmo tempo em que o gozo é interdito, ele pode ser dito nas entrelinhas. Isso já era uma forma de esboçar a metonímia do gozo, de esboçar que, talvez, não seja veiculado pelo significante apenas o sujeito barrado, o sujeito que falta, mas também o gozo como objeto perdido (MILLER, 2004).

Miller sugere uma segunda versão da máxima lacaniana, de que o sujeito é representado no desencadeamento de um significante para outro – representado na medida em que um sujeito nunca é apresentado, em que nunca está presente, pois

estruturalmente ele é irrepresentável –, ao dizer que *o gozo é representado pelo significante* numa mesma cadeia metonímica. Em virtude dessa representação malograr, Miller articula o problema da repetição pelo viés do gozo, ou seja, como *repetição de gozo*.

Deste paradigma, basta frisar o elemento da *relação primária entre significante e gozo* que, segundo Miller, Lacan daria completo termo com o seu pensamento a partir do seminário 20 – em que estrutura e linguagem se tornarão elementos secundários em relação ao gozo, como veremos mais adiante neste capítulo.

Seria então a retomada da *não existência da relação sexual* que justamente configuraria para Miller o sexto paradigma lacaniano do gozo. Já que a partir de *Encore*, Lacan afirma mais uma vez que o gozo se abstém do Outro.

Com a inserção do conceito de alíngua (*lalangue*), haveríamos de considerar um gozo próprio da fala, originário e inteiramente emancipado da estrutura da linguagem que apareceria como secundária em relação a esse exercício primeiro e separado da comunicação. O inconsciente como *alíngua* se distinguiria assim do inconsciente enquanto o Outro da linguagem, pois se primeiro há o gozo da fala, somente disso se derivaria uma subsequente inserção estruturante na linguagem, propriamente dita. A consequência disso é a de que

Todos os termos que asseguravam a conjunção, em Lacan – o Outro, o Nome-do-Pai, o falo –, que apareciam como termos primordiais, como termos que podiam até ser chamados de transcendentais, posto que condicionavam toda a experiência, ficam reduzidos a conectores. No lugar dos termos, por estrutura, transcendentais, que são de uma dimensão autônoma preliminar à experiência e que a condicionam, temos o primado da prática. Ali onde existia a estrutura transcendental, temos uma pragmática e até mesmo uma pragmática social (MILLER, 2004).

A estrutura que até então na construção de Lacan prescreveria as condições de toda experiência, agora se torna secundária em relação à experiência de *alíngua*, esta referente a um gozo enquanto propriedade única de um corpo vivo. Para Miller, clara é a disjunção – a *não relação* – entre gozo, a única substância do corpo, e o Outro, desde que Lacan se voltou à invenção de um *gozo sem o Outro* (enquanto lugar da *linguagem*).

Passaremos a seguir ao estudo do gozo como apresentado no seminário 20 diretamente de nossa abordagem do seminário, e portanto não adentraremos na leitura

que Miller sobre o que seria o gozo Uno e o gozo do Outro, que nos parece deixar de lado a tensão teórica que Lacan cria ao diferenciar gozo fálico e gozo suplementar.

A pertinência da leitura de Miller para atestar a presença de possíveis seis paradigmas do gozo na obra de Lacan certamente pode ser problematizada e contestada, assim como não deixa de causar polêmica entre as diferentes correntes pós-lacanianas. Slajov Žižek, por exemplo, critica a “fraqueza” dessa leitura de Miller por representar “generalizações pré-teóricas apressadas” (ŽIŽEK, 2012, p.96), que estariam enfeitadas por uma tendência contemporânea de buscar ultrapassagens, superações e evoluções forçadas, típicas da toada capitalista de busca desenfreada pelo Novo juntamente com o descarte do Velho.

Não pretendemos realizar aqui essa discussão, mas deixar marcado de algum modo sucinto e introdutório uma introdução possível à construção do conceito de gozo na obra de Lacan, e demarcar a relevância dos conceitos da *diferença entre os sexos* para o restante de sua obra, embora, nesta pesquisa, limitemo-nos a pensar mais detidamente no panorama conceitual do seminário 20, e não nas demais implicações dos seminários ulteriores.

2.2. Gozo fálico e gozo suplementar

Colette Soler afirma que não há outra identidade sexual senão a do modo de gozo, todo ou não-todo fálico “que, ao determinar o sujeito insubstancial do significante, faz dele o *fallasser*, ser especificado por um gozo que, na totalidade dos casos, prende-se ao ‘ser da significância’” (SOLER, 2003, p.174).

A partir de *Encore*, conjunto dos seminários proferidos de 1972 a 1973, a ideia freudiana do primado do Falo para os dois sexos é em parte mantida e em parte subvertida por Lacan. Isso se dá pela pluralidade que o autor concede ao conceito de *gozo*: há o gozo fálico – do qual gozam tanto homens quanto mulheres – e o gozo suplementar – fundamentalmente feminino, no sentido desta possibilidade de experiência de gozo vir fundamentar o que é o mais próprio da mulher. De fato, Lacan afirma que seu verdadeiro tema do ano de seus seminários é justamente o de “fazer aparecer algo novo sobre a sexualidade feminina” (LACAN, 2008, p.64).

E quais questões Lacan se propõe responder com o conceito de gozo do Outro, o *gozo feminino*? Sugerimos que Lacan tentou com esse conceito solucionar não uma, mas algumas lacunas presentes na teoria psicanalítica:

- Promover um avanço em relação a Freud na questão “o que quer uma mulher?” (*Was will das Weib?*), ou seja, oferecer uma conceituação psicanalítica original sobre o mais próprio de uma mulher, e, por consequência, da *diferença dos sexos* a partir da concepção de um *mais além da norma do Falo*.
- Explicar a impossibilidade da relação sexual a partir do não haver do gozo sexual, isto é, da impossibilidade de uma relação complementadora entre parceiros amorosos a partir do gozo.
- Solucionar o enigma das mulheres de não saberem elas próprias o que lhes é o mais próprio¹¹. Ou seja, Lacan vem dizer do “feminino” como Outro sexo tanto para homens quanto para mulheres¹².
- Propor uma finalidade clínica totalmente original e própria da psicanálise: a cisão entre o objeto *a* e o Outro a partir da *diferença sexual* implicada nos diferentes gozos (cisão da coalescência entre *a* e $S(\bar{A})$ – como estudaremos abaixo).
- Estruturar uma lógica clínica do *Não-tudo* a partir não do conceito de identidade, mas do conceito de diferença entre os *gozos*.

Pela diferenciação dos sexos a partir do gozo, Lacan não propõe uma noção de “estrutura” masculina ou feminina, menos ainda uma distinção correspondente ao sexo orgânico ou à orientação sexual do sujeito neurótico. Lacan desenha um quadro no qual apresenta as ditas fórmulas da sexuação e as modalidades de gozo correlatas às relações que homens e mulheres se relacionam com o objeto *a* (*a*), com o Falo (ϕ) e com o significante do indizível ($S(\bar{A})$). Diz ele sobre suas notações: “Tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar na linguagem” (Ibidem, p.86):

¹¹ “[...] nossas colegas, as damas analistas, sobre a sexualidade feminina, elas nos dizem algo, mas... não-tudo. É absolutamente contundente. Elas não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo”. (LACAN, 2008, p.64)

¹² O Outro sexo é sempre o feminino, isto é, o *gozo feminino*: “O Outro, na minha linguagem, só pode ser portanto o Outro sexo” (Ibidem, p.45).

HOMEM		MULHER	
$\exists x$	$\overline{\phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\phi x}$
$\forall x$	ϕx	$\overline{\forall x}$	ϕx

Figura 2 - Quadro das fórmulas da sexuação com o friso vermelho nos símbolos do matema da fantasia.

Pelos símbolos inscritos no quadro da lógica da sexuação, a máxima lacaniana de que *não há relação sexual* entre homem e mulher se articula pela impossibilidade de se escrever um vetor de complementação de gozo entre as posições de A (mulher) e $\$$ (homem), ou seja, o que afinal de contas *não há* é a *relação* entre $\$ \rightarrow A$. Isso porque, para Lacan, o homem goza parcial e tão somente do objeto visado em sua fantasia ($\$ \rightarrow a$), mediado pelo Falo. Observamos então três modulações para o gozo do ser falante: do lado feminino, o gozo fálico da mulher em sua visada ao Falo ($A \rightarrow \phi$), ou o gozo feminino da mulher em sua relação com o radicalmente Outro ($A \rightarrow S(A)$); e do lado masculino, o homem que visa exclusivamente ao semblante do objeto a ($\$ \rightarrow a$) – o que significa dizer que a posição sexual masculina é toda ela fálica, circunscrita pela fantasia e limitada pelos efeitos de significação. No quadro incluímos uma marcação vermelha na relação masculina $\$ \rightarrow a$ para indicarmos como a função da fantasia (simbolizada no matema $\$ \diamond a$) se deixa explicitar como o próprio suporte do gozo fálico.

Ao falar sobre o gozo masculino representado em seu quadro, Lacan afirma que “A esse título, como indica alhures em meus gráficos a conjunção apontada desse $\$$ e desse a , isto não é outra coisa senão fantasia” (Ibidem, p.86), e “O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto a , e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” (Ibidem, p.93). Mas se articularemos a lógica do gozo fálico em referência à função da fantasia no sujeito neurótico, o que com isso se implica enquanto *sexualidade masculina*?

Supor um alguém – bem sentimos que só há nisso uma referência intuitiva. E, no entanto, esta suposição é ineliminável porque a linguagem, em seu efeito de significado, não é

jamais senão lateral ao referente. Daí, não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos nada? Ao que temos que nos romper, é a substituir esse ser que fugiria [objeto a] pelo para-esser [*par-être*], digamos, o para-ser, o ser na lateral (Ibidem, p.50).

Do outro lado [do \$ enquanto *homem*], o *a*. Este, por estar enfim no bom caminho, ele nos fará toma-lo por um ser, em nome de ser aparentemente alguma coisa mesmo. Mas ele só se resolve, no fim das contas, em seu fracasso, em não poder sustentar-se na abordagem do real (Ibidem, p.102).

Como mencionamos, para Lacan o que o homem aborda quando se inclina sexual e amorosamente na direção de alguém, é sempre a causa de seu desejo, designado pelo *objeto a*, pois o gozo *fálico* produz uma cota de satisfação pelos limites da própria estrutura da fantasia. No *pareser* dos objetos parciais substitutos, o que surge em suplência da síntese sexual que jamais se consuma é precisamente o amor (Ibidem, p.51), o amor fálico, se podemos chamá-lo assim. O que vemos é que para Lacan, o gozo fálico impõe um *obstáculo* pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, e sim do gozo parcial do órgão (Ibidem, p.14). Ao errar em sua remetência ao aspirado Um dos sexos, este gozo inviável, o homem só atinge o limite dos prazeres sexuais dos objetos parciais: oral, anal, vocal e escópico. Um homem pode então derivar alguma satisfação enquanto um prazer proveniente de algo que ele recebe de um(a) parceiro(a): a forma de andar, a cor vermelha dos cabelos, um jeito autoconfiante de se portar no trabalho, uma voz mais aguda, um tipo físico mais ou menos volumoso, etc, mas no sentido do sujeito haver investido ali algo de semblante que lhe coloque em relação com seu objeto do desejo inexistente (FINK,1998, p.150). Radicalmente, o sujeito não alcança gozar do corpo da mulher enquanto gozo do corpo do Outro, antes de tudo em virtude dele próprio não se relacionar com o Outro. O sujeito irremediavelmente se remete ao objeto, à alma perdida no outro de sua fantasia (objeto da fantasia):

Nesse espaço, o da esquerda, o pai é mantido em posição de exceção quanto à castração, e o sujeito não pode ter acesso a uma mulher senão pela lei fálica que a coloca em suporte do Nome-do-pai. Ao fazer isso, ele desconhece que seu desejo não encontra sua causa senão na parte direita do esquema (a), aquela justamente onde o pai escapa à castração (CASTANET, 2008).

Nessa altura, podemos acompanhar a lógica de que com a fantasia, uma realidade é concebida em relação a um semblante de ser – ou seja, a um gozo fálico que aspira uma simulação de gozo complementar, sem que este jamais se experimente. O homem é

assim o sujeito que reduz o Outro ao objeto *a* na medida em que goza não com o Outro sexo, *e sim com o seu inconsciente*, mediante a representação do ser absente (Falo).

Por outro lado – pelo lado do sexo feminino –, a mulher não seria totalmente assujeitada pelo significante. A mulher lacaniana já estaria menos presa ao ser da significância que o homem. Haveria outro modo possível de ser – isto é, outro modo possível de gozar – para ela. Lacan diz que “[...] não há outro gozo que não o fálico – salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda” (LACAN, 2008, p.66), ideia que posiciona a mulher como uma excluída pela natureza das palavras, nas palavras de Lacan, pelo fato de que, por ser não-toda determinada por sua relação com o Falo (ϕ), ela tem, em relação justamente ao gozo da função fálica, *um gozo suplementar, mais além do Falo* (LACAN, 2008, p.79):

Há um gozo [il y a *une jouissance*], já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim – *para além do Falo* [*Au-delà du phallus*]. [...] Um gozo para além do falo [*une jouissance au-delà du phallus, hein!*] (Ibidem, p.80).

Quando digo que a mulher é não-toda e que é por isso que não posso dizer *a* mulher, é precisamente porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função ϕx , é da ordem do infinito (Ibidem, p.110).

Esse $\mathbb{A}$ (mulher) não se pode dizer. Para Lacan nada se pode dizer da mulher, ela não existe, ela ex-siste, ou, em outras palavras, “ $\mathbb{A}$ Mulher resta excluída, em um infinito sem limite” (CASTANET, 2008). Se a mulher tem relação com o Falo (representado no quadro pelo vetor $\mathbb{A} \rightarrow \phi$), de onde ela desfruta de seu prazer parcial, além disso, aquilo que a posiciona propriamente enquanto mulher seria a possibilidade de *também* se relacionar com o gozo suplementar ($\mathbb{A} \rightarrow S(\mathbb{A})$). Define-se a mulher na psicanálise lacaniana por isso que nela se duplicaria em relação ao gozo, e não por questões biológicas, anatômicas, identitárias ou de predileção de objeto (bi, homo, hetero, trans, cis, etc.).

O gozo feminino aparece como uma sorte de miragem que desaparece desde que se tente uma aproximação pelo significante, e ajuda a declinar ficções não para dizê-lo, mas para cerni-lo como impossível a dizer (CASTANET, 2008).

A condição excepcional feminina é a de não ser toda assujeitada pela dimensão simbólica-sexual, pois, para ela, é potencialmente possível a realização da distinção entre o parceiro ϕ e o outro Gozo. Ou seja, o $\mathcal{A}$ – a mulher – não se pode dizer justamente em virtude de se poder ter relação com $S(\mathcal{A})$: o gozo feminino para o qual *não há representação*. O anódino do símbolo $S(\mathcal{A})$ é tratar-se de uma representação para o irrepresentável. É pela impossibilidade de canalização simbólica de seu gozo que a posição feminina também não pode ser dita – nesse sentido, com Lacan teríamos de assumir que não há significante que possa ser considerado feminino. A decorrência lógica é a de não haver *identidade* feminina, ou, como diria Lacan, de que a mulher mesma não exista.

Assim as inscrições $\mathcal{A}$ (mulher) e $S(\mathcal{A})$ (gozo da mulher) marcam o limite da representação, são (anti)conceitos em virtude de remeterem a uma experiência à qual “só temos testemunhos esporádicos” (LACAN, 2008, p.87).

O sujeito feminino, portador de não importa qual órgão sexual ele seja, quando relacionado ao homem *ao modo de um objeto do desejo dele*, como uma representante daquilo que lhe falta – ou seja, enquanto um sujeito neurótico aportado à realidade segundo sua fantasia –, essa mulher busca se fazer amada pela sedução de um homem fálico, afirma Maleval.

Em todas as culturas, constata-se que ela saiba interpretar o desejo do masculino, fundamentalmente determinada por um objeto de gozo falicizado, ao fetichisar seu corpo para seduzir. O mascaramento feminino propõe ao homem um véu que tem por função acalmar seus receios quando ele tiver que confrontar à castração de uma mulher (MALEVAL, 2000, p.128, tradução nossa).

Enquanto uma mulher se relaciona com o Falo ($\mathcal{A} \rightarrow \phi$), por meio do parceiro, – relação essa contingente e não necessária –, a sua própria “essência” feminina permanece para ela velada numa exterioridade enigmática; o feminino continua a lhe propor enigmas enquanto um Outro sexo. O feminino é assim um enigma tanto para homens quanto para mulheres, pois, embora ela própria seja $\mathcal{A}$ mulher, o seu gozo próprio continua um Outro para si mesma:

Se, entretanto, esse Outro potencial for realizado, isto é, uma relação com $S(\mathcal{A})$ for estabelecida, a mulher não será mais um Outro para si mesma. E se não for realizada, ela permanecerá uma *hommosexuelle*, como Lacan assim escreve, uma fusão de homem (*homme*) e homossexual: ela amará homens, ela amará como um homem e seu desejo será estruturado, na fantasia, como o dele (FINK, 1998, p.149).

Diz Lacan que “com esse $S(\mathcal{A})$ eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher”. $S(\mathcal{A})$ é assim um significante no contexto de *Encore* que cumpre uma inadequação estrutural semelhante às paradoxais folhas brancas de documentos oficiais e de exames de concursos públicos norte-americanos, nas quais se imprime a advertência “*This page intentionally left blank*”. Evidentemente, o efeito de se significar “Página intencionalmente deixada em branco” é o de retirar do significante “branco” o sentido de seu suposto referente; uma vez a página já não estar mais em branco, mas preenchida pela frase “página intencionalmente deixada em branco”. Assim como o significante “branco” não pode ser escrito sobre o papel em branco para que se preserve o sentido referencial do branco, do vazio, o significante do gozo feminino $S(\mathcal{A})$ deve ser compreendido como um significante para a falta de significante, embora já se trate de um significante referenciador de um gozo que escapa do discurso, um símbolo para o limite e a derrocada do Falo.

$\mathcal{A}$ mulher não é toda ela suportada pelo Falo, portanto não é toda ela apreensível pela fantasia. Embora não tenhamos de Lacan nenhuma informação a respeito da emergência desse gozo, a não ser que $\mathcal{A}$ mulher que o experimenta dele nada diz – trata-se de um buraco na estrutura –, Lacan diz ainda que há que considerar-se a esse respeito, no entanto, o testemunho dos místicos.

Vejamos uma passagem mais longa do seminário *Encore*, com as quais Lacan sugere a correlação íntima entre o gozo do Outro e a experiência mística:

Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta [*qu'elle l'éprouve*] – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece [*quand ça arrive*]. Isso não acontece a elas todas (LACAN, 2008, p.80).

Eu não emprego o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais freqüentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando é macho, de se colocar do lado do $\forall x \Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêm, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além [...*ils éprouvent l'idée enfin que quelque part il pourrait y avoir une jouissance qui soit au-delà*]. É isto que os chamamos os místicos.

[...] basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam [*qu'ils l'éprouvent*], mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor [...] Eu creio no gozo da mulher, no que

ele é a mais, com a condição de que esse *a mais* vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem [a mais que o Falo].

Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? [*C'est peut-être ça qui doit nous faire entrevoir ce qu'il en est de l'Autre : cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, mais est-ce que c'est pas ça qui nous met sur la voie de l'ex-sistence?*] E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino? (LACAN, 2008, p. 82)¹³.

O relato dos místicos, o testemunho de suas experiências, eis aí o que Lacan comenta como o “que se pode ler de melhor” a respeito do indizível gozo suplementar, ou o gozo feminino. Mais adiante passaremos à leitura e análise de relatos das experiências do pensador indiano Jiddu Krishnamurti, que bem se deixariam representar pelo estatuto de “místicas”.

2.3. A interpretação do gozo como ser

O ser de um ser falante é o seu gozo. Essa possível tese psicanalítica – que atrela o sentido do ser e da substância do corpo enquanto gozo –, nada clara, pode ser lida e sustentada no seminário 20 desde o viés mais usual na abordagem de Lacan, isto é, o do ser da significância em função do gozo fálico da fantasia em torno do objeto *a*. O que se descortina mais inusitadamente nos anos 70 é o viés do gozo feminino no pensamento lacaniano, e com ele a colocação do problema do ser também pela experiência do gozo suplementar. A invenção das modalidades de gozo nos instigará a pensar, portanto, em diferentes *modalidades de ser* do ser falante. Vejamos como essa leitura se articula:

Como vimos acima, para Lacan do seminário *Encore*, o gozo fálico é o quinhão de satisfação possível dentro dos limites da própria estrutura da fantasia. O amor do lado fálico é o amor que demanda a completude pelo resgate da alma desgarrada, ou mesmo do *ser* (do gozo) que se supõe como a substância fascinante na existência de um parceiro amoroso-sexual. Aquele com quem se desejaria ser Um, enquanto *soma* complementadora de dois sexos:

Mesmo o amor, como sublinhei da última vez, se dirige ao semblante. E se é verdade que o Outro só se atinge agarrando-se, como disse da última vez, ao *a*, causa do desejo, é também do mesmo modo à aparência de ser que ele se dirige. Esse ser-aí não é um nada. Ele é suposto a esse objeto que é o *a* (LACAN, 2008, p.99).

¹³ Original em francês da edição *staferla* em Lacan (1972- 1973).

Enfim, o simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do **objeto a**. **Se há pouco eu o qualifiquei de aparência do ser**, é porque ele parece nos dar o suporte do ser. Em tudo que se elaborou sobre o ser, e mesmo sobre a essência, em Aristóteles por exemplo, podemos ver, ao lê-lo a partir da experiência analítica, que se trata do objeto *a* (Ibidem, grifo nosso).

Pude igualmente dizer que o amor visa o, isto é, aquilo que, na linguagem, mais escapa – o ser que, por um pouco mais, ia ser, ou, o ser que, justamente por ser, fez surpresa (Ibidem, p.45).

[...] nós somos jogados e gozados pelo gozo. (...) O pensamento é gozo [fálico]. O que traz o discurso analítico é isto, que já estava começado na filosofia do ser – há gozo do ser (Ibidem, p.76-77).

Lacan está às voltas com a questão do *ser*, e não de maneira unívoca. O ser (*l'être*) é articulado, pelo lado masculino, ao gozo do pare-ser (do objeto da fantasia), e por outro lado, o feminino, o *l'être* vem associado ao *gozo assexuado do corpo*, isto é, ao *gozo do Outro*:

É claro que o que aparece nos corpos, com essas formas enigmáticas que são os caracteres sexuais – que são apenas secundários – faz o ser sexuado. Sem dúvida. **Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado** [*Mais l'être c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme asexué...*], pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual (Ibidem, p.14, grifo nosso).

O que diz respeito ao ser, ao ser que se colocaria como absoluto, não é jamais senão a fratura, a rachadura, a interrupção da fórmula ser sexuado, no que o ser sexuado está interessado no gozo (Ibidem, p.18).

Veremos então que há uma condensação de sentidos aplicada por Lacan na palavra *être*: significado do ser que é *gozo* assexual – correspondente ao gozo suplementar, e localizável no quadro pelo símbolo do $S(\text{A})$ –, ao mesmo tempo significado do ser que é *gozo* fálico, sexual, marcado no quadro pelo objeto (*a*). A questão do ser se desdobra então entre *ser da significância* e *ser indizível*, entre duas modalidades de gozo.

A associação entre ser e gozo já se enunciava com Lacan desde relação especular entre as expressões *falta-a-ser* (*manque-à-être*) e *falta-de-gozar* (*maque-à-jouir*) na significação da castração. O que se anuncia nisto é que a única substância que se possa atribuir ao ser é, pela psicanálise lacaniana, a substância do *gozo*.

Quanto à suposição filosófica da substância pensante, o *res cogitans*, Lacan é disruptivo: em parte porque a suposição de uma entidade pensante da consciência de relê psicanaliticamente enquanto um *objeto* imaginário (o eu), e em parte porque Lacan

sustenta a teoria, como já a introduzimos, de um *sujeito inconsciente* que é não exatamente efetuator, mas muito mais um *efeito* de linguagem. Essa suposição de substância pensante já não mais se sustentaria de modo nenhum a partir do discurso analítico: “o sujeito não é aquele que pensa [...] entramos no novo sujeito que é o do inconsciente” (Ibidem, p.28).

E o que restaria da *res extensa* para a psicanálise – as substâncias materiais dispostas num espaço externo – senão a conjuntura de significantes e objetos imaginários dados numa realidade *discursiva*? Restar-nos-ia a materialidade do significante enquanto substância, pelo menos a psicanalítica. Todavia a própria substância do significante, pelo que se articula no pensamento de Lacan, se situa no *gozo*: “Direi que o significante se situa no nível da substância gozante” (Ibidem, p.30):

Para situar, antes de deixa-los, meu significante, proponho-lhes sopesar o que, da última vez, se inscreveu como minha primeira frase, o *gozar de um corpo*, de um corpo que, a Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante. Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que essa se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza. Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significativa. O que implica algo que não o partes extra partes da substância extensa (LACAN, 2008, p.29).

Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significativa. É o significante que aborda isso que goza no corpo, a substância gozante. Tal proposição do gozo fálico, enquanto *discurso*, pois a realidade é o que se aborda com os significantes do gozo (p.61), haja vista que qualquer significação a respeito da vida, dos fatos, da realidade, do real da natureza ou do corpo para fora da linguagem, trata-se de uma realidade enquadrada pela fantasia e que se pensa e se fala já enquanto *discurso*. Neste sentido, para Lacan, uma realidade pré-discursiva já é um discurso:

Como retornar, senão por um discurso especial, a uma realidade pré-discursiva? Aí está o que é o sonho – o sonho, fundador de toda ideia de conhecimento. Mas também está aí o que deve ser considerado como mítico. Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso (Ibidem, p.37).

Não há a mínima realidade pré-discursiva, pela simples razão de que o que faz a coletividade, e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças, isto não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. Os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes (Ibidem, p.38).

O mítico da questão do gozo, para Lacan, é a crença de que haja o fundamento para o suposto real daquilo que se nomeia como realidade, natureza, ser, etc. Apreender uma essência real, pré-discursiva, num discurso, isso seria equivalente a admitir-se que o ser falante gozasse *falicamente* do gozo do Outro, por exemplo, que o significante capturasse finalmente o extimo da “vida” para o seu domínio simbólico. De outro modo, o real para a psicanálise é tão somente aquilo que se deduz do lapso do discurso, isto é, quando o sentido indica a direção na qual ele fracassa (LACAN, 2008, p.85).

Mas então o que nos resta pensar da experiência do gozo feminino, quando isso já não é (já não goza) num enquadre representativo, discursivo, portanto? É ainda possível falar em “realidade além Falo” quando a mulher se relaciona com o $S(\bar{A})$ para fora dos limites psíquicos da fantasia? Já vimos que Lacan se mantém coerente aos limites de sua teoria e sugere que, sobre o gozo feminino, não apenas ele, mas também *ela* não sabe dizer qual é a natureza de sua experiência Outra.

Ser da fantasia e sua diferença com o ser feminino:

O fim do nosso ensino, no que ele persegue o que se pode dizer e enunciar do discurso analítico, é dissociar o a e o A , reduzindo o primeiro ao que é do imaginário, e o outro, ao que é do simbólico. Que o simbólico seja o suporte do que foi feito Deus, está fora de dúvida. Que o imaginário se baseia no reflexo do semelhante ao semelhante, é o que é certo. E no entanto, **o a pôde prestar à confusão com $S(\bar{A})$** , abaixo do qual ele se inscreve no quadro, e isto, pelo viés da **função do ser**. É aqui que uma cisão, um descolamento, resta a ser feita. É neste ponto que a psicanálise é coisa completamente diferente de uma psicologia. Pois, a psicologia, é essa cisão não completada (LACAN, 2008, p.89 – grifo nosso).

O *Lustprinzip* [princípio de realidade], com efeito, só se funda na coalescência do a com o $S(\bar{A})$ (Ibidem, p.90).

A análise se presta aqui a essa confusão de nos restituir a causa final, de nos fazer dizer que, para tudo que concerne pelo menos ao ser falante, a realidade é assim, quer dizer, da fantasia (Ibidem, p.94).

Lacan dá uma espécie de novo apelido para a fantasia: a “função do ser”, a função inconsciente do ser falante mediante a qual o seu desejo é suportado em relação aos objetos do desejo – função essa que perpetua uma *confusão entre o gozo suplementar* ($S(\bar{A})$) *e o objeto da suposta síntese sexual* (a), ou seja, função do ser que promove a *indistinção entre os dois sexos*. Pela fantasia que fundamenta a realidade neurótica, não se diferenciaria a (o pare-ser) de $S(\bar{A})$. Pela função do ser, o ser do sujeito não se diferencia da falta-a-ser.

Cindir a de $S(\mathbb{A})$ não seria então diferenciar entre um *gozar da falta* e um *gozar do vazio insignificante*; isto é, a diferença entre falta-de-ser e vazio-de-ser? Retomaremos essa questão no próximo capítulo.

2.4. Gozo feminino é o gozo Outro?

Situemo-nos diante do debate entre a equivalência ou distinção dos conceitos de gozo feminino e gozo do Outro. Didier Castanet lembra-nos do seguinte:

[...] precisão importante, se o tratamento visa ao enigma do gozo feminino, ou seja, o Outro gozo, no Seminário XX é $S(\mathbb{A})$. Mas no Seminário XXIII, $J(\mathbb{A})$ (o gozo do Outro barrado) não é $S(\mathbb{A})$ (CASTANET, 2008).

Gozo do Outro e *gozo feminino* são termos utilizados por Lacan de modo indiscriminado no seminário *Encore* para nomear uma modalidade de gozo radicalmente outra em relação ao gozo fálico. O gozo feminino (ou gozo da mulher) é deliberadamente considerado, em quatro passagens de sua fala, como um gozo referente à *experiência*, isto é, um gozo mais além do Falo e do qual o ser falante poderia *éprouver* (experimentar, provar, sentir)¹⁴. Um gozo que *arrive* (acontece)¹⁵, isto é, que se manifesta no ser falante. Se os conceitos lacanianos de gozo feminino e de gozo fálico pretendem referenciar alguma “experiência”, algum “acontecer” da mulher, teremos de nos situar no debate de se gozo do Outro seria ou não o mesmo que o gozo feminino; e, ainda, se é possível, para Lacan, considerarmos a possibilidade ou impossibilidade de um acontecimento do ser falante à deriva do simbólico.

Apresentaremos primeiramente as bases de uma argumentação que visa desarticular gozo do Outro de gozo feminino, segundo a qual o gozo do Outro seria de toda forma impossível de se *experimental* ou de *acontecer*. Para isso, apresentaremos algumas ideias de Ricardo Goldenberg. Em seguida, articularemos o argumento contrário com base em textos de Lacan e de outros pós-lacanianos contemporâneos, como Colette Soler.

¹⁴ As três passagens podem ser encontradas em (LACAN, 2008, p. 82), e serão citadas mais adiante neste capítulo.

¹⁵ Ibidem.

Qual é então o estatuto do haver ou não haver do gozo do Outro, da possibilidade ou impossibilidade do gozo do Outro enquanto experiência do ser falante?

O psicanalista argentino e radicado em São Paulo Ricardo Goldenberg proferiu dois seminários no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como visitante do “Seminário sobre a obra de Lacan” organizado pelo psicanalista e professor Christian Dunker. O primeiro seminário de Goldenberg foi intitulado “O Problema da Naturalização do Gozo em Lacan e nos Pós-Lacanianos”, palestrado em 24 de abril de 2014, e o segundo intitulado “Gozo e Significante”, ocorrido em 7 de maio de 2015. Até a presente data desta pesquisa, as fontes dos dois seminários estão disponíveis em vídeo na internet.

Goldenberg desenvolve uma rica leitura de diversas passagens da obra de Lacan no que concerne ao gozo e à teoria do significante, com o que fundamenta a sua crítica ao que denomina de “naturalização do gozo”, sobretudo nas implicações do uso do conceito do gozo do Outro:

Esse gozo do Outro é exatamente o que Santo Anselmo dizia a respeito da existência de Deus, nem mais, nem menos. Santo Anselmo dizia: se eu, que sou claramente imperfeito posso pensar a perfeição, se eu que me sei mortal posso pensar na imortalidade, se eu que não sou eterno posso pensar na eternidade, logo Deus existe. Porque eu só poderia transcender a mim próprio se existisse algum referente para essas ideias que não poderiam nascer de mim porque eu sou um ser inferior. Se eu posso pensar um ser superior, logo esse ser superior deve existir. É assim de besta como soa, o mesmíssimo raciocínio lacaniano para pensar o gozo do Outro. Ou seja, se eu, que me sei insatisfeito, que nunca é verdadeiramente isso que eu queria, que todas às vezes falto para completar o real, posso pensar que haveria uma completude, uma perfeição, um nirvana, uma satisfação, logo ela deve existir. Eu não a tenho, mas ela deve existir. Assim de besta como soa. Quando vocês leem o gozo do Outro do Lacan, é esse. Aquele que se postula necessariamente pelo fato de que eu sou infeliz. Se eu posso pensar na felicidade porque ela deve existir, mas não para mim. Não tem paciente que não venha... a histeria não diz outra coisa: diz todo mundo se satisfaz menos eu. Esse é o gozo do Outro [...] a ideia do gozo do Outro é uma ideia de satisfação plena, que me falta e que os outros deveriam ter [...] o conceito de gozo implica necessariamente com o conceito de discurso e significante. Não há nenhum naturalismo no gozo¹⁶.

[...] antes da linguagem não há nada [...] o gozo não tem nada a ver com o corpo biológico¹⁷.

De modo geral, Goldenberg subverte a ideia de que o gozo Outro seria um gozo radicalmente diferente do gozo simbólico (um Outro gozo em relação ao fálico) para denominá-lo, já no interior do próprio campo do significante, como um ideal típico do

¹⁶ <<https://www.youtube.com/watch?v=EeV-sKjuXfk>>

¹⁷ <<https://www.youtube.com/watch?v=-wuLCS1IKRs>>

dinamismo fálico da fantasia neurótica. Em outras palavras, Goldenberg interpreta o gozo do Outro como um conceito lacaniano para nomear a esperança irrealizável que se coloca estruturalmente pela fantasia: habitar numa fonte de completa satisfação, notadamente impossível para cada sujeito, mas suposta num outro sujeito verdadeiramente fálico. O gozo do Outro simplesmente nomearia o objetivo mítico da fantasia: *completar a falta no/do Outro*.

Goldenberg não apenas insere o gozo do Outro nos limites da fantasia, mas nega também que o que porventura não seja representável (o “real puro”, o “gozo do real”) poderia ser acessado diretamente numa experiência, por fora do significante e da estrutura – um hipotético acesso à coisa em si, natural, dada, ou simplesmente *orgânica*. Qualquer alguém do significante que se possa falar, para a psicanálise lacaniana, tratar-se-ia, portanto, necessariamente, de um alguém *mítico*. Para Goldenberg, aí estaria alojado o problema da naturalização do gozo na leitura de muitos pós-lacanianos, pois se para Lacan “o que consideramos natural já é um efeito simbólico”, se levamos a sério a proposição de não haver realidade pré-discursiva nenhuma que se possa admitir ou constatar pela psicanálise, seria preciso não decorrer no engano de se propor qualquer ideia de um “encontro com o real”. Este seria um vício aristotélico enraizado no homem e que o levaria a idealizar a sua “natureza” e a substância de seu gozo liberados do significante; vício denunciado por Lacan, adverte-nos Goldenberg, mas sustentado, a contrassenso, pela má leitura de boa parte de seus seguidores. A naturalização do gozo, assim, caracterizaria uma des-orientação no ensino de Lacan, pois um “gozo além do significante” não passaria de um discurso sustentado pela fantasia, e nada além disso.

Goldenberg argumenta também sobre a originalidade metodológica da psicanálise: “o real da ciência não nos concerne enquanto psicanalistas”, uma vez que a psicanálise não aborda o *conhecimento* – ao que se aplicariam a medicina, a psicologia, a filosofia, etc – mas tão somente o saber que não se sabe do inconsciente. Não interessaria ao psicanalista, assim, “ruminar sobre o real fora da ordem simbólica”. Pela metodologia que é própria da clínica lacaniana, a psicanálise proporia de outro modo a abordagem radical da realidade enquanto discurso, enquanto efeitos de significante, e jamais enquanto uma ontologia geral do ser de seus analisantes.

Ontologias construídas ao longo da história da filosofia e das ciências que não se demonstraram exatamente bem sucedidas em suas diferentes revelações –

necessariamente discursivas – sobre o verdadeiro “real” da realidade, o “real” da natureza humana. No caso do psicanalista desavisado, tentar-se-ia conduzir os analisantes à revelação clínica do “real” do sujeito a partir do mais puro empirismo de seu corpo biológico, apesar de “corpo biológico” inexistir enquanto categoria psicanalítica. Com o conceito original de gozo, afirma Goldenberg, Lacan haveria dado uma alternativa não naturalista à dualidade cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* (substância pensante substância extensa), isto é, “uma absoluta superação da dualidade mente e corpo”, mas desde que se entenda que o gozo 1. não se deduz de alguma experiência, posto que não é empírico 2. não é um saber conceitual de um sujeito 3. jamais será explicado pela biologia, fisiologia, psicologias ou ciências em geral. Assim, seríamos então “uma substância gozante”, a única substância para a psicanálise, e que *não se desarticula jamais do simbólico*.

A ideia é que não existiria uma satisfação natural (a do gozo do Outro) e uma outra que viria parasitar sobre ela com o significante. Em Lacan, diz Goldenberg, não há primeiramente um corpo natural para a linguagem torná-la, *depois*, um corpo simbólico: “o que consideramos natural já é um efeito simbólico” (Goldenberg 1, 2014).

Mas o pensamento de Goldenberg parece trazer uma grande polêmica em seu rastro. Caber-nos-ia questionar neste aspecto, a partir da leitura de Goldenberg, como se sustentaria a teoria de Lacan sobre diferença sexual entre os dois sexos se, como tantas vezes Lacan afirma, o que diferencia a posição da mulher é justamente a possibilidade de gozar de Outro modo, de gozar *para fora do simbólico*? *Gozar do corpo da mulher*, diz Lacan, a isso estaria totalmente interditado ao homem, todo ele determinado pelo Falo (LACAN, 2008, p.14), mas para a mulher estaria potencializada Outra via *mais além do Falo* – ideia lacaniana que acabamos de levantar do seminário 20.

Pois, se a diferença dos sexos se justifica em Lacan pelo *gozo além do simbólico* – um gozo mais além do Falo –, que diferença poderia haver, ainda, se interpretarmos que a Outra satisfação para fora do simbólico seja também, mais uma vez, uma satisfação simbólica? Não seria justamente esse cárcere simbólico justamente o que Lacan apresenta como o limite da posição *masculina* (tudo ser significante, um ouroboros fálico), mas não-todo o limite da posição *feminina*? Não estaríamos também discursando sobre o labirinto masculino: experimentar-se para fora da ordem simbólica seria o

mesmo que ruminar sobre o real fora da ordem simbólica uma vez que *experimental* é necessariamente uma produção simbólica? Não é o mais próprio do discurso masculino reordenar toda a realidade possível *enquanto e pela* linguagem? Neste caso, a morada discursiva do “homem” recrutaria o gozo da mulher para dentro do campo do discurso que lhe é mais próprio.

Quando Goldenberg afirma que não podemos nos liberar do significante para gozar, não é justamente a essa condição que Lacan se refere como o limite do sexo masculino, mas proposição na qual a mulher (“não-toda” ela) se deixaria representar?

Então Goldenberg não somente desarticula o gozo do Outro como o gozo mais além do falo, mas também nega, por consequência, qualquer possibilidade de que ocorra, “aconteça”, “experimente-se” algum outro gozo *que não seja todo atrelado ao simbólico*, já que não haveria “corpo natural” a ser desfrutado senão via discurso. Mas se o gozo feminino – ou o gozo do Outro – é um gozo do qual *não se sabe*, rigorosamente anticonceitual, e isso defende Lacan (“Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada” (LACAN, 2008, p.82)), então não seríamos forçados a pensar que não se sabe o que seja o “natural” de tal gozo, desde que indizível? Determiná-lo como “natural”, “real”, “orgânico”, “biológico” – isso já é uma tentativa de significar, identificar e simbolizar o que não se sabe.

Afirma Lacan: “[...] a mulher, é a verdade. E é por isso que só podemos semidizê-la” (LACAN, 2008, p.111). A partir desse ponto, de uma experiência *não representativa*, que para o homem se deve dizer sempre como *a ideia* de uma experiência de não saber, caberia a este homem ao menos dois caminhos de pensamento. Por exemplo a busca filosófica e científica de uma ontologia do ser (no sentido de definir o *natural* para a ele se referir como o sentido verdadeiro da coisa-em-si), ou, ciente do desatino que é tentar fazer consistir o referente “natural” do significante “natural”, por exemplo negar qualquer possibilidade de referência a um “natural” para além do discurso, porque sujeito apegado à ideia de que “natural”, de fato, isso se trata de um significante inserido num discurso. Seja pelo discurso do naturalismo das ontologias, ou pelo discurso do idealismo do significante, o que se denuncia aí não é justamente o *homem* – no sentido em que Lacan o define – gozando de seu discurso sobre o impossível do gozo Outro?

Parece-nos que não se trata aqui de definir mais adequadamente a “natureza” do “corpo natural”, mas de entendermos de que se trata, em Lacan, afirmar que o gozo do Outro (o gozo além do simbólico) é ou não é “experimentável”. Haveria, ou seria possível – para o acontecer (*arriver*) ou o experimentar (*éprouver*) – o gozo suplementar?

Pois, caso o gozo do Outro ou o gozo feminino, no que eles são apresentados em comum (como um *gozo mais além do simbólico*), não haja, não exista, não ex-sista, não seja possível – como sustenta Ricardo Goldenberg – então não estaríamos diante de um grave conflito conceitual, em cascata. Pois há em jogo uma série de outras formulações lacanianas que se mostram arquitetadas sobre o gozo do Outro – como o encontramos em *Encore*. Caso não haja a possibilidade da experiência de um gozo para além ou de algum modo liberado do simbólico, como sustentar as ideias de que haja uma diferença sexual entre homem e mulher a partir do gozo e de que a descoberta da diferença sexual seja de fato uma finalidade justificável para a teoria ou a prática clínica da psicanálise com orientação lacaniana?

Vejamos como Lacan representa e discursa sobre o gozo do Outro ($J\bar{A}$) e o gozo fálico ($J\phi$) no esquema dos enlaçamentos do RSI (Real, Simbólico e Imaginário), como parte do denominado seminário *Sinthome*, em 16 de dezembro de 1975:

Figura 3 - Os três campos centrais do esquema RSI.

Por ora, objetivados pela discussão da possibilidade ou impossibilidade de manifestação do gozo do Outro, basta que destaquemos o seguinte: Lacan faz a marcação dos dois gozos de forma a localizar o gozo fálico na conjunção entre o

simbólico e o real, e o gozo do Outro na conjunção entre o real e o imaginário. O gozo do Outro é nesse esquema um dos campos centrais, localizado *fora do circuito simbólico*. Lacan diz que o **verdadeiro furo** está justamente nesse lugar ex-sistente de $\bar{A}$ (“*Mais que le vrai trou est ici. Il est ici où se révèle que: il n’y a pas d’Autre de l’Autre*”), pois não há Outro do Outro – isto é, não há linguagem para o que não é linguagem. Este seria o verdadeiro “lugar do real” (LACAN, sinthome, p.130). São assim dois vazios que se representam nos espaços dos enlaçamentos do RSI: o vazio do *a* (o objeto faltoso), e o vazio da conjunção entre o real e o imaginário, um lugar de ex-sistência do gozo do Outro. Sobre isso, vejamos a seguinte passagem:

Esse A barrado quer dizer que não há Outro do Outro, que nada se opõe ao simbólico, lugar do Outro como tal. Por conseguinte, tampouco há gozo do Outro. $\bar{A}$, o gozo do Outro do Outro, não é possível pela simples razão de que não existe. (LACAN, 2007, p.54)

Porém, em francês, notamos algumas diferenças nessas mesmas falas:

Il s’agit de la jouissance, de la jouissance, non pas de l’Autre, au titre de ceci que j’ai énoncé

- qu’il n’y a pas d’Autre de l’Autre,

- qu’au Symbolique - lieu de l’Autre comme tel - rien n’est opposé,

- qu’il n’y a pas de jouissance de l’Autre en ceci qu’il n’y a pas d’Autre de l’Autre, et que c’est ce que veut dire cet A barré [$\bar{A}$]

cette jouissance de l’Autre de l’Autre qui n’est pas possible pour la simple raison qu’il n’y en a pas... (LACAN, 1975-1976, p.28)

Lacan não diz exatamente que “tampouco há gozo do Outro” seguido de um ponto final que lhe concluiria o sentido, como encontramos na tradução brasileira do texto estabelecido por Jacques Alain-Miller. Lacan diz, segundo a versão em francês transcrita por Partrick Valas, que “não há gozo do Outro nisto (*en ceci*) que não há Outro do Outro”, ou seja, poderíamos ler a ideia de que não há gozo fálico para o que está além de um registro representativo: pois não há *gozo do Outro* enquanto *Outro do Outro*. Além disso, logo em seguida, o autor junta: “*cette jouissance de l’Autre de l’Autre qui n’est pas possible pour la simple raison qu’il n’y en a pas*” – esse gozo do Outro do Outro que não é possível pela simples razão de que ele não há – e não somente de que ele não existe, como o encontrado no texto na tradução brasileira. A diferença entre *não existir* e *não haver* é relevante em virtude de não se equivalerem como uma mesma categoria de

negação. Para Lacan, pode haver algo que não existe, isto é, pode *ex-sistir*. Veremos o significado disso a seguir.

Lacan então não afirma diretamente, em *Sinthome*, que o gozo do Outro não há. Não fica de forma nenhuma esclarecido se o que *não há* seria o *gozo do Outro* ou o *gozo do Outro do Outro*, ou mesmo as duas coisas, já que Lacan afirma, aí sim de forma clara e contundente, que o A (Outro) barrado do J~~A~~ se refere à *impossibilidade* e ao *não haver* do *gozo do Outro do Outro*. Poderíamos sustentar ao menos duas leituras da afirmação de que “não há gozo do Outro do Outro”: 1. não há meios de se gozar falicamente do que está fora do discurso, não há gozo fálico do Outro sexo. Não é possível para o neurótico *gozar falicamente de um gozo do Outro*, que tão radicalmente lhe escapa da fantasia. Sobre isso, Bruce Fink argumenta justamente que o gozo do Outro tem a ver com a *alteridade* absoluta do Outro, isto é, no sentido de haver nenhum exterior do Outro: “O Outro não é apenas um exterior *relativo a* um interior específico, determinado; ele é sempre e inescapavelmente Outro, “exterior” a todo e qualquer sistema” (FINK, 1998, p.149). 2. Qualquer concepção de gozo que não seja simbólico seria supor um Outro que não o Outro simbólico. Não havendo o Outro para fora da linguagem, só há possibilidade de gozo desde que disposto pelo significante. Esta segunda leitura corresponderia aos pensamentos de Ricardo Goldenberg expostos acima.

Mas nos interessa saber: para Lacan *há*, ou *existe* gozo do Outro? Vimos que no seminário 20 o gozo do Outro, em equivalência ao gozo feminino, sua experiência e manifestação são sustentados por Lacan. Já nos escritos, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), encontramos a sugestão de que o gozo do Outro *não existe*, pela afirmação que o neurótico recusa veementemente sacrificar sua moradia simbólica para acaso descobrir, caso lhe fosse dada a opção, o que fosse um Outro gozo: “por que sacrificaria ele sua diferença (tudo, menos isso) ao gozo de um Outro que, não nos esqueçamos, não existe? É, mas se porventura existisse, gozaria com ela. E é isso que o neurótico não quer. Pois imagina que o Outro demanda sua castração” (LACAN, 1998d, p.841). O gozo do Outro *não existe*, disso lemos: o gozo do Outro não se manifesta pela fantasia, nem pensamento, nem competência simbólica nenhuma. Mas se porventura o fosse – simbólico –, sugere Lacan, aí o neurótico disso gozaria. Evidentemente, neste caso já não haveria diferença com o gozo que já lhe compete, o fálico.

Sobre a diferença entre existir e ex-sistir, e sobre o gozo do Outro, citamos a leitura de Bruce Fink:

Ao que me é dado saber, a palavra “ex-sistência” foi pela primeira vez apresentada no francês nas traduções de Heidegger (por exemplo, de *Ser e Tempo*), como uma tradução para o grego *ekstasis* e o alemão *Ekstase*. A raiz do significado do termo em grego é “ficar do lado de fora de” ou “ficar a parte de” alguma coisa. Em grego, esse termo era usado, de maneira geral, para a remoção ou deslocamento de alguma coisa, mas também veio a ser aplicado aos estados mentais que chamaríamos hoje em dia de “extáticos”. Assim, um sentido derivado da palavra é “êxtase”, daí sua relação com o gozo do Outro. Heidegger muitas vezes fez os jogos de palavras com o sentido da raiz da palavra, “ficando do lado de fora” ou “saíndo para fora” de si mesmo, mas também com sua ligação próxima em grego com a raiz da palavra para “existência” [Heidegger utiliza de fato a palavra ex-sistência, ou ec-sistência, para marcar na palavra a transcendência do ser na existência do Dasein], Lacan a usa para falar a respeito de que “uma existência separada de”, que insiste, digamos assim, do lado de fora; alguma coisa não incluída no interior, algo que, ao contrário de ser íntimo, é “extimo”.

O gozo do Outro está além do simbólico, colocando-se à parte da castração simbólica. Ele ex-siste. Podemos vislumbrar um lugar para ele dentro de nossa ordem simbólica, e até nomeá-lo, mas ele entretanto **permanece inefável, indizível**. Podemos considerá-lo como ex-sistindo porque pode ser escrito: $\forall x \Phi x$. [...] Da mesma forma que o objeto *a* como ex-sistência, o gozo do Outro tem um efeito irremediável sobre o “funcionamento ordeiro da estrutura” (FINK, 1998, p.151-152).

O gozo do Outro admite a categoria do impossível na medida em que ele não cessa de não se escrever – a linguagem não o apreende –, ele escapa ao significante-mestre e por isso ele também escapa ao laço social, não deixando se conter em um discurso estabelecido. **E no entanto ex-siste**. Rejeitar a existência do gozo do Outro – e há várias formas de rejeitar como segregar, calar, excluir, e até mesmificar através da assimilação – é uma forma de racismo. Lacan nos propõe, em *Televisão*, “*Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c’est ce qui ne se pourrait qu’à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé*”. “Deixar esse Outro a seu modo de gozo, o que só pode ser feito ao não lhe impor o nosso, ao não considerá-lo um subdesenvolvido” (QUINET, 2010, grifo nosso).

Por essa leitura, o gozo do Outro poderia ex-sistir, ou seja, ser simbolicamente *impossível* ao mesmo tempo que *possível* desde que a partir de sua extimidade com a ordem simbólica. Mas se o gozo do Outro *não houver* – como Lacan afirma a respeito do estatuto do gozo do Outro do Outro –, então talvez estaríamos diante da negação não apenas da existência, mas também da ex-sistência em relação ao significante. Lacan afirma que este é o caso da consumação de uma relação sexual e de seu suposto gozo complementar – de qualquer modo impossíveis. Da mesma maneira, vemos Lacan afirmar que a mulher não existe, porque para ela o gozo do Outro é tanto impossível – enquanto ela goza falicamente –, quanto possível – enquanto ela goza da alteridade radical do Outro. A mulher ex-siste.

Do lado das mulheres, não há o equivalente do pai originário, não há *hommo-inzin* que escapa à castração. O gozo do Outro não é mais concebido como sendo exclusivo do pai originário, ele é esperado e se revela igualmente impossível para as mulheres, que, no

entanto, não constituem objeto de uma interdição da castração. É nesse sentido que o gozo feminino se torna sem limites e adquire a consistência de um gozo suplementar e não complementar. Lacan funda, assim, a teorização de um gozo feminino isolado de qualquer referência anatômica ou biológica e introduz na questão da diferença sexual – classicamente concebida em torno da oposição atividade/passividade para elaborar a distinção entre masculino e feminino – a diferença entre gozo fálico e gozo do Outro (JORGE, 2010, p.245).

A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo o que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado – S (Å). (LACAN, 2008, p.87).

[...] o Outro com o qual ela tem a ver, o grande Outro, faz com que ela não saiba nada [...] (Ibidem, p.106).

É na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus do que tudo o que se pôde dizer na especulação antiga [...] (Ibidem, p.89).

Mas se o gozo do Outro ex-sistir, e aí se conferiria a ex-sistência da própria mulher, isso nos bastaria para o entendimento de que é potencialmente possível às mulheres *experimental, fazer a prova* (éprouver) de sua ex-sistência? Que ela de fato *goze* na Heteridade não enquanto linguagem, mas enquanto *Outro sexo, Outro gozo*? – nesse caso, remeter-nos-emos ao próximo tópico desse capítulo na tentativa de aproximação das decorrências de tal gozar feminino, gozar do Outro, a partir do testemunho dos místicos; pretendemos então levar a cabo a sugestão de Lacan de que estaria aí, na palavra dos místicos, o melhor testemunho de tais *experiências indizíveis*.

Em 21 de janeiro de 1975, na ocasião de um dos seminários do RSI, Lacan, contudo, diz:

Está claro que se não há gozo do Outro enquanto tal, quer dizer, se não há *fiador* [aquele que garante] que se possa encontrar no gozo do corpo do Outro que faça com que gozar do Outro como tal **exista** - aqui, está o exemplo mais manifesto do *furo*, do que só se suporta pelo próprio objeto *a*, mas por engano, por confusão (LACAN, 1974-1975, p.34, tradução e grifo nossos).

Nessa passagem em que Lacan parece enfim afirmar que não há o gozo do Outro, ele esclarece que o que não há é a *garantia* do gozar do corpo do Outro da mulher, haja vista ela estar também determinada pela norma fálica. Embora a mulher seja não-toda fálica, não há garantia nenhuma de que haja para ela esse gozo suplementar de seu corpo. Aí se manifesta a sua castração; a sua grande diferença quanto aos psicóticos se prova por sua parte constituinte de relação com o Falo. Lacan afirma ainda a confusão

com o objeto *a*, e a leitura que fazemos disso é a mesma que se sustenta no seminário 20: na ordem do gozo *existente* (no sentido de *simbólico*), ou seja, fálico, o sujeito se presta a gozar em função de sua relação com os semblantes substitutos do objeto *a*, que faltam ser. Na fantasia há uma confusão, portanto, entre complementação e suplementação de ser: um engano da suplementação do gozo do Outro enquanto promessa de gozo absoluto do objeto *a*.

Neste mesmo sentido, do seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, do dia 21 de dezembro de 1976, vejamos o que diz Alain Didier-Weill diz, corroborado por de Lacan, a respeito do gozo do Outro:

Alain DIDIER-WEILL: [...] Podemos imaginar que nesse momento o sujeito vai realizar um salto, não vai se contentar mais de estar separado do Outro pelo objeto *a*, mas vai proceder verdadeiramente uma tentativa de travessia da fantasia.

Há uma passagem no seminário 11... bem antes que Lacan fale do problema do gozo do Outro... onde Lacan a respeito da pulsão e da sublimação coloca a questão e se pergunta como a pulsão pode ser experimentada após aquilo que seria a travessia da fantasia... e Lacan acrescenta “Isso não é mais do domínio da análise, mas é de um mais além da análise”. Então, se nos lembramos de que o objeto *a* não é unicamente, como comumente ouvimos dizer, essencialmente caracterizada pelo fato de ser um objeto faltoso, ele é certo o objeto faltoso... mas sua função de ser o objeto faltoso é apontado muito especialmente, digamos no fenômeno da angústia... mas, outra função, poderíamos dizer que *sua função fundamental é muito mais a de tamponar essa abertura radical que torna tão imperiosa a necessidade da demanda*.

Se há verdadeiramente alguma coisa de faltosa no ser falante, não é o objeto *a*, é essa abertura no Outro que se articula com o grande *S* do grande Outro barrado *S(Å)*. É por isso que no fim desse circuito pulsional, para dar conta da experiência do ouvinte, eu emito essa ideia de que a natureza do gozo a qual podemos acessar ao fim do percurso não é absolutamente do lado de um “mais-de-gozar”, mas precisamente do lado dessa experiência desse gozo, talvez possamos dizer “extático”, gozo da existência ela mesma.

Eu acredito que o último ponto que podemos avançar, é notar que esse ponto de gozo que me parece ser o que Lacan articula como o do gozo do Outro, é precisamente o ponto de máxima dessexualização... eu diria total, superior, sublime, sublime no sentido de sublimação... e é por isso que a sublimação tem a ver com a dessexualização e com o gozo.

Lacan: muito obrigado (LACAN, 1976-1977, tradução nossa).

Não nos parece de modo algum precipitado concluir que Lacan aprova a leitura de Alain Didier-Weill sobre o conceito de gozo do Outro, caso contrário não seria de se esperar, na surpresa do convidado ter cometido grandes desvios sobre a sua teoria, que Lacan manifestasse alguma retificação sobre a interpretação de seus conceitos? É claro, se ao discernimento de Lacan parecesse um completo absurdo a ideia de que é possível experimentar um gozo para fora da linguagem, se isso porventura soasse aos seus ouvidos como um desvio radical de seu ensino, isso jamais saberemos, pois o que temos

registrado de Lacan é somente uma manifestação de agradecimento, seguida dos seus próprios seminários, ausentes de qualquer correção das ideias ali expostas por Didier-Weill: o gozo do Outro seria uma **experiência** assexuada de gozo, a partir da abertura radical do Outro, suspenso de seu colamento com objeto *a*. O que isso possa significar é o nosso objeto de estudo para os próximos tópicos.

Acontece ainda que a própria noção de “experimental” é incerta no pensamento de Lacan, pois não se trata de um conceito da psicanálise, mas um significante que acompanha muitas vezes os seus conceitos. Estamos diante de uma questão cujo esclarecimento teórico somente se alcançaria como resultado de uma pesquisa ampla e complexa, por meio de diálogos entre a psicanálise e a história da filosofia. Ora, seria possível ou não *experimental-se*, ou *experimental algo*, para além da linguagem? Claro é que a noção do *experimental* deve ser abordada pela teoria lacaniana a partir de uma dada conjuntura borromeana do RSI; ou seja, o que *se registra* pelo enlaçamento do simbólico com o imaginário em seu suporte vazio do real. A ontologia da experiência humana, para Lacan, se pensa pelo RSI. O nosso problema aqui é o de termos de decidir por um caminho nesta questão – que possibilite a continuidade deste mestrado –, embora esta questão, ela mesma, seja objeto incerto e digno de uma intrincada pesquisa.

É de se destacar também que na versão em francês de *Encore* (supracitada no tópico anterior) há uma frase cuja presença não se verifica no texto estabelecido da versão brasileira, e que reforçara a nossa decisão de lermos o gozo do Outro como o mesmo do gozo feminino, e assumi-los também em seu caráter de experiência: *C'est peut-être ça qui doit nous faire entrevoir ce qu'il en est de l'Autre : cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien*. Em tradução livre nossa: *Talvez seja isso que deve fazer-nos vislumbrar o que é do Outro: esse gozo que se experimenta e do qual nada se sabe*. Ou seja, é a experiência do gozo feminino o que talvez deva nos fazer vislumbrar – ou entrever – o que é próprio do Outro, isto é, do Outro sexo: o *seu gozo*. O gozo do Outro sexo, Héteros, em seu estado de experiência insignificante.

Retomemos o seguinte:

- Lacan não *distingue* deliberadamente o gozo do Outro de gozo feminino em nenhum momento de seu ensino. Nos seminários de *Encore*, Lacan afirma que *há gozo feminino* (LACAN, 2008, p.66), que seres falantes do lado feminino do sexo podem *experimentar* esse *gozo mais além do Falo*, que isso *acontece* (Ibidem, p.84) e afiança também *crer* no gozo da mulher (*je crois à la jouissance de la femme*). Sobre essas experiências, Lacan por um lado sugere que a mulher “não solta uma palavra” (Ibidem, p.66), que não é possível produzir saber desse gozo, e por outro se refere à seriedade do testemunho dos místicos sobre tais experiências¹⁸. A equivalência entre gozo feminino e gozo do Outro, entretanto, não recebe sua continuidade nos seus seminários posteriores. Depois de *Encore*, Lacan fala mais sobre o gozo do Outro, simbolizando-o não mais como $S(A)$, mas como $J(A)$, e de um modo muito menos claro e enfático a respeito da possibilidade de sua manifestação, já que passa a admitir a ambivalência: impossibilidade de existência / possibilidade de ex-sistir.

- Se a noção de “experimentar” (*éprouver*) se ativer exclusivamente ao discurso, ao *significante*, e jamais houver para a psicanálise lacaniana um experimentar que não seja efeito de significante, então experimentar algo “para mais além do Falo” seria desde partida um completo contrassenso. Não teria Lacan simplesmente se equivocado, em sua própria teoria, pois estaria no seminário 20 afirmando que experimentar algo “para mais além do Falo” equivaleria a “não experimentar algo para mais além do Falo”? Ou há uma *experiência* para além do significante, ou não há absolutamente outro modo de *experiência* que não o discursivo, isto é, realização de ser mediante a representação. O que nos levaria a concluir que o gozo feminino (assim como o gozo do Outro) é impossível no sentido de “acontecer”. Chegamos a dois problemas no interior da própria teoria lacaniana: 1. De um falocentrismo da experiência, do ser, do gozo: ao neurótico homem ou mulher estaria dada única e exclusivamente a experiência do significante fálico – a do gozo fálico. *Assim, sem contar com a possibilidade de uma experiência para fora da linguagem, a tese da diferença dos gozos e da diferença dos sexos nem mesmo se sustentaria.* 2. Ao psicótico, este que não se estrutura simbolicamente a partir do significante do Nome-do-Pai – mas de significantes “holofrásicos” (em que se verifica uma

¹⁸ Todas essas citações serão retomadas a seguir.

ausência de intervalo entre S1 e S2) –, estaria dada a ele a possibilidade *gozar* de que modo a sua realidade, já que não exatamente o fálico?

Assumiremos a partir de agora, portanto, a seguinte chave de leitura do seminário *Encore*:

- Gozo do Outro é o mesmo que o gozo feminino.
- Gozo feminino, ou gozo do Outro e gozo fálico são duas modalidades distintas de gozo, sendo o gozo fálico correlato à experiência fálica, sexual e totalmente circunscrita no significante; e o gozo feminino correlato à *experiência “hétera”, não fálica, indizível* – uma vez se tratar de uma experiência para fora da linguagem e do âmbito sexual. Isso faria da mulher um ser falante não-toda fálica, como tanto afirmara Lacan na sustentação de sua tese da *diferença sexual* a partir das diferentes modalidades de gozo. Sobre indícios do que seja próprio da “experiência não fálica”, teremos de seguir a sugestão de Lacan e analisar o discurso dos místicos para tentarmos alguma nova apropriação do que seja “experimentar-se para além do Falo”.

2.5. Vazão e invasão: a insignificância nos estados místicos, psicóticos e afásicos.

No livro *La Forclusion de Nom-du-Père* (2000) do psicanalista francês Jean-Claude Maleval, encontramos uma vinheta clínica com o testemunho de uma analisante sobre um episódio inusual de sua vida:

Então, a energia subiu do ânus, do períneo, até a cabeça, ela atravessou o corpo inteiro pelo meio. Isso fez bum. Quando isso alcançou o nariz, eu tive a impressão de respirar no todo. Meu sopro se dissipou no vazio. Os paradoxos se reuniam, os contrários se equivaliam, eu tinha acesso ao ser das coisas, o céu e o inferno não eram mais que um, eu estava tão leve quanto uma pluma e tão compacta quanto um bloco. Não era apenas o desejo, era uma abertura do ser. Num momento, eu abri os olhos, eu vi uma cadeira, nada além de uma cadeira comum, eu a compreendia pelo interior, eu tocava o divino, um conhecimento absoluto no instante. Eu percebia a ligação de todas as coisas. Eu tinha acesso à unidade. Eu podia prever o futuro. Isso ia ampliando. Eu me perguntava até onde isso iria. A energia subiu até em cima, até a cabeça, então não era mais eu, meu ego foi dissolvido. Mas a experiência não foi até o fim, a energia não saiu, eu não pude deixar meu corpo. (MALEVAL, 2000, p.300-301, tradução nossa).

Sobre este caso clínico, denominado de *caso Carole*, Maleval apresenta-nos breves comentários sobre os sofrimentos dessa mulher diagnosticada por sua estrutura psicótica. A experiência relatada acima teria ocorrido no tempo da adolescência da analisante, na ocasião das carícias sexuais a ela dirigidas por um professor. Para Maleval, a relação comportaria um forte caráter incestuoso. É a partir de tal experiência sexual que em Carole se deflagrariam diversos surtos psicóticos.

O autor faz duas ressalvas sobre o conteúdo da narrativa. Carole teria construído a descrição de sua experiência valendo-se também dos significantes comuns ao discurso corrente de uma escola de yoga de seu convívio. Além disso, interessa-nos especialmente o seguinte: Maleval afirma que uma experiência como essa de Carole não é necessariamente psicótica, “ela mesma sublinha a semelhança a certos êxtases místicos. São principalmente as consequências que nesse caso sinalizam a estrutura [psicótica]” (MALEVAL, 2000, p.301). A leitura do autor é de que essa experiência estranha relatada por Carole teria ocorrido exatamente no contexto de uma estimulação sexual de um parceiro substituto da figura paterna, como se a consistência imaginária da iminente penetração sexual repercutisse nela o sentimento de haver atingido a existência real de uma *relação sexual*, complementadora, como uma fusão incestuosa de dois em “Um”. A experiência teria marcado Carole pela emergência de um forte enigma, cuja persistência a perturbaria pelo resto da vida. Passaria, sobretudo, orientada pela estranhíssima expectativa de completar a unidade “até o fim”, algo a ver com uma dissipação de seu corpo. É somente depois de tal evento, e tomada por esse insistente enigma para ela insuportável – o enigma da incompletude do Outro, somos levados por Maleval a tal interpretação –, que Carole manifestaria inúmeros surtos psicóticos até os seus últimos dias. Maleval nos revela que sua analisante passou a viver internada em instituições de saúde mental.

A descrição da experiência acima poderia nos conduzir rapidamente, sobretudo acrescida da informação de seu diagnóstico clínico, a uma interpretação de certos sintomas tipicamente psicóticos em seu discurso: a holofrase (ausência do intervalo entre S1 e S2), sinais de dissociação do “eu” ou simplesmente a dificuldade de discernir entre o objeto eu e os demais objetos imaginários, concepções possivelmente delirantes do tipo “Eu podia prever o futuro”, sensações invasivas no corpo, descrições bastante divergentes do modo de discursar sobre a realidade neurótica, entre outros. Talvez o

mais surpreendente neste caso seja a ressalva feita por Maleval: uma experiência como esta *não necessariamente é psicótica*, isto é, o relato em si não o permitiria decidir por um diagnóstico de estrutura neurótica ou psicótica, entre um “êxtase místico” ou um “surto psicótico”. Maleval não desenvolve sobre o tema da experiência mística, apenas acrescenta que foram os fatos que sucederam tal experiência – e não ela em si – que o conduziram a compreensão de que se tratava de uma psicose.

O testemunho de que “os paradoxos se reúnem”, de que se percebe “a ligação de todas as coisas”, de que se sente a “dissipação no vazio” e o “acesso ao ser das coisas”, a revelação da “abertura do ser” e o estranho sentimento de percepção do tempo futuro no próprio tempo do instante, a experiência de desidentificação da identidade pessoal, entre outras descrições igualmente exóticas – e que nesses aspectos isolados talvez nos servissem até de paradigma para pensarmos num *relato* do estado de coisas da *Ereignis* heideggeriana –, como veremos adiante, de fato podem ser aproximadas a certos testemunhos de místicos a respeito de suas experiências de êxtase.

Mas o relato dos místicos nos trarão elementos que fogem do escopo da filosofia heideggeriana. Heidegger também não nos serve para os diversos questionamentos clínicos implicados nos sofrimentos inerentes à questão do *ser*, e um deles já se enunciou com o caso Carole, por exemplo, na problemática do diagnóstico e da condução de um tratamento. Fiquemos então com este problema clínico posto à psicanálise.

Do que se trata a experiência mística para a psicanálise? Caso difira, de que maneira ela difere de um surto psicótico? Vejamos o que o mesmo autor sugere sobre esta última questão:

Todos os que experimentaram o gozo do Outro penam para dizer alguma coisa. No entanto, em se tratando de místicos cristãos, como Teresa de Ávila e João da Cruz, ou um psicótico como o presidente Schreber, eles concordam na maioria das vezes em relacionar a Deus - às vezes a um avatar diabólico - esses gozos inefáveis, e consideram que eles são parte de uma posição feminina a seu respeito. Êxtases são de bom grado experimentados por aqueles que sentem os arrebatamentos como alegrias concedidas pelo Esposo celestial à esposa humana; enquanto que se o místico é um homem que se situa do lado feminino, ele evoca a feminização da sua alma. Para o Presidente Schreber a invasão pelo gozo do Outro é massiva: ele tem a certeza de que Deus exige dele um estado constante de gozo, de modo que para satisfazê-lo ele deve tentar por todos os meios dar-lhe “a imagem de uma mulher mergulhada no prazer da voluptuosidade”; Além disso, ele tem a sensação de que seu corpo se feminiza. O gozo Outro do qual os místicos experimentam difere [da psicose] nas condições de sua emergência: isso só acontece depois de uma ascese difícil, “ela ocorre por subtração, observa Bruno, não por invasão, economia de gasto e não de acumulação”. [...] A mulher, repetimos, não é estranha ao gozo fálico, ela é apenas “não-toda”; por isso, desdobra-se no gozo: S(~~A~~), por

um lado, ela é levada em direção a Deus, para um amor infinito, mas, por outro lado, graças à intervenção do Falo ela se liga ao gozo do homem (MALEVAL, 2000, p.127-128, tradução nossa).

Para Maleval, portanto, místicos e psicóticos experimentariam em comum do gozo do Outro (o autor varia em seu livro entre as expressões “*jouissance de l’Autre*” e “*jouissance Autre*”, embora no seminário 20, Lacan refira-se apenas a “*jouissance de l’Autre*”), e difeririam *no modo* como percebem um determinado processo de feminização: do lado dos místicos isso aconteceria por via de um grande contentamento, sagrado, consequente de um duro processo meditativo – experiência de uma vazão de gozo que se sucede a um sujeito voluntariamente disponibilizado à tal acontecimento, e à custo de sacrifícios, portanto –, enquanto que os psicóticos estariam às avessas com uma feminização *indesejada*, logo invasiva, frente a qual só lhes restariam defesas imaginárias e construções simbólicas delirantes. Pois se Schreber sofre com a feminização, os místicos disso disfrutam em êxtase. Ou seja, a diferença de um gozo feminino nos místicos e nos psicóticos se mostra fundamentalmente: 1. Pela oposição *disponibilizar-se à vazão* do gozo Outro ou *proteger-se da invasão* do gozo Outro; 2. Pela oposição *êxtase* ou *sofrimento*.

Antes disso, já estaria dada uma diferença no campo da estrutura da subjetividade: místicos seriam neuróticos, simbolicamente castrados, portanto já estariam estruturalmente diferidos dos psicóticos; e por isso mesmo teriam de lidar com duros processos de desconstruções da fantasia e de esporádicas emancipações do Falo – talvez aí esteja a essência do sacrifício dos místicos, o sacrifício da significação fálica (o Falo). Os psicóticos estariam estruturalmente não inseridos no gozo fálico, em razão da forclusão do significante do Nome-do-Pai¹⁹; assim é que a sua modalidade de gozo seria exclusivamente a não-fálica. Em vista disso, destaquemos um detalhe que se repete nas duas citações de Maleval: Carole esperava por uma estranha emancipação de seu *corpo*, e o presidente Schreber pressentia a feminização na consistência imaginária do *corpo* – feminização tal que, para os místicos, segundo Maleval, relacionar-se-ia ao campo da *alma* (se não sabemos ao certo o que alma signifique neste contexto, sabemos não se tratar do corpo imaginário). Ou seja, Schreber sofria com a certeza de que Deus lhe queria tornar uma mulher em questão de gênero, literalmente, uma espécie de

¹⁹ Não cabe aqui fazer um estudo do diagnóstico da estrutura psicótica.

processo de transsexualidade não no corpo simbólico (perder o Falo), mas no corpo imaginário. De outro modo, o místico experimentaria a “transsexualidade” não no sentido de gênero ou de orientação sexual, mas de ultrapassagem (trans) da sexualidade própria da fantasia, em direção ao gozo que escapa à norma fálica. Uma feminização pelo desgarramento do corpo simbólico.

Mas o tema da experiência mística não se inicia na história da psicanálise com Lacan. Freud já havia oferecido uma primeira leitura à questão da mística em *O mal-estar na civilização* (1930/1996), ao dialogar com Romain Rolland (1929/2008), vencedor do Prêmio Nobel de Literatura em 1915, acerca do enigmático “sentimento oceânico” ao qual o escritor se referia em suas trocas de correspondência. Os recortes a seguir do diálogo entre Freud e Rolland são extraídos da dissertação de mestrado *Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística* do pesquisador Paulo Henrique Curi Dias.

Como nos situa Paulo Henrique Curi Dias (2015), certas ideias do texto freudiano *Futuro de uma ilusão* (1927/1996) foram contestadas por Rolland em uma carta datada de cinco de dezembro de 1927. Em sua mensagem, o escritor expressa que a análise de Freud sobre o fenômeno religioso estaria justa mas parcialmente abarcada na visão de que os anseios religiosos responderiam a uma demanda de livramento do desamparo humano, pois a isso faltaria considerar-se não apenas os ideias dos princípios das religiões, mas também a *experiência religiosa* que não equivaleria ou se reduziria ao seu ideário dogmático. Rolland designa essa experiência mística de “sentimento oceânico”, cuja manifestação ele próprio já teria vivenciado por diversas vezes. Assim, Freud estaria talvez inadvertido de tal dimensão experiencial:

Sua análise da religião é justa. Contudo, eu gostaria de vê-lo fazendo uma análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais precisamente, do sentimento religioso, que é completamente diferente das religiões no sentido estrito da palavra, e muito mais perene. O que eu quero dizer é: totalmente independente de qualquer dogma, qualquer crença, quaisquer organizações de Igreja, quaisquer Livros Sagrados, qualquer esperança em sobrevivência pessoal, etc, o simples e direto fato do sentimento do ‘eterno’ (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e como se fosse oceânico) [...] Eu mesmo tenho familiaridade com esta sensação. Em toda minha vida, ela nunca me falhou; e eu sempre encontrei nela uma fonte de renovação vital. Nesse sentido, posso dizer que sou profundamente ‘religioso’ – sem que este estado constante (como uma camada de água que eu sinto fluindo sob um barco) afete de qualquer maneira minhas capacidades críticas e minha liberdade de exercê-las (ROLLAND apud PARSONS, 1999, pp. 173-174, tradução nossa).

Freud não deixaria a queixa de Rolland sem resposta, nem pessoal, tampouco teoricamente. A posição psicanalítica apareceria nas primeiras páginas de nada menos que um de seus livros de maior lastro, *O mal-estar na civilização*, no qual o êxtase místico (o sentimento oceânico) se entenderia como uma regressão psíquica aos estágios mais primitivos, no sentido de uma indiferenciação primária com o ambiente. A Rolland, porém, Freud admitira primeiramente o seguinte:

Mas, por favor, não espere disso nenhuma avaliação do sentimento “oceânico”; eu estou experimentando apenas com uma versão analítica dele; eu o estou tirando do caminho, por assim dizer. Quão distantes de mim estão os universos nos quais você se move! Para mim o misticismo é um livro tão fechado quanto a música (apud PARSONS, 1999, p. 175, tradução nossa).

E de *O mal-estar na civilização*:

Eu lhe enviara [a Romain Rolland] a pequena obra em que trato a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreciado corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que a ele próprio jamais abandona, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode supor existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que “oceânico”. Seria um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé; não traz qualquer garantia de sobrevida pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa de que as diferentes Igrejas e sistemas de religião se apoderam, conduzem por determinados canais e também dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento oceânico alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão. Tal manifestação de um amigo que reverencio, e que já apreciou ele mesmo poeticamente a magia da ilusão, trouxe-me dificuldades de alguma monta. Eu próprio não consigo divisar em mim esse “sentimento oceânico”. Não é fácil trabalhar cientificamente os sentimentos (FREUD, 2010, p. 14-15).

Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens — em medida maior ou menor —, então ele ficaria ao lado do mais estreito e mais nitidamente limitado sentimento do Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos seriam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento “oceânico” (Ibidem, p. 19).

Se estivermos assim dispostos a reconhecer que em muitos homens há um sentimento “oceânico”, e inclinados a fazê-lo remontar a uma fase primitiva do sentimento do Eu (Ibidem, p. 25).

Posso imaginar que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente. Este ser-um com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolação religiosa, como um outro caminho para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior. Confesso, uma vez mais, que me é bastante difícil trabalhar com tais grandezas quase inapreensíveis. Um outro amigo, ao qual um insaciável afã de saber impeliu às mais incomuns experiências, terminando por transformá-lo num sabe-tudo, assegurou-me que nas práticas da ioga, com o afastar-se do mundo exterior, o fixar a atenção nas funções do corpo, com métodos especiais de respiração, pode-se realmente despertar em si novas sensações e sentimentos de universalidade, que ele apreende como regressões a estados arcaicos da vida psíquica,

há muito tempo cobertos. Enxerga neles um fundamento fisiológico, por assim dizer, de muitas sabedorias da mística. Nesse ponto se ofereceriam nexos com obscuras modificações da vida psíquica, como o transe e o êxtase (Ibidem, 1930, p. 25-26).

Freud, muito diferentemente do que faria Lacan anos mais tarde, não vinculou a experiência mística de *êxtase* e *ilimitabilidade* com a questão do *feminino*, tampouco com um acesso à dimensão de libido que constitutivamente excederia a linguagem e o inconsciente. Como Freud admitiria, seu tratamento psicanalítico dos êxtases místicos surgiria, às pressas, muito mais como um meio de tirar o problema de seu caminho, sem ali se deter. E é desse modo que a mística adentra na psicanálise, com Freud, mediante uma apreensão teórica cuja escuta clínica correspondente é a de uma *regressão* a um estágio primitivo da constituição do ego. Leitura que ecoaria nas vozes de muitos pós-freudianos, além de filósofos como Peter Sloterdijk.

Encore traz um franco rompimento com a perspectiva de Freud na questão da mística, desde que Lacan a eleva a um estatuto de verdade²⁰ e de possível “prova” da existência do gozo feminino, de um *testemunho* do indizível desse gozo. O “sentimento oceânico”, ou a experiência mística, retorna assim das sarjetas da psicanálise para compor, em Lacan, com os conceitos da lógica da diferença dos sexos e da impossibilidade da relação sexual a partir das diferenças do gozo.

Seguindo as trilhas de Lacan, encaremos o desafio da pergunta: e o que dizem os místicos de sua experiência indizível? Qual é o testemunho em jogo? O que a “mulher” diz sobre aquilo que não se sabe?

Pretendemos investigar um testemunho místico antes mesmo de abordarmos a clínica da questão do gozo suplementar (capítulo 3). E dentre os místicos orientais mais reconhecidos do século XX, julgamos a seleção dos relatos escritos de Jiddu Krishnamurti como um material privilegiado para esta pesquisa, isso em razão de seu registro ter sido elaborado de modo sistemático, descritivo e, sobretudo, sem compromissos deliberados com a tradição religiosa do hinduísmo ou qualquer outra disciplina espiritual.

²⁰ “É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem por em rodapé, nota – *A acrescentar aos Escritos de Jacques Lacan*, porque é da mesma ordem [do gozo da mulher]” (LACAN, 2008, p.82).

O indiano Jiddu Krishnamurti (1895-1986), renomado escritor e pensador místico do século XXI, oferece-nos então uma fonte de testemunho de suas experiências em diários, um deles de junho de 1961 a março de 1962, e outro de setembro de 1973 a abril de 1975, ambos publicados. Encontramos em seus escritos o registro descritivo, acompanhado de um esforço elaborativo, sobre diversas passagens de seu processo de atravessamento a um estado de consciência por ele denominado de “*otherness*” (alteridade). Krishnamurti fala-nos, como veremos a seguir, da impensável irrupção de um “estado desconhecido” marcado sobretudo por um êxtase de *vazio* e *amor*.

Selecionamos passagens de seu diário para traçarmos algumas tensões teóricas com os conceitos lacanianos trabalhados neste capítulo. Notemos primeiramente como Krishnamurti apresenta a aparição da *otherness* (ou “aquela coisa estranha”) em seu cotidiano, cujos efeitos se aproximam muito às ideias lacanianas do gozo feminino, no sentido de um grave atravessamento das identidades, sentidos e da própria linguagem:

Subitamente, na penumbra daquela travessa mal iluminada, com seu comércio modesto, nosso corpo e cérebro foram imobilizados pela beleza e suavidade da aparição daquela coisa singular [do original: *otherness*]. Vários dias ausente, ainda que vaga e momentaneamente distante, sua forte presença manifestava-se com intensidade, penetrante e solícita. Tendo abandonado o pensamento e a palavra, extrema lucidez e insólita alegria invadiram-nos o ser, durando o tempo necessário para percorrer aquela rueta, após o que nos vimos envolvidos pelo tráfego ruidoso e pela multidão irrequieta sobre as calçadas. Era o êxtase absoluto, livre da imagem e do pensamento. (KRISHNAMURTI, 2004, p.103)

[...] a alegria da desmedida solidão; e com ela veio aquela coisa singular [*otherness*], como a onda que invade o coração e a mente, na plenitude de sua beleza e lucidez. O tempo havia cessado e o instante seguinte era sem princípio ou fim. Só do vazio nasce o amor (Ibidem, p.167).

A onda renovadora daquela coisa singular [*otherness*] surpreendeu-nos à hora do passeio, entre as palmeiras, ao longo da rua. Suave como o perfume da flor e vigorosa como o sopro da eternidade, ela era destituída de sentimentalidade, de ilusão ou da transitoriedade do pensamento. Presença clara, firme, definitiva, inquebrantável. [...] Livre de amarras, ele tudo observava de seu próprio vazio. Trazendo em si um apelo urgente, aquele estado desconhecido não era mero sentimento ou sensação; tampouco expressava a instabilidade da emoção. Inacessível ao pensamento, sua presença era inexorável como a morte.

Toda forma de busca e exigência deve findar, para que o desconhecido possa surgir. Naquela ocasião, era inesperada e espontânea sua presença. A beleza desabrochava da meditação no silêncio daquela madrugada. Não era a beleza criada pela restrita atividade do pensamento ou pela sensibilidade do sentimento; nem se tratava de uma fantasia, ou de mero produto do tempo, pois o cérebro encontrava-se imóvel. Sem ser uma reação, havia nela a completa negação de todo o conhecimento, livre de qualquer motivo. A meditação era o movimento da liberdade total, sem nenhuma direção ou controle, em que havia a inesgotável energia do silêncio. Da inação nasce o movimento da liberdade. Ele encerrava a benção e o êxtase, que findavam em contato com o pensamento. (Ibidem, p.104)

Alheia a toda forma de repressão e controle, aquela coisa estranha brota da infinita solidão. A sensibilidade é uma só: ou exprime a totalidade de nosso ser, de um estado de consciência plena, ou simplesmente não existe (Ibidem, p.123).

Antes da aurora, a meditação revelava a grandeza do desconhecido, isso que só pode ocorrer mediante a destruição do passado. A meditação é a explosão da compreensão, cuja essência é o autoconhecimento, que difere do processo acumulativo do saber (Ibidem, p.111).

Vemos como Krishnamurti articula uma espécie de gozo do vazio com o esvaziamento das representações; nessa ocasião ele testemunharia a irrupção de um “amor” inexprimível que o toma de súbito, e que não poderia ser canalizado nem simbólica, tampouco imaginariamente (os pensamentos e imagens). O que se nota, então, é uma espécie de desapego radical pelo objeto. E se não for forçosa a tradução do que Krishnamurti denominaria por “energia” pelo o que Lacan denomina de “gozo”, então por essa chave interpretativa, poderemos inclusive pensar o seguinte: Krishnamurti sugere que o conflito e a dor são inerentes ao anseio de “ganho ou lucro pessoal”, ou seja, à fantasia e ao gozo fálico dirigido pela relação ao objeto a, e que os estados de recesso simbólico representariam um atravessamento da própria condição de demanda narcísica de amor inerente ao sintoma.

[...] com naturalidade e sem esforço, vislumbra-se a imensidão dessa força, que floresce na liberdade. Uma vez livre, ela deixa de causar conflito e dor. Cada vez mais abundante, torna-se ela a própria vida, que não tem princípio ou fim; essa energia é a própria criação, que nasce do amor e da destruição. [...] Aquela energia, se dirigida, só traz conflito e dor; mas de sua integração vem o êxtase do infinito (Ibidem, p.113).

Benção arrasadora, aquele raro fenômeno simplesmente existia, indiferente a qualquer forma de crítica ou avaliação. Fato inédito, sem conexão, no passado ou no futuro, era inacessível ao pensamento e nada representava em termos de ganho ou de lucro pessoal. Mas, por ser gratuita, dela jorrava a imensidão do amor e da beleza (Ibidem, p.125).

Os testemunhos quase ilustram o seminário 20: uma “energia” não conduzida e limitada pelo Falo, que desarticula as identificações de objeto condicionadas pela função da fantasia. A função de engodo de complementação de ser, típica da estrutura neurótica, atestaria ali o seu impossível. Krishnamurti chega a afirmar diretamente que essa “energia” não pode ser procurada em coisa nenhuma, nem pensada ou imaginada. Como é de se notar em diversas passagens, Krishnamurti afirma que o amor ao qual se refere não é possível de se manifestar enquanto um pensamento, isto é, como um saber simbólico. Mais radicalmente, sugere inclusive que a palavra “amor” é insignificante para nomear o seu estado de êxtase. Remete-nos a um saber do engano inerente à

miragem neurótica de suposta liberação de um gozo complementar a partir dos semblantes de objeto:

O amor, – ou como quiser chama-lo, não importa a palavra – se derramou por toda parte e se perdeu. Cada coisa tem seu próprio espaço e dimensão, mas não aquela estranha energia que não se acha em parte alguma; é inútil procurá-la. Ela não está à venda no mercado, nem tampouco à disposição de fiéis seguidores de alguma religião; quando tudo for destruído, quando não houver pedra sobre pedra, quando for varrido todo vestígio do passado, dando lugar ao imenso vazio, então, aquela desconhecida bênção poderá emergir do infinito. E lá estava ela, sem remorsos, com indescritível beleza (Ibidem, p.173, grifo nosso).

O cérebro não pode conceber o amor pois este não pertence a nenhuma crença, símbolo ou sentimento. De sua eterna morte e ressurreição advém a destruição definitiva, o aniquilamento do conhecido, os quais são o próprio amor (Ibidem, p.108).

Esta última passagem, pela qual conceberíamos um amor além Falo, faz-nos retomar uma observação de Castanet a respeito do pensamento lacaniano, a de que “Não há relação sexual porque o amor não é um sentimento que encontra sua raiz dentro do simbólico, como o mostram os poetas” (CASTANET, 2008). Dessa forma, quando Krishnamurti coloca o amor do lado da morte (temporária da fantasia) e do vazio (do ser), diferencia-se também o *prazer* sexual (a satisfação fálica) desse *êxtase místico* que se assoma pelo ser (in)dizível. Pois Krishnamurti muito disse sobre esse indizível:

O contentamento não é prazer; o êxtase não é produzido pelo pensamento, é algo bem diferente. Você só é capaz de atingir o contentamento ou o êxtase quando compreende a natureza do pensamento, que produz tanto o prazer quanto o medo (KRISHNAMURTI, 1998, p.94).

A meditação não é uma realização pessoal, ou uma busca individual de verdade; poderá vir a sê-lo quando limitada por métodos ou sistemas, tornando-se a causa de desenganos e ilusões. Ela liberta a mente da existência estreita e limitada, inaugurando uma vida plena, atemporal, e em eterna expansão.

Belo e grandioso justamente por ser infinito, o autoconhecimento ocorre de instante a instante, sempre no presente, não podendo ser acumulado na forma de saber (KRISHNAMURTI, 2004, p.167).

Krishnamurti nos conduz à consideração de que a aparição da “*otherness*” efetuará uma desidentificação geral de seus objetos – não apenas do objeto a, mas também do objeto-eu. Além de não esperar mais nenhum ganho de ser das coisas, Krishnamurti relata a desarticulação do suposto *agente* de tal aspiração, isto é, a dissolução de um observador dos pensamentos e da realidade “individual”:

[...] A bênção daquela singularidade veio silenciosamente com a luz vespertina, que acentuava o colorido azul das montanhas e a vermelhidão da terra. Ainda que sempre igual, era espantosamente nova a cada vez que aparecia. Imensa e vulnerável, tinha o

poder da destruição; embora abundante, ela extinguiu-se numa fração de segundo, transcendendo o tempo. Após um dia exaustivo, o cérebro estava alerta; do vazio, seu olhar era livre do observador e do passado (Ibidem, p.121).

[...] a meditação brotava do desconhecido e prosseguia cada vez mais pujante e veloz; tornava o cérebro silencioso, esvaziando-o de todo pensamento e sentimento, varrendo qualquer vestígio do passado. Dir-se-ia uma intervenção cirúrgica sem a presença do cirurgião [...] o fim do pensamento é o princípio da meditação. [...] Absolutamente tranquilo e sensível, aquele ser pôde alcançar uma profundidade inacessível ao pensamento, ao sentimento e à consciência. Incapaz de penetrar na esfera do desconhecido, o cérebro, perante aquela imensidão, era destituído de observador. Apesar de imóvel, cada partícula de nosso ser estava alerta e sensível. Em ondas de contínua expansão, esta incrível profundidade transcendia o tempo e o espaço (Ibidem, p.130-131).

Além das observações já feitas, consideremos um elemento deveras relevante presente nos relatos acima: se estamos diante de um Krishnamurti que descreve acerca de estados da consciência num mais além da linguagem e do pensamento, estamos igualmente diante de um sujeito que muito pensou e escreveu sobre si. Pois não é inegável que se Krishnamurti esvaziou-se da estrutura da subjetividade, isso já não se demonstra necessariamente como um *evento momentâneo*? Não é o que se prova pela produção de escritas e inúmeras palestras de Krishnamurti dirigidas ao Outro? É de algum modo contestável o desejo de elaboração e transmissão de Krishnamurti, sua implicação no elo social? Acreditamos que não.

O gozo da emancipação da fantasia é passageiro tanto nos diários de Krishnamurti, quanto em sua biografia. Trata-se de alguém que escreveu e passou grande parte de sua vida palestrando a grandes públicos de diversos países. Tornou-se um notável pensador de seu tão improvável quanto polêmico saber sobre os limites do pensamento; um ser de significância que diz do ser indizível.

É possível assumirmos com o “testemunho místico”, ao qual Lacan se referia no seminário 20, que o amor místico é o “amor” não limitado pelo objeto. Há de se traçar uma diferença desse amor com o amor fálico, pois se constataria testemunhada a queda da demanda de um amor absoluto dirigida ao Outro, ou a queda da esperança de que um objeto da fantasia proporcione um lucro consistente de ser, complementar ao gozo fálico. O testemunho de Krishnamurti é antes de tudo uma insistente afirmação de que *não há complemento ao gozo fálico*, mas também de que seria possível a vivência de um amor desiludido, por assim dizer. Nesse sentido,

Entre a revelação e a perplexidade, a experiência vivida do indizível vem preencher o mistério da coisa, oscilando, conforme o caso, entre um “então era isso!” e um “então, era isso?” (SOLER, 2005, p.230).

O fato de o gozo feminino ser diferente, de a mulher como sujeito ter mais relação com S(A), não basta para provar que é com ele que ela goza. Mas Lacan o propõe, para tanto encontrando apoio nos místicos. Com efeito, há neles a ideia de um gozo outro, com o qual – sem garantia – podemos tentar esclarecer o gozo feminino. Ao ler esses místicos, o que se indica é um gozo que seria produzido pela própria evocação do que está além do Verbo, de um Deus que seria não o Deus-Pai, aquele que diz não à função fálica, isto é, que encarna o paradoxo de produzir o Verbo sem ser sujeito dele, sem ficar preso nele, mas um Deus cuja identidade estaria além de qualquer diferenciação significativa; um gozo em que presença e ausência se confundiriam, onde a opacidade do corpo que goza viria preencher a falha do sistema significante (Ibidem, p.232).

Os místicos encarnariam o paradoxo de reencontrar o completo no extremo vazio (Tesone, 2008). Entendemos disso que o gozo do místico não demonstra o suposto complemento de ser que finalmente preencheria – completaria – o furo do Outro. Pelo contrário, seria a imersão radical neste vazio, desamparo profundo, que permitiria ao místico provar de um gozo ilimitado.

Mas com o testemunho de Krishnamurti poderíamos concluir que se haveria a possibilidade de um amor não limitado pelo objeto da fantasia, o custo disso seria, ao menos nessa dimensão radical, também o de um amor *sem sujeito* da fantasia. Pois a queda do significante para o místico é também uma *dissolução do nome-próprio*.

Em seus estados de atravessamento, o amor – ou “a benção arrasadora” – de Krishnamurti não se mostra orientado pela demanda do Outro ou pela demanda ao Outro.

Mas duvidamos também do discurso de Krishnamurti. Seria sustentável, por exemplo, a sua tese de equivalência entre “aniquilamento do conhecido” ou da “destruição do passado” pelo cessar da memória com a manifestação desse amor ilimitado, desse gozo indizível? Uma coisa acarreta, necessariamente, a outra? Podemos demonstrar que nem todo rompimento da estrutura da fantasia corresponde ao êxtase dos místicos, e não apenas pelo exame das psicoses. É preciso assim evitar qualquer “elogio” precipitado à desidentificação dos objetos, pois encontramos outros testemunhos e relatos que demonstram como consequência de uma ruptura radical com o simbólico não conduz certamente a “otherness”, ao gozo feminino, ou ao amor, mas

também ao seu possível aposto, isto é, à irrupção de um estado de profunda *apatia* – a “extrema indiferença”.

Pela queda do significante, observemos então que há um desdobramento da oposição entre *amor* e *indiferença*, esta já teorizada por Freud em *Pulsão e seus destinos* (1915), também no sentido entre o amor místico, além do Falo, e a apatia afásica, aquém do Falo.

Para tanto alcançarmos tal entendimento, vejamos novos elementos a partir dos relatos de José Cardoso Pires, português que sofreu uma grave afasia no tecido cerebral da área de *Wernicke* (córtex parietoccipital). Pires, após uma recuperação surpreendente do quadro de afasia, registrou seus resquícios de impressões “incolores” sobre o período de rompimento com a linguagem em virtude de uma perda quase total de sua memória. A afasia de Pires fora causada por um coágulo de sangue que após um ano de supervisão médica pode ser revertido, motivo pelo qual Pires retomou o acesso à memória e à linguagem. Em seu testemunho, amiúde, Pires refere-se a si mesmo como um *ele*, como uma entidade exterior, fantasmagórica. Compreende que esteve ausente em si mesmo, dando-se lugar à indiferente manifestação de uma “pessoa de coisíssima nenhuma”, a um indivíduo sem eu e radicalmente desvinculado do Outro. As passagens a seguir são retiradas do livro autobiográfico *De profundis, valsa lenta* (1925):

[...] fui despossado das minhas relações com o mundo e comigo próprio. Como se acabasse de dar início a um processo de despersonalização, eu tinha me transferido para um sujeito na terceira pessoa (*Ele*, ou meu nome, *é*) que ainda por cima se tornava mais alheio e mais abstracto pela imprecisão do *parece que* (PIRES, 1998, p.25).

A família e os visitantes que lhe apareciam quem eram? Donde vinham e que ligações tinham com ele? O pior é que rarissimamente se preocupava em os situar na sua vida (tinha aceitado que não era capaz, foi a impressão com que eu fiquei até hoje) e, quando muito, punha-se a olhá-los sem os ver.

[...] frente a frente com minha imagem no espelho mas já desligado dela, me transferei para um Outro sem nome e sem memória e por consequência incapaz da menor relação passado-presente, de imagem-objecto, do eu com outro alguém ou do real com a visão que o abstracto contém (Ibidem, p.26).

De resto, a desmemória não só o isolou da realidade objetiva como o destituiu, pode dizer-se, de sentimentos. Perdeu os estímulos de aproximação porque, sem a consciência da identidade que nos posiciona e nos define num framework de experiências e valores, ninguém pode ser sensível à valia humana do semelhante. As suas virtudes ou os seus males só podem ser reconhecidos como significantes sentimentais em contraponto com a consciência da nossa identidade, isto é, com a tradição da comunicação que praticamos com a sociedade e com a nossa memória cultural. A ele tal coisa estava-lhe vedada, memória onde tu já ias. Daí a **total indiferença** em que navegava à tona das comoções e dos afetos, uma indiferença extrema que, sucedesse o que sucedesse, não o levava a perturbar nem ao de leve a disciplina ambiente. Na verdade, não sabia de todo onde se encontrava, a razão era essa (Ibidem, p.43, grifo nosso).

Andava por ali, transposto para qualquer Alguém de mim num território satélite sem vida. Ainda que árida, a atmosfera era leve e luminosa e eu transitava pelas pessoas como um longo olhar sem rumo. Um animal a planar dentro duma redoma de vidro, é como me imagino naquela altura (Ibidem, p.45).

Eu, em pessoa de coisíssima nenhuma, cumpria as tardes de hospital num vaguear inocente. [...] Viajante exótico no exótico duma cidade de que desconhecia em absoluto a língua, o passado e o presente (como me acontecera a mim no enquadramento para onde a doença me tinha atirado) (Ibidem, p.47).

Adiante. Corredor para frente, corredor para trás, o Outro que se desdobrou de mim comporta-se naquele planeta como um figurante gratuito que o destino acrescentou à paisagem. Continuo a recordá-lo não tem hora nem lugar é a impressão que dá uma afabilidade incolor no trato com os médicos e com as enfermeiras que o acompanham... (Ibidem, p.48).

O ser indizível, aqui, diz de uma *impossibilidade* – de razão antes de tudo fisiológica – de dar nome às coisas. Barrado de significar a realidade, de recorrer à “bateria significativa”, Pires talvez demonstre a impossibilidade de vinculação significativa de gozo com o objeto da fantasia. Não há estrutura diagnóstica que se possa deduzir em Pires, não enquanto afásico. Não poderíamos absolutamente aventar um “gozo Outro” nesse caso, que se difere também dos excessos e invasões de gozo nos psicóticos. Vemos aqui a emergência da apatia relacionada à perda do significante que destituiu Pires de sua subjetividade e de sua causação com os objetos. O ser da significância, o gozo significativo, prova-se aqui perdido.

Sem que entremos numa discussão pormenorizada que cada testemunho aqui nos suscitaria realizar, notamos a partir das rupturas da cadeia significativa exemplificadas pela mística de Krishnamurti, a psicose de Carole comentada por Maleval, e a afasia de Wernicke de José Cardoso Pires, que os elementos diferenciais entre *sofrimento*, *indiferença* e *êxtase*, assim como o endereçamento ao Outro, traçam claras distinções entre os casos. Mesmo que deles possamos encontrar elementos comuns, na medida em que não se deixam entender por um dinamismo fálico do gozo e da fantasia, é importante destacar que os diferentes estados de coisas de “ser indizível” não se aplainam numa só compreensão que se pretenda patologizante ou curativa.

Portanto, se passaremos a questionar no capítulo seguinte o sentido dos possíveis efeitos clínicos a partir do ser indizível do gozo suplementar, segundo a linha lacaniana da psicanálise, teremos de nos acercar do indizível e de seus destinos no escopo dos tratamentos das neuroses.

A psicanálise pretenderia algo com a vazão de ser indizível?

Capítulo 3 | Clínica com o indizível

[...] Gramática e Estilo. Para mim, eles parecem ter se tornado tão irrelevantes quanto o traje de banho vitoriano ou a imperturbabilidade do verdadeiro cavalheiro. Uma máscara. Tomara que chegue o tempo, graças a Deus que em certas rodas já chegou, em que a linguagem é mais eficientemente empregada quando mal empregada. Como não podemos eliminar a linguagem de uma vez por todas, devemos pelo menos não deixar por fazer nada que possa contribuir para sua desgraça. Cavar nela um buraco atrás do outro, até que aquilo que está à espreita por trás – seja isto alguma coisa ou nada – comece a atravessar; não consigo imaginar um objetivo mais elevado para um escritor hoje.

Samuel Beckett, carta para Alex Kaun²¹.

Depois de alcançada a nossa leitura acerca do conceito de gozo feminino – logicamente resistente à universalização –, e à parte de suas possíveis problematizações e contestações via críticas internas ou externas do campo psicanalítico, há ao menos duas perguntas chaves que provocarão o pesquisador do tema em seu trajeto teórico-clínico. Se o gozo feminino surge no panorama lacaniano não apenas em virtude de uma consequência teórica, ou seja, se o gozo mais além da norma fálica (norma que *representa* o ser faltante) é um problema efetivamente clínico, nesse caso:

- (1). Quais são as possíveis funções clínicas e os efeitos transformativos, face ao patológico, que o tratamento psicanalítico confere ao gozo suplementar?
- (2). O gozo suplementar atinge o estatuto de uma *finalidade clínica* do dispositivo psicanalítico? Se sim, como uma psicanálise *opera* neste sentido?

Em razão da complexidade dessas questões – e das diversas polêmicas que com elas se intrincam –, bem como dos encostes restritos de uma pesquisa de mestrado, propomo-nos neste capítulo a tão somente *abrir* (e discutir em caráter introdutório) possíveis trilhas de respostas apenas à primeira das duas perguntas.

Certo é que as nossas respostas não esgotarão absolutamente as possibilidades de se pensar nos efeitos clínicos da abertura de diferentes modalidades de gozo – aqui seria preciso ao menos uma inclinação conceitual mais abrangente no interior da própria extensão da obra lacaniana, que abarque todos os seminários ulteriores ao

²¹ (BECKETT, 2001, p.169)

Encore. Além disso, o caráter limitado e provisório das respostas levantadas no último tópico do capítulo também necessitarão de futuro aprofundamento.

Não obstante tais ressalvas, acreditamos que, apesar dos diversos limites em jogo, teremos oferecido uma contribuição relevante para o avanço desses estudos.

3.1. Que quer dizer indizível?

Eu digo sempre a verdade; não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é materialmente impossível: são as palavras que faltam. Por esse impossível mesmo que a verdade toca o real²².

Lacan, março de 1974.

O velar-se do velado no todo, Heidegger o chama “o Mistério”, *Das Geheimnis*, expressão da qual ressoa o jogo freudiano *heimlich-unheimlich* [familiar-estranho]. O que o homem tem de mais próprio é o que ele tem de mais misterioso; o que tem de mais próximo é o que ele tem de mais estranho. A verdade de cada um é um mistério para cada homem. Por isso, o mistério, enquanto velar-se do velado, domina, segundo Heidegger, o existir do homem.

É dessa reflexão heideggeriana em torno do simultâneo desvelamento e velamento, em jogo em toda verdade, que Lacan chega ao enunciado de que a verdade é não-toda: “O próprio da verdade é isto – a verdade, nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (OLIVEIRA, 2006, p.281).

Questionaremos os indizíveis da psicanálise lacaniana, especificamente alguns aspectos de suas aparições clínicas e teóricas. Em seguida, retornaremos ao problema propriamente clínico de um “gozo indizível” – não o mítico, mas o estranho, o *Outro*, *feminino*, ou *suplementar*.

Linguagem e incompletude

Uma advogada, em seus 36 anos de idade, inicia o relato de um sonho somente após me alertar sobre a sua estranha dificuldade em descrevê-lo. Estou diante de uma mulher com largo vocabulário, amante de literatura e poesia. Após o aviso, e em seu

²² Tradução livre de : “Je dis toujours la vérité, pas toute, parce que toute la dire, on n’y arrive pas. La dire toute, c’est impossible matériellement : ce sont les mots qui y manquent. C’est même par cet impossible que la vérité touche au réel” (LACAN, 1974, p11).

direto contrassenso, oferece-me, aparentemente sem lapsos de memória, uma exposição eloquente e nada hesitante de seu sonho. Trata-se de uma paisagem sem personagens humanas. Como em uma cena de um filme, a “câmera” faz contemplar uma grande colina coberta por uma vegetação desconhecida (não era uma “Mata Atlântica” como ela estava acostumada, tampouco uma “floresta tropical”). Conforme a visão contorna a densa flora, vê-se uma estrada de terra sinuosa que, por dentre as árvores, conduz à aparição de uma casa “muito simples”. Há uma leve neblina por entre a mata. Não estava no Brasil, mas não saberia dizer *onde* estava. A casa era “estranha”, uma construção de madeira cujo estilo arquitetônico “de algum país estranho que eu nunca fui” a agradava por sua simplicidade acolhedora. Com o “zoom” da câmera, ela percebe uma luz que emana de uma das janelas. Está atraída. Não se vê pessoas na casa. O sonho acabava aqui.

Ao lhe perguntar qual seria a dificuldade anunciada (que para mim ficara de fato imperceptível), ela me diz que o problema surgia não no ato de expressar essas memórias, e sim ao falar sobre o que ela progressivamente *sentia* no decorrer do sonho. Esse sentimento alcançava sua manifestação mais explícita e intensa com a percepção daquela casa que “me chamava com um mistério”. Por surpresa, agora mesmo, ela mais uma vez se percebia tomada por aquele afeto. “Que sentimento?”, pergunto. “Esse é o problema, não sei definir”.

Depois de um intervalo silencioso, peço para que ela em vez de vasculhar por *um* nome adequado daquele sentimento, que tentasse então evocar com *outras* palavras aquilo que sentia. Ela se entusiasma com a existência do sentimento, embora não houvesse um vocábulo pronto, no dicionário, próprio para nomeá-lo.

Comunica-me que essa “palavra nova” teria que fundir um “chamamento misterioso”, com estar “visceralmente íntima do desconhecido”. Não era ali a sua casa, não era ali a sua cidade, não estava ali frente a uma vegetação familiar, tratava-se do *estranho*. Ainda assim, sentia-se *misteriosamente íntima* da luz que emanava da janela, estranhamente “pertencente” a essa moradia desconhecida.

Contava-me então de uma espécie de estrangeirismo íntimo. O afeto misterioso de estranhar-se com o familiar exterior, enquanto, simultaneamente, intimiza-se com o fora de si mesma. Podemos pensar que ela, como forasteira, estava do lado de fora da casa. Embora, paradoxalmente, uma dimensão dela emanasse de dentro daquela casa,

como uma (des)ambientada e (des)pertencente. Seu sonho concede muita margem para pensarmos no sentido da extimidade (*sentido* também como particípio passado do verbo *sentir*).

Complementa dizendo ter certeza de que essa sensação existia, e provavelmente não somente pra ela, embora ainda não se verificasse uma palavra específica para esse sentimento, motivo pelo qual surgia tamanho embaraço para “conversar sobre isso”. Com isso, ela categoricamente denuncia a incompletude do repertório semântico que uma determinada língua impõe à linguagem, ou que a linguagem impõe à determinada língua.

Evidentemente, se as experiências não são propriamente traduzíveis em palavras, estas também nem sempre são traduzíveis entre as diferentes línguas. Um exemplo disso é a palavra *Iktsuarpok* da língua inuíte, cuja função seria a de designar uma espécie muito específica de “intuição”: alguém verificar suas cercanias em virtude de um sentimento antecipatório da aproximação de uma pessoa que não se vê há longa data. Ora, essa mesma analisante, caso tivesse sonhado com o pressentimento de contar certa e injustificadamente com a chegada de um amigo distante, talvez encontrasse um impasse equivalente ao que ela manifestara em consultório, uma vez faltar na língua portuguesa uma palavra apropriada para esse fim, como *Iktsuarpok*. Seria preciso mobilizar outros (ou novos) significantes.

Na esteira do alcance limitado do repertório dos significantes em relação ao espectro indeterminado dos afetos possíveis, o Dicionário das tristezas obscuras (*Dictionary of obscure sorrows*²³), criado e alimentado pelo artista John Koenig, compila neologismos destinados a nomear uma série de experiências estranhas e enigmáticas que não teriam recebido um “nome próprio” ao longo dos tempos. Alguns poucos exemplos das palavras inventadas presentes no dicionário artístico de Koenig:

anemoia - n. nostalgia for a time you’ve never known.

onism - n. the frustration of being stuck in just one body, that inhabits only one place at a time.

kenopsia - n. the eerie, forlorn atmosphere of a place that’s usually bustling with people but is now abandoned and quiet.

the bends - n. frustration that you’re not enjoying an experience as much as you should.

sonder - n. the realization that each random passerby is living a life as vivid and complex as your own—populated with their own ambitions, friends, routines, worries and inherited craziness.

vemödaalen - n. the fear that everything has already been done.

Esses exemplos demonstram a tentativa de se nomear algo da experiência que ainda permanece negligenciado pelos dicionários, algo que se vivencia sem que haja uma representação *prêt-à-porter* pela qual se reportar aos outros. Aqui caberia ainda uma convocação da criatividade do sujeito para inventar novos significantes nomeadores da realidade. Trata-se, até aqui, da aleatoriedade e incompletude da cadeia significante, cujo arcabouço de palavras provém do Outro e corresponde a um determinado campo historicamente construído. A propriedade de incompletude do Outro – o caráter de indizível em virtude de sempre haver um *resto* – fica muito bem sintetizada por Marco Antonio Coutinho Jorge na seguinte passagem:

O Outro é o lugar do significante, é o registro do simbólico, que Lacan denomina de Outro na medida mesma em que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto e nele há sempre a possibilidade de introduzir, por meio de um ato criativo, um novo significante. Não é outra coisa o que faz o poeta e é o que confere a ele sua suma importância, pois não é outra sua aspiração. A bateria dos significantes tem uma estrutura “descompletada”, ela é homóloga à série de números inteiros: ambas são uma série infinita, seu termo derradeiro não existe, pois há sempre a possibilidade de nelas se incluir mais-um significante ou mais-um número. O que Lacan chamou de $S(\bar{A})$ é precisamente aquele significante, S, que indica a incompletude do Outro ($\bar{A}$), que é por isso mesmo perpassado pela barra tal como o sujeito, $\$$. Tal denominação, $S(\bar{A})$, pode ser equiparada ao número transfinito introduzido por Cantor para nomear o último número da série de números inteiros que, evidentemente, não há. Logo, o lugar do significante é nomeado por Lacan de Outro porque ele jamais é o mesmo, ele é sempre diverso de si mesmo, ele nunca apresenta uma identidade definitiva: ele é *pura alteridade* (JORGE, 2005, p.94).

Outro modo de apresentar a falta do significante é pelo eventual mal-estar do sujeito com a não equivalência daquilo que se nomeia em um, com o aquilo que se compreende em outro. Em outras palavras, para a psicanálise, o que se efetivamente vive é muito parcialmente dizível ao outro, estamos sempre diante de uma alteridade sobre a qual se fantasia:

Em *Synaesthete*, do documentário televisivo *The real superhumans*, somos apresentados à história de Elizabeth Sulston, mulher de uma rara particularidade sinestésica: de modo fusional, enxerga cores, formas e gostos dos sons. Essa combinação

sensorial, espontânea e irrefreável, faz com que todo som ouvido produza também alguma percepção cromática (a cerca de três ou quatro metros de distância de seus olhos) juntamente com alguma estimulação gustativa. Ela afirma em razão disso: “Não gosto de ir a danceterias porque a música não tem cores bonitas, e o gosto é ruim. Não gosto de ouvir sons muito graves porque vejo quadrados negros”. Elizabeth mapeou ao longo dos anos um padrão sinestésico entre as sensações na língua e os intervalos musicais – uma segunda menor é azeda, uma segunda maior é amarga e uma sexta menor é cremosa.

Do artigo *Synaesthete makes sweet music* da revista *Nature*:

As she began to learn music more formally, she found that when hearing particular tone intervals she experienced a characteristic taste on her tongue. For example, a minor third tasted salty to her, whereas a minor sixth tasted like cream. She started to use the tastes to help her recognize different chords.

"I always had the synaesthesia, but really became conscious of it at 16. Then I started to use it for the tone-interval identification. I could first check it by counting the space between the notes, and second by 'feeling' my tongue." ²⁴

Antes disso, na ocasião de descobrir a sua particularidade perceptiva em contraste com o estranhamento manifestado pelas pessoas de seu convívio, Elizabeth, como afirma, temeu enlouquecer em razão de sentir-se profundamente “isolada das outras pessoas”. A distância que ela nos relata é justamente a de não se ver *compreendida*, como alguém que, de tanto parecer alucinar para os ouvidos dos outros, teme de fato a perda de seu elo com o Outro. Elisabeth sofre então por se sentir excluída de um imaginário-simbólico comum, reciprocamente reconhecível. Ela mesma se vê isolada em razão da explícita inacessibilidade de suas experiências para a alteridade, embora usufrísse de plenas condições para nomear suas sensações extraordinárias, ou de representar as formas e cores de determinada música em desenhos, por exemplo.

A explicitação da alteridade de Elizabeth se deixa pensar como uma forma particular de sofrimento com a solidão implicada no indizível de sua condição – ela é *uma alteridade* para seu interlocutor –, mas correlata ao limite universal do Simbólico, no sentido da impossibilidade de *qualquer* enunciação transmitir aos demais sujeitos o singular de uma experiência (RSI). O efeito de significado é sempre particular do ser-

²⁴ Publicação online: 2 March 2005, Nature, doi:10.1038/news050228-9, www.nature.com/news/2005/050228/full/news050228-9.html

falante, rigorosamente incomunicável, desde que o “significante é produtor de sentido novo que depende precisamente da inserção subjetiva”:

Lacan formula que o significante surge num par e dá o exemplo do par noite/dia e do par homem/mulher; estes exemplos ilustram que é uma ilusão acreditar que o significante “atende à função de representar o significado”, pois eles mostram que, não apenas a coisa está inteiramente ausente da representação significante, mas também que o outro significante, ausente, é o que está ato contínuo sendo referido pelo primeiro. Vê-se que o que está em jogo, para Lacan, em sua definição do significante é a rigor uma visão que enfatiza o caráter puramente diferencial do significante, decalcado por ele da concepção saussuriana do signo: o significante enquanto tal não é “jamais senão um-entre-outros, referido a esses outros, não [é] senão a diferença para com os outros” (JORGE, 2005, p.81).

Elizabeth tem de haver-se com um horizonte de encontros em que a imaginação ou o esforço intelectual de seus interlocutores jamais os fará *saber* de fato o que seja experimentar as coisas a seu modo, a percepção quase inimaginável, por exemplo, de uma pulsante listra azedinho-doce-turquesa que serpenteia pelo refrão de uma determinada música: “Eu posso imaginar que alguém que não tenha percepção sinestésica não tenha uma sensação tão intensa quanto eu escutando música²⁵”.

Constantemente advertida de que ela experimenta a vida de um modo único, inacessível aos outros em sua singularidade, Elizabeth poderia com isso sustentar uma fantasia de ser a exceção de uma comunidade simbolicamente coerente e coesa *entre si*, como se a inconsistência do Outro valesse apenas à ela e mais ninguém, ou seja, que entre os outros houvesse um fluxo de transmissão verdadeiramente recíproca de suas experiências (RSI) mediante palavras mutuamente compreendidas, no interior de um simbólico universal e compartilhável.

Mas para Lacan, a enunciação de um significante não transmite nada além de sua materialidade – um *som* (e sem garantia nenhuma de gosto nem cor) –, que não nomeia nem o real, nem repassa aos outros o efeito de significância singularmente intencionado, nem seu gozo específico, nem tampouco os seus efeitos imaginários particulares (vivenciados por Elizabeth ou por qualquer outro sujeito).

No documentário, registra-se ainda um interessante encontro promovido entre Elizabeth e outro sujeito sinestésico cuja combinação sensorial também associa o

²⁵ Tradução livre de: “I can imagine that someone who has no synaesthetic perception does not have such an intense sensation as I do when listening to music”. Publicação online: 2 de março de 2005, Nature, doi:10.1038/news050228-9 : <http://www.nature.com/news/2005/050228/full/news050228-9.html>

paladar, sons e cores. Pela primeira vez em sua vida, ela pôde conversar a respeito de suas experiências com alguém que parecia partilhar de sua condição perceptiva. Ao cumprimentar James, ela pergunta: “que gosto você sente quando ouve “Elizabeth?””, ao que ele responde “Elizabeth tem um gosto de um bolo bem recheado”. Após saírem de uma ópera, James diz que um trecho específico da peça tinha muito gosto de iogurte e abacaxi, e Elizabeth confirma com entusiasmo: “iogurte!”.

O testemunho de Elizabeth a respeito de sua nova amizade demonstra um efeito de familiarização com o Outro, na medida em que ela e James reconheceram-se finalmente como *conterrâneos* de uma aparentemente mesma realidade simbólica-imaginária. Em seu reconhecimento mútuo, já é possível sustentar a aposta de que percebem o mundo de uma mesma maneira. A metáfora que Elizabeth utiliza é justamente a de pela primeira vez compartilhar de uma mesma *língua* com alguém, o que nos faz pensar numa posição subjetiva de *estrangeira* deslocada da realidade significativa de seu ambiente (Outro): “antes eu sentia que não podia conversar porque ninguém me entendia, mas agora eu sinto que falamos a mesma língua, é uma sensação muito especial”. Entre James e Elizabeth, o que era indizível parece finalmente se tornar compartilhável e compreensível numa mesma língua materna, familiar.

Um negativo para a fantasia

Lacan fundamenta então a dimensão faltante do significante em virtude da *impossibilidade de nomear* o real da experiência (RSI). Ou seja, haveria ainda a incompletude do significante no sentido do que fica radicalmente de fora do próprio domínio simbólico, não em razão de uma falta de designação prévia – uma negligência cultural contingente –, mas de um limite estrutural intransponível da linguagem diante do real: aquilo que resta a cada vez como o irrepresentável dos sentidos do Imaginário e dos duplo-sentidos do Simbólico.

Nesse sentido, o fragmento clínico a seguir nos fará pensar nas aparições clínicas dessa forma de indizível, no sentido da *negatividade*:

Um estudante de administração, 28 anos, após quatro meses de análise investiga o seu sofrimento de uma nova maneira. Notou em si a dinâmica do que compreendemos

pelo pensamento lacaniano como a negação da falta-a-ser elementar da fantasia neurótica obsessiva: passou a vida a esconder das pessoas a sua “vulnerabilidade” de não ser “completo”, insuficiente consigo próprio – inadequação que para ele significava uma fraqueza irreparável e digna de uma imaginada aversão de sua família, amigos e namoradas. Discerniu que seu sofrimento não estava enraizado na constatada incompletude, todavia na exaustiva e sempre frustrante busca de “ser alguém firme” para o julgamento da alteridade. “Fechado”, indisposto a falar sobre si às pessoas de sua intimidade, seu trabalho mais exigente na vida era o de simular ser um sujeito saciado em si mesmo, um pleno alguém a quem os demais recorreriam para pedir ajuda e conselhos de como lidar com a vida. Ele manifesta o seu prazer com a posição de mentor conselheiro, e apesar de sofrer certas consequências de seu sintoma, regozija-se pela fantasia de ser quem contenta a falta-a-ser do Outro.

Neste ponto do tratamento, revela-me que voltou surpreendentemente a ter um sonho muito recorrente em sua vida, iniciado a partir do começo de sua vida adulta. Estranhamente vívido, o sonho lhe ocorria invariavelmente aos domingos, véspera da segunda-feira, como notou, o dia de retomar a árdua tarefa de tentar “ser alguém na vida”.

O sonho, contudo, escapava de uma composição onírica convencional:

Uma absorção na escuridão profunda, como uma espécie de abismo ou buraco negro. Conforme tenta narrar a sua experiência de um blecaute cinético, ele fracassa em descrever as suas impressões e memórias... “não dá pra explicar”... trata-se muito mais de uma sucção sem imagens dentro de um túnel que não era nem mesmo um túnel (pois não havia paredes). Sente-se insatisfeito com essa representação. A experiência do sonho é tão extrema que o desperta do sono, embora persista a estranha experiência, mesmo após abrir os olhos e reconhecer o ambiente do seu quarto. Senta-se na cama, esfrega os olhos, e continua sentindo o medo do acontecimento emudecedor. Sente medo não sabe de quê. Persevera a experiência insólita de tragar-se no “vazio”. Alega que algo ali permanece estranhamente “mais amplo” que o medo, uma intenção de que ele se deixe levar até às últimas consequências. Mas o pavor se intensifica, “não sei o que pode acontecer comigo”. Sente aflição da vibração e da cinemática do evento, sobretudo da intenção de entrar de vez no “desconhecido”. Em algum momento o processo enfim cessa e ele volta a sentir seu corpo do modo habitual.

Aventei que seu sonho o colocava diante de um processo inverso aos esforços cotidianos de construção e afirmação de sua identidade, uma *negativa*. O efeito dessa observação é a produção de um *“insight”*: até então ele acreditava que tal vazio fosse “exterior” a ele, e percebe agora que o fluxo desconhecido se tratava não de uma ameaça de um mundo exterior, mas dele próprio. Ocorre então um movimento paradoxal: reconhece uma natureza indeterminada, um vazio em si; uma movimentação, portanto, que implica em *reconhecer-se desconhecido*. Nisso, questiona-se: “Por que tenho medo de mim mesmo?”. Constata que para ele é inconcebível a ideia de tranquilizar-se sem “me segurar completamente na minha própria imagem”.

Clinicamente, entendo que ele se deparou com o vazio êxtimo em relação às identificações da fantasia de *ser alguém*. O indizível, nessa situação clínica, surge na (não)forma e no efeito de abalo desse rapaz com o reconhecimento de sua incompletude impronunciável, de uma descontinuidade – um movimento de “apagão” – na fantasia, cotidianamente congestionada por determinações imaginárias. Ocorre aí uma primeira abertura à indeterminação de si.

Nesse sentido, o real como o negativo radical se deduz justamente pelo indizível, na impossibilidade de significação e de apreensão por qualquer sentido imaginário. A descrição da experiência de seu “sonho” vai se mostrando assim insatisfatória, falha, enquanto ele girava em vão na tentativa de tornar positivo o negativo.

Satisfalação

Há outra dimensão paradigmática do pensamento lacaniano a ser considerada na tensão dizível-indizível, e ela surge quando olhamos mais uma vez para o problema do gozo. Pois Lacan toma a fala como um modo de satisfação específica do ser falante, cuja manifestação se desgarra das funções de linguagem (*dizer como comunicação e diálogo*). O dizível-indizível é assumido na psicanálise lacaniana como linguagem, mas também como *alíngua* (*lalangue*), conceito introduzido no seminário “O saber do psicanalista” (donde surge a acepção “o inconsciente é estruturado como alíngua”) e retomado ao longo do seminário *Encore*. Em suma, em contraste com qualquer concepção etológica teorizadora da linguagem humana enquanto o resultado de uma evolução filogenética

em função da vantagem adaptativa da *comunicação*, Lacan afirma que a fala do ser serve, antes de tudo, para *gozar* (LACAN, 2008, p.148). Trata-se de um gozo do Um, não intencionado ao Outro como linguagem.

Essa admissão tornaria o conceito de inconsciente ainda mais complexo. Se a linguagem é aquilo com que o inconsciente é estruturado (Ibidem, p.149), mas ao mesmo tempo, a linguagem “é feita de alíngua” (Ibidem) – é o que se tenta saber dela, apesar desse fazer com alíngua ultrapassar de muito “o que podemos dar conta a título de linguagem” (Ibidem) – o que se fazer, antes de tudo, com o próprio *conceito de inconsciente* a partir da interpolação intrincada dessas noções? *Alíngua* traz consequências na teoria do inconsciente lacaniano, como sugere Castanet, sobretudo no âmbito de uma bipartição conceitual – inconsciente como Outro (lugar da linguagem, o que se decifra) e inconsciente como alíngua (saber que afeta em primeiro o gozo):

[...] para resumir a propósito da diferença das duas definições de inconsciente: O inconsciente linguagem: $S1 \rightarrow S2$ (esse corresponde ao inconsciente-desejo). E o inconsciente-alíngua: são os $S1$ conectados ao gozo. Alíngua não tem correspondente porque ela não é linguagem. Alíngua conecta todo pensamento ao gozo. O $S1$ em alíngua pode ser uma frase, um pensamento, ou todo o discurso (CASTANET, 2008).

A alíngua ultrapassa muito “tudo o que podemos saber e dizer”, o que “podemos dar conta a título de linguagem” (LACAN, 2008, p.149): um inconsciente irreduzível. A primeira extensão direta dessa concepção ao *setting* psicanalítico aparece em que, na mobilização dos significantes de cada analisante, haveria a manifestação intraduzível de um gozo singular na própria fala. Uma acepção de limite ao campo da intervenção interpretativa, uma vez que “cada uma das palavras do dicionário não têm o mesmo peso” entre os seres falantes.

Talvez o artista Jón Þór Birgisson nos ajude a pensar na questão da alíngua, desse gozo desligado da linguagem. Compositor e vocalista da banda de *post-rock* islandesa Sigur Rós, Birgisson entoa em muitas de suas canções a chamada “vonlenska”, uma língua por ele inventada, cuja semântica e gramática inexistem. Vonlenska é então uma espécie de poética híbrida entre os significantes emitidos pela voz humana e a averbalidade de um instrumento musical. Uma espécie de glossolalia cuja função é a de libertar às palavras, da voz de Jón, de seu esperado compromisso com a produção de significado ou de comunicação. As oito canções do álbum “()”, de 2002, não receberam nomes ou títulos e são cantadas justamente em vonlenska; espera-se que os ouvintes

criem por conta própria, se porventura desejarem, os significados singulares das palavras cantadas, havendo páginas em branco no encarte do disco para que se escreva uma poética particular do ouvinte.

Na clínica, a ideia de alíngua talvez ganhe corpo quando um analisante me diz, por exemplo, que sente não estar conseguindo “soltar a voz” de seu “âmago”, que sente suas palavras ocas, saindo apenas “da cabeça” e não de suas vísceras. Após dito isso, começa a entoar energicamente sons que se assemelham a palavras. Depois de um tempo dessa fala tão particular, retorna à língua portuguesa e afirma que precisava fazer isso ao meu lado, e que ali se sentiu em conexão com o verdadeiro âmagos de sua própria voz.

Vejamos que a singularidade dos significantes é expressiva na prática clínica (1) por seu efeito de significância único e intransferível ao analista e (2) por seu potencial de gozo que nada tem a ver com a comunicação com o analista (nem mesmo alude endereçar significados ao Outro) – isto é, que na transferência há gozo para além do saber que ali se supõe, decifra, inventa e elabora. Uma ampliação relevante dos problemas já citados nos tópicos acima, em que o furo do significante já se apresentava pela precariedade da coleção de significantes (o “dicionário”) representantes da experiência humana. Temos ainda a apreensão significativa do gozo: “Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar” (LACAN, 2008, p.149). Cada sujeito tem sua alíngua própria e dela ele sabe muito pouco (CASTANET, 2008).

É claro que o potencial enigmático do “indizível” lacaniano se radicaliza com o conceito da *alíngua*, pois “O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ela apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado” (LACAN, 2008, p.149). Ainda, “Há um corpo que fala. Há um corpo que goza por diferentes meios. O lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo.

Ele pode gozar masturbando-se ou, simplesmente, falando. Pelo simples fato de falar, esse corpo não está ligado ao Outro” (MILLER, 2004).

Se o equívoco inerente ao gozo encadeado pelo significante fálico é propriamente a fantasia do Um enquanto fusão amorosa com os objetos empíricos, o conceito de alíngua abre à psicanálise a consideração de um *gozo da fala* em que o ser falante não visa *reconhecimento, compreensão* ou mesmo a *fantasia de relação sexual* com o Outro. Na alíngua não é exatamente os efeitos de significação o que está em jogo, mas o gozo inerente ao S1 (o Um) antes mesmo de cumprir sua passagem ao S2, em que o significante é signo de um sujeito às voltas com o desejo do Outro: “O Um encarnado na alíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. É o de que se trata no que chamo de significante-mestre. É o significante Um” (LACAN, 2008, p.151).

Parece-nos que Lacan de certo modo trifurca o problema do gozo em *Encore*: há gozo da fala (“alíngua”), há gozo da fantasia (em função exclusiva do significante fálico) e há gozo mais além da fantasia (gozo suplementar que *imprescinde* do falo ao mesmo tempo em que se passa *mais além* dele). Nessa chave-compreensiva, talvez redutiva em nossa proposta didática, pensaríamos o gozo suplementar como “além-linguagem”, ao passo em que alíngua diria do gozo “a-linguagem”. Consideremos assim que alíngua sugere o gozo desvinculado da função comunicativa da linguagem, embora não se promova enquanto uma suplementação “feminina” de gozo. E, neste último caso, do Outro gozo, estar-se-ia tomado por uma experiência mais além do Falo, da própria função significante.

Até o seminário 20, poderíamos esquematizar o espectro lacaniano do gozo em relação ao significante deste modo:

Gozo	Significante	Produção
Alíngua	S1	Fala a-linguagem
Fálico	S1→S2	Fantasia (\$ <i>a</i>)
Outro suplementar	S(<i>A</i>) [(in)significante]	Atravessamento da fantasia
Outro psicótico	S1S2 [holofrásico]	Delírio

Tabela 1. Quadro gozo-significante-produção.

Sujeito: o *Self* como um intervalo vazio na Alteridade

Entre “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, “a mulher não existe” e “não há relação sexual”, a acepção “um significante é o que representa o sujeito para outro significante” figura entre as concepções mais difundidas do paradigma lacaniano. Sua estrutura é a de um contrassenso urobórico: na definição de um termo (um *significante* é...) repete-se ele mesmo (... para outro *significante*). Entre os dois significantes da proposição, há um sujeito barrado, algo que em tal passagem se *representa*. Dessa estranha definição de significante, retira-se uma notícia sobre o *sujeito* que é original da psicanálise. O sujeito dividido é uma espécie de hiato entre os significantes do Outro, uma lacuna na Alteridade enquanto *linguagem* – em sua dimensão *transindividual*, desde que os significantes de um ser falante são constituídos e transmitidos por Outro.

Assim já se anuncia outra variante do espectro do indizível lacaniano: o sujeito não pode ser plenamente representado por *um* significante, pois *um* significante jamais o nomearia em seu lugar de *vão entre* significantes. Rigorosamente insondável, sua apresentação “requer continuamente a remissão a outro significante” (JORGE, 2005, p.105).

O sujeito fracassa na localização do seu *ser* no interior do espaço empírico da autoconsciência, e tampouco encontra uma representação inconsciente específica que lhe conduza a uma total sabedoria de si. O núcleo do sujeito é a sua falta, enquanto fissura real na linguagem:

O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou pelo menos, que passa por sê-lo. É nisto que o sujeito se acha ser, e somente para o ser falante, um ente cujo ser está alhures, como mostra o predicado. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por um significante, e para um outro significante (LACAN, 2008, p.153).

Os termos de Žižek para o sujeito barrado são os de um “anseio sem fim” por um *Self* substancial, embora seja ele, o sujeito, um ponto vazio de pura negatividade: “essa inacessibilidade do *Self* substantivo-natural (ou melhor, de sua base substantiva-natural para meu *Self*) faz parte de nossa experiência cotidiana não científica, precisamente sob a forma de nosso último fracasso em encontrar um elemento positivo, em nossa

experiência, que poderia “ser” diretamente nosso *Self* (a experiência, já formulada por Hume, de que não importa quão profundamente analisemos nossos processos mentais, nunca encontraremos nada que pudesse ser nosso *Self*) (ŽIŽEK, 2012, p.61).

Pela ideia de que a plenitude da fantasia imaginária não encubra o vazio estrutural do sujeito, somos levados a pensar que esse lugar do sujeito é a própria *falha* na nomeação de seu ser. E se o acontecer do sujeito é indizível, qual seria o alcance de seu dizer?

E, no que diz respeito à relação entre o dizer e a verdade, ainda que o sujeito se ponha a falar tudo que lhe vier à cabeça, Lacan se deu conta que há sempre um impossível de dizer, que a fala não libera uma totalidade. Ele segue firme com a concepção de que o saber inconsciente é o lugar da verdade, mas, para dar conta dessa parcialidade em jogo no dizer a verdade, ele propõe o termo ‘verdade mentirosa’ — para expressar a impossibilidade constitucional de que o sujeito constrangido pela forma humana, mesmo sob associação livre, possa dizer toda a verdade, articular-se em significantes que lhe permitam uma apropriação absoluta de seus termos originários e supostamente verdadeiros. “Não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta” (KATZ, 2015).

Há muito que se pesquisar sobre a noção de *verdade* em Lacan. Por aqui, limitemo-nos a uma de suas asserções, obtida do panorama conceitual do seminário 20, no que ela se inter-cala com o “objeto negativo” de nossa pesquisa: “toda a verdade, é o que não se pode dizer. É o que só se pode dizer com a condição de não levá-la até o fim, de só se fazer semidizê-la” (LACAN, 2008, p.99); “a mulher, é a verdade. E é por isso que só podemos semidizê-la” (Ibidem, p.111).

Retornemos à verdade indizível da mulher, cuja inexistência se deve à potencialidade anticonceitual do gozo suplementar.

O gozo de ser indizível

Vamos recapitular a nossa hipótese de que, em *Encore*, Lacan está às voltas com uma pluralidade do *ser* a partir do conceito de gozo: ser – ou a “substância gozante” – enquanto *gozo fálico* em função do objeto *a*, e ser enquanto *gozo Outro* em função do indizível (*S(À)*). A investigação que fazemos neste tópico visa o esclarecimento do lugar do sujeito em relação às duas modalidades de gozo.

Vejamos que as dimensões da alteridade em Lacan se nomeiam enquanto Outro: “o outro imaginário, meu semelhante; o grande Outro do inconsciente; o outro êtimo, o

objeto a ; o outro do laço social e o Outro gozo” (QUINET, 2001). Neste último caso, do *Outro gozo*, que se manifesta de modo diferente em relação à sexualidade (satisfação regida pela função fálica), outra nomeação dessa alteridade lacaniana se verifica nos significantes Heteros ou héteros – derivado do grego η -, ou ainda Heteridade: isto é, o gozo do corpo *além do sexo*.

Assim se desdobraria a nossa leitura do ser em sua apreensão psicanalítica: *ser* enquanto evasão de gozo do corpo através da função da fantasia (*representação* da falta do Outro (falo, objeto a)), e *ser* enquanto vazão do gozo héteros.

Figura 4 - Fantasia e Héteros

A premissa da psicanálise lacaniana é a de que o objeto a é impossível, interditado, incestuoso, intangível. Não há relação a ser estabelecida com isso para fora dos semblantes. Não há para o $\$$ qualquer possibilidade de uma relação sexual com o seu *ser* de a , de tal forma que o sujeito jamais atinge o gozo do objeto proibido – o mais próximo disso seria a angústia, justamente a frustração por excelência da fantasia de prazer pleno. O sujeito é desejante, mas não *goza* desse objeto desejado como estruturalmente se anseia (donde a constatação: *não era isso!*). Mas já vimos que o vazio de ser do sujeito não é um vazio *de gozo*: “O pensamento é gozo. O que traz o discurso analítico é isto, que já estava começando na filosofia do ser – há gozo do ser” (LACAN, 2008, p.77). Para além do gozo da fantasia, e do gozo errante da fala (alíngua), ainda mais radicalmente, o que demonstraria o potencial gozo do vazio seria a experiência do héteros: o gozo Outro em relação à fantasia de relação sexual, o gozo suplementar da incompletude ($A \rightarrow S(A)$).

Na posição de sujeito (fantasia), o ser falante não se reconhece *sendo* a lacuna no Outro, embora o sujeito possa reconhecer, de outro modo, *como* ele deseja e fantasia o seu complemento, bem como reconhecer que os semblantes enfim fracassaram um por

um em cumprir a promessa (vazia) do Ser. O sujeito se relaciona com semblantes, e também com a *falha* desse circuito de fantasia de complementação amorosa de ser. Essa é a dinâmica do sexo e do amor pelo gozo da fantasia: satisfações e prazeres parciais, nacos provisórios de gozo.

O empuxo às identificações de objeto da fantasia barra o sujeito de *gozar* senão pelo tecido significante, pelo pensamento. A função psíquica da fantasia *sujeita* o ser falante a uma espécie de priapismo significante: um sujeito apreendido pelo gozo da sexualidade (solitária) em que não há folga do Falo. Um sujeito lidar com seu desejo – com o seu lugar de indeterminação no Outro – significa um sujeito lidar imaginária e simbolicamente com isso.

O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal (LACAN, 2008, p.16).

Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado (Ibidem, p.14).

[...] a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro (Ibidem, p.77).

Mas se o \$ não se relaciona com o Outro, como compreender a relação hetero-assexual de $\mathbb{A}$ com o Outro: $\mathbb{A} \rightarrow S(\mathbb{A})$? Há uma passagem de Lacan que se mostrará especialmente paradigmática neste sentido: “O impasse que consiste no fato de elas [mulheres] se **mesmarem no Outro**, pois enfim **não há necessidade de se saber Outro para sê-lo**” (Ibidem, p.91). *Não há necessidade de se saber Outro para sê-lo*: pois não haveria outra via para o sujeito buscar seu ser êxtimo senão pelo *saber*, pelo orbitar dos significantes ao redor do objeto *a* (o gozo da fantasia, do pensamento). Mas o que sugere Lacan é não haver necessidade de um assentamento *no* significante para *ser* Outro, do que entendemos: *ser* Outro é *gozar* Outro, e quem o é, senão a mulher inexistente, inventada por Lacan?

A resposta então é esta: a relação de $\mathbb{A}$ com o Outro é uma relação de *mesmidade*. Vejamos a mesma passagem supracitada, desta vez retirada da versão diretamente transcrita do seminário *Encore*. Pois há partes excluídas em relação à versão estabelecida: *Leur étant difficile de ne pas sentir dès lors l'impasse qui consiste à ce qu'elles se « mêmement » dans l'autre, car enfin il n'y a pas besoin de se savoir autre pour en être, puisque là d'où l'âme trouve à être, on l'en diff... on l'en différencie, elle la femme, et ça d'origine n'est-ce pas : on la « dit-femme »* (LACAN, 1972-1973). Em tradução livre, e com grifo nosso, teríamos:

[...] o impasse que consiste em que elas se “mesmam” no Outro, pois enfim não é necessário de se saber Outro para sê-lo, **uma vez que lá [na lacuna do Outro] onde a alma encontra ser**, diferencia-se a mulher, e disso se origina: difamam-na [homofonia na língua francesa entre “diz mulher” e “difama” – em suma, pela diferença de seu gozo, mal-dizem as mulheres].

É uma relação de mesmidade entre a mulher e a abertura na Alteridade. A mulher surpreendentemente atenta para a lacuna indeterminável da Alteridade e, “lá”, passa a *ser* – passa a *gozar* – de modo indizível (daí essa quase poesia de dizer que “a alma encontra ser”). Ali ela se diferencia, isto é, *goza da diferença* entre o falo (sexo) e o héteros.

Lacan, todavia, não esclarece o que é o “mesmo” que na mulher se relaciona com o Outro. Uma hipótese seria pensar que a “substância gozante” é a mesma, isto é, que apesar da diferença da modalidade do gozo (a mulher se desdobra entre o gozo fálico e o mais além do falo), aquilo (o “corpo”) que goza falicamente é no héteros *o mesmo* que goza no significante. Desde que haja ser (gozo) que não possa ser dito, o gozo significante disso proveria:

É certo que não há dito senão do ser, mas isto não impõe a recíproca (LACAN, 2008, p.108).

Pois o próprio do dito, é o ser, como eu dizia há pouco. Mas o próprio do dizer, é de existir em relação a qualquer dito que seja (Ibidem, p.110).

O ser é o ser da significância. Reconhecer a razão do ser da significância no gozo, no gozo do corpo (Ibidem, p.77).

A razão do *ser da significância* guardaria sua verdade no “gozo do corpo”: no ser assexuado²⁶ – o héteros do S(Å). O gozo da significância (o ser da significância) provém do *mesmo gozo* do corpo, do qual nada se sabe, mas que a “mulher” experimenta – claro, sem poder com isso trazer à luz das palavras a sua obscura verdade. “Corpo”, aqui, ocupa necessariamente o lugar de um significante indeterminado, um S(Å) de Lacan. Pois se o corpo da psicanálise é sempre um *corpo significante*²⁷ – e como nos lembra enfaticamente Ricardo Goldenberg – então a ideia de um corpo além-significante (o ser indizível do falante) já nos remete a algo de absolutamente indeterminado, enigmático. Sobre este enigma a psicanálise não especula, exceto neste ponto: *uma experiência de*

²⁶ “Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado” (LACAN, 2008, p.14).

²⁷ “Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo?” (LACAN, 2008, p.30).

gozo insignificante seria nesse sentido mais esclarecedor do que os frutos de um saber filosófico ou científico a respeito do “real da natureza”.

Seria tentador interpretar a mesmidade como uma relação de identificação, por exemplo, a mulher “identificar-se” com o Outro. Mas podemos descartar essa hipótese com certa segurança, haja vista se tratar de uma experiência de *indeterminação* das identificações da fantasia. Num processo de indeterminação imaginária e simbólica, o efeito em jogo seria o de abrir um espaço vazio nas identificações de objeto: uma abertura às inconsistências da fantasia (dentre elas o próprio *eu*), portanto.

A mesmidade com o $S(\bar{A})$ do hétéros implicaria num processo de desidentificação dos objetos da fantasia, cuja extensão nos é indeterminada. Onde a mulher – que não existe, que não se identifica (sentido reflexivo) – depara-se com um gozo Outro cuja vazão se dá na lacuna da Alteridade (o lugar vazio do sujeito, cujo sujeito jamais se depara). A irrupção do feminino é pela mesmidade com a inconsistência do Outro: uma falta de sujeito, uma abertura de gozo (ser) rigorosamente inimaginável, irrepresentável nas produções da fantasia. O gozo feminino proporciona um desapego dos objetos e suas identidades, um radical *não-ser aquilo que se podia imaginar ser*. Um ganho de ser suplementar em relação ao gozo parcial do “reconhecer-se como *alguém*”. Daí o caráter louco e enigmático do mais próprio do feminino, como sugere Lacan. Mas uma *loucidez*, se podemos sugerir essa justaposição de loucura e lucidez, em virtude da *não forclusão* do significante do Nome-do-Pai, pois o gozo feminino é não-sem o Falo.

Compreende-se em que o indizível do gozo Outro suporta esse Ser supremo como exceção à linguagem. [...] Mas, nomear desse modo a profundidade abissal do real no qual ela se abisma enquanto se relaciona a $S(\bar{A})$, já é colonizá-la pelo significante (HAMON, 2010, p.239)²⁸.

Esse ser-aí não é um nada. Ele é suposto a esse objeto que é o a (LACAN, 2008, p.99).

[...] se a pouco eu o qualifiquei [o a] de aparência de ser, é porque ele parece nos dar o suporte do ser (Ibidem, p.101).

[...] ele [a] nos fará tomá-lo por um ser, em nome de ser aparentemente alguma coisa mesmo. Mas ele só se resolve, no fim das contas, em seu fracasso, em não poder sustentar-se na abordagem do real (Ibidem, p. 102).

A relação da mulher com o Outro é uma relação de *ser*, isto é, de gozo. Sê-lo, sem saber e *sem dizer*. De modo que a vazão do gozo do Outro se passa como vazio abissal

²⁸ Tradução livre de: *L'on comprend en quoi l'indécible de la jouissance Autre supporte cet Etre suprême exceptant au langage. (...) Or, nommer de la sorte la profondeur abyssale du réel dans laquelle elle s'abîme lorsqu'elle a rapport à S, c'est déjà la coloniser par du signifiant.*

inapreensível do significante. Cabe a questão: seria naquela mesma lacuna *na* e *da* Alteridade em que se fundamenta um sujeito barrado? Nesse caso, o “feminino” seria assim uma espécie de espelho impossível – uma fissura sem rosto, sem identidade – do “sujeito masculino”, este cuja relação com o ser imprescinde de semblantes e representações? Estamos diante da diferença entre a concepção de Outro como lugar da cadeia significativa, e Outro como “consistência real além da dimensão simbólica” (Hamon, 2010, p.239) – ou seja, o *Outro gozo*, o *héteros*. Ser essa Alteridade $S(\mathbb{A})$ (in)significaria a mesma lacuna do sujeito no Outro, cujo suplemento de gozo é barrado pelas aparências dos objetos – “o *a* é uma aparência de ser” (LACAN, 2008, p.106).

$S(\mathbb{A})$ em vez de *a*, eis a grande diferença em jogo na não relação sexual: a mulher se “mesma” com o Outro no sentido de ser jogada numa experiência de indeterminação desse lugar de vazio na Alteridade, *sem objeto*, donde frui um *a* mais de gozo. O ser suplementar é improvável e diferente do esperado (diferente do “complemento amoroso” do objeto).

Quais seriam as mutações da realidade a partir dessa experiência de *héteros* já nos parece algo tão impreciso quanto singular. Retomaremos sua questão clínica no tópico 3.3. deste capítulo.

3.2. (Não-)ser e linguagem: diferenças entre Heidegger e Lacan

Em *Por que Lacan não é heideggeriano*, Slovoj Žižek fornece-nos um duplo ensejo para o avanço das discussões de nossa pesquisa: diferenciar entre Heidegger e Lacan a questão do ser com a linguagem, bem como problematizar o ser e o gozo em Lacan.

Žižek enuncia a questão do ser nos dois autores. Cita Balmes a respeito da oscilação teórica de Lacan dos anos 1950 entre a tese de que o simbólico *introduziria* a falta-a-ser no real, pela metáfora paterna – e nesse caso, anteriormente à ascensão do simbólico não haveria falta, mas uma espécie de positividade do real – e a tese de que o *ser* advém apenas com o simbólico, ou seja, que previamente ao simbólico não há ser:

[...] ele [Balmes] sabiamente se abstém de oferecer a demasiadamente fácil solução heideggeriana de que temos simplesmente dois sentidos diferentes de ser: ser no

sentido ontológico da abertura com a qual as coisas aparecem, e ser no sentido ôntico de realidade, de entidades existentes no mundo (o que advém com o simbólico é o horizonte ontológico do *Ser*, enquanto sua expressão é a falta-a-ser, *i. e.*, o fato de que um ser humano como *Ser-aí (Dasein)* não tem lugar na ordem positiva da realidade, que ele não pode ser reduzido a uma entidade dentro do mundo, porque é o lugar da própria abertura de um mundo). Balmes busca a solução por um caminho totalmente diferente: [...] ser e falta-a-ser coincidem, são dois lados da mesma moeda - a liberação do horizonte no qual as coisas "são" por completo só emerge com a condição de que algo seja excluído ("sacrificado") dele, de que algo nele "esteja faltando em seu próprio lugar" (ŽIŽEK, 2009).

De partida, atentemos para um deslize de Žižek a respeito de Heidegger: dos dois sentidos de ser encontrados em sua obra, o primeiro é corretamente remetido ao *presentar* ("ser no sentido ontológico da abertura com a qual as coisas aparecem"), porém o segundo apresenta uma total inversão dos termos ("ser no sentido ôntico de realidade"). Vimos que Heidegger caracteriza insistentemente a metafísica como a atitude de positivar e indifferenciar o ser na ordem ôntica; e nesse âmbito, suas duas abordagens trilham a via da *negatividade do ser*. Heidegger define exatamente o inverso da observação de Žižek, ou seja, ser como o *radicalmente outro em relação ao ôntico*²⁹ (cf. primeiro capítulo desta pesquisa). O ser é a transcendência em Heidegger. Essa correção não será gratuita, pois implicará numa leitura enviesada de Žižek a respeito de Heidegger.

Comentando Balmes, Žižek repete o importante (e aqui já analisado) pensamento lacaniano que interpreta o ser enquanto objeto a: o *ser* do *ser-falante* é êxtimo e coincide com a *falta-a-ser*, com o objeto vazio causa do desejo. Em outras palavras, o modo de fantasia do sujeito é o de, a partir de uma falta constitutiva – portanto um *não-ser* –, visar-se a impossível restituição de uma suposta plenitude de si. É claro, em vez de conquistar sua saciedade última, goza-se parcialmente com os significantes até que o sujeito desvele mais uma vez não o seu Ser, mas a sua falta-a-ser, o seu negativo inerente.

Em sua divisão, não sendo completo, "faltando em seu próprio lugar", o sujeito fantasia *ser*, embora *ser* signifique justamente a sua falta (o real lacunar do sujeito, que por isso o impede de localizar um ser substancial na (auto)consciência, ou em qualquer outra parte). O objeto pequeno a é aquilo que fica excluído da armação da realidade, cuja

²⁹ "O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (west) como ser" (HEIDEGGER, 1983b, p.48).

exclusão paradoxalmente constitui e sustenta a armação da realidade (ŽIŽEK, 2012). Nesse sentido estreito, da positividade dos objetos da fantasia do sujeito mediante a negatividade do ser, poderíamos aventar algo ainda semelhante em Heidegger, mesmo que em um estado bruto e pré-clínico: o que sustenta o insistente modo de ser da metafísica é a própria privação da “experiência” de ser. Assim como para Heidegger nenhum objeto ôntico é o *ser*, em Lacan, o objeto da fantasia coincide tão somente com um semblante numinoso de objeto *a* (uma luz que no fim do túnel se revela nada além de um furo).

Porém, como aponta Žižek, se para Heidegger é com a linguagem que o horizonte ontológico do Ser se abre, e se expressa na vida do Dasein pela falta-a-ser (pelo velamento do ser); em Lacan, o ser já é a própria falta-a-ser (objeto *a*), o que se antevê no matema da fantasia: $\$ \diamond a$, ou seja, o complemento de ser que o sujeito barrado visa é paradoxalmente a sua própria falta-a-ser.

Žižek relembra a forte influência de Heidegger – o pensamento da linguagem como morada do ser, a habitação do homem e do ser na linguagem – na proposição de Lacan, que evidentemente troca o *Dasein* pelo *sujeito barrado*: *A psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito* (Žižek cita Lacan do seminário 3). Encontremos diretamente em Heidegger a menção da linguagem como morada do ser, passagem esta que, como muitas outras de sua obra, prepararia o terreno para a interpretação Žižek-lacaniana do ser em Heidegger como uma espécie de acesso extra de gozo fálico – uma turbinada simbólica de Ser –, acessível ao homem mediante um acontecimento poético *sui-generis*:

O pensar consoma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o **consumar a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam** (HEIDEGGER, 1983d, p.149, grifo nosso).

É claro, a diferenciação entre Lacan e Heidegger na questão do ser se evidenciaria – nesse caso de lermos Heidegger pelas lentes da teoria lacaniana, e não o inverso – sobretudo no campo do *gozo*. Com a tese heideggeriana da *linguagem como sustentação do ser* – o ambiente simbólico como única dimensão tanto de velamento quanto de

desvelamento do ser, *Enteignis* e *Ereignis* –, Heidegger deixaria escapar toda a complexidade da subjetividade:

1. Se Lacan aceita a voz de Heidegger na questão de passivizar o homem (\$ ou Dasein) em relação à linguagem, Heidegger já teria deixado escapar “o impacto propriamente traumático da passividade mesma do ser capturado na linguagem, a tensão entre o animal humano e a linguagem: há sujeito porque o animal humano não se adéqua à linguagem, o sujeito lacaniano é torturado, mutilado, sujeito”. Evidentemente, somente por isso Lacan pôde construir juntamente com a obra de Freud uma *clínica* a partir das diversas formas de *sofrimento* correlatas à passividade do sujeito com sua precária morada significante, o Outro, essa dimensão “transubjetiva”. Para Lacan, então, contrariamente a Heidegger, *não há harmonia possível entre sujeito e gozo*. Não há linguagem que ilumine o “gozo do Ser” para o sujeito barrado. Antes de tudo, o sujeito lacaniano é uma lacuna, um vazio que nomeia uma “hiância no simbólico” com seu status *real*, mesmo que se sustente pela função da fantasia de aspirar à completude do Outro – da linguagem.
2. Para Lacan o excesso de gozo resiste radicalmente à simbolização (logos), em contraste profundo com a esperança depositada por Heidegger no fazer poético do homem: poder finalmente revelar o ser e dar passagem ao ser *na linguagem*. Impossível conceber assim uma *transcendência* de fato ao ser heideggeriano. Segundo a sua filosofia, o que para Lacan é do registro do “real” (ser=objeto a), seria enfim capturado pelo “simbólico” heideggeriano, o “ser ter acesso à linguagem”. Por isso mesmo o ser de Heidegger jamais teria sido um “real”, no sentido lacaniano da palavra. Esse acordo mútuo entre pensamento e ser é insustentável com Lacan, que “foca o real do gozo como algo que, embora esteja longe de ser simplesmente externo à linguagem (é antes “êx-timo” em relação a ela), resiste à simbolização, permanece um caroço estrangeiro em seu interior, aparece nela como uma ruptura, corte, hiância, inconsistência ou impossibilidade” (ŽIŽEK, 2009).
3. Com tudo isso, Žižek finalmente denuncia as mais duras consequências da negação da subjetividade em Heidegger. Com o seu monoideísmo apolítico de considerar o sentido *autêntico* do “ser-para-a-morte” extático, isto é, a

revelação, por parte do Dasein, da morte como possibilidade de sua maior impossibilidade, Heidegger teria considerado dos horrores do holocausto nada além de um processo industrial-tecnológico anônimo. Heidegger teria focado sua crítica no pensamento de que as pessoas foram industrialmente exterminadas, e não puderam “morrer” de fato nos campos. “Heidegger não só obscenamente sugere que as vítimas queimadas nos campos de alguma maneira não morreram “autenticamente”, traduzindo desse modo seu sofrimento extremo em “não-autenticidade” subjetiva; a questão que ele deixa de levantar é precisamente: como ELES subjetivaram (vincularam-se à) sua condição?”. Ou seja, sendo inautêntica a morte pelo viés da subjetividade, a morte dos que foram dizimados pelo nazismo teria sido um processo industrial de extermínio para seus carrascos, “não para eles mesmos” (ŽIŽEK, 2009).

Lacan teria superado o problema heideggeriano entre ser e linguagem ao abrir uma dimensão real indicada pela junção impossível entre sujeito e gozo. Žižek faz referência então às fórmulas da sexuação de Lacan, e menciona a asserção de um não-*Todo*, de que “nem tudo é *lógos*”, *lógos* é não-*todo*. Pois, nas palavras de Žižek, *lógos* (a linguagem, o discurso) é corroído e mutilado interiormente por antagonismos e rupturas, nunca completamente ele mesmo (Ibidem).

É importante frisar que Žižek cita a lógica do não-*Todo* do seminário *Encore* sem com isso assumir as consequências que Lacan assume: a possibilidade de um *gozo* não-*todo* fálico, ou seja, justamente *um gozo que vai mais além das normas fállicas*. O fundamento do não-*todo* do *lógos* é o *gozo feminino*, não esqueçamos, essa maneira “enigmática” e “louca” de *não-ser*(gozar) totalmente cooptada pelo significante fálico.

Se colocássemos a avaliação comparativa de Žižek numa lupa, concluiríamos que a principal discrepância de Heidegger com Lacan seria a de aspirar com sua filosofia um equivalente à *relação sexual*, isto é, o de indiferenciar os sexos, os gozos. Mas Heidegger deposita então todas as fichas numa só “dimensão” simbólica? Ser em Heidegger é a própria linguagem?

Há duas problematizações necessárias em direção às assunções fundamentais do texto de Žižek, no intuito de se evitar conclusões rápidas a respeito tanto de Heidegger, quanto de Lacan. São elas: 1. O ser em Heidegger realmente se revela como linguagem (ser=lógos)? 2. O único gozo em Lacan é esse da visada ao objeto a, mediado pelo significante fálico (ser=objeto a)? Ou seja, o único ser (gozo) para a psicanálise é a falta-a-ser (gozo fálico), ou não devemos deixar de todo ignorado o seminário 20, e com ele o gozo *a mais* do lado feminino da tábua da sexuação? Os riscos correspondentes aqui, evidentemente, são de 1. Que em Heidegger a relação ser e linguagem não seja exatamente achatada, e que ser *não se iguale* ao lógos da maneira assumida por Žižek – pois se o ser heideggeriano habitasse somente numa malha significativa, nesse caso *das Ereignis* (cf. capítulo 1, a revelação do ser em seu desvelamento *ultrapassador* da metafísica) só poderia ser concebida lacanianamente enquanto um complemento simbólico de gozo, de elevação do Outro ao estatuto máximo de Ser –, e 2. Que em Lacan o caráter do ser não seja apreensível *apenas* como o objeto pequeno a implicado no centro vazio da fantasia, no núcleo duro do real, mas que se descortine ainda numa *experiência* que atravessa a posição sujeito (em vez de \$, A) num mais além do simbólico, como Lacan *exemplifica* no seminário 20, remetendo-se às experiências místicas³⁰.

A problematização que inserimos com nosso estudo vai justamente nesta esteira: pensar o ser em Heidegger não em relação de *igualdade* ao lógos, como uma prisão perpétua do ser na linguagem (cf. texto *Identidade e Diferença* de Heidegger, de 1957); e pensar o ser em Lacan também na ordem de uma “substância gozante” *a mais*, de um gozo suplementar. Em ambos os casos, mas de formas distintas, tanto Heidegger quanto Lacan abordariam o *ser* na ordem de um *indizível*. Lacan, sem dúvidas, muito mais categoricamente que Heidegger.

Lidemos primeiramente com a questão heideggeriana. Pois isso que em Lacan está explícito – a impossibilidade da coisa ser simbolizada –, em Heidegger permanece de fato nebuloso, por vezes ambíguo. Sobre a suspeita de uma equivalência heideggeriana entre *ser* e lógos, criticada por Žižek, podemos encontrar o contraponto direto nos próprios escritos de Heidegger em “*Identidade e Diferença*”:

³⁰ Que por sua vez nos remeteu à pesquisa dos relatos do indiano Jiddu Krishnamurti a respeito de um estado de “imensidão” de “ser” que “alcança uma profundidade inacessível ao pensamento” (cf. capítulo 2)

A metafísica corresponde ao ser enquanto lógos [...] Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença [isto é, a indiferença/igualdade], sem levar em consideração a diferença enquanto tal. O que assim é designado **remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito** pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. [...] **A origem da diferença [entre ser e lógos] não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica** (HEIDEGGER, 1983a, p.200, grifo nosso).

A denúncia de Heidegger é sobre uma ignorância constitutiva da metafísica a respeito da diferença do ser. A correspondência de ser com *lógos*, para Heidegger, é a própria característica fundamental do pensamento metafísico que toma ser em *indiferença* ao ente, ser em *indiferença* ao *lógos*, ser em *indiferença* ao homem (cf. capítulo 1). Indiferença cuja superação Heidegger se esforça em denunciar em franco contraste com outro estado de coisas, a *Ereignis* – modo de experiência que “não pode mais ser dito pelas palavras guias da metafísica”.

Mas o que Heidegger sugere com isso, que haveria alguma outra via “não metafísica” de *dizer* efetivamente o Ser?

Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente **se insere** no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele (HEIDEGGER, 1983e, p.271, grifo nosso).

A proposta de Heidegger é tão clara quanto obscura: superar o pensamento metafísico seria alcançar o pensamento da *Ereignis* (nesse caso, fazer emergir o ser esquecido *mediante* e *na* linguagem – como argumenta Žižek), considerando-se *Ereignis* como um tipo específico de simbolização? O problema parece sutil, mas é de grande peso: superar o pensamento metafísico é simplesmente *pensar diferente* (simbolizar mais adequadamente o ser)? Ou há algo *a mais* nessa experiência (*Erfahrung*) de viragem?

No transcurso do seminário, falou-se repetidas vezes de experimentar [*Erfahren*]. Assim, entre outras coisas, se disse: O despertar no interior do *Ereignis* deve ser experimentado, não pode ser demonstrado. Uma das últimas questões levantadas referiu-se ao sentido deste experimentar. Viu-se uma certa contradição no fato de o pensamento mesmo dever ser a experiência do estado de coisas, sendo, ou outro lado, apenas a preparação da experiência. Portanto, assim se concluiu, **o pensamento** (também o pensamentos que foi tentado no próprio seminário) **não é ainda a experiência** [...] Assim, **o despertar dentro do Ereignis permanece algo que deve ser experimentado**, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis*. Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo.³¹ (Ibidem, p.292).

³¹ Trata-se de um trecho do protocolo da sexta sessão do seminário Tempo e Ser proferido por Heidegger, redigido por Alfredo Guzoni. O seminário ocorreu Todtnauberg, de 11 a 13 de setembro de 1962.

Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem [linguagem] e ser estão reciprocamente a-propriadados, **experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos acontecimento-apropriação** [*Ereignis*] [...] A palavra acontecimento-apropriação não significa mais aqui aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra agora é empregada como *singulare tantum*. Aquilo que designa **só se dá no singular**, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas **unicamente** (HEIDEGGER, 1983a, p.185).

Então o *pensar* da *Ereignis*, seja de “dentro” ou de “fora” dessa experiência (*Erfahren*), *não é a própria experiência*. Devemos concluir o que disso, por acaso que a *Ereignis* permaneceria impensável? Precisamos de mais elementos dos textos de Heidegger:

O ente em sua totalidade se revela como *physis*, “natureza”, que aqui não aponta ao domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, **percebido sob a forma de uma presença que eclode** [...] A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. **A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme**, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura (HEIDEGGER, 1983c, p.139, grifo nosso).

Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, sua essência: recolher-se no acontecimento-apropriador [*Ereignis*] (HEIDEGGER, 2003, p.8).

[...] esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada. (HEIDEGGER, 1983b, p.49).

E sobre a “riqueza velada da linguagem”, diz-nos Heidegger em *A essência da linguagem* de 1959:

Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos. [...] A palavra guia do pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao* e significa “propriamente” caminho [*Weg*]. [...] O *Tao* poderia ser, no entanto, o caminho que tudo em-caminha, aquele caminho somente a partir do qual se pode pensar o que essência, razão, espírito, sentido, logos dizem propriamente, ou seja, a partir do seu vigor próprio [a tradutora opta por traduzir *Wesen* (essência) por “vigor próprio”]. Talvez na palavra “caminho”, *Tao*, resguarde-se o mistério [*Geheimnis*] de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando deixamos esses nomes retornarem para **o que neles se mantém impronunciado** [*Ungesprochene*] (HEIDEGGER, 2003, p.155, grifo nosso).

No acontecimento-apropriação [*Ereignis*] **vibra a essência** [*schwingt das Wesen*] **daquilo que a linguagem fala**, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser (HEIDEGGER, 1983a, p.186, grifo nosso).

Heidegger sugere que a *Ereignis* revela o lugar indizível da poesia (HEIDEGGER, 2003, p.29). Podemos bem sustentar que a “vibração da essência” (*die Schwingung des Wesen*) que se desvela com a experiência da *Ereignis* permanece indizível

(*Ungesprochene*), mas que, não obstante, e paradoxalmente, revela-se como a própria essência da linguagem (*Das Wesen der Sprache*). É o que o pensamento se prestaria a dizer em sua “saga”, contanto que tomado pela *Ereignis* e orientado pela experiência da verdade premente de sua abertura singular (o *singulare tantum*).

Na famosa formulação *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem* (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*), enquanto se faz uma “experiência da linguagem” (*mit der Sprache eine Erfahrung zu machen*) que “repousa no Ereignis” (HEIDEGGER, 2003, p.210), Heidegger propõe-nos o seguinte: o *Ereignis* traz a linguagem (sua vibração essencial, o seu caráter indizível, como o entendemos aqui) como linguagem (como *dizer*) para a linguagem (para a palavra *verbalizada*)³². Ou seja, apesar de Heidegger fundamentar a *Ereignis* (o ser) num *indizível* – a “conformação do quieto da linguagem”, o “mostrar o lugar da poesia impronunciada” (Ibidem, p.29) –, o autor sugere ao mesmo tempo uma possibilidade poética de vinculação da “vibração” do ser num *dizer poético*, caso isso se faça já no interior de tal experiência. Há ao menos duas leituras possíveis disso, uma atestadora de que, uma vez em *Ereignis*, a experiência da linguagem também se transforma para quem vivencia esse outro estado de coisas, e outra que conceberia, como propõe Žižek, que Heidegger assume a linguagem já como o único e próprio corpo significante do Ser.

A linguagem, que fala à medida que diz, cuida para que nossa fala, **escutando o não dito**, corresponda ao seu dito. Assim também o silêncio, que se costuma considerar como a origem da fala, é prontamente um corresponder (Ibidem, p.211, grifo nosso).

O indizível do ser – sua “vibração” –, para Heidegger, é *inerente* à “saga do dizer”. É claro que para Heidegger, assim como para Lacan, o *lógos* é não-todo. Não apoiamos Žižek na tese de que localizaríamos, justamente aí, o divisor verdadeiro entre a água da psicanálise e o óleo da analítica existencial.

É bastante claro que Heidegger é, todavia, ambíguo. Talvez por se mostrar pouco radical no momento em que demonstra sua fé no *dizer* da *Ereignis* como uma possibilidade de *correspondência* ao “indizível” da experiência. Nesse ponto, Žižek tem razão, Heidegger parece propor um estranho casamento – uma *relação* reta, no sentido lacaniano do termo – entre o simbólico e seu furo, o real. Uma espécie de positivação poética do furo.

³² *Die Be-wegung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort).*

Porém a inconsistência desse pensamento não justifica a ideia de que Heidegger assumia a linguagem já como o único e próprio corpo significante do Ser, como uma *equivalência* (*mesmidade* em sentido de *igualdade*) entre Ser e *lógos*:

A diferença em relação a Heidegger é que Lacan, ao invés de aceitar esse acordo (*mesmidade*) entre Ser e *lógos*, tenta sair dela, para uma dimensão do real indicada pela junção impossível entre sujeito e gozo. [...] filosofia é onto-logia, sua premissa básica é, como já Parmênides - o primeiro filósofo - o colocou, "pensar e ser são o mesmo", o acordo mútuo entre pensamento (*logos* como razão/discurso) e ser - até Heidegger, o Ser que a filosofia tem em mente é sempre o ser cuja casa é a linguagem, o ser sustentado pela linguagem, o ser cujo horizonte é aberto pela linguagem (ŽIŽEK, 2009).

Žižek passa em branco pelo trabalho de Heidegger de imprimir a vocação *paradoxal* no núcleo dessa *mesmidade*, cujo sentido não se deixa reduzir ao senso da *equivalência*. Citando este mesmo princípio filosófico de Parmênides, a famosa asserção de que "Pois o mesmo é tanto pensar como ser", Heidegger produz um sentido mais amplo, que escapa da denuncia de indiferenciação entre "real e simbólico" de Žižek: a respeito do "mesmo" na relação entre ser e linguagem, Heidegger inventa que "o mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta" (HEIDEGGER, 1983a, p.190). Afirma assim que, pelo contrário, a revelação da *Ereignis* não é outra senão a experiência incompreensível aos ouvidos da metafísica: descobrir a diferença *enquanto* diferença entre ser e linguagem (Ibidem, p.191). A partir disso, a *diferença* poderia enfim ser *pensada*, mas somente como uma espécie de oferta (meio absurda meio generosa), à humanidade, de um *caminho preparatório* para se realizar a experiência em questão. Seria quase como dizer "olha, há outro estado de coisas possível de ser vivido, vá pensando nisso e quem sabe isso não te ocorra, aí você também perceberá". O problema volta à passividade, não haveria como provocar deliberadamente a *Ereignis* em ninguém:

Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis* [...] A isto se deve o fato de nunca sermos capazes de colocar o *Ereignis* diante de nós, nem como algo que se opõe a nós, nem como algo que a tudo abarca. É por essa razão que o pensamento que representa e fundamenta corresponde tão pouco ao *Ereignis* quanto o dizer simplesmente enunciator. [...] Sem dúvida, tornou-se agora visível que o que quer dizer Ereignis, passado pela análise do próprio ser e do próprio tempo, pela **penetração do destino do ser e no alcançar do espaço-de-tempo**. Mas chegamos nós, por esta via, algo mais que a puros pensamentos fantasiosos? No fundo desta suspeita fala a opinião de que o *Ereignis*, contudo, deveria "ser" algo entitativo. Entretanto o *Ereignis* nem é, nem de dá. Dizer um como o outro significa uma distorção do estado de coisas, como se quiséssemos fazer a fonte derivar do rio. [...] Que resta dizer? Apenas isto: o *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. **Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que**

foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica (HEIDEGGER, 1983e, p.270, grifo nosso).

Žižek desconsidera outro elemento fundamental a respeito do *lógos não-todo* da *Ereignis*: além da diferença na experiência da linguagem, há todo o campo das *transformações do espaço-de-tempo*, tudo aquilo que Heidegger sugere se passar como uma alteração apropriadora da temporalidade e da espacialidade (ou tempoespacialidade) da abertura de mundo em *Ereignis*³³. Em grossa expressão, o ser se desvela mais propriamente num estado alterado de “consciência” das coisas (cf. capítulo 1), que não se pode reduzir a uma atividade simbólica peculiar, como um conhecimento diferente ou abordagem intelectual mais específica do ser, mas, novamente testando Heidegger com os conceitos lacanianos, e ao modo de Žižek, tratar-se-ia de uma alteração mais abrangente na própria amarração imaginária-simbólica (RSI) da experiência, implicando-se aí processos de desidentificação e de diferente vazão de gozo.

Por ora, diríamos então que *Ereignis é um estado de coisas (ou “experiência”) de propriedade indizível, mas também dizível: pois ali não se dissolve a linguagem; pelo contrário, permite-se experimentar-pensar (poeticamente ou não) de outro modo a impensável “vibração do ser” (justamente o indizível), implicando-se numa transformação da composição tempoespacial da abertura (Offenheit) de mundo.*

Sobre a relação entre o ser e os limites da linguagem, há uma tensão mais promissora a considerar-se não na diferença entre a suposta totalidade do ser simbólico de Heidegger, e o não-todo do simbólico de Lacan. Nossa pergunta seria esta: o que extraímos de diferença no diálogo das experiências da *Ereignis* heideggeriana e do gozo feminino de Lacan?

³³ Lembramos a passagem de Heidegger citada por Ernildo Stein em nota de rodapé de Heidegger (HEIDEGGER, 1983a, p.185): “O acontecimento-apropriação (*Ereignis*) é essencialmente outra coisa, porque muito mais rico que qualquer determinação metafísica do ser”. Também vem a calhar, neste sentido, o testemunho de Krishnamurti anteriormente citado: “Absolutamente tranquilo e sensível, aquele ser pôde alcançar uma profundidade inacessível ao pensamento, ao sentimento e à consciência. Incapaz de penetrar na esfera do desconhecido, o cérebro, perante aquela imensidão, era destituído de observador. Apesar de imóvel, cada partícula de nosso ser estava alerta e sensível. Em ondas de contínua expansão, esta incrível profundidade transcendia o tempo e o espaço” (KRISHNAMURTI, 2004, p.131).

Pois, se como vimos em Heidegger, que o indizível do ser – sua “vibração” em *Ereignis* – é inerente à “saga do dizer”, não encontramos algo estruturalmente semelhante a esse pensamento, justamente na tese do seminário 20, em que Lacan argumenta sobre o gozo preceder a linguagem (*lalíngua*), mas também a ela se vincular (gozo da fala, gozo da significância)? Que a linguagem existe mais para gozar que para comunicar (a vinculação do significante com a dimensão pulsional), e que esse gozo antecede a linguagem propriamente dita? Lacan argumenta também que, na experiência do gozo feminino, apesar do gozo fálico não bater absolutamente em retirada, o que se acessa é um *a mais de gozo* cuja propriedade é indizível, insignificante? Estar num mais além do falo (*au-delà du phallus*), não entendamos disso que uma “mulher” não possa *tentar dizer* ou *tentar elaborar* sua experiência, que a ela se interdite o significante e a fala.

E não é exatamente isso que Krishnamurti arrisca nos oferecer com seus escritos protopoéticos e suas inúmeras palestras filosóficas? Em suas exposições – nas quais ele mesmo se demonstra desesperançoso em ser compreendido – não encontramos um testemunho que busca *pensar no impensável*? Que, mesmo ciente dessa impossibilidade, insiste na tentativa de *transmitir* ao Outro o saber do seu *ser indizível* – o saber do não-saber?

Saber do não-saber: o problema aqui não é mais o de simplesmente definir e separar um “ser” em oposição ao “não ser”, mas de evidenciar o paradoxo do (não-)ser, isso que nos remete aos modos de se gozar do vazio (gozo dos objetos da fantasia ou gozo $S(\emptyset)$), ou, em outras palavras, de ser(gozar)-o-não-ser(vazio).

Sobre o não pensar e o não ser, diz Žižek a respeito de Lacan: a lógica do **não-penso** é a admissão da não-correlação entre linguagem e ser; a lógica do **não-sou** é a admissão de que o sujeito não-é uma substância, uma coisa, uma entidade, mas é “reduzido a um vazio na ordem do ser, a uma hiância, a uma *béance*” (ŽIŽEK, 2009). A sustentação imaginária-simbólica da fantasia de “ser alguém”, muito contra-intuitivamente, seria o núcleo vazio do sujeito, a *béance* (lacuna) do Outro. Somos tentados a questionar se não seria em virtude de um vazio semelhante que Krishnamurti teria definido o seu ser pelo negativo, e identificado-se com o

indeterminável. Em 1981, diante da quinta pergunta dos ouvintes de sua palestra em Saanen – “Quem é você?” –, o indiano, já em sua velhice, responde:

Esta é uma pergunta importante?
 Ou, você poderia dizer, "quem sou eu"? Não "quem é você", mas "quem sou eu"?
 E se eu te falar quem sou eu, no que isso importaria?
 Seria por curiosidade, não?
 É como ler um cardápio numa vitrine, você precisaria entrar no restaurante e comer a refeição. Mas quando você está lá fora lendo o menu, isso não satisfaz sua fome.
 Então... lhe falar quem sou eu é realmente muito insignificante.
 Antes de tudo, eu sou ninguém... certo? É isso. É muito simples assim. Eu sou ninguém³⁴.

A resposta de Krishnamurti é excêntrica aos ouvidos do Ocidente. Primeiramente ajusta a questão “quem é você?” numa formulação que, como sugere Badiou, corresponderia a uma pergunta histórica dirigida ao seu mestre: “quem sou eu?”³⁵. Quem fez a pergunta teria a curiosidade de saber sobre o ser falante, colher pistas de como um dia vir a saciar a falta inerente em sua própria castração. Diante dessa transferência de saber de sua plateia, Krishnamurti – o sujeito suposto saber (do ser) – não ameniza a possível frustração de seu ouvinte; sua resposta vem como um golpe violento nas pretensões de se metabolizar um ser faltante pelo pensamento: a falta de “saber mais do ser”, e a fantasia de satisfazer a falta-a-ser, não se modificam com um avanço de (auto)conhecimento. Suas palavras serão todas em vão, portanto. Assim como saber sobre os melhores pratos de um restaurante, mediante a leitura de um cardápio bem escrito e ilustrado, não eliminaria a fome de ninguém. Krishnamurti informa seus ouvintes sobre o fracasso da expectativa de vincularem suas revelações místicas em lições sobre o espírito: falar sobre o ser é insignificante (*meaningless*), pois pensar sobre o ser é a expressão da própria fome (falta-a-ser). Mas a saída paradoxal do estômago vazio estaria no próprio problema: não alcançar um preenchimento mágico, refastelar-se com um prato repleto de “sustança”, mas radicalizar-se no vazio: “ser ninguém”. Passar da *falta* ao *vazio* – afinal, não seria mesmo a “falta” um modo fálico de se significar o vazio? Como seria experimentar-se de outro modo no desamparo do vazio das identificações, ou como diria Krishnamurti, passivizar-se indeterminadamente diante da “grandeza do desconhecido” e da “energia do silêncio”?

³⁴ Diálogo ocorrido em Saanen, 1981, em conferência de “Questions and Answers Meeting”. Tradução livre nossa. Fonte: www.youtube.com/watch?v=7G-7ZiiM-o.

³⁵ Sabe-se que a histórica vem dizer ao mestre: “A verdade fala por minha boca, estou aqui, e tu, que sabes, diga-me quem sou” (Badiou, 2002, p.11).

Com Lacan, poderíamos pensar que o êxtase de um místico, a exemplo dos relatos de Krishnamurti, seria o do deleite pleno do vazio³⁶.

Porém, ao mesmo tempo em que Krishnamurti, um iconoclasta, rompe drasticamente com a ideologia gnóstica, religiosa e espiritualista de seu tempo – as diversas escolas que propagam a ideia de iluminação e transcendência do espírito em relação ao corpo, da eternidade do Eu profundo cujo retorno ao Cosmos sucederia a morte do “corpo material”, etc. –, o indiano não deixa de repetir um mesmo artil que tantos outros místicos sustentaram ao longo dos séculos. Krishnamurti abstém-se de falar e pensar em termos de sua subjetividade: ele “omite” a sua posição discursiva. Nada fala ou admite a respeito de sua própria posição na fantasia, ou de sua própria metafísica particular. Tudo se passaria como se não houvesse gozo na linguagem – embora ele tanto fale e discursive ao Outro, nele, já não haveria mais desejo ou satisfação alguma envolvida nisso –, como se, nele, a própria vida houvesse se ascendido a uma espécie de “autenticidade” definitiva do vazio do ser, a otherness, – autenticidade no sentido heideggeriano do termo. A inversão potencialmente alienante seria a de tornar o vazio em uma nova e definitiva representação da completude e da autossuficiência da consciência – isto é, sonegar a volta do vazio para a falta.

Isso talvez à semelhança de certas proposições budistas, no sentido de uma superação final da metafísica ou de um atravessamento sem voltas da fantasia. Fingindo-se imune a qualquer ilusão da realidade, Krishnamurti desmente o seu sintoma, o que é profundamente sintomático da posição de mestre místico. É em sentido parecido que Heidegger, à sua maneira, também produz uma sombra espessa em sua ideologia: por haver outra possibilidade de “ser” (*Ereignis*), a sua crítica da subjetividade confunde-se por vezes com um projeto de deslegitimação da metafísica enquanto “inautenticidade”. A cura das alienações e sofrimentos dos sintomas “metafísicos”, assim, seria única e universal: *Ereignis* para todos.

Tomemos então *das Ereignis* e o gozo suplementar como duas tentativas paradigmáticas de se pensar numa Abertura ao vazio do ser, e o discernimento das diferenças implicadas na relação entre ser e linguagem presentes em suas teorias:

³⁶ “[...] a alegria da desmedida solidão; e com ela veio aquela coisa singular, como a onda que invade o coração e a mente, na plenitude de sua beleza e lucidez. O tempo havia cessado e o instante seguinte era sem princípio ou fim. Só do vazio nasce o amor” (KRISHNAMURTI, 2004, p.167).

(1) Heidegger fundamenta a analítica existencial na *diferença ontológica entre ser e homem (ser como o mesmo-diferente do lógos)*.

(2) Lacan alicerça a psicanálise na proposição da diferença dos sexos – a não-relação sexual – que no seminário 20 se lê pela lógica do não-todo, erigida sobre a diferença entre o gozo fálico (modo de (não)ser pelo objeto a) e o gozo suplementar (modo de (não)ser em *mesmidade* com $S(\bar{A})$).

Em Heidegger, há um *das Ding* que transcende ontologicamente as entidades e a linguagem. Em Lacan, a diferença entre ser e linguagem se dá entre o *das Ding* da psicanálise (objeto a) e gozo suplementar, uma diferença de modalidade de gozo que fundamenta a não-relação entre os sexos.

Todavia, acentuaríamos uma mais radical diferença entre Heidegger e Lacan não naqueles termos de Žižek, tampouco nesses que acabamos de designar. O mais expressivo abismo entre os dois pensamentos talvez se revele – ao lado da questão da sexualidade se ausentar da obra heideggeriana –, sobretudo, nisto: o estatuto da alteridade em Heidegger é unidimensional, conceitualmente mais difuso que em Lacan. Ademais o fato da psicanálise não ser uma filosofia e sim uma teoria-clínica, evidentemente, o contraste aqui se apresenta fundamentalmente como uma diferença *ética e política*. Isso porque a linguagem em Heidegger não se deixa compreender como *transindividual*, em co-fundamentação com a própria Alteridade (o inconsciente, a linguagem, o Outro como pura alteridade). Lacan pensa uma clínica toda ela calcada na noção de sujeito enquanto um vão aberto na Alteridade, e assim nos permite conceber o espectro do sofrimento humano de modo mais complexo e paradoxal. A tensão do sujeito em seu elo social avança muito além do binarismo *autenticidade-inautenticidade* do *Dasein*, que conduziria enfim a uma deslegitimação das patologias das metafísicas singulares (negação da subjetividade e idealização da *Ereignis*). Poderíamos pensar, a partir disso, a dificuldade ou até mesmo impossibilidade de se delinear na obra de Heidegger, como bem apontam Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek (cada um com sua base argumentativa), a complexidade de uma constituição subjetiva e política do *Dasein*.

Dito isso, contudo, deixemos esse argumento-chave (e problemático) de lado, como mera observação, ou como indicação para uma ramificação desse estudo – que demandaria também uma contra-leitura crítica de Lacan a partir dos conceitos de

Heidegger. Pois se o problema desta pesquisa é questionar a “experiência” de “ser indizível” pelos modos de conceituação de Heidegger e Lacan, não nos deteremos na análise comparativa-interdisciplinar entre a analítica existencial e a psicanálise lacaniana. Embora tenhamos de esbarrar no sentido dessas diferenças, julgamos termos alcançado aqui o limite crítico de nosso recorte, para que não percamos o foco da discussão visada.

Mas ainda antes de encerrarmos o tópico, por último, indiquemos que a leitura de Žižek nos parece duplamente problemática. Primeiramente porque o argumento central de sua crítica sobre o logocentrismo heideggeriano se revela no mínimo equivocado, desidratado. Em segundo lugar porque a leitura lacaniana, com a qual Žižek se fundamenta para criticar o logocentrismo de Heidegger, é passível, ela mesma, de ser acusada de logocêntrica – ou, mais precisamente, de *falocêntrica*.

Pois há ao menos duas maneiras de se acusar a psicanálise de falocêntrica. Uma delas Žižek resolve – a separação entre ser e linguagem pelo conceito de Real lacaniano –, e em relação à outra, no melhor dos casos, ele silencia. Estruturalmente, não se constatando uma psicose, cujo surto declaradamente se provaria à base de um gozo não ordenado pelo falo, ou seja, no caso das neuroses, outro modo de se cair no falocentrismo – ou logocentrismo – é pelo argumento de que, no campo da imanência, ou nas possibilidades das *experiências* de vida dos seres falantes, tudo se traduziria ao modo de um gozo significativo, de um gozo emergente pelo direcionamento do sujeito ao objeto para todo sempre excluído, por intermédio do *falo* – o representante da falta-a-ser. Se o ser, tido exclusivamente como objeto a, transcende a linguagem em sua moradia real – terreno intangível de qualquer mapa –, assim é que, teoricamente, a psicanálise já estaria com o problema do logocentrismo superado. E esse é o argumento de Žižek: Lacan não teria caído do suposto equivoco logocêntrico de Heidegger, de *equivaler ser com linguagem*, pois Lacan cindiu definitivamente a possibilidade do sujeito “penSer” plenamente. Mas se a linguagem tem sua fissura real, eis o fim do logocentrismo? Apesar de haver lançado o ser para os confins de uma transcendência irreconciliável, Lacan não haveria, contudo, no campo do *vivencial*, universalizado o espectro da experiência humana – se estruturada pelo recalque neurótico – no reduto fálico da representação do ser? Ou seja, a *experiência do ser* não seria ela toda fálica, significativa, neste caso? Não estaríamos surpreendentemente, após uma volta teórica

do tipo olímpica, epistemológica, mais uma vez às voltas com o *logocentrismo do ser*, agora pelo *gozo*? Pois teríamos de considerar que não bastaria uma epistemologia fundamentada na transcendente exclusão do ser da linguagem para que o falocentrismo fosse de fato uma página virada pela psicanálise. Pensamos, como se sustenta ao longo desta pesquisa, que é justamente o fundamento da *experiência do gozo (in)dizível* que permite Lacan de fato deslocar a psicanálise desse enlace total da *experiência* com o significante fálico, o *não-todo* fálico. O problema é que Žižek contorna esse Outro gozo, o que nos parece uma problemática redução da teoria lacaniana.

Abordaremos finalmente os possíveis efeitos clínicos do gozo de “ser indizível” na psicanálise lacaniana.

3.3. Efeitos do gozo suplementar

É concebível, pois, que tal gozo possa ser mobilizado na análise. Mas, se o chamarmos de feminino, não seria preciso dizer que a análise é passível de feminilizar, e feminilizar não apenas as mulheres, porque a lógica do não-todo prende-se ao ser da significância? Isso não equivaleria, quanto aos homens, a fazer referência a alguma homossexualidade, pelo menos não à homossexualidade de Schreber, aquela que almeja ser a mulher de Deus-Pai; equivaleria, antes, a evocar a relação com o que Lacan chama de outra face de Deus³⁷, a que é sustentada pelo gozo feminino: não a vertente do Nome-do-Pai, portanto, mas a da ausência do Nome (SOLER, 2005, p.232).

Alcançamos finalmente a última etapa proposta desta pesquisa: pensar no problema dos efeitos transformativos da psicanálise a partir da *experiência* do gozo suplementar. Há, logo de partida, uma via de equívocos a ser evitada: distorcer a própria designação de um gozo não universalizável numa espécie de intuito reducionista-programático do ato psicanalítico – o gozo feminino “é” *isso*, “serviria” para aquilo, chegar-se-ia até “lá” de tal maneira, em que se visaria para *todo* caso. Mas diante do patológico, a pergunta que nos compete é de outra classe: a psicanálise lacaniana conjectura potenciais transformativos para a experiência de gozo Outro no processo de um tratamento? Ou esse conceito paira muito mais numa necessidade teórica cuja

³⁷ “[...] e por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 2008, p.82).

intenção fosse a de fundamentar o texto da diferença sexual – a lógica do Não-todo a partir do gozo –, de modo que sua possível manifestação e função clínicas seriam incertas, obscuras e até impensáveis, à semelhança de sua possível e insondável experiência de base?

“Esse gozo feminino está em jogo no tratamento, sobretudo no final, no sentido de que ele permite mensurar que o simbólico não é tudo” (CASTANET, 2008). Constata-se certa tendência entre os pós-lacanianos de conceber o gozo feminino no âmbito de um *grand finale*, no tempo de chegada ao objetivo último de um *final de análise*. Nesse sentido, a travessia das identificações inerente ao *héteros* seria um *operador clínico* crucial para a revelação viva da diferença sexual, para a queda do sujeito suposto saber, bem como para a transformação de um analisante em analista. Mesmo que assim possa se suceder numa psicanálise, iniciemos nossa reflexão com o apontamento e a desconstrução de dois equívocos colaterais a essa linha de pensamento.

Localizar prontamente o gozo feminino no tempo final de uma psicanálise pode conduzir a duas inocuidades teórico-clínicas: 1. A suposição de que o gozo suplementar conduza “naturalmente” a efeitos curativos (deixa-se de pensar nas possíveis *vicissitudes* dessa modalidade de gozo) 2. Trate-se necessariamente de um problema de *escuta* de final de análise (deixa-se de pensar sua problemática no espectro de qualquer outro momento de uma psicanálise).

Experiência de indeterminação produtiva

A discussão dos efeitos clínicos do gozo Outro imprescinde de um campo conceitual de *diagnóstica* do *patológico*, e neste caso, no interior da psicanálise. Um meio de introduzirmo-nos no debate dos efeitos psicanalíticos da suplementação de gozo é recorrermos à metodologia proposta pelo psicanalista e professor Christian Dunker. O autor concebe a articulação das noções de *experiências de determinação* e de *indeterminação*, que poderiam ser *produtivas* ou *improdutivas*, numa diagnóstica pautada sobre três critérios: a “montagem híbrida entre exigências de linguagem, de desejo e trabalho” (DUNKER, 2015, p. 274).

Dunker propõe um método de leitura dos problemas psicanalíticos dos tipos de alienação e de sofrimento que se estabelece entre o sujeito e os seus sintomas, mediante uma discriminação diagnóstica pelas categorias da linguagem (oposição entre *determinação* e *indeterminação*), desejo (oposição entre *excesso* e *falta*) e trabalho (oposição entre *produtividade* e *improdutividade*). Nessa chave conceitual, a diagnóstica lacaniana sustentaria a escuta de uma disparidade entre duas fontes do patológico: o excesso de experiências improdutivas de determinação (lugar do Outro) e o déficit de experiências produtivas de indeterminação (posição na fantasia) (DUNKER, 2011, p.370).

Em um esforço de sistematização impar, Dunker oferece um esquema estrutural lógico, pormenorizado, das etapas de um tratamento psicanalítico em três tempos:

Estrutura lógica do tratamento psicanalítico		
1º Tempo: A emergência do sujeito do inconsciente	2º Tempo: Mutação da transferência	3º Tempo: Separação do objeto <i>a</i>
(a) Entrevistas preliminares (b) Implicação subjetiva (c) Neurose de transferência	Deslocamento do amor ao objeto para amor ao saber.	(a) Construção da fantasia: falo e objeto (b) Separação entre sujeito suposto saber e objeto <i>a</i> (c) Destituição subjetiva

Tabela 2. Estrutura lógica do tratamento psicanalítico.

Na formalização da estrutura lógica do método psicanalítico, localizaríamos na operação da destituição subjetiva, ao término dos processos do terceiro e último tempo do tratamento, o que entenderemos como *efeito psicanalítico do gozo*. Ao menos nos termos de Lacan dos anos setenta – em que a psicanálise se apresenta como um original método clínico para se efetuar uma especial *desalienação*: desfazer a confusão entre *a* e *S(A)* (LACAN, 2008, p.89).

Dunker:

O operador fundamental aqui é o conceito de separação. Separação entre *objeto a* e falo, que aqui representa a castração (-φ).[...] Primeiro, há uma série de movimentos relativos

à realização do ser do sujeito como falta. Em segundo lugar, ocorre a separação entre pulsão e a fantasia. [...] **A realização da falta em ser do sujeito é correlativa da realização do significante da falta do Outro [S(A)].**

Na segunda linha de entendimento sobre a travessia da fantasia (ou da travessia das identificações) como separação e operação da verdade, encontramos o problema do gozo. A fantasia é um dispositivo subjetivo que torna o desejo apto ao prazer e comanda, assim, toda a economia de gozo do sujeito. Sobre este ponto, a posição de Lacan é clara e distinta: a sexualidade não é o campo do qual se extrai a verdade do sujeito, em função do caráter “irredutível do ato sexual a toda realização verídica”. Isso levou Lacan a se embrenhar por um longo tempo na demonstração de que a relação sexual não existe. Há vários argumentos: uma disparidade entre os modos de gozo masculino e feminino, uma separação entre falo e *objeto a*, uma desproporção entre *objeto a* e Outro. [...] O nome clínico deste “eu não sou” do ponto de vista do sujeito é a destituição subjetiva, somente no qual este sujeito, para este suposto saber (inconsciente), nesta transferência, é destituído, ou seja, separado do objeto que o instituiu (DUNKER, 2011, p.350, grifo nosso).

A primeira observação a ser feita aqui é a de que, se por um lado a fantasia comanda *toda* a economia de gozo do *sujeito* (lado masculino das fórmulas da sexuação), há por outra via a possibilidade de realização, *pelo gozo*, da mencionada desproporção do *objeto a* e o Outro. Neste caso do gozo suplementar, já diríamos da vazão que se liberta do *significante* e se prova como *indizível do corpo*. Tratar-se-ia então não de uma destituição não *do ponto de vista do sujeito*, e a partir da angústia³⁸, mas de uma *indeterminação* radical de Heteridade ($\bar{A} \rightarrow S(\bar{A})$) enquanto modalidade outra de gozo, dita ela mística ou não, enquanto *experiência de mesmidade* com o “ser assexual”³⁹. Dunker aborda o tratamento psicanalítico justamente pelo curso de suas experiências:

Primeiro, tratava-se do tratamento psicanalítico como uma *experiência* dialética, em seguida da cura como *experiência* de subjetivação do desejo inconsciente, depois *experiência* de castração, de luto e de travessia das identificações e, para terminar, *experiência* de queda do analista como objeto na transferência e na fantasia do analisante. Nesse sentido, o tratamento psicanalítico, como verdadeira e genuína experiência de reconhecimento, de travessia de identificações e de castração, coordenada pela função lógica representada pelo totemismo paterno, seria uma aposta na *produção de uma experiência produtiva de determinação* (DUNKER, 2015, p.285).

O Lacan de *Encore* nos propõe ainda Outra ordem de *experiência*: a do gozo feminino. Vazão do corpo que se apresenta como uma *experiência* (no limiar do impossível) de satisfação mais além das *determinações* dos (des)prazeres da

³⁸ “A angústia é passagem forçada no caminho da destituição do sujeito, a angústia é o afeto da destituição subjetiva, diz Colette Soler” (FINGERMAN, p.68).

³⁹ Voltemos à afirmação: “Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado” (LACAN, 2008, p.14).

sexualidade; uma Abertura à experiência de um gozo que está além do sexo (POMMIER, 1991, p.73). A operação das separações psicanalíticas mencionadas por Dunker, via suplementação do gozo, não se resumiria assim ao “*eu não sou*” da destituição do sujeito. Pois na Heteridade o *eu não sou* se interpolará, paradoxalmente, com um “*isso é*”, um “*isso goza*”. A questão do ser se separa do objeto, portanto, para mais além do “*eu não sou*”.

A leitura desta pesquisa é exatamente esta: *o ser em Lacan não se reduz nem ao falo* (linguagem), *nem ao objeto* (real interdito). O ponto que sustentamos é o de que a *experiência do vazio* pela Abertura do Outro, enquanto Héteros (enquanto *ser*; gozo do corpo), não se deixa equivaler totalmente à *falta* do objeto (falta-a-ser) ou ao falo (ser da significância).

Mas e a que isso nos serve para pensarmos nas formações do *patológico*?

Uma resposta possível é esta que provisoriamente se enuncia aqui: a separação entre pulsão e *a* – separação entre $S(\bar{A})$ e *a*, *passível pela suplementação de gozo* –, operaria o *efeito psicanalítico de experiência de indeterminação produtiva*. Seus possíveis sentidos curativos estariam relacionados, por exemplo, como afirma Dunker, ao tratamento dos *sofrimentos* inerentes às “formas de vida marcadas pela experiência da inadaptação, do sentimento de vazio e da anomia social” (DUNKER, 2015, p.291). Entendemos disso que a inadaptação, o sentimento de vazio e anomia social (falta de nomeação reconhecível) poderiam não mais ser uma fonte de modos repetitivos de *sofrimento*, a partir de Outra experiência com o vazio (na experiência de vazio do Outro), com o inadaptável e com o inominável do gozo (ser). Nesse sentido, a *indeterminação* pode vir a ser *produtiva* em sentidos diversos, éticos e políticos. Mas a problematização dessas nomeações diagnósticas, bem como de seus tratamentos subsequentes, não nos compete realizar nesta pesquisa. Basta-nos, por ora, a introdução da possibilidade de se pensar no potencial da suplementação de gozo no escopo do ato psicanalítico, no sentido de uma *indeterminação produtiva*. Isto quer dizer: as travessias das identificações próprias da experiência indeterminativa do gozo suplementar *podem* conduzir a uma separação clínica entre pulsão e objeto, como operadora de uma produtiva *desalienação* do sujeito face às repetições do sintoma.

Portanto, quando Dunker afirma que a inversão do androcentrismo e do neurótico-centrismo...

Também a inversão do androcentrismo não precisa corresponder a sua substituição pelo simples oposto, ou seja, o feminismo generalizado, derivado da noção de gozo feminino. O que nos parece essencial admitir é a existência de *experiências produtivas de indeterminação*, equivalente conceitual da não proporcionalidade clínica entre os gêneros ou entre as modalidades de gozo. Mas para isso teríamos que introduzir um tipo de torção diferente da torção simétrica e reflexiva que caracteriza o totemismo (DUNKER, 2015, p.293-294).

Dunker propõe a *diagnóstica* e o *reconhecimento da indeterminação*, inspirado pelo animismo perspectivista ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro. Afirma que “o terceiro tempo dessa gramática de reconhecimento deve admitir que, se são as perspectivas que criam os sujeitos, se não há comensurabilidade perfeita entre as perspectivas, é porque elas abordam experiências de indeterminação, ou seja, uma das facetas mais interessantes daquilo que Lacan chamou de Real” (Ibidem). A ideia central seria a de romper com a metadiagnóstica centrada na leitura dos sofrimentos como *excessos de experiências improdutivas de indeterminação*, cuja base interpretativa presume a *indeterminação* como equivalente da *improdutividade*, ou seja, pelo sentido de um déficit de determinação. “Isso ocorre porque sempre pensamos o diagnóstico a partir da premissa do monoculturalismo totemista, ou seu equivalente freudiano, a premissa universal do falo, que só consegue perceber um mesmo mundo [...]” (ibidem, p.302).

As duas metadiagnósticas da modernidade não são redutíveis nem complementares entre si porque a *indeterminação* não é só a falta simétrica da *determinação*. A indeterminação possui estatuto ontológico próprio, mesmo que negativo, e não deve ser concebida apenas como negação, suspensão ou transgressão da lei (*automaton*), mas também como contingência e encontro (*tichê*). A noção lacaniana de gozo parece remeter-se, mas não em todos os momentos, a esse tipo de experiência de não identidade, de “in-formalidade”, de estranhamento. (DUNKER, 2015, p.290)

O que se anuncia em nossa pesquisa, a partir da abordagem do *gozo* como *ser*, é justamente a possibilidade de assumirmos a inversão lacaniana do logocentrismo pelo viés de uma Abertura ao gozo das desidentificações de objeto (identidade mais ou menos fixa do objeto eu, carente das complementadoras e multi-identificáveis aparências de ser (*a*)). Ou seja, abordar o *ser* pela *experiência de indeterminação* implicaria no rompimento com uma possível leitura a nosso ver reducionista da psicanálise, em que a perspectiva monoculturalista e falocêntrica possa perpetuar, clinicamente, efeitos de sujeito em relação exclusivamente *fálica-objetal* com seu “ser”,

isto é, *ser* em igualdade com a *falta-a-gozar* (*maque-à-jour*). Apontamos, assim, a importância de uma escuta psicanalítica múltipla do ser.

A *experiência transcendente imanente*⁴⁰ do suplemento de gozo retira a psicanálise lacaniana do logocentrismo filosófico, e de uma possível concepção falocêntrica da própria psicanálise – em que a *experiência do ser* reduzir-se-ia ao gozo significativo, mesmo que, no coração dessa mesma teoria, o “ser” do sujeito do inconsciente transcendesse a linguagem em seu estatuto real, impossível.

A *indeterminação de ser* (gozo) permitiria então *experiências de realidades indeterminadas*? Isso que um reconhecimento social e uma diagnóstica fraca poderiam categorizar apressada e patologicamente como *enlouquecedor* desvio do neurótico-centrismo – *sofrimento pelo excesso de experiências improdutivas de indeterminação* –, resguardaria um potencial mal-dito de lucidez, como atestam, por exemplo, os testemunhos de Krishnamurti.

Em nossa leitura, portanto, a “não proporcionalidade” do gozo, mencionada por Dunker, remete-nos diretamente à *indeterminação de ser* para além de uma *falta-a-ser*. Talvez essa diferença conceitual nos permita uma releitura da Heteridade do gozo; Heteridade do ser implicando numa realidade Alter-nativa, indizível. Uma outra pesquisa poderia se delinear pela pergunta: a Heteridade do gozo é uma possibilidade de *multinaturalismo* que Dunker propõe à psicanálise? Não seria um “exemplo psicanalítico real” para o “habitar um espaço no qual a ideia de que alguém é “propriedade de si” está sujeito à inconstância”?

O canibalismo não é uma forma de transformar o outro em si (apropriação) nem de transformar a si em outro (expropriação), mas uma espécie de *experiência produtiva de indeterminação*. Exemplo antropológico real para o horizonte esperado por Lacan de uma experiência analítica: a dissolução do eu (DUNKER, 2015, p.291).

Heteridade, é o estado de abertura ao Heteros, ao Outro levando em conta seu gozo. Como impossível: a se escrever, a se ordenar, a se prever, a se prescrever por que ele é por definição sempre Outro, assim com a língua do estrangeiro é estranho mesmo quando é familiar, é Heteros (QUINET, 2001).

Mas voltemos à ressalva enunciada no início do tópico. A suplementação de gozo, porém, nem aguarda para necessariamente irromper no final de uma psicanálise⁴¹ (no

⁴⁰ Designação de Lacan para a pulsão, enquanto “transcendência imanente”, citada por Žižek (2012, p.154).

⁴¹ Pois o problema da “vazão indizível do ser” designado pelo conceito de gozo suplementar não se inventa com a psicanálise, nem tampouco se reduz a um efeito de uma psicanálise. Prova disso é a própria

terceiro tempo de um tratamento), tampouco garante, por si, a visada *desalienação* do sujeito correlata à separação da pulsão do objeto (diferença sexual). Queremos ilustrar essa questão, pois aqui a própria clínica nos trará os seus problemas e as suas tensões.

Vejamos como a experiência de um *gozo suplementar* não equivale prontamente a uma *experiência de indeterminação produtiva*:

Na primeira sessão, um arquiteto, aos seus 29 anos, menciona que fora inesperadamente tomado por um novo jeito de ver o mundo, cuja boa explicação lhe escapava de modo angustiante. O evento perdurou por cerca de quinze dias, oscilando em sua magnitude. Oito meses após a conflagração perceptiva haver cessado, ele continua fascinado com a sua descoberta de “união com o universo”, cujas instáveis reminiscências ainda lhe serviam de referência maior para pensar na “verdade” de sua vida, embora agora ele se considerasse perdido, adormecido daquilo, porém sem poder voltar atrás – à época em que se considerava “normal”. Vivera então a realidade de modo mais “real”, diz repetidas vezes. Agora pretende recuperar, sabe-se lá como, essa condição de “liberdade”. De fato, não sabe como fazê-lo. Sente-se desorientado e pede ajuda psicológica – uma demanda de retomada de seu sentimento de autenticidade –, pois teme por um lado não conseguir retornar àquele modo, e por outro percebe-se perigosamente desinteressado pelas questões da vida cotidiana (cita o seu distanciamento em relação à esposa, a falta de sentido em trabalhar, e da falta de vínculos verdadeiros em suas relações familiares), meio banais meio enfadonhas, se contrastadas com a beleza premente que se manifestara através da enigmática satisfação de sua “consciência ampliada”. A realidade e suas relações parecem agora um tanto ilusórias, como num sonho do qual não se consegue acordar, porque parecem carecer daquela consciência vivaz das coisas – em vão, sente-se como quem, em meio a um “sonho lúcido”, tenta explicar às pessoas sonhadas o que seja acordar, numa espécie de “Matrix”. Sente um misto de assombro e saudades. Preocupa-se em oferecer o máximo de explicações para que eu não o tome por um “maluco”. Pois o que ele estava tentando me dizer era que ele havia *sido Deus*, mas *sem ser ele*.

apresentação de Lacan do gozo feminino: remete-se às experiências místicas como exemplificação. Evidentemente, as enigmáticas experiências referidas pelo conceito de gozo feminino precedem tanto a invenção deste conceito, quanto a própria psicanálise. Tais experiências podem se passar às margens dos tempos visados por um tratamento, e cabe ao psicanalista escutá-las.

Constata que só consegue descrever bem as *redondezas* daquele estado – havia me mostrado músicas que o remetiam “àquelas profundezas” de forma nostálgica –, mas que o “centro verdadeiro” ele *ainda* não conseguia explicar, pois seria preciso entender melhor o que ele vira “por mim mesmo”. Procurava então uma análise para *entender e recuperar* àquilo. Embora ache que esta “capacidade” somente se integraria ao cabo de muitos anos. Noto a sua exasperação para tentar elaborar suas insólitas descobertas; tenta pensar totalmente o indizível. Em outros termos, tenta tornar fálico o gozo indizível; a começar por sua fantasia de superioridade a partir de sua adquirida “sabedoria profunda” a respeito da “verdade das coisas”.

Se há potencial de uma experiência de indeterminação produtiva neste caso, vemos que mesmo com a irrupção de um “gozo indizível”, o sintomático da fantasia aqui não passa por transformações espontâneas, como um efeito colateral do gozo feminino. Pelo contrário, a função da fantasia ganha um insumo: há um reforço do projeto de esquecimento da divisão do sujeito, como tentativa de negar o “pesadelo” da vida cotidiana. Uma espécie de correlato ao questionável binarismo heideggeriano: um corte cirúrgico entre o “autentico” e o “decadente”, e uma negação da subjetividade. Pois o que possa haver de pleno e extasiante neste vazio do gozo Outro retorna, com o retorno do sujeito, como um mapa falso de completude para a fantasia.

Na fantasia articuladora do sintoma deste analisante, tenta-se elevar a lembrança daquela *vazão indizível do ser* ao estatuto de projeto subjetivo de *evasão da falta-a-ser*; e a possibilidade de gozo suplementar confunde-se com o mítico de um gozo complementar. O sintoma de isolamento é assim uma busca infecunda de “não precisar mais dos outros”, como um autônomo eremita urbano.

Com poucas sessões de psicanálise, ele já nota que seu projeto de autossuficiência falha, e repassa o seu olhar para o seu sofrimento de não conseguir *amar*. Deixa de falar sobre sua agonia de não alcançar mais o seu ser, e a questão que ele insere é a de descobrir de que modo ele está enganando a si mesmo nessa recusa da incompletude subjetiva.

O inusitado que nos cabe aqui considerar é que o discurso obsessivo sobre um gozo Outro pode verberar, num *setting* analítico, como questão *inicial* de análise. Ele *sofre* pela incapacidade de simbolizar *aquilo* e pela incapacidade de *agenciar um acesso*

ao ser suplementar. Sofre também pela torção sintomática de ter aparentemente “encontrado” e “perdido mais uma vez” a fantasiosa resolução final de seu desamparo.

Muito embora só possamos abordar o gozo Outro como uma radicalização do desamparo, do vazio do Outro.

Além disso, se pela escuta de seu discurso podemos pensar na manifestação de um gozo suplementar, não poderíamos, contudo, constatar neste caso aquele propósito psicanalítico de uma desalienante *diferenciação entre os gozos*, entre *a* e *S(Å)*. Pensemos que se sua experiência de indeterminação demonstra algo de produtivo, ao menos no sentido de motivá-lo a buscar uma análise, todavia não se demonstra espontaneamente desalienante no sentido de despavimentar as fixações sintomáticas da posição subjetiva na fantasia. Neste sentido, a psicanálise pode oferecer um tratamento voltado a tal *diferenciação*.

A conclusão é relevante: a possível experiência de *suplementação de ser* abre um potencial muito fecundo às *experiências de indeterminação produtiva*⁴², todavia não as *garante*.

O fragmento clínico não nos serve aqui como estudo de caso clínico, mas como um exemplo de que há vicissitudes do gozo Outro. Além disso, constatemos que há possibilidade de um gozo feminino em qualquer tempo de análise, até mesmo em seu início.

O que convém sublinhar com fluorescência é até mesmo uma dimensão patológica que se pode eclodir nas consequências de uma impensável vazão de um gozo suplementar. Cabe ao dispositivo psicanalítico *escutar* e *intervir* na fantasia de apropriação simbólica do gozo Outro. Face ao indizível, nesse sentido, a psicanálise permite não uma elaboração completa do indizível, mas muito pelo contrário, uma *elaboração dos limites da elaboração em relação ao ser*. Uma abertura ao (in)suportável do ser, à sua não-representabilidade. O movimento clínico se desdobra, portanto: por um lado o do reconhecimento da impossibilidade de subjetivação do ser (o impossível da relação sexual), por outro de (re)Abertura do *indeterminável*. Entre dois mundos, dois modos de ser, o que se visa psicanaliticamente é a abertura das possibilidades de

⁴² Essa noção será tratada logo adiante.

transversalidade, de travessias entre as posições subjetivas, mas também entre as modalidades de gozo.

Teríamos com isso uma perspectiva clínica relevante: o gozo feminino não é, necessariamente, o efeito clínico *final* de uma psicanálise. Mas, de outro modo, as possíveis “produtividades” dessa *experiência de indeterminação* – por exemplo, a produção das *diferenças* – podem ser pensadas como *finalidades clínicas* do ato psicanalítico.

Queremos também apontar como problema delineado acima (da não equivalência entre *gozo feminino* e *desalienação*) aparece no aclamado filme do cineasta colombiano Ciro Guerra, *O abraço da serpente* (2016).

A narrativa do filme tece, antes de tudo, um retrato das consequências trágicas da colonização da Amazônia no início do século XX, como denúncia dos efeitos devastadores tanto dos modos de vida dos povos indígenas quanto da exploração massacrante de seus recursos naturais. A história se conduz pelos encontros de dois exploradores europeus com o isolado xamã Karamakate, o último Cohiuano de sua dizimada tribo. De modo não linear, Guerra alterna entre dois tempos narrativos; do ainda jovem xamã em convivência com um enfermo etnólogo alemão, e de um Karamakate mais velho, já duplamente empenhado: por um lado em reaver suas memórias ao longo de um embrenhamento pela selva amazônica, por outro em acompanhar a errância de um etnólogo americano engessado numa discursividade científica quase caricata. Em comum, os dois exploradores se mostram obcecados pela misteriosa planta sagrada denominada *Yakruna*⁴³, cuja existência seria de conhecimento exclusivo dos índios Cohiuanos. Como o último membro deles, Karamakate é assim o

⁴³ *Yakruna* é uma planta ficcional em *O Abraço da Serpente* que se remete à planta *Banisteriopsis Caapi*, mais conhecida como *ayahuasca*, utilizada para fins curativos nos rituais sagrados de mais de 72 tribos da Amazônia e atualmente disseminada por religiões e seitas de diversos continentes. Há muitas variações nas denominações indígenas: caapi, yagé (Tukano, Brasana); kapi (Guahibo); kahi (Yekuanas); kahi ide (Makunas); kamarampi (Ashaninka); nixi honi xuma (Amahuaca); mihi (Cubeo); nixi pae (Kaxinawa); nepê/nepi (Colorado); mahí (Cubeo); Ondi (Sharanawa); pildé (Emberá), natema (Jivaro), pindé/pinde (Kaiapa); dápa/dapa (Noanamá); uko (Zaparos), uni (yawanawás) – LUZ, Pedro. *O uso ameríndio do caapi*. in LABATE Beatriz C.; ARAUJO, Wladimir S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP, Mercado de Letras – FAPESP, 2002. O nome ayahuasca pode designar tanto o cipó *Banisteriopsis* quanto a bebida, cuja mistura concilia também as plantas amazonenses *Psychotria viridis* (Chacrona) e a *Diplopterys cabrerana*. Farmacológica e cientificamente, identifica-se os efeitos psicoativos da ayahuasca pela metabolização da substância denominada *N,N-dimetiltriptamina* (DMT).

mapa vivo, o *sine qua non* para as duas jornadas botânico-espirituais. Na primeira, o etnólogo alemão fracassa. Na segunda, ocorre um estranho êxito para o americano.

Karamakate ao longo do filme é insistente em seu pedido para que os exploradores se livrem e se desapeguem das malas e objetos que a duras penas eles carregam e arrastam pelos rios e matas. O xamã caracteriza o apego aos objetos de *insanidade*, e diante desse estranho apelo, apenas o americano decide abandonar as suas bagagens e cadernos. Justamente a ele, Karamakate revela algo sobre a última etapa da jornada rumo à experiência da *Yakruna*: "Os cohiuanos devem abandonar tudo, e ir sozinhos à selva, guiados somente por seus sonhos. Nessa jornada, ele tem que descobrir, na solidão e no silêncio, quem ele realmente é. Ele deve se tornar um andarilho dos sonhos". Associa então a *cura* almejada com a revelação singular, ou simplesmente solitária, de alguma verdade ainda inatingida do ser. Notemos que os xamãs amazônicos visam com as plantas sagradas uma única *cura* que, entre nós, fracioná-la-famos conceitualmente entre dimensões medicinais, espirituais, práticas, divinatórias, sociais, morais, cognitivas, artísticas, filosóficas e políticas (Albuquerque, 2009).

Retomando o filme, após muitas passagens em que assistimos aos desastrosos efeitos da opressão dos colonizadores e missionários sobre os povos indígenas, Karamakate enfim resgata as suas memórias perdidas e encontra uma última flor de *Yakruna*. Oferece então o néctar da sabedoria sagrada de seu povo ao etnólogo americano, cujas intenções se revelam finalmente dúbias: apesar de solicitar a ajuda do xamã para alcançar a cura misteriosa da *Yakruna*, também almejava explorar a sabedoria indígena pela coleta de informações para a comercialização das plantas e das seringueiras.

As ocorrências que nos interessa aqui destacar são as seguintes. Ao oferecer a *Yakruna* para o americano, Karamakate deseja torná-lo um dos seus: "você é um Cohiuano". Nesse momento, o xamã opera uma viragem em sua visão: a essência quase perdida de seu povo residiria então naquela experiência direta da verdade sagrada (descobrir o ser na solidão e no silêncio), e não na garantia ilusória das identidades étnicas (indígenas ou brancos, Cohiuanos ou americanos, etc.). Nesse sentido, um encontro anterior de Karamakate com os índios de seu povo, estes desgarrados da tradição e do modo de vida dos Cohiuanos, é de um estranhamento irreconciliável: como forma de extrema perversão, aqueles índios (outrora Cohiuanos) plantavam,

preparavam e bebiam a *Yakruna* para uso recreativo, como mera diversão entorpecente – ou seja, nem a ingestão de uma planta sagrada garantiria um acesso à lucidez pretendida, à verdade sagrada. Pois seria possível utilizá-la também como um meio de embriagues, como um anestésico qualquer. Karamakate reage com profunda decepção e raiva à horrorosa descoberta de que aqueles indígenas não eram então verdadeiros Cohiuanos. O xamã lança fogo na plantação de *Yakruna* daquela comunidade decadente, como o ato de um autêntico guardião da sabedoria de seus ancestrais.

Contudo, Karamakate concede a passagem ao coração dos Cohiuanos ao estrangeiro. O xamã vislumbra não mais nos indígenas, mas no etnólogo, a possibilidade do reconhecimento perdido: “Não era para eu ensinar ao meu povo. Era para eu ensinar a você. [...] Conte a eles tudo que vê, tudo que sente. Volte como um homem íntegro. Você é cohiuano”.

Além de uma interessante representação poética de uma “experiência mística” de ser – à qual voltaremos mais adiante – o que nos interessa especialmente apontar sobre este filme é a *expectativa* do xamã de que, a partir da revelação da *Yakruna*, o etnólogo americano vá posteriormente *transformar a sua subjetividade*, seu modo de vida, tornar-se íntegro como um cohiuano. Curioso é que Karamakate cede a bebida com tal expectativa e logo se retira; ele não fica para verificar se sua intenção de revelação, transmissão e transformação (cura) se cumpriria naquele projeto de Cohiuano americano.

Seria uma analogia para uma ingenuidade clínica previamente levantada: acreditar que a “vazão indizível do ser” realize uma *cura* dos sofrimentos neuróticos, bem como uma transformação dos sintomas e das posições subjetivas, a contento, *desalienante*. A clínica demonstra: não há garantia nenhuma de que o atravessamento da linha fálica em direção à suplementação do ser transforme a subjetividade implicada na fantasia fundamental. Tampouco o acesso à verdade cósmica da *Yakruna* – intransmissível pelas palavras de Karamakate –, não conduzirá infalivelmente o etnólogo a se tornar, a partir de então, um *Cohiuano* americano.

A psicanálise não poderia assumir a mesma aposta de Karamakate. Pois as revelações sobre o ser de um gozo Outro se apresentam no horizonte clínico como *mais um* dos elementos de escuta do psicanalista no escopo de um tratamento.

Outro exemplo do equívoco de se esperar do gozo uma automática transformação da fantasia seria talvez a própria biografia de Heidegger: sujeito cujas experiências de *Ereignis* – se pudermos ao menos supor que o criador dessa filosofia foi também um palco perceptivo para o estado de coisas insistentemente designado pelo conceito de *Ereignis* – não lhe concedeu o posicionamento subjetivo necessário para assumir decisões políticas menos ambivalentes frente à ascensão do partido nazista. As polêmicas do “caso Heidegger”, sobretudo de seu aceite para a reitoria da tradicional universidade de Freiburg em 1933, passam pela crítica à ambição (fálica) do filósofo de vislumbrar-se como o pivô de uma renovação da universidade e do pensamento alemão, mesmo em pleno delineamento das barbáries que se anunciavam no país. A discussão é polêmica e não nos ocupará nesta pesquisa.

Basta que pensemos que o problema clínico não se aliena de um problema político. Nesse aspecto, Žižek aposta todas as suas fichas no sentido alienante das possíveis experiências de “vazão indizível do ser”. Em vez da ingênua esperança de *cura* garantida, muito pelo oposto, o autor acusa as “experiências de Self” de uma precária mentira individual com a qual os seus aspirantes, ao modo de um fetiche, suportariam uma verdade social insuportável. A visagem ao gozo místico adentra no pensamento de Žižek como convivência perversa com as tragédias da paisagem capitalista, pois aquele que encontra “serenidade” (refere-se ao conceito heideggeriano, implicado na *Ereignis*) não passaria de um pusilânime apolítico, um sujeito ausentado da realidade social em razão de buscar um gozo, em si e para si, não além do reduto de sua individualidade. O efeito político seria a de uma perigosa *indiferença* com os verdadeiros impactos da realidade social.

Se a crítica nos serve como um importante alerta para considerarmos o fetiche do “ser” de algumas formas de subjetividade, vejamos como Žižek mistura o pensamento de Heidegger com as aspirações dos praticantes do “budismo ocidental”. Como duas manifestações culturais de um mesmo fetiche de recusa do social, Žižek atira a ideia de serenidade heideggeriana e o budismo num mesmo vaso sanitário (o autor traça uma relação da espiritualidade tibetana com o “objeto anal”):

Embora o “budismo ocidental” se apresente como remédio contra a estressante tensão da dinâmica capitalista, permitindo-nos relaxar e reter a paz interior e a *Gelassenheit* [Heidegger], ele efetivamente funciona como seu perfeito suplemento ideológico. (ŽIŽEK, 2012, p.76)

[...] onde está o fetiche que lhe permite (fingir) aceitar a realidade “como ela é”? O “budismo ocidental” é tal fetiche: ele lhe permite participar integralmente da marcha frenética do jogo capitalista, sustentando a percepção de que realmente você não faz parte dele, de que você está muito ciente do quanto esse espetáculo é sem valor – o que realmente importa a você é a paz de seu *Self* interior, ao qual você sempre pode se retirar... (Ibidem, p.79)

Renunciar ao próprio esforço de manter o controle sobre aquilo que se passa, rejeitando-o como a expressão da lógica da dominação moderna – deve-se, em vez disso, “deixar-se levar”, ir com a maré, mantendo uma distância interior e uma **indiferença** em relação à louca dança do progresso acelerado, uma distância baseada no *insight* de que todo esse levante social e tecnológico é, em última instância, uma proliferação não substancial de semblantes que não concernem realmente ao núcleo mais íntimo de nosso ser... a postura meditativa do “budismo ocidental” é possivelmente a maneira mais eficaz, para nós, de participar integralmente da dinâmica capitalista, retendo, ao mesmo tempo, a aparência de sanidade mental. (Ibidem, p.77, grifo nosso).

Os espiritualistas (um nome mais abrangente para o que Žižek chama de budistas ocidentais) assentariam uma posição meditativa que simplesmente *aceitaria* passivamente a inevitável continuidade dos problemas sociais. Acomodado na verdade cósmica indelével e Perfeita, o gnóstico espiritualista seria assim uma ramificação das formas de manifestação e perpetuação *do* discurso capitalista. Aceitar-se-ia qualquer coisa, pois tudo isso, até as barbáries, fariam parte da evolução cósmica do “Ser”, como sístoles e diástoles entre o Caos e a Harmonia. Pois se Tudo é passageiro, bastaria ao espiritualista *aceitar* seu papel passivo na paisagem.

Não é difícil achar exemplos dessa vista grossa dos espiritualistas, e há uma boa ilustração na realidade política brasileira atual (2015-2016). Diante do angustiante aumento do número de casos de microcefalia em recém-nascidos, ao que se associa como possível causa a contaminação do vírus Zika transmitido pela picada do mosquito *Aedes aegypti* nas gestantes, encontramos um comunicado da comunidade *Rede Amigo Espírita* que ignora o problema de políticas públicas de controle epidemiológico. Encontram as causas da microcefalia noutro lugar, num sentido de justiça maior: os bebês com microcefalia seriam a reencarnação de espíritos com severas dívidas cármicas, e como retornam prejudicados ao Planeta Terra, agora, não por uma fatalidade ou em consequência de descasos de administração da Saúde Pública, mas como *punição divina* por seus próprios comportamentos deletérios num passado indeterminado. Assim sendo, a responsabilidade da doença recai como culpa dos espíritos dos próprios recém-nascidos. Os bebês e seus familiares não apenas estariam recebendo uma justa punição, como seriam agraciados ao mesmo tempo com uma nova oportunidade de redimirem os espíritos imortais perante a bondade de Deus. A

microcefalia seria assim um difícil e justo trampolim evolutivo rumo à Perfeição. Os “espiritualistas” (nesse caso espíritas) deixam a política inteiramente de lado para se tranquilizarem na justa Harmonia de Deus e do Cosmos, como acusava precisamente Žižek:

Para nós espíritas isto não é por acaso. Na visão da Doutrina Espírita esta situação enquadra-se nas chamadas provas coletivas, é um resgate coletivo. São espíritos que trazem necessidade de provas ou expiações semelhantes, nisto são atraídos a lugares ou situações, onde graves desequilíbrios destes espíritos são tratados em conjunto. Sobretudo nas doenças, chamadas de congênicas, que a criança já traz ao nascer, não se pode atribuir ao acaso ou a má sorte elas passarem por esta situação.

É por isso que esta é a grande chance, quem sabe uma das ultimas chamadas para esses espíritos quitarem suas dividas e a dos seus familiares por meio da microcefalia.

Deus sempre Escreve Certo e Seu Amor e Justiça nunca falham⁴⁴.

Se a Justiça divina-natural *nunca* falha, afinal, para que o espiritualista implicar-se-ia subjetiva e politicamente nessas vicissitudes sociais? Mas vejamos como a apreciação de Žižek é uma variação sobre um tema crítico do filósofo alemão Peter Sloterdijk, disparada também contra Heidegger:

Parte da contundente crítica de Sloterdijk à filosofia de Heidegger foi apresentada ao público na ocasião de uma palestra inicialmente proferida em 15 de junho de 1997 e posteriormente repetida na Baviera, em julho de 1999, no colóquio de Elmau dedicado a Heidegger e Lévinas. Os efeitos polêmicos provocados na comunidade acadêmica e o posterior debate público acalorado nos veículos da imprensa, decorrentes dos diversos temas tratados por Sloterdijk, justificaram a publicação do conteúdo da palestra em um livro, cujo título original passou de “Regras para o parque humano” a “Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo”.

Recortemos o cerne da análise de Sloterdijk, que distingue e critica em Heidegger a defesa de uma partida “ontologicamente pura” do *Dasein*, segundo a qual o homem seria um ser emancipado ontologicamente dos processos filogenéticos e culturais. Daí decorreriam duas consequências: 1. Que Heidegger, demais obcecado pela questão das origens, teria concebido o *Dasein* como um homem adulto desprovido de qualquer

⁴⁴ Fonte: http://www.redeamigoespirita.com.br/profiles/blogs/microcefalia-por-que-tantos-casos-vis-o-da-doutrina-esp-rita?xg_source=activity

processo ôntico-subjetivo de formação; uma abertura – clareira (*Lichtung*) – que teria saltado num passe de mágica para fora da cartola nem mesmo como um coelho, mas à semelhança de uma galinha fascinada pela origem de sua existência e inteiramente alienada da questão do ovo que a precedeu. Abruptamente, então, *brotaria* um Dasein adulto, nos leva a pensar Sloterdijk, como uma espécie de contramão existencial na qual o homem resguardaria e aguardaria passivamente o misterioso retornar de seu próprio ser. 2. Sloterdijk sugere então o estudo de uma evolução filogenética e do desenvolvimento familiar e social (cultural) da adesão do “homem na clareira do ser”: um complexo biopolítico do habitar humano revelar-se-ia como pré-condição ôntica ao surgimento de um Dasein que possa, por sua vez, após um complexo processo de subjetivação (de fato não contemplado na filosofia de Heidegger), sequer sonhar por motivos de uma equivocada ontologia pura do Dasein.

O auto-contido habitar heideggeriano na casa da linguagem define-se como uma escuta paciente e às escondidas do que será dado ao próprio ser dizer. Invoca-se um estar-à-escuta-do-que-se-passa-ao-redor que deve tornar o ser humano mais quieto e mais domesticado que o humanista ao ler os clássicos. Heidegger quer um homem mais servil do que o seria um mero bom leitor (SLOTERDIJK, 1999, p.28).

Sloterdijk está interessado em apontar o que há de danoso no desenraizamento biocultural do modelo antropológico de Heidegger para agravar as consequências ainda mais alienantes então presentes em seu pensamento: antes de qualquer coisa, o esvaziamento do compromisso real do homem (o *Dasein*) com seus co-habitantes *sociais*. O autor ironiza a proposta de “morar junto ao ser” de Heidegger orientando-se pelo argumento de que, que pertinência ou eficácia teria para a sociedade em plena crise habitacional mundial, observações fenomenológicas existenciais sonhadoras do tipo “morar na vizinhança do ser”? Jamais tomaríamos proveito de uma mera espera politicamente ociosa pela experiência hermética, invisível e ilusória de uma submissão pastoral do homem ao domínio transcendente de um Ser. Afinal, o que a sociedade ganharia aspirando com as reflexões pós-metafísicas além de um distanciamento perigoso de seu compromisso absolutamente metafísico-subjetivo de assumir a responsabilidade de “ser” *quem “é”*, habitante de um mundo por demais sofrido e ameaçado por alienações de toda espécie? O que a sociedade ganharia em “saber” ou “iludir-se” de não serem exatamente os agentes conscientes e substancializados de seus mundos internos, protagonistas subjetivos da linguagem, do tempo e do espaço de si próprios?

Para Sloterdijk, estaria em jogo uma negligência política subjacente ao pensamento de Heidegger, uma vez se tratar de uma filosofia de chamamento de uma minoria incapaz de sustentar um elo social relevante; tal filosofia apenas despertaria o interesse de indivíduos que sentem ou desejam sentir em si uma "abençoada fraqueza", os que "foram tocados, chamados" pelo ser. Juntos – não como nação, comunidade ou mesmo simples reunião esporádica de amigos, mas como pura somatória virtual de indivíduos autossuficientes de seus seres reencontrados – sustentariam uma obscura e perigosa esperança de que a sociedade (a maioria), também se encante e aliene por uma ideologia etérea de ultrapassagem da metafísica pelo reencontro sagrado do homem com o seu ser, já que morariam todos um na vizinhança passiva e pastoral do outro. Nesse sentido, somos quase sugestionados a pensar que Heidegger propõe uma “iluminação budista” do homem para fora de um confinamento metafísico, como negação absoluta da subjetividade.

Já no livro *Esferas I*, de 1998, Sloterdijk criticaria de modo mais amplo todo o campo das experiências místicas, qualificando-as de *ilusão*, no sentido de operarem uma “regressão psíquica” em seus praticantes. Primeiro, Sloterdijk justifica a noção de “unidade” como o sentido essencial das chamadas “experiências místicas”⁴⁵. Embora estas passagens do texto não se enderecem particularmente a Heidegger ou ao seu conceito de *Ereignis*, encontram-se ali outros elementos decisivos de Sloterdijk sobre a hipótese de armadilha ilusória criada pelas disciplinas de ultrapassagem do dualismo metafísico.

Para o autor, as experiências místicas de superação da divisão metafísica das relações sujeito-objeto tratariam de uma ilusão de “monismo místico” produzida por uma espécie de regressão psicológica aos tempos intrauterinos, ocasião na qual se vivenciaria a plenitude de uma diluição no Um Verdadeiro (*Esferas I*, p.281). Sobre a constituição dúplice-única, o autor enxerga na experiência mística a criação de reminiscências da “unidade sem dobra”, outrora vivenciada entre bebê e placenta:

Pertence à realidade dessa relação singular que, quando se dá, não se dá precisamente como relação para os implicados nela: para o feto não há em-frente algo a que poderia

⁴⁵ O fundamento da Unidade sujeito-objeto, ou Unidade de homem com Deus, como o cerne da “experiência mística” – experiência também conhecida como “êxtase místico” ou “êxtase religioso” – não é uma ideia defendida apenas por Sloterdijk, certamente, mas sustentada antes de tudo por grandes representantes do próprio pensamento místico. Sri Ramakrishna, afirma, neste sentido: “As pessoas mundanas têm o conhecimento da diversidade, que é o mesmo que ignorância. Porém, o verdadeiro conhecimento nos faz realizar a unidade da existência.” (ABHEDANANDA, 1993, p.165).

estar remetido interpessoal ou interobjetivamente; nada distinto que confirme seu ser-dentro real. Para o místico vale analogamente o mesmo (SLOTERDIJK, 1998, p. 269, tradução nossa).

O autor não se debruça na explicação do que consistiria exatamente uma experiência de regressão psíquica. Entretanto, entende os fenômenos do “êxtase místico” como efeitos de um retorno psíquico às origens placentárias de cada ser humano, ou seja, às condições não-objetais das experiências pré-natais:

O que há de se entender, segundo dito, por ginecologia negativa? Em primeiro lugar, trata-se de um procedimento para deixar bem claro que a mulher e seus órgãos não se esgotam em nenhuma classe de objetividade. Negativa ou filosoficamente, é uma ginecologia caso mantenha uma dupla renúncia: à possibilidade de conceber a vulva como objeto desde um ponto de vista exterior e por encima (vulvograma ginecológico e pornográfico); e à tentação, nunca de todo inatural, de voltar a trespassar iniciaticamente a vulva como porta ao mundo interior (para-metafísica e holismo místico) (Ibidem, p.279, tradução nossa).

Dessa maneira, vemos Sloterdijk construir uma crítica à mística e aos possíveis fenômenos “para-metafísicos” do comum-pertencer entre ser e ente implicados na *Ereignis* de Heidegger. Assim sendo, Heidegger estaria apenas produzindo mais um suporte filosófico para os anseios tão antigos quanto “regressivos” inerentes às tradições místicas orientais.

Neste ponto, há uma avaliação um tanto apressada de Sloterdijk. Já vimos que a *Ereignis* não se articula pelo sentido de uma “unidade” dos entes enquanto uma totalidade, ou como pura homogeneidade perceptiva de todos os seres e coisas – uma massa Toda de Ser indistinta numa unidimensionalidade ôntica. Nessa hipótese, a *Ereignis* conduziria o homem à assimilação da igualdade – da *indiferença* – de todos os entes; o descortinamento de um princípio de identidade absoluta. Ora, essa é exatamente a crítica de Heidegger à tradição metafísica: inadvertidamente, indiferenciar ser de ente. Isto é, dizer do ser em sua equivocada *igualdade* com os entes. Neste caso, a *Ereignis* receberia a sua interpretação mais distorcida: tratar-se-ia da experiência de Unidade do *Dasein*, a pura não-diferença entre ser e ente. Superação da metafísica, neste sentido, equivaleria a uma espécie de negação da metafísica, e não de sua *recuperação*. Diferentemente, o sentido da “unidade” na *Ereignis* nos leva a desconsiderar o sentido da homogeneidade ou indiferença para empregarmos em seu lugar o termo “comum-pertencer” entre ser e ente, entre linguagem e ser, como já a enunciamos anteriormente. A noção de comum-pertencer sustenta não o sentido de unidade enquanto *síntese*, mas

como nexos de um *paradoxo*: ser e ente como o *mesmo* sem serem *iguais*. Unidade como o *mesmo*, mas não como *indiferenciados*. Essa distinção é cerne do que Heidegger denomina como o *mistério* do desvelamento do ser, o “dom supremo e o maior risco, como aquilo que raramente tem sucesso e tantas vezes se frustra” (HEIDEGGER, 1969, p.60).

Por fim, no diálogo interpretativo das experiências místicas com o mote lacaniano do gozo feminino, assinalamos ainda que, tampouco o gozo Outro se apreenderia pela ideia de uma *unidade* pelo sentido de uma complementariedade sexual de ser, em que $Um + Um = Um$. Isso quer dizer: a composição de realidade *não determinada* pelas identidades do eu e dos objetos, no gozo Outro, não se deixa interpretar como a fusão ou a Síntese Final entre sujeito e objeto *a*; entre seres que se aproximam cada vez mais, de modo especial, até se revelarem apenas Um. Para Lacan, o *ser falante* está fadado a repetidas frustrações enquanto se espera ou busca desfazer da castração por meio da presença complementadora de um objeto privilegiado qualquer. O gozo enquanto o ser que se dá vazão no corpo, como tal, é também a desilusão por excelência da reivindicação de um sujeito por objetos no intuito de se alcançar alguma coisa (*das Ding*) para além do vazio.

Mas que Heidegger tenha deixado pairar o senso histórico do panorama biocultural e subjetivo do *Dasein*, e que ele, pessoalmente tenha se envolvido com polêmicas políticas, isso justificaria uma inteira e generalizada deslegitimação das experiências “pós-metafísicas”? Ou, ainda, a Abertura às experiências de gozo Outro, nas quais se alteram drasticamente as relações entre *linguagem* e *ser*, marcariam uma divisão cirúrgica entre uma minoria apolítica e alienada de outra parcela socialmente engajada, e por isso mesmo possibilitada a pensar e agir nos problemas sociais reais para além das perversas do discurso capitalista? À semelhança de certo fetichismo espiritualista, como indivíduos indiferentes à sociedade porque mais interessados em “cancelar o impacto pleno da realidade” via Deus. Há mesmo essa oposição consistente entre *gozo* e *política*, entre *ser* e *desalienação*? Ou como entendermos Lacan na ideia de que “a mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política” (LACAN, 2008, p.82)?

É claro, queremos evitar qualquer precipitação aos lados opostos dessa tensão bifurcada e generalista entre 1. uma vã esperança de que o gozo feminino simplesmente

cure e opere desalienações nos sujeitos, ou, ao invés disso, de que 2. os aspirantes ocidentais do Ser simplesmente repliquem a alienação subjetiva-política do discurso capitalista-científico.

A aposta do xamã Karamakate, curiosamente, era a de que a verdade da Yakruna retirasse o etnólogo de seu cabresto científico-capitalista. Em vez de apreender a fauna, flora, e o Cosmos enquanto objetos – a serem categorizados, comercializados e consumidos –, a proposta de cura era a de que o americano pudesse indeterminar-se a partir da eclosão da “verdade do ser” para além de sua perspectiva de cisão entre natureza e homem. O nexos heideggeriano do “mesmo” aqui nos serviria para pensarmos na ultrapassagem desta cisão metafísica entre *Abertura* e *mundo*. A psicanálise, a seu modo, também nos permitiria considerar uma Abertura (uma vazão de ser pela abertura do Outro) a partir do gozo que atravessa as identificações.

Queremos com isso separar as possíveis experiências de “vazão indizível do ser” dos diversos discursos, fantasias e ideologias que os sujeitos possam criar sobre o estranho resíduo de tais acontecimentos. Se o efeito rebote do gozo indizível é o retorno da fantasia, justifica-se que resguardemos a questão do ser numa zona de indeterminação radical, para operarmos aí um recuo. Isto é, que se suporte mesmo que teoricamente algo de *selvagem* a respeito do *ser*, de anticonceitual, em franca diferença com as teorias e discursos filosóficos, místicos, religiosos, espiritualistas, poéticos, literários, científicos ou até mesmo psicanalíticos.

A primeira tentativa que se fez, aqui, foi a de sustentar, pela psicanálise lacaniana, um horizonte possível para o gozo suplementar enquanto *experiência de indeterminação produtiva*.

Avancemos mais um tanto na questão dos efeitos de um “gozo místico”.

Lucidez na (lou)cura do sintoma

[...] **prazer e sofrimento sumiram deixando apenas luz.** [...] Era luz, pensamento e sentimento não tinham parte naquilo, eles jamais produzem luz. Você não pode ver essa luz a menos que alcance o movimento atemporal da meditação; o fim do pensamento é esse movimento. Amor não é pelo caminho do pensamento ou sentimento (KRISHNAMURTI, 1982, p.260, tradução e grifo nossos).

A criação não é para os talentosos, para os bem dotados; esses conhecem a criatividade, mas nunca a criação. Criar é transcender o pensamento, a imagem, a palavra e a

expressão. A criação é intransmissível, porquanto não pode ser formulada, nem tampouco expressa em palavras. Podemos senti-la apenas em estado de total **lucidez**. Mas é impossível utilizá-la ou coloca-la à venda no mercado (KRISHNAMURTI, 2004, p. 43).

O homem que medita deve experimentar o coração inconcusso do desvelamento? Refere-se a este mesmo no que tem de mais próprio, refere-se ao lugar do silêncio que concentra em si aquilo que primeiramente possibilita desvelamento. [...] Somente o **coração silente da clareira** [*Lichtung*] é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão (HEIDEGGER, 1983f, p.79).

Se podemos considerar que o significante *meditação* em Heidegger conserva a ambivalência meditar/pensar (linguagem) e meditar/desvelar-o-indizível (*Ereignis*), em Krishnamurti o sentido do meditar se deflagra exclusivamente como um estado de inconfundível derrocada do pensamento, como uma misteriosa e amorosa vazão da alteridade (*otherness*). O sentido da palavra meditação que compreendemos aqui é a de um modo de passagem à experiência mística, que tentamos apreender psicanaliticamente pelo conceito de gozo Outro. De modo que, com o panorama do seminário 20, consideraríamos algo semelhante: se a meditação masculina é o pensar-gozar, a feminina (ou mística) é o gozar mais além do Falo.

Constatemos primeiramente um fato discursivo comum: que nos dizeres sobre a vazão indizível do ser – a elaboração da experiência de gozo suplementar –, entre místicos e pensadores ocidentais e orientais (tais quais Heidegger e Krishnamurti), vê-se a repetição de significantes que giram em torno da semântica da *luz* (iluminação, claridade, brilho, clareira, lucidez, etc.) A experiência de gozo Outro é testemunhada muitas vezes como uma intensa manifestação de “luz”, empiricamente verificável.

Ilustremos isso, de partida, retomando os casos já levantados neste tópico: primeiramente num relato escrito pelo analisante às voltas com suas experiências de “ampliação da consciência”, seguida da representação poética da experiência da Yakruna do filme *O abraço da serpente*.

Após algumas sessões, o arquiteto bem sucedido envia-me um e-mail muito preocupado se eu estaria entendendo o seu problema. Escreve-me a respeito de seu medo de nunca mais “ver” pela “Luz do cosmos”, perder para sempre a percepção profunda e invisível que perpassaria todas as coisas e que agora estaria escondida, “inconsciente”. Pois o lampejo essencial de um “brilho do ser” teria desmanchado com um “clarão misterioso” o seu “individualismo”. Ele me pergunta se eu estaria

entendendo que ele *não pode e não quer* ignorar isso, para retomar uma vida normal. Após haver desabrochado a luz, que sem pedir licença dissolvera todas as suas crenças, opiniões, pensamentos, conceitos, teorias, visões, vaidades, medos, toda a sua visão de mundo havia sido “lavada” e não restara “eu para contar história”. Naquele momento ele havia morrido, sem luto, para dar lugar à consciência da própria vida. Seu lamento atual era o de somente enxergar o mundo pelo velho ângulo de seus autoenganos e ilusões, o que para ele significava “viver um luto”. Diz que deseja que eu entenda como isso é importante – noto a preocupação dele de que eu o conduzisse, como seu “psicólogo”, a um tratamento de readaptação à “normalidade”; além disso, demanda também que eu saiba o que ele mesmo não sabe, a respeito desse mistério. Transferência de saber. Ele reafirma finalmente que não quer se perder da claridade profunda, pois não poderia jamais voltar a aceitar as mentiras de seu “narcisismo”, jamais poderia esquecer a sua importante revelação.

Após Karamakate preparar o chá da planta sagrada e alertar o etnólogo de que “Ela é enorme, assustadora, mas não deve ter medo. Tem que deixar que ela o abrace”, a experiência da Yakruna recebe a seguinte representação cinematográfica:

(1) *Take* cinético da mata a partir de uma visão aérea (elevação da perspectiva).

Figura 5 - Perspectiva aérea da Amazonia de “El abrazo de la Serpiente”.

(2) A imagem do Karamakate jovem surge. Luzes do interior do corpo do xamã se deflagram através dos olhos e da boca até consumir-lhe o rosto (irradiação de luz na destituição da identidade; dissolução do eu):

Figura 6 - A luz em Karamakate de “El abrazo de la Serpiente”.

(3) Brilhos de estrelas no Cosmos (potência cósmica, luz na ultrapassagem dos limites deste mundo).

Figura 7 - Cosmos de “El abrazo de la Serpiente”.

(4) Em contraste com todas as demais cenas, até então em preto e branco, luzes coloridas surgem em movimentos orgânicos e mandálicos ao som de uma voz grave e gutural.

Figura 8 - Movimento de luzes coloridas de “El abrazo de la Serpiente”.

Na matéria de Jordan Utley sobre o filme, intitulada “*Trip on ayahuasca in the Oscar-nominated 'Embrace of the Serpent'*”, há uma explicação do diretor Ciro Guerra a respeito de como foram artisticamente concebidas as cenas dessa experiência “mística” a partir da planta sagrada. O imaginário teria sido diretamente construído sobre os relatos dos próprios indígenas a propósito de seus rituais com a ayahuasca:

Eu perguntei a Guerra como ele conseguiu chegar naquelas imagens, se ele mesmo não participou da experiência. “O que você vê lá é a iconografia dos índios Barasanas da Amazônia. Esse é o modo que eles representam o mundo espiritual, é o que eles veem quando conversam com o Mestre Caapi.”⁴⁶

A relação da aparição de luzes com as vivências nos rituais de ayahuasca pode ser também exemplificada neste relato retirado do site *Erowid*, em que se compila centenas de descrições sobre experiências com psicotrópicos. Neste testemunho, mais uma vez surge a referência à vazão do ser como um “oceano de luz”:

Naquela realização, minha visão ficou engolfada com uma luz branca. A luz era tão brilhante e bonita que eu comecei a chorar incontrolavelmente. Eu sabia que eu estava experimentando a mesma luz branca que as pessoas descrevem sobre a morte. Era a fonte de toda a consciência. Era onipresente, eterna e o mais perto de uma descrição de Deus que você pode ter. Isso deve ser Deus. Eu entendi como toda a vida, e o universo, estavam ligados por fractais nesta membrana hiperdimensional. **Eu senti como se minha alma tivesse ligada a um oceano feito de luz**, e lágrimas escorriam pelo meu rosto enquanto **eu via a totalidade do ser**⁴⁷.

À semelhança das representações visuais de Ciro Guerra, no documentário *D'autres mondes* (2004) do cineasta franco-neerlandês Jan Kounen, justamente a respeito das experiências com ayahuasca, vemos variações de imagens sobre o tema luz-círculo:

⁴⁶ “Master Caapi” é uma das nomeações indígenas da ayahuasca. Do original: “I asked Guerra how he was able to come up with the visuals, when he himself wasn’t able to partake in the experience. “What you see there is the iconography of the Barasana Indians in the Amazon. That’s the way they represent the spiritual world, that’s what they see when they speak to Master Caapi”. Fonte da matéria: <https://mi.lk/feature/explore-the-amazon-in-the-oscar-nominated-embrace-of-the-serpent>

⁴⁷ Do original: “Upon this realization, my vision became engulfed with a white light. The light was so bright and beautiful that I began to uncontrollably cry. I knew that I was experiencing the same white light people describe upon death. It was the source of all consciousness. It was omnipresent, eternal, and about as close to a description of God as you can get. This must be God. I understood how all life, and the universe, was connected by fractals in this hyperdimensional membrane. I felt like my soul had connected to an ocean made of light, and tears flowed down my cheeks as I saw the entire being”.

Fonte: *Erowid* <https://www.erowid.org/experiences/exp.php?ID=91566>

Figura 9 - Representações da ayahuasca no documentário *D'autres mondes*.

As imagens são acompanhadas por uma canção do xamã Ketensbetsa da tribo amazônica-peruana Shipibo-Conibo. À esquerda, a versão original na língua Shipibo, e à direita nossa tradução livre sobre uma versão francesa presente no documentário. Nesse canto, a planta é o sujeito da fala:

*Mia kepengshonbanon,
Shinan kepengshonbanon
Kepeshonyontanara Mia raromayonai
Raromakinkayara
Min shinan ponteai, mia ponteshonbanon
Jakon shaman akinra
Yorayabi ponteai
Rama mia ashonban
Min jointi shamanbo
Kepeankebainshonra
Raroshinan nichinai
Nichiankebainshonra, mia jiweabanon
Yora jiweabanon
Shinan jiweayonkin
Kaya jiweayonkin
Min kaya seneman, min yora seneman
Jiwi inin kanonra
Nete sisa ininra
Ja shinantana, shinanyontana
Mia inon raroi
Yoion kainshon
Nokon joi shinanon
Shinan ishonra
Mia makeshonyonai
Shawe niash ikama
Enra soi yonkeri
Shinan soi yonkeri
Raon payanti, niwe raon payanti
Joi senemayona je
Shaman kayan kayanra je*

Eu te abrirei,
abrirei os pensamentos
ao abri-los
eu te cobrirei de alegria
te cobrindo de alegria
eu reverterei teus pensamentos, ao revertê-los
eu o farei afavelmente
eu reverterei teu corpo
agora, eu vou cuidar de ti
até o fundo do teu coração
abrindo o seu coração
eu te darei um imenso sentimento de felicidade
assim eu te devolverei a vida
devolverei a vida ao teu corpo
devolverei a vida aos teus pensamentos
eu curo o seu ser, eu curo o seu corpo
com o perfume poderoso da árvore
e com o impecável perfume do universo
pensando
para que você seja feliz
lembre-te de minhas palavras
para que tu te lembres
eu as canto
mesmo que eu não seja importante
eu fiz brilhar
fiz brilhar teus pensamentos
o universo se harmoniza
a palavra se realiza
e isso até o infinito

Mas a questão de uma intensa irrupção do brilho fluido do Ser, como aparição no lugar vazio das identidades, não é apenas presente nesse imaginário indígena com as plantas sagradas. A “Luz” é significante comum nos fundamentos de religiões ocidentais e orientais. Nas Upanishads, texto base do hinduísmo, cujo surgimento estima-se haver percorrido a longa duração dos séculos XVI a VII a.C, encontramos:

Este Brahman é puro brilho, residindo na cavidade do coração.
 Ele é o autoiluminoso Purusha, sem forma, incriado.
 Ali o imaculado e indivisível Brahman brilha na bacia dourada do intelecto. Ele é puro;
 Ele é a Luz das luzes. Ele é Aquele que é conhecido por aqueles que percebem o Ser Interno.
 O sol não brilha ali, nem a lua, nem as estrelas, nem as luzes comuns, nem o brilho do fogo. Quando Ele brilha, todas as coisas passam a brilhar em seguida; pela Sua luz, todas as coisas são iluminadas (TINÔCO, 1996, p.201).

No *Dao De Jing* de Lao Tse (que se estima ter vivido no período entre 1324 – 1408 a.C.), texto base do taoísmo:

O caminho que pode ser expresso não é o Caminho [Tao] constante
 O nome que pode ser enunciado não é o Nome constante
 Sem-Nome é o princípio do céu e da terra
 Com-Nome é a mãe de dez mil coisas
 Assim, a constante não-aspiração é contemplar as Maravilhas
 E a constante aspiração é contemplar **CHIAO [luz e abertura]**
 Ambos são distintos em seus nomes mas têm a mesma origem
 O comum entre os dois se chama Mistério
 O Mistério dos Mistérios é o Portal para todas as Maravilhas (SPROVIERO, 2002).

Na Bíblia, texto base do cristianismo:

Estas coisas vos escrevemos, para que o vosso gozo se cumpra.
 E esta é a mensagem que dele ouvimos, e vos anunciamos: que Deus é luz, e não há nele trevas nenhuma.
 Se dissermos que temos comunhão com ele, e andarmos em trevas, mentimos, e não praticamos a verdade (1 João 1:4-6).

Na experiência meditativa do Zen-budismo:

Silenciosa e serenamente esquecemos todas as palavras;
 Clara e vividamente Aquilo aparece adiante
 Quando o realizamos, é vasto e sem limites;
 Em sua Essência é clara consciência.
 Refletindo-se singularmente nessa brilhante percepção,
 Cheio de assombro neste reflexo puro [...]
 Da obscuridade, torna-se luz resplandecente;
 Um assombro infinito impregna esta serenidade,
 Nesta Iluminação todos os esforços intencionais dissolvem.
 Serenidade é a palavra final.
 Reflexo é a resposta a toda (manifestação).
 Despojada de qualquer esforço,

Essa resposta é natural e espontânea [...]
 Veja! Os mil rios fluem
 Em torrentes
 Para o grande oceano! (CHANG, 1970, p.46, tradução nossa).

À semelhança dessa descrição de C.C. Chang, a respeito da iluminação que emerge com o “assombro infinito” do silêncio das palavras, o escritor e poeta Dante Alighieri (1265-1321), no canto XXXIII do tomo *Paraíso* de *A Divina Comédia*, escreve o seguinte sobre a experiência mística com o sagrado:

– Ó Farta Graça, por quem incidir
 ousei os olhos meus na Luz Eterna,
 tão fundo até nela me consumir!

Vi recolher-se em sua mente superna,
 num só volume unindo com amor,
 o que no mundo se desencaderna:

substância e acidente, e o seu compor-se,
 unificados de maneira tal,
 que o meu dizer lhes traz só tênue albor.

E desse nó a forma universal
 creio ter visto, que, só referido,
 pela palavra, ora me move igual.

[...]
 Tal minha mente, ora ao se embevecer,
 mirava estática, aplicada e amiga;
 em sua contemplação restando a arder.

Aquela Luz tanto a ela nos liga
 que, preteri-la por outro proveito,
 é impossível que acaso se consiga;

[...]
 Oh, quão curto é o dizer, e traiçoeiro,
 para o conceito! este, pra o que senti,
 julgá-lo "pouco" é lisonjeiro (ALIGHIERI, 1999, p. 728-732).

Mas para voltarmos à sugestão de Lacan de que se escute o testemunho místico a respeito do gozo faminino, encontramos justamente nos relatos dos místicos também a marca significativa de uma alusão à “Luz” como uma face real do ser, vazia e inefável. Vemos a seguir duas passagens, a primeira do místico cristão São João da Cruz, e a segunda do indiano Sri Ramakrishna⁴⁸, pelo exato testemunho que originaria a

⁴⁸ Paramahansa Ramakrishna, ou Gadadhar Chattopadhyay (1836-1886), é o mais célebre místico indiano do século XX, cuja biografia já serviu de ensejo para a reflexão psicanalítica de muitos autores. A começar pelo próprio Freud, mesmo que indiretamente.

expressão “sentimento oceânico” presente na discussão entre Freud e Rolland, e posteriormente referenciada nas primeiras páginas de *O mal estar na civilização*:

Na “escalada do Carmelo”, São João da Cruz autoriza, em contrapartida, uma precisão maior ao falar do que equivale à sétima morada: “Ela chega a ser toda **preenchida por clarões da divindade** e toda transformada em seu criador [...]” (POMMIER, 1991, p.69, grifo nosso).

Parecia que nada mais existia. **Eu vi um oceano do Espírito, ilimitado, extasiante.** Em qualquer direção que eu virava, **majestosas ondas luminosas acendiam.** Como eu passei aquele dia e o próximo eu não sei. **Ao meu redor circulava um oceano de alegria inefável [ineffable joy].** E nas profundezas do meu ser eu estava consciente da presença da Mãe Divina⁴⁹ (ROLLAND, p.33, tradução e grifo nossos).

A expressão em inglês *ineffable joy* é curiosamente uma possível tradução para a língua inglesa da expressão “gozo indizível”. Notável também é a frequência com que os testemunhos de tal êxtase remetem aos sentidos de uma irrupção de luz e de uma derrocada das palavras.

Talvez possamos pensar nesta luz, não-empírica, como um resto possível de ser testemunhado na ocasião do gozo dos místicos, um mínimo divisor comum entre Real e Imaginário; um modo de aparição indeterminada do vazio por detrás de todos os semblantes de objeto. Para o relato místico, a luz é o que vaza através do vazio Aberto. Para Krishnamurti a claridade do estado místico da *otherness* não é empírica, ela “não faz sombra” – isto é, trata-se de uma luz que não incide em nenhum objeto, e assim não se permite ser pensada ou sentida:

Nós éramos⁵⁰ aquela luz ardente, impetuosa que explodia em todas as direções, sem projetar sombras, sem criar raízes, sem emitir palavras (KRISHNAMURTI, 2004, p.155).

Ao acordarmos cedo, ocorreu-nos uma fulminante percepção, uma visão que parecia não ter fim. [...] Nesta “visão” havia penetrante luz e incrível velocidade. O cérebro não podia acompanhar o que acontecia, nem tampouco a mente era capaz de abarcá-la. Era pura luz dotada de irresistível celeridade. [...] Surgiu-nos como um relâmpago, e se foi com a mesma rapidez. Ontem, à tarde, o processo esteve bem agudo, mas hoje, de manhã, diminuiu a intensidade. O corpo se achava enfraquecido (Ibidem, p. 36).

Ao despertarmos, esta manhã, fora do alcance da meditação ou do pensamento e longe das ilusões criadas pelos sentimentos, **havia uma luz intensa bem no centro do cérebro e da consciência do próprio ser.** Era uma luz que não projetava sombras, nem se enquadrava em qualquer dimensão. Permanecia imóvel. Com essa luz, achava-se presente aquela incalculável força e beleza, inacessível ao pensamento e ao sentimento. Ao entardecer, intensificou-se o processo (Ibidem, p.40, grifo nosso).

⁴⁹ Do original: “It seemed as if nothing existed any more. Instead I saw an ocean of the Spirit, boundless, dazzling. In whatever direction I turned, great luminous waves were rising. How I passed that day and the next I know not. Round me rolled an ocean of ineffable joy. And in the depths of my being I was conscious of the presence of the Divine Mother”.

⁵⁰ Krishnamurti muitas vezes não utiliza a primeira pessoa do singular para referir-se a si mesmo.

[...] notamos aquela abençoada presença, que, como uma luz brilhante, parecia conter força e energia próprias (Ibidem, p.49).

Um espetáculo de intensa beleza. Ao vê-lo, o tempo e o espaço não existiam: só havia aquele fragmento luminoso. Nós não nos tornávamos aquela luz, nem a ela nos identificávamos. Mas, a aguda atividade do cérebro cessara e o nosso ser, em sua totalidade, lá permanecia com a mesma luz (Ibidem, p.67).

Nesse estado, de pura percepção, não existe o observador ou aquele que experimenta; só existe o ver. [...] Existe apenas luz e claridade (Ibidem, p.103).

E acordando ao amanhecer, a meditação **era o esplendor da luz da alteridade [otherness] que estava lá**, em um quarto desconhecido. Mais uma vez aquilo era uma iminente e urgente paz, e não a paz dos políticos ou dos sacerdotes nem dos contentados; aquilo era muito vasto para ser contido no espaço e no tempo, para ser formulada pelo pensamento ou sentimento (KRISHNAMURTI, 1982, p.151, tradução e grifo nossos).

Enquanto caminhávamos ao longo da rua de poucas palmas, **a alteridade [orherness] veio como uma onda que purificava e fortalecia; estava lá como um perfume, uma lufada de imensidão**. Não havia nenhum sentimento, o romance da ilusão ou a fragilidade do pensamento; [...] **era completamente vazia, sem quaisquer raízes**, olhando, observando-se o vazio. **A alteridade [otherness] pressionava com nítida urgência**. Não era um sentimento, uma sensação, mas tão factual quanto o chamado de um homem. Não foi uma emoção que varia e continua, e **o pensamento não podia tocá-la. Aquilo estava lá com a finalidade da morte que nenhuma razão poderia dissuadir**. Como não tinha raízes e relação, nada poderia contaminar; era indestrutível (KRISHNAMURTI, 1982, p.161, tradução e grifo nossos).

Havia luz, não a do sol nem a de uma poderosa luz artificial que fazem sombra, mas ali havia luz sem sombras e **isso era luz** (Ibidem, p.195, tradução e grifo nossos).

Ainda que temporária, no improvável atravessamento da função psíquica da fantasia e da função fálica, pensaríamos que um efeito real-imaginário possível é então o da *luz*; último recurso para se suportar esse gozo transbordante, mais próximo do real desde que desgarrado do alicerce vazio do significante Nome-do-Pai. Um efeito desse gozo “mais próximo do real” é que, o “mais real” ali se apresente como um *a mais de lucidez*. O testemunho de Krishnamurti é o de que a claridade da *otherness* é a Abertura de um estado perceptivo de lucidez ímpar, impensável.

Vejamos as relações. Krishnamurti: Luz → lucidez; Heidegger: Claridade (ser) → Clareira (apreensão). São conceitos relevantes na obra de Heidegger, em que se articula *luz com percepção e liberdade*:

Clareira significa ser aberto. Há clareira mesmo no escuro. Clareira [*Lichtung*] não tem nada a ver com luz [*Licht*], mas vem de ‘leve’ [*Leicht*]. **Luz tem a ver com percepção**. No escuro ainda se pode esbarrar. Isso não necessita de luz, mas de clareira. Luz – claro; **clareira vem de leve, tornar livre**. Uma clareira no bosque está aí mesmo quando está no escuro. **Luz pressupõe clareira**. Só pode haver claridade onde foi feita uma clareira, onde algo está livre para a luz. O escurecer, o tirar a luz não toca a clareira. A clareira é o pressuposto de que pode haver claridade e escuridão, o livre, o aberto (HEIDEGGER, 2006, p.43).

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é (HEIDEGGER, 1983b, p.50).

[...] a experiência do acontecimento singular da des-apropriação dos entes, em que se iluminam a indigência da verdade do ser e a originariedade da verdade (HEIDEGGER, 2002b, p. 68).

[a proximidade do ser] manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, **o próprio ser iluminou e foi experimentado em sua verdade**. Só assim começa, a partir do ser, a superação da apatridade, na qual erram perdidos não apenas homens, mas também a essência do homem (HEIDEGGER, 1983d, p.162, grifo nosso).

Para Heidegger, o “pensamento originário” é um *eco* – uma reverberação – da elucidação mais própria e misteriosa do *Ereignis*, a abertura do *Mesmo*. Mas o que seria primeiramente a elucidação, a claridade que irrompe da clareira – o que faz abrir com claridade, com lucidez –, daquilo que se des-cobre como a resolução de uma questão do ser? O limite que se pode descobrir a respeito da metafísica: o ser da questão está fora de questão para a percepção metafísica, como abertura que não se ilumina, embora ecoe na linguagem. Como “em toda parte já se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente” (Heidegger 16, p.55), Heidegger defende a importância de se vetorizar na direção dessa fonte de onde se tira, afinal, a luz para o esclarecimento de uma questão fundamental do *ser aberto*. Qualquer lucidez – metafísica ou *Ereignis* – pressupõe a clareira do ser. Mesmo como questão esquecida ou rejeitada, a abertura do ser – a clareira – permanece, para Heidegger, como o solo fértil no qual a metafísica, “como raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira o seu alimento” (Heidegger 11, p.55). Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, num texto tardio, de 1966, Heidegger afirma:

Só pode, porém, brilhar se a abertura já é garantida. [...] Todo pensamento da Filosofia, que, expressamente ou não segue o chamado “às coisas mesmas”, já está, em sua marcha, com seu método, entregue à livre dimensão da clareira. Da clareira, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser. O *lumen naturale*, a luz da razão, só ilumina o aberto (HEIDEGGER, 1983f, p.79).

O elucidar da questão sobre a “luz” do “elucidar”, isto é, a luz da razão que busca compreender a claridade da clareira, ou a iluminação da lucidez, ocorre somente como uma percepção que já não pensa mais como a metafísica o faz. Diferentemente, isso é claro, de metafisicamente se pensar-investigar filosoficamente o que seja uma “experiência do ser”, Heidegger propõe ao pensamento a tarefa de corresponder ao esclarecedor e irrepresentável desvelamento do ser com um eco verbal.

E se pensamos nesses relatos com a teoria lacaniana, entenderíamos talvez que a momentânea desarticulação da fantasia (e do sintoma) efetua a irrupção de Outra lucidez (outra conformação perceptiva RSI indeterminada *pelo* saber simbólico e *pelas* identificações, embora estas não estejam de todo *perdidas*); o efeito de passagem ao limiar entre o Imaginário e o Real seria um outro modo de “saber”, através de um gozo lúcido. Nas intersecções do RSI que sucedem o seminário *Encore*, falaríamos não mais de $S(\mathbb{A})$, mas de $J\mathbb{A}$ (*jouissance Autre*). Voltemos ao esquema RSI lacaniano:

Figura 10 - Esquema RSI.

As modalidades de ser estariam então apontadas, no interior do quadro RSI, nas intersecções Imaginário-Real, em $(J\mathbb{A})$, e Real-Simbólico $(J\phi)$. O ser impossível do sujeito, do qual jamais se goza senão parcialmente e pelas representações da fantasia, estaria indicado na intersecção Real-Simbólico-Imaginário (a) – e neste caso estamos diante do ser como não-ser, ou seja, o ser da falta-a-ser: a castração.

Para entrarmos um pouco mais fundo nessa hipótese do “efeito de lucidez”, recuperemos rapidamente os principais *flashes* da história da luz artificial, que poderia se resumir muito brevemente nisto: que no intuito de vencer as vicissitudes da escuridão, depois da produção voluntária de fogo como iluminação alternativa a do sol, foi o suíço Pierre Argand, em 1783, quem mais inovou com a criação da lâmpada de duplacorrente – mantida a combustível, sem fumaça e detentora de uma luz intensa e estável. Em 1879, Thomas Edson viabilizou a primeira lâmpada incandescente comercializável; e em 1938, Nikola Tesla inventou a lâmpada fluorescente de emissão de energia eletromagnética na forma de luz, redutora do calor colateral. Poucos anos

depois, 1958 consagraria não apenas o primeiro título mundial do Brasil nas copas, mas também o aparecimento das lâmpadas halógenas no mercado, as mais duradouras e com filamentos de tungstênio. E desde a década de 1990, conquistou-se definitivamente a economia de energia e dinheiro proporcionada pelo diodo emissor de luz (LED).

Mas se os produtos da história da luz artificial ampliaram as possibilidades do bem-estar social, um efeito global totalmente impensado foi o de produzir uma nociva revolução na vida de outras inúmeras espécies animais. Pois com a inauguração e disseminação dos objetos das luzes artificiais – as regiões acesas em meio às trevas noturnas –, de algo adaptativamente vital o fototropismo instintivo se tornou um refrão absolutamente imprestável aos insetos: circular e se debater em torno das lâmpadas e lanternas incandescentes atraídos por uma irradiação de luz que os canaliza, inesperadamente, ao colapso e à morte prematura. A nossa fabricação da luz perverteu a força instintiva dos insetos de sua função original – a de ampliar o período de vida pela adequada competência de navegação aérea norteadada pela luz do sol, e pelo reflexo da luz solar na lua –, já que, desde então, o próprio instinto de sobrevivência tornou-os meros reféns de uma compulsão suicida: pois se lançam “inconscientemente” ao apagamento de si em razão de novas contingências da luz. Prejudicam-se porque a busca por claridade pode ser insensata e irrefreável.

A analogia aqui seria a de pensarmos no “fototropismo humano” não pela via do instinto, mas do conceito psicanalítico da *pulsão* – a *Trieb*, a deriva do gozo. Neste caso, já falaríamos então de um *gozotropismo*, ou mesmo de um *sertropismo*. A partir de uma carência de ser constitutiva, empreende-se uma busca gozante por mais gozo, por mais ser. E os sujeitos que buscam gozar-ser mais, que buscam mais Luz em seus caminhos, seriam esses seres falantes que se atraem e soberanamente orbitam, mais ou menos alienados do problema da luz – sem questionar o ser de seu próprio ser-tropismo –, em torno de objetos vazios que, no entanto, resplandecem – aparentam – o complemento faltante de Luz, de gozo (nesta analogia, os objetos da fantasia que brilham os olhos do sujeito).

Pois o mistério do *fiat lux* não é o radical apenas da lucidez recalcitrante do gozo Outro⁵¹, mas também fulgura na sexualidade do gozo fálico (Jφ). Apesar da diferença do gozo Numinoso e do gozo de fogo-fátuo dos semblantes, a representação do ser também

⁵¹ do latim *lucidus* como luminoso, luzente, radioso; nítido; claro, evidente, etc.

brilha no dinamismo fálico, porque quando “um objeto ordinário adquire uma aura, outra dimensão incorpórea começa a brilhar através dele” (ŽIŽEK, 2012, p.153-154).

No artigo “Quando a sexualidade se torna sinistra” (2015), Žižek fornece-nos uma ilustração tragicômica de como a resplandescência fosfórica do gozo parcial (o gozo do idiota, segundo Lacan) literalmente pode se concretizar num artefato de masturbação masculina – que substitui uma vagina, um ânus ou uma boca – disfarçado numa falsa *lanterna*:

A sexualidade hoje vem sendo reduzida cada vez mais às satisfações encontradas nos objetos parciais: somos constantemente bombardeados com objetos-engenhocas que prometem nos proporcionar um prazer desmedido e sem muito esforço. A última moda a esse respeito é a chamada “unidade de treinamento de desempenho e resistência” [*Stamina Training Unit*], uma contraparte ao bom e velho vibrador. Trata-se de um dispositivo para a masturbação semelhante a uma tradicional lanterna a pilhas (algo de que não nos envergonharíamos ao carregá-lo): basta colocar o pênis ereto na abertura específica na extremidade e apertar um botão para que o objeto vibre até que se alcance a satisfação almejada. O produto está disponível em cores variadas e em diferentes níveis de constrição e configuração (com ou sem pelos, etc) que imitam os três orifícios mais corriqueiros de penetração sexual (boca, vagina e ânus). O que se adquire, pois, é apenas o objeto parcial (zona erógena), privado do embaraçoso ônus ou obrigação de se ter de encarar o outro em sua totalidade.⁵²

O nome desse *gadget* de masturbação narcísica não passa despercebido; trata-se do *FleshLight* – a “luz da carne”. Curioso é que, no inglês, já há a homofonia entre *flesh* e *flash*, entre *carne* e *luz*. Repete-se então a designação da luz no nome próprio do objeto: a *luz da carne-luz*. Lembremos que esta lanterna é mero disfarce, e sua única luz seria a da cintilação efêmera do orgasmo masturbatório:

⁵² ŽIŽEK, Slavoj (2015) Quando a sexualidade se torna sinistra [Trad. L. Barichello]. Lacuna: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. 0, p. 10, 2015. Disponível em: <<http://revistalacuna.com/2015/09/29/quando-a-sexualidade-se-torna-sinistra/>>.

Figura 11 - O dispositivo *Fleshlight*: o semblante de lanterna que mascara um canal vaginal portátil.

E para @s mais exigentes, não falta também uma opção de um objeto fálico masturbatório condensador de *brilho* e *alto valor de mercado*. Trata-se do INEZ, um vibrador banhado a ouro 24 quilates vendido a R\$54.000,00: “INEZ™ não é só o objeto de prazer mais belo, mas também o mais gratificante”⁵³. Em sua embalagem luxuosa, lê-se: “*Lust objectified*”. *Lust* que em alemão se traduz por *prazer* e *desejo*, mas que em inglês designa *desejo*, *cobiça* e *luxúria*. *Lust objectified* assim é a *objeto lascivo do desejo* que resplandece falicamente a *luz* e o *valor* do ouro.

Figura 12 - “*Lust objectified*”: INEZ, o objeto fálico de ouro.

Mas o Falo enquanto o significante-astro aparentemente substancioso, resistente, vigoroso, que deveria emitir brilho próprio, que leva luz ao fim dos túneis – as cavidades tão erógenas quanto obscuras dos corpos –, poderia ser também o próprio pênis, o de carne mesmo, caso revestido com as camisinhas “*Love Light*”⁵⁴, “*Night Light*” ou a mais disseminada no mercado brasileiro Prudence Neon. Trata-se dos preservativos fluorescentes que dotam o falo de luminescência, fazem-no, de fato, brilhar no escuro. E lá, no breu profundo dos aposentos, o pênis como um faluz-guia, finalmente se destaca

⁵³ <https://www.lelo.com/pt-br/inez>

⁵⁴ <http://www.lovelightcondoms.com/>

da totalidade obscura do corpo do homem para tornar-se uma espécie de entidade praticamente isolada, e consistente de luminosidade. O quadro é este: os parceiros sexuais somem na escuridão, donde emerge o brilho do falo em verde ou amarelo-neon. O gozo sexual que se ritualiza, neste caso, pelo protagonismo de uma paudur-essência. Muito embora o falo, na teoria do significante lacaniano, não seja outra coisa senão uma *representação* daquele mesmo vazio escuro dos corpos (um significante da falta). O detalhe é que, para que se acenda o látex das camisinhas brilhantes, primeiramente deve se expor o preservativo a uma fonte *preliminar* de luz por 30 segundos. Vejamos que também na fenomenologia do pênis que brilha, marca-se uma divisão entre a luz do falo, e uma outra luz.

Há um cruzamento a ser realizado entre uma citação de Michel Foucault em *A história da Loucura* (“centenas de vezes peguei a lanterna, procurando em plena luz do dia...”⁵⁵) não somente com o supracitado dispositivo *FleshLight*, como também com esta passagem do romance *Gravity’s Rainbow* (1973) do escritor norte-americano Thomas Pynchon: “[Pökler] Foi acender uma luz – mas no ato de acionar o interruptor deu-se conta de que o quarto já estava iluminado, e que havia acabado de apagar tudo, *tudo...*” (Pynchon, 2000, p.413). *A luz já estava acesa*. Porque Pökler procurou uma complementação de luz, o ambiente foi lançado à impetuosa escuridão. Melhor dizendo, dessa luz insatisfatória do quarto, que se experimentava como uma *falta de luz*, o homem, na precipitação de uma busca por mais luz, conduziu-se mais gravemente à escuridão. Em Lacan, o nome da função de se procurar o complemento de luz, e por ventura deparar-se com a escuridão (objeto *a* como o vazio escuro da angústia), não é outro que *fantasia*.

Será então que a *luz vazia* da Abertura se eclipsa nos objetos cintilantes que, aparentemente, representariam-e-compensariam a *falta de luz própria* do sujeito? Essa metáfora nos serviria para pensarmos nas aspirações contemporâneas pelo estrelato, pois, sem luz própria, outra forma do sujeito se livrar das instabilidades do vazio denuncia-se nas expectativas de se tornar uma celebridade, alcançar a luz ofuscante da fama, dos flashes, dos sujeitos contemporâneos que acreditam que nasceram “para brilhar”. Nessas aspirações, seria a generalizada soma dos brilhos dos olhares do Outro – embebido de profunda admiração – que canalizaria a luz faltante do sujeito. Já

⁵⁵ Foucault cita Régulier em (FOUCAULT, 2008, p.44).

apresentamos no primeiro parágrafo deste capítulo um breve exemplo de como tal fantasia se revela furada: citamos a declaração angustiada do astro teen Justin Bieber, cujo sofrimento se declara por ele não suportar mais a tentativa de ser o ideal de seus fãs, como um ídolo que emitir nada além de brilho próprio, sem sombras. Evidentemente, inimaginável seria uma sociedade constituída de celebridades gozadoras de seus seres plenos, em que todos estariam “diferenciados” pela fama, já que, em terra em que todos são estrelas, *ninguém* se sobressairia falicamente.

Pensemos principalmente nos novos sintomas e sofrimentos denunciados por Žižek: as formas contemporâneas do imperativo do “goze mais!” em função das miragens de objetos que se desvinculariam do corpo, em ritmo capitalista desenfreado. “A sinistra parcialização da sexualidade amparada pelos incrementos mercadológicos, a ponto de se esquartejar a apreensão da alteridade”. Ou, como também já citamos, as formas igualmente contemporâneas de alienação pela *iluminação* espiritualista (a supracitada crítica aos “budistas ocidentais”).

A ressalva a ser feita é a de que, nos textos citados nesta pesquisa, Žižek resume a questão do gozo a uma exclusiva mirada ao objeto impossível, mesmo que variante entre lógicas *perversas* e *psicóticas*, neste último caso como a fantasia de acesso franqueado a um gozo pleno para além do sexual. Mais uma vez, a questão do gozo místico se resume em Žižek a uma espécie de ode às psicoses, ou a um *fetice* da fantasia neurótica de complementação de gozo; em suma, *alienações*. Na questão do gozo, Žižek nos parece assim um comentador “todo ele fálico” da obra de Lacan, engajado numa escuta “toda ela fálica” da cultura. Assim sendo, há de se questionar se Žižek não estaria cumprindo uma função de habilidoso pensador masculino, no sentido lacaniano do termo, espécie de *determinador* do gozo impossível do Outro em termos de meras, perversas e irresponsáveis aspirações de autossuficiência. Sintomático da leitura unidimensional de Žižek sobre a questão do gozo é a sua escrita sobre o seminário *Encore*, presente em seu livro *O amor impiedoso*, em que nada se constata além do gozo fálico; estranha vista grossa de Žižek, bom leitor de Lacan, à qualquer apreensão mesmo que teórica do gozo para além do Falo e da relação fantasiosa com o interdito do objeto *a*. A única apreensão possível de *ser*, assim, dar-se-ia pela relação do sujeito com as *representações* (falo) de sua extimidade. Então se Žižek trava a sua importante batalha contra a hegemonia do discurso capitalista, essa forma de discurso determinadora da

impossibilidade da revolução político-social, por outro lado, Žižek não deixa de se posicionar de maneira análoga ao determinar o impossível de uma experiência de ser para além do objeto, considerando-a como fantasia do gozo mítico. Nesse caso, lancemos o que haja de “revolucionário” ou “amoroso” na experiência do gozo Héteros, então da ordem de um (im)possível, à mesma perspectiva do pensamento zizekiano sobre a impossibilidade do amor e da revolução:

[...] o “Real como impossível” significa, aqui, que o *impossível acontece*, que “milagres” como o Amor (ou a revolução política: “em alguns aspectos, uma revolução é um milagre”, disse Lenin em 1921) *de fato* ocorrem. Do “impossível *de* acontecer”, passamos, assim, ao “impossível *acontece*” – isso e não o obstáculo estrutural que adia para sempre a resolução final, é a coisa mais difícil de aceitar: “Nós esquecemos como ficar prontos para que até milagres aconteçam” (ŽIŽEK, 2012, p.140).

Mas vejamos além disso que, em meio à promessa de gozo das mercadorias de masturbação (meio lanterna, meio vagina postiça) “*Fleshlight*”, o valiosíssimo vibrador INEZ (com o exclusivo brilho do ouro), e também à irradiação fálica das camisinhas fluorescentes, encontramos um estranho contraponto artístico na tela da turca Zeynep Beler, intitulada *Andromeda*:

Figura 13 - Andromeda de Zeynep Beler.

Andromeda: galáxia vizinha mais próxima da Via Láctea, é também parte do que se constata de mais brilhante no catálogo de objetos do céu profundo do astrônomo francês Charles Messier. A única galáxia *visível a olho nu* na ausência da Lua. Mais uma vez estamos diante do imaginário da potência cósmica, infinita, em relação ao gozo Aberto. Somos colocados diante de uma poética que converge duas dimensões, a de uma parte de um corpo feminino (uma mão que alude ao gesto da masturbação) com o Espaço sideral infinito. O corpo da mulher, ali, *pode ser* que goze sexualmente, *pode ser* que se “mesmifique” com o Cosmos (afinal, a vagina, as pernas, todo o corpo são a própria galáxia, com a ressalva da mão e do antebraço).

E se o falo é o que brilha no gozo da fantasia, seria a própria Abertura – a lacuna na Alteridade – uma manifestação “natural” da luz (do ser), como a irrupção mais singular da lucidez.

A lucidez aqui, de maneira indireta e em contraste com o conceito de alienação, vem sendo pensada lacanianamente como uma experiência de desalienação radical da negação da diferença sexual, na medida em que o gozo feminino pode proporcionar uma desilusão da fantasia de complementação do ser, em que se aspira e goza falicamente da suposta “superação” da condição de desamparo (no sentido de falta-a-ser e finitude) fundamental do ser falante.

Mas dada uma situação tão enigmática, numa composição de realidade tão inacessível aos parâmetros da fantasia, como denominar o deleite do gozo místico pelo desmanche temporário das identificações sintomáticas, se isso escapa das relações de demanda, típicas da fantasia, dos eixos da satisfação-insatisfação, prazer-desprazer, bem-estar-mal-estar dos anseios da sexualidade, justamente quando concebida pelo corpo significativo? Como denominar o gozo suplementar, “êxtase”, “benção”, “beatitude”? Como nomear esse estado de liberação das (in)satisfações inerentes à condição sintomal de sujeito? E no que isso se diferencia dos prazeres fálicos?

Talvez possamos pensar num *evento* – momentâneo, temporário – de “felicidade” que destoaria do próprio âmbito fantasmático da satisfação-prazer parcializado pelo objeto? O filósofo Alain Badiou tem nesse caso uma definição incomum, talvez mesmo oportuna. Em uma entrevista ao *Le Monde* que data de 14 de agosto de 2015, o filósofo diz:

Alain Badiou: A felicidade, é quando nós descobrimos que somos capazes de alguma coisa que nós não sabíamos capazes [*Le bonheur, c'est lorsque l'on découvre que l'on est capable de quelque chose dont on ne se savait pas capable*]. Por exemplo, em um encontro amoroso, você descobre qualquer coisa que vai colocar em maus lençóis seu egoísmo conservador fundamental: você vai aceitar que sua existência depende inteiramente de uma outra pessoa. Antes de experimentá-lo, você não tinha a menor ideia disso.

Le Monde: Porque opor felicidade e satisfação?

Alain Badiou: Primeiramente, a felicidade é fundamentalmente igualitária, ela integra a questão do outro, enquanto que a satisfação, ligada ao egoísmo da sobrevivência, ignora a igualdade. Depois, a satisfação não é dependente do encontro ou da decisão. Ela ocorre quando nós encontramos um bom lugar no mundo, um bom trabalho, um carro bonito e belas férias no estrangeiro. A satisfação é o consumo das coisas pelas quais lutamos para obter. Afinal, é para gozar desses bens que nós tentamos ocupar um lugar adequado no mundo tal como ele é. Portanto a satisfação é, em relação à felicidade, uma figura restrita de subjetividade, a figura do sucesso segundo as normas do mundo. O estoico pode dizer “Esteja satisfeito de estar satisfeito”. É uma posição ordinária que tudo mundo, eu inclusive, compartilha mais ou menos. No entanto, como filósofo, sou convocado a dizer que há algo de diferente que eu chamo de felicidade. E a filosofia sempre procurou orientar a humanidade do lado dessa felicidade real, aqui inclusive que essa não se obtém senão em detrimento da satisfação.

Le Monde: Se a felicidade consiste gozar a existência potente e criadora de uma coisa que parecia impossível, é preciso mudar o mundo para ser feliz?

Alain Badiou: A relação normal com o mundo é regida pela dialética entre satisfação e insatisfação. No fundo, é uma dialética de reivindicação, nós poderíamos chama-la de “visão sindical do mundo”. Mas a felicidade real não é uma categoria normal da vida social. Quando você faz uma demanda de felicidade e obtém um não como resposta, você tem duas possibilidades. A primeira consiste em mudar você mesmo e cessar de demandar essa coisa impossível. A felicidade lhe é interdita e é recomendado que você se contente com a satisfação. Você obedece. Tal é a raiz subjetiva do conservadorismo. A segunda possibilidade é, como diz Lacan, de não ceder em seu desejo, ou como dizia meu pai, de não parar de querer aquilo que você quer. Então, existe um momento em que é preciso desejar mudar o mundo, para salvar a figura da humanidade que há em você, ao invés de ceder à proibição do impossível⁵⁶.

Como uma ilustração clínica desse conceito de felicidade introduzido por Alain Badiou – quando “descobrimos que somos capazes de alguma coisa que nós não sabíamos capazes”, integrando-se aí “a questão do outro” – reproduzimos abaixo um trecho do relato de Renée, extraído do livro *Diário de uma esquizofrênica* e citado por Gilberto Safra em seu livro *A face estética do self*. Trata-se de um momento crucial do tratamento da autora, quando ela finalmente teria se livrado de uma organização esquizofrênica e se visto capaz, pela primeira vez, de vislumbrar a realidade estando lúcida à *diferença* da alteridade:

Uma felicidade infinita invadiu meu coração como se, por magia, toda a angústia, a tempestade que me sacudia no instante anterior tivesse desaparecido para dar lugar à calma benfeitora; não pensava nada, não distinguia nada, gozava. [...] Fui com a

⁵⁶ Entrevista publicada em 14 de agosto de 2015, fonte do original: <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/08/14/comment-vivre-sa-vie_4724566_3232.html> e fonte da tradução em: <<https://lavrpalavra.com/2015/09/10/a-licao-de-felicidade-de-alain-badiou-2/>>

enfermeira que havia vindo me buscar e, uma vez que me encontrei fora, **me dei conta de que minha percepção do mundo havia se modificado**: em lugar de ver um espaço infinito e irreal em que todas as coisas se destacavam nuas e isoladas, vi pela primeira vez a Realidade, a maravilhosa realidade.

As pessoas que nos encontravam já não eram autômatos, fantasmas que se moviam sem objetivo e gesticulavam sem sentido; não, eram homens e mulheres com suas características particulares, com sua individualidade; os objetos eram úteis, com sentido, que proporcionavam prazer. Eis este automóvel que me leva à pensão, estas almofadas em que me apoio. Devorava com o olhar tudo que havia diante de meus olhos, com a admiração de quem se acha ante um milagre. É isto, é isto – repetia, querendo dizer: Esta é a realidade (SAFRA, 2005, p. 17, grifo nosso).

A noção de felicidade de Badiou parece-nos interessante, por ora, também para introduzirmos algum modo de diferenciar o “bem-estar” de um “ganho perceptivo” ou de “lucidez” do gozo místico. Quando o ser falante se mesmifica com a Abertura, ou seja, quando $\mathbb{A} \rightarrow S(\mathbb{A})$, ou quando se dá $J(\mathbb{A})$, na terminologia lacanaiana, haveria a possibilidade de descoberta (ou desvelamento) que se é capaz de alguma coisa que *não se sabia capaz*, até então, em que se *inclui a alteridade*. Mas neste caso, assumindo-se o sentido inusitado de *ser em mesmidade do Outro*, portanto no desvelamento mais radical de uma capacidade nova de gozAlteridade. A felicidade, ou êxtase, tão relatada nos testemunhos dos místicos, passa por uma espécie de “enraizamento” na percepção da falta de raiz da abertura do Outro, neste vazio.

Como no relato do analisante arquiteto, cuja perplexidade se deu na descoberta de que a vida é capaz de “ser ela mesma”, o que ele tanto me relata é haver experimentado alguma espécie *misteriosa de felicidade*, inexplicável, própria de Outro modo de lucidez. Estado que não se deixa mais denominar pelos significantes “satisfação”, “alegria”, “prazer” ou até mesmo “felicidade” – todos esses termos que perdem o seu sentido fálico-sexual, e que portanto podem ganhar novo sentido, em relação *Àquilo*. Mas se até mesmo o termo “felicidade” já nos renasce natimorto em sua tarefa ingrata de nomear o estado “místico” e anticonceitual da Alteridade, ao menos a noção mencionada por Badiou nos dá uma pista de como poderíamos conduzir uma pesquisa da diferença entre a (in)felicidade fálica e o extâse Outro. A reflexão aqui, evidentemente, serve-nos como preâmbulo de uma discussão muito mais ampla a ser realizada: há *felicidade êxtima*.

Pensarmos por ora num contraste da felicidade mística com a satisfação do gozo fálico (o sintomal estruturante do sujeito), em seu horizonte de (des)prazer e “amódio”

em relação ao objeto. A *felicidade êxtima* somente se pensaria enquanto um *evento*, uma *passagem* ou *travessia*, cujo fundamento indeterminado se apresentaria na descoberta de que se é capaz de ser de Outro modo, que antes não se era capaz de gozar. Daí o sofrimento do arquiteto em não conseguir ser o *agente* dessa *capacidade*, desde que “quem” pôde irromper esse gozo não foi alguém, e sim *ninguém*.

O que propomos aqui é pensar nesse instante de vazão indizível de gozo em sua diferença em relação à *evasão* fálica do ser no objeto, e em diferença em relação à *invasão* psicótica do gozo, portanto enquanto uma *vazão paradoxal de ser*: (in)dizível, (in)determinada, (im)possível, i(limitada), etc.

O que os relatos aqui levantados nos conduziram a pensar até agora: essa vazão se daria como liberação de um *a mais* de lucidez que transborda para além da perspectiva de identificações e representações do ser. Portanto um modo de *gozar-ser* que se passa à diferença do ser inter-dito do sujeito (*a*).

Até o evento (in)esperado ocorrer, *parecia impossível* para o etnólogo americano, ou para o arquiteto, *ser* como se viu capaz de *ser*. O que não garantiu a nenhum dois a apropriação desse evento (pelo sujeito do inconsciente), nem mesmo garantiu rearticulações das posições subjetivas na fantasia, portanto das patologias decorrentes do sintoma. A ironia misteriosa em jogo é que esse modo êxtimo e passageiro de “ser feliz” não realize a salvação do desamparo do sujeito, muito pelo contrário, trate-se da frustração dessa mesma fantasia de satisfação dos anseios de felicidade. Sendo a primeira a ruína da segunda. Neste sentido, como sugere Lacan, o gozo Outro é *difamado*, é indesejável, pois em nada corresponde às aspirações do amor sintético próprio das fantasias sexuais. O preço do gozo místico é alto demais, vale mais do que o sujeito poderia pagar: seria preciso perder as suas mais arraigadas e inconscientes fantasias de felicidade, perder seu próprio mito individual de vir-a-ser, suas identificações, seu amado sintoma. O custo do gozo místico é perder o amado mito do ser perdido do sujeito.

“O amado ser perdido do sujeito”. O que se ama, então? Esse “ser perdido” (objeto *a*) surge como a propriedade aparentemente perdida, porém ainda *privada* do sujeito. É só dele, ao mesmo tempo em que *jamais* é dele. Uma casa abandonada cuja existência só se verifica nos mapas, pois o território dessa propriedade privada é mais uma vez *outro mapa*, outra representação da falta (falo). E mesmo se sujeito detentor de

uma mansão com a fachada voltada ao sol, com um INEZ e um *FleshLight* escondidos no cofre da suíte, resguardado pelos contornos seguros do melhor e mais caro dos condomínios⁵⁷ (onde habitam os mais bem sucedidos), o sujeito no final do dia continua privado de sua propriedade perdida. A virada lacaniana é pensar que a fantasia de *propriedade privada do sujeito*, o objeto da fantasia, *priva*, ela mesma, a irrupção de outra experiência de ser. Esta somente possível através da condição de perda radical do objeto. E se quem revela isso nada prova disso aos outros, a política com isso já se impossibilita? Žižek teria razão em associar tão fixamente o gozo à lógica de perversão-psicose capitalista, à *privada sanitária* do potencial político do sujeito? Ou haveria um potencial ainda difamado de “revolução”, ainda que perceptiva, social-singular, potencializada nessa experiência do gozo Outro, nessa (lou)cura? Não nos caberia, ainda, pensar politicamente no ser falante sem que se exclua a possibilidade de atravessamento do sujeito para Outro modo de ser?

A propensão neurótica de difamar o gozo Outro, denunciada por Lacan, não se revelaria apenas na exclusão da questão do gozo místico da zona de aceitabilidade intelectual dos ambientes universitários, mas principalmente no problema de reconhecimento social da (lou)cura. Enquanto seres aversivos, os loucos trazem, à luz do dia, em plena praça pública, aquela terrível ameaça que o gozo oferece à fantasia e ao sintoma do sujeito, in-satisfeito com os dilemas mais ou menos seguros de sua normalidade. Nessa perspectiva de mundo hipermetafísico, enquanto terra pura das identidades, a loucura se metaboliza socialmente como um desajuste indesejável (neurótico-centrismo), à qual se responde com políticas de *privação sanitária* dos “anormais” dos ambientes neurótico-sociais, cf. *A história da loucura* de Michel Foucault.

Amor à lucidez e amor ao sintoma. O paradoxo em jogo é que a possibilidade de gozar o suplemento de ser representante, também, uma ameaça radical à *fantasia* de ser do sujeito, ao seu sintoma. Pois o gozo é um risco incalculável para o epicentro narcísico, vazio, que goza parcialmente de ser alguém.

Desta poesia anônima, que dá voz ao paradoxo, troquemos então o significante *vida* pelos significantes *ser* ou *gozo*:

⁵⁷ Sobre os sintomas do condomínio, cf. (DUNKER, 2015).

Figura 14 - Poesia de rua de um autor (in)determinado. Fotografia de Thiago Fogolin.

Na fotografia do artista Thiago Fogolin, vemos o irônico contraste do slogan publicitário do “bom pra todos”, do Banco do Brasil, como uma verdadeira pérola do discurso capitalista, logo acima de um paradoxal dizer anônimo, este pichado e subversivo, sobre o que possa ser “bom pra não-todo”: a indigência da felicidade êxtima permitiria a revelação mais nua de que “o ser ameaça o medo do ser”, ou “o gozo ameaça o medo do gozo”, etc. Pois se o sujeito anseia por felicidade, ele também se evade da morte simbólica (das identificações) inerente à *possibilidade* de lucidez que escapa das representações. Ama-se o sintoma, mesmo que em privação das possibilidades outras de se gozar a vida. “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”; Heidegger, nesta famosa citação ao poeta alemão Friedrich Hölderlin, sugere que “salvar é chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho” (HEIDEGGER, 2002d, p. 31), mais uma vez, Heidegger nos fala do desvelamento do ser.

Consideremos ainda que *é parte constitutiva da fantasia determinar o impossível de ser, de gozo*; pois é assim que se goza falicamente do objeto impossível.

O impossível do Outro gozo, essa “luz” impensável, então, limita-se falicamente ao escopo das felicidades do sujeito – no sentido estrito dos modos mais ou menos ineficazes de satisfazer os prazeres – como tão bem esplanado por Freud em *Mal-estar na civilização* (FREUD, 2010), texto que se inicia exatamente com uma espécie de confissão, do próprio Freud, sobre a ilusão da “felicidade” mística. Nos primeiros parágrafos de seu mais célebre texto a respeito das vicissitudes da felicidade, o pai da psicanálise determina como *ilusão* a possibilidade do “sentimento oceânico” dos místicos. Lacan, o filho subversivo, justamente o pensador da “travessia da fantasia”, reabriria anos depois uma porta para se repensar a questão, via gozo feminino, e não à toa remetendo-o mais uma vez ao testemunho dos místicos. Lacan também nos adverte a respeito de que isso se difama.

A felicidade êxtima diferencia-se de qualquer ideal terapêutico de satisfação fálica ou de superação irreversível do sintoma, no sentido de sanar-se a falta-a-ser ou às vicissitudes da fantasia neurótica, ou mesmo das diversas fontes de sofrimento da condição humana (morte, dor, miséria, terror, fome, etc.). A mensagem da psicanálise lacaniana é o de que não há “final feliz” para um projeto terapêutico que se pretenda *curativo*. Cura, lucidez e felicidade, que não são conceitos psicanalíticos, aqui visam tão somente *introduzir* algumas questões dos efeitos muito pouco pesquisados sobre o *gozo Outro* que não se deixam resumir a um *fim*, mas a um ato (in)determinado de atravessamento do sintoma.

A felicidade êxtima ou a lucidez do gozo suplementar dos místicos se passam num evento de irrupção de uma diferença radical, mas não sem deixar marcas na subjetividade (como vimos no caso do arquiteto). Assim, apontamos também a possibilidade de pensarmos na psicanálise do “gozo feminino”, sobretudo pelo tratamento das rearticulações do retorno ao sintoma, e nos possíveis efeitos de *determinação produtiva* que aí se abrem, para nos remetermos mais uma vez às acepções de Christian Dunker.

Não pensamos na psicanálise aberta à (lou)cura via gozo Outro, absolutamente, como um projeto clínico de efetuação de sujeitos assintomáticos. Pelo contrário, a psicanálise lacaniana visa a *identificação* e a *responsabilização* com o sintoma, e com o (im)possível do sintoma dos sujeitos. Isso que aqui meramente se *introduz*, que prepara o terreno de um debate, enseja também a continuação dessa pesquisa.

Já sobre a lucidez de Krishnamurti desembocar aparentemente num mais além dos “prazeres e sofrimentos”, isso é o que se supõe como consequência, ao menos lógica, de um gozo que descontinua momentaneamente a sexualidade fálica, portanto atravessa a própria *função do sintoma* que “vem suprir, na totalidade dos casos, a ausência de uma relação sexual inscritível” (SOLER, 2006, p196).

Se “o sintoma é uma determinação paterna, como significante possível para o desejo (falo) e como economia necessária de gozo (objeto a)” (DUNKER, 2015, p. 284), então, a partir de uma *experiência de indeterminação pelo gozo, sem objeto*, não é de se surpreender que se desvele um estado de lacuna dos sofrimentos e prazeres parciais inerentes ao sintoma e às vicissitudes das identificações.

Na possibilidade de pensarmos na própria irrupção da Heteridade num sentido curativo – experiência de cura dos sofrimentos articulados na busca pela complementação de ser, de que ainda haja relação sexual –, ao menos no tempo indeterminado de sua duração, o problema verdadeiramente clínico que se coloca é inteiramente no *depois*: os efeitos de remontagem do sintoma. Como pensar na problemática da lucidez-alienação no *a posteriori* da lucidez êxtima?

Pois há a possibilidade já apontada de que no *a posteriori* se (re)construa velhas ou até mesmo novas formas de *alienação* pela retomada da posição subjetiva que se assume na fantasia. O problema de como se incluiria uma via de *liberação passageira* do sintoma na própria retomada do sintoma, como se suportaria sintomaticamente o não-elaborável do ser, torna-se uma questão clínica cujo desenlace psicanalítico poderia ser investigado pelo conceito de *sinthome*, ou *sinthoma*.

A ideia de identificação com o sintoma é coerente com a necessidade de reatar, ao termino da análise, com o efeito de ser: obter um sujeito determinado de uma nova forma quanto ao que ele quer e quanto ao que é, mas não pela via da identificação com o Outro. Essa é a tese de Lacan, desde a origem. Desde seu “estádio do espelho”, ele evocava um término em que o sujeito chegaria ao limite extático de um “tu és isto”. A palavra “extático” está aí para dizer que o que se espera é mais a resposta do ser não representável, e por uma razão extremamente simples: a identificação só pode perpetuar a regência do Outro. O ser que ela parece assegurar é apenas de mascarada e mentira, e o analista não pode tornar-se cúmplice disso. A identificação com o sintoma, no outro extremo do ensino de Lacan, designa a finalidade primordial da análise, que é chegar a um “eu sou” que não seja semblante. Indica o esforço, por uma técnica que, no entanto, é apenas de fala, de atingir aquilo no sujeito que não é do registro simbólico, mas do real [...] (SOLER, 2003, p.195).

Mas o sintoma com que o sujeito possivelmente se identifica, no final, é um sintoma transformado, situado além da fantasia (Ibidem, p.199).

Os efeitos psicanalíticos se desdobrariam, a partir da nova identificação com o sintoma – esse que se visa alcançar ao longo e ao cabo de um tratamento –, não como uma exigência sem limites do “goze mais!”, mas, ao inverso, como possibilidade de irrupção de um gozo ilimitado cujo efeito é o de *fundamentar os limites* do gozo atrelado às identificações do sujeito. Esse gozo suplementar de *ser ninguém*, contudo, requer uma constituição prévia da fantasia de *ser alguém*, pensamento que se implica desde a analogia do “transbordamento”. Pois um transbordamento (de gozo) requer bordas, e não as solapa nem as perde para sempre. A estranha analogia aqui seria a de um vaso cujo transbordamento dos limites fálicos possa metamorfosear as coordenadas de suas próprias bordas, modificar suas formas. O efeito do ato psicanalítico sobre o gozo Outro talvez seja o de uma identificação com o sintoma que permita às passagens entre a perspectiva improvável de transbordar-se com o vazio, e a própria falta no interior das bordas.

Estudamos até aqui a diferença dos gozos *como a diferença de ser*. A *experiência* dessa descoberta não estaria do lado do ser enquanto objeto impossível, do gozo fálico. Lemos que o atravessamento passageiro do sintoma (Lacan) ou da metafísica (Heidegger) implica numa *experiência* de Abertura (in)determinada do ser do ser falante, ou do ser do ser-o-aí.

O estudo da identificação com o sintoma, a partir dos desdobramentos do ser, seria então uma das possíveis continuidades desta pesquisa no que ela se dirige aos efeitos da psicanálise com os paradoxos do gozo (in)dizível.

Página intencionalmente deixada em branco

CONCLUSÃO

A conclusão maior desta pesquisa nos solicita, antes de tudo, uma recapitulação dos principais resultados obtidos ao longo dos capítulos. Façamos então uma releitura de nosso trabalho recolhendo dele nada além de suas passagens mais ou menos conclusivas.

Pudemos esclarecer primeiramente em Heidegger:

O ser se perde no tempo cronológico e na espacialidade metafísica como o sem-substância *transcendens* da *presença* do ente, isto é, da dimensão que não se deixa elucidar pelo “lado de dentro” (ôntico) do mundo existente. Neste primeiro sentido, o ser da analítica existencial é o *radicalmente outro em relação ao ente*. Vimos que as possibilidades de experiência (*Erfahren*) de desvelamento do ser, ao longo da obra de Heidegger, conduziram o Dasein à revelação de ultrapassagem do esquecimento do ser próprio do pensamento metafísico:

1. Numa primeira abordagem de revelação do *nada* do ente, teríamos então na angústia e no tédio os meios originários de revelação da *indeterminabilidade* da existência. As experiências de irrupção do *nada* são modos súbitos de *apropriação do tempo originário* como desvelamento do ser do Dasein. O tédio e a angústia encontrariam a fissura abissal da dimensão do ente e ali lançariam o homem à experimentação do *instante* e do *não-lugar*, com o caráter fundamentalmente vazio do ser, até então esquecido no tempo e no nada-além-de-ente da fuga de ser cotidiana. A angústia, mais especificamente, lançaria o Dasein para o “fora de casa”, como profunda e ameaçadora desconjuntura do homem com os entes.

2. Heidegger passa a trabalhar sobre o sentido da serenidade: não como um enigma lógico para o conhecimento humano, e sim de um “mistério” constituinte do Dasein, enquanto experiência originária da diferença entre a inacessibilidade do ser e o entitativo do homem. Observamos como a experiência do habitar em serenidade com o ser tem por consequência a retirada violenta do Dasein de sua moradia egoica-metafísica. E nesse sentido, a serenidade surge como um modo de desvelamento em que se vive a *liberdade* para além da representação do ser. A serenidade “junta sem costura” ser e ente, pelo paradoxo Mesmo-diferente. O morar da ek-sistência assim recebe um

sentido mais originário em que se vive não apenas o *instante*, mas também o *lugar* do Mesmo, ou o comum-pertencer (*Zusammengehören*) entre ser e ente. Cujo jogo de (des)velamento se experimentaria enquanto mistério (*das Geheimnis*).

Alcançamos então o segundo sentido heideggeriano do ser, como o *presentar-desvelar* dos entes, pela *Ereignis*: o estado de coisas (*Sachverhalt*) de essência indizível, mas cuja aparição se coloca como a tarefa mais radical para o pensar. De fato, na *Ereignis* não se perde a linguagem; pelo contrário, permite-se experimentar-pensar de outro modo a impensável “vibração do ser”, implicando-se numa transformação da composição tempoespacial da abertura (*Offenheit*) de mundo.

Concluimos que a vazão (in)dizível do ser, com Heidegger, recebe portanto o sentido da *Ereignis* – palavra condensadora das apreensões originárias da liberdade, desvelamento, serenidade, mistério, verdade e clareira do ser. A liberação da “vibração da essência” de ser, ente e linguagem, como o estado verbal infinitivo em que ser e ente não mais se representam, mas *presentam-se*, paradoxalmente, como a elucidação das diferenças num Mesmo instante-lugar.

Porém, se o que acabamos de escrever é um dizer possível, em sua verdade isso permaneceria a cada instante impensável, pois ao mesmo tempo em que nossos pensamentos representaram a questão, a experiência metafísica da linguagem faz perpetuar o velamento, a exemplo de um obscuro ponto cego em que se perde a própria vazão do ser (in)dizível – este *não-objeto* de nossa pesquisa.

Defendemos finalmente (no tópico 3.2) que Heidegger, contrariamente à crítica zizekiana, rompe drasticamente com o logocentrismo filosófico. Isso em virtude de jamais equivaler *ser* com *lógos*, mas, pelo contrário, diferencia-los num estado de ser paradoxal cuja revelação se dá, enquanto verdade, na ek-sistência da *Ereignis*.

No segundo tempo da pesquisa, vimos com a psicanálise de Jacques Lacan que o estudo do ser e de sua extimidade irrepresentável nos conduziu à análise da diferença entre os gozos. Quanto às perguntas levantadas ao longo dos capítulos, alcançamos os resultados:

- Toda a realização do sujeito quanto à relação sexual começa, desenrola-se e termina em fantasia, e jamais numa relação de complementação entre o gozo

dos parceiros. O gozo fálico neste sentido não é outra coisa senão o modo de ser da fantasia: o ser da significância que representa falicamente o complemento impossível de sua *falta-a-ser*. A fantasia jamais representa o *ser*, e sim a *falta-a-ser* do Outro, o que Lacan denomina de Falo (Φ). Enquanto se busca o ser pela fantasia, em sua confusão com o objeto (os objetos da fantasia), o si-mesmo do ser falante, enquanto vazio do Outro, estrutura-se enquanto a *falta-a-ser* das neuroses; epicentro faltoso (a) da função da fantasia cuja propriedade é simular um ser objetual para um sujeito dividido. A relação entre o sujeito e o seu (não-)ser (a) se simboliza no matema da fantasia: $\$ \diamond a$.

- Com isso, o sujeito goza fantasiosamente de não-ser, pois Lacan entende que a significância do ser é um gozar parcial do corpo, isto é: *parcialmente ser*. O gozo fálico é assim o gozo da representação do não-ser (ϕ).
- Fizemos a leitura de que há uma condensação de sentidos aplicada por Lacan na palavra *être*: significado do ser que é gozo assexual – correspondente ao gozo suplementar, e localizável no quadro pelo símbolo do $S(\mathbb{A})$ –, ao mesmo tempo significado do ser que é gozo fálico, sexual, marcado pelo objeto (a). A questão do ser se desdobra então entre ser da significância e ser indizível. O ser falante de Lacan, assim, anuncia conceitualmente uma estrutura de gozo (ser) e linguagem (falante), havendo aí diferentes modalidades de ser: objetual (a) e não-objetual ($S(\mathbb{A})$).
- É finalidade do ato psicanalítico a diferenciar, cindir a de $S(\mathbb{A})$.
- O gozo do Outro ex-siste: é a experiência assexuada de gozo no sentido de sua não mediação pelo Falo da fantasia. É o Héteros não apreensível pela fantasia, e neste sentido, ex-siste como o Outro em relação ao âmbito da sexualidade. Consideramos nesta pesquisa o gozo Outro como o mesmo do gozo feminino.
- Consideramos que ao mesmo tempo em que é parte constitutiva da fantasia imaginarizar a completude do ser, determina-se com a fantasia também o impossível de ser, de gozo; pois é assim que se goza falicamente do objeto impossível. A consequência disso, como diz Lacan, é a difamação do gozo feminino, ao que incluímos a exclusão social dos “loucos”, como uma reação aversiva contra o “estranho” que ameaça o próprio reduto simbólico do sujeito.

- Gozo feminino (ou gozo do Outro) e gozo fálico são duas modalidades distintas de ser falante, sendo o gozo fálico correlato à experiência fálica, sexual e totalmente circunscrita no significante; e o gozo feminino correlato à experiência “Hétera”, não fálica, indizível – uma vez se tratar de uma experiência para fora da linguagem e do âmbito sexual do Falo e da fantasia.

Em nossa investigação sobre os efeitos do gozo feminino, analisamos dos relatos do indiano Jiddu Krishnamurti:

- Os místicos encarnariam o paradoxo de reencontrar a suplementação do ser no extremo vazio, e não na completude imaginária de ser sustentada pela fantasia. Entendemos disso que o gozo do místico não demonstra o suposto complemento de ser que finalmente preencheria – completaria – o vazio do Outro, o si-mesmo abissal do ser falante. Pelo contrário, seria a abertura radical neste vazio, em desamparo profundo, que lançaria o místico num gozo não limitado pelo Falo, momentaneamente livre da função representativa, e neste sentido ilimitado.
- Krishnamurti nos conduz à consideração de que a aparição da “*otherness*” (a abertura do Outro) efetuaría uma desidentificação dos objetos da fantasia – não apenas do objeto a, mas também do objeto-eu. Nesse sentido compreendemos a frequência dos relatos de “dissolução do eu” em um “oceano de luz”.
- A retirada do Falo operaria uma passagem da representação da falta do Outro ao vazio do Outro, em experiência de radicalização do desamparo pela perda do mito neurótico, sustentado pela fantasia, de futura recuperação de um objeto-ser perdido.
- O atravessamento dos objetos da fantasia permitiría uma liberação temporária das demandas e das determinações do sintoma, como um estado mais além dos eixos prazer-desprazer, satisfação-insatisfação, bem-estar-mal-estar.
- Introduzimos a noção, a ser pesquisada, do suplemento de “lucidez”, como ganho êtímo de “consciência de ser” concomitante à derrocada do saber representativo. Suplementação de gozo que opera às tão testemunhadas “ampliações de consciência”.

- Introduzimos a noção, a ser pesquisada, do passageiro evento de “felicidade êxtima” como efeito de revelação de uma nova capacidade de ser, de indeterminável abrangência, a partir de uma mesmidade momentânea com a Abertura. A “felicidade êxtima” diferencia-se do espectro das in-felicidades do sintoma, aquela sendo relatada pelos místicos como um estado de êxtase.
- A ruptura com a função fálica, contudo, não equivale aos efeitos produtivos de indeterminação visados pela psicanálise: vimos com as diferenças dos relatos de estados místicos, psicóticos e afásicos, que os elementos diferenciais entre *sofrimento*, *indiferença* (apatia) e *êxtase*, assim como o endereçamento ao Outro, traçam claras distinções entre os casos. Mesmo que deles possamos encontrar elementos comuns, na medida em que não se deixam entender por um dinamismo fálico do gozo e da fantasia, é importante destacar que os diferentes estados de “ser indizível” não se aplainam numa só compreensão que se pretenda patologizante ou curativa.
- Se entendemos que cindir a de $S(\mathbb{A})$ é finalidade psicanalítica de diferenciação entre o *gozar da falta* e o *gozar do vazio* insignificante, e que, portanto, *há diferença* entre *falta-de-ser* e *vazio-de-ser*, contudo, vimos que o gozo feminino não se resguarda como questão de *final* de análise. Tampouco garante os efeitos transformativos vislumbrados pelo conceito de “indeterminação produtiva” na retomada do sintoma.

No tópico 3.2. concluímos também que o núcleo paradoxal da vazão do ser se lê tanto em Heidegger quanto em Lacan. Alguma *diferença* fundamental (entre ser e linguagem em Heidegger, e entre gozos em Lacan) se expressaria pela experiência de ser o *mesmo* com uma abertura (o mesmo de ser e linguagem em Heidegger, e o “mesmar” com o Outro, em Lacan). O paradoxo em jogo é o de *diferenciar-se, ou singularizar-se radicalmente, sendo o mesmo com o Outro*.

Abordamos então *das Ereignis* e o gozo suplementar como duas tentativas paradigmáticas de se pensar numa Abertura de passagem ao vazio do ser, e o

discernimento das diferenças implicadas na relação entre ser e linguagem presentes em suas teorias:

(1) Heidegger fundamenta a analítica existencial na *diferença ontológica entre ser e homem (ser como o mesmo-diferente do lógos)*.

(2) Lacan alicerça a psicanálise na proposição da diferença dos sexos – a não-relação sexual – que no seminário 20 se lê pela lógica do não-todo, erigida sobre a diferença entre o gozo fálico (modo de (não)ser pelo objeto a) e o gozo suplementar (*mesmidade* com $S(A)$).

O que alcançamos pensar em nossa pesquisa, a partir da abordagem do *gozo* como *ser*, é justamente a possibilidade de assumirmos a inversão lacaniana do logocentrismo pelo viés de uma Abertura ao gozo das desidentificações de objeto. Ou seja, quando assumimos o *ser* pela *experiência de indeterminação*, implicamos necessariamente o rompimento com uma possível leitura a nosso ver reducionista da psicanálise, em que a perspectiva monoculturalista e falocêntrica possa perpetuar, clinicamente, efeitos de sujeito em relação exclusivamente *fálica-objetal* com seu ser desconhecível.

Ou seja, defendemos aqui a importância dos efeitos de diferenciação do ser, em que *isso*, que não se representa, não se iguala ao objeto impossível (*a*), que também não se representa. O problemático da exclusiva interpretação do ser enquanto objeto cobraria a sua própria pesquisa, bem como de seus possíveis potenciais iatrogênicos no campo dos tratamentos. Sem rodeios, apontamos: tal equivalência é também o cerne da própria função da fantasia, e uma psicanálise dotada da finalidade de atravessamento da fantasia não se prestaria à perpetuação de tal *indiferença*.

Os efeitos de sujeito e a ética do desejo são inegavelmente o fundamento da psicanálise e de sua eficácia clínica. E a passagem da falta-a-ser ao vazio-de-ser, no campo do *gozar* – no *ser* –, não convém à psicanálise somente nos momentos de fundamentação teórica do não-todo, nos mais altos movimentos do pensamento lógico, cuja consequência é a repetição, muitas vezes automática, da máxima da não relação sexual e da desproporção dos gozos, sem que da suplementação do gozo se considere mais nada. Se a essa argumentação se segue um fechamento, acadêmico ou clínico, de difamação crônica em que se passa o gozo Outro à ordem de um “isso não quero saber”,

“isso é loucura”, como impossibilidade (no campo da experiência), como mera variação das fantasias de completude, como ode às psicoses e às alienações, ou até como ridicularização quando se elenca e equivale a questão mística com os discursos e fantasias mais extravagantes de “esoterismos” e esquisitices “*new-age*”; nesse caso propomos a reflexão: não se trata de negação da abertura de Outras formas de se estar no mundo? Como escutar nos analisantes aquilo que o psicanalista nega, ou desconhece? Não nos compete aqui desenvolver a pesquisa dos seus efeitos possivelmente negativos e iatrogênicos, mas enfatizemos: ao psicanalista cabe a (in)dizível tarefa de familiarizar-se ao mais estranho, e de estranhar-se com o mais familiar.

Lembremos então que Lacan rompeu com a tendência psicanalítica de difamar a suplementação de gozo como ilusão, regressão psíquica, perversão, psicose ou alienação política. Isso não significa que seus seguidores o tenham entendido ou bem considerado em sua radicalidade. Deixamos nossa provocação a respeito do possível fechamento psicanalítico às Outras formas de ser, cuja indeterminação, apesar de rara e dificilmente se sustentar numa experiência do ser falante, nem por isso deixa de produzir consequências importantes no campo prático e teórico. Cujos relatos, como sugere Lacan, apenas esparsamente se constata, isso que mais comumente se engasga num não-dizer e em seu correlato: o não-escutar. Embora o dizer e a escuta do ser indizível, em seus limites, façam parte do ato psicanalítico.

Nesses termos, finalizamos a pesquisa com o pensamento de que um psicanalista que desconheça essa diferença, e acreditamos ter fundamentado e contribuído com a teoria de tal diferença, tenderia a conduzir seus analisantes a um tratamento do ser falante determinado somente pela via do objeto impossível. Há Outra questão em Aberto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABHEDANANDA, S.** *O Evangelho de Ramakrishna*. São Paulo: Editora Pensamento, 1993.
- ALBUQUERQUE, M.B.** *Uma heresia epistemológica: As plantas como sujeitos do saber*. Coimbra: OFICINA DO CES, n.328, 2009.
- ALIGHIERI, D.** *A Divina Comédia: Inferno – Purgatório – Paraíso*. Trad. e notas de Italo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1999.
- BADIOU, A.** *Pequeno manual de inestética* (1937). Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2002.
- BECKETT, S.** *O silêncio do possível*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- CHANG, C.C.** *Practice of Zen*. New York: Harper & Row, 1970.
- DIAS, P.H.C.** *Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística*, dissertação de mestrado. São Paulo: IP-USP, 2015.
- DUNKER, C. I. L.** . *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2011.
- _____. *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FINGERMAN, D; DIAS, M.M.** *Por causa do pior*. São Paulo, SP: Editora Iluminuras, 2005.
- FINK, B.** *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (1995). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- FOUCAULT, M.** *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FREUD, S.** *Análise terminável e interminável* (1937). In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. 23. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *O mal-estar na civilização* (1930). In: *Obras completas volume 18*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Pulsão e seus destinos* (1915). In: *Obras completas, vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- _____. *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980a. v. 12, p. 149-162.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980b. v. 14, p. 89-121.

HAMON, R. Jouissance et position féminine (2010). In : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne : repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem* (1950-1959). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

_____. "A coisa (1950)" em *Ensaaios e Conferências*. trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002a.

_____. "A constituição onto-teológica da metafísica (1957)" (p.179 – 202) In: *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983a.

_____. "A superação da metafísica" (1936 - 1943) (p. 61 - 86), trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. em *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002b.

_____. "Construir, habitar, pensar (1951)", trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002c.

_____. "A Questão da Técnica (1953)". In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002d.

_____. "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (1966)" (p.67 – 81) em *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983f.

_____. "O que quer dizer pensar? (1952)", trad. Gilvan Fogel. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002d.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____. "Que é metafísica? (a. *A preleção* (1929) / b. *Posfácio* (1943) / c. *Introdução* (1949))" (p.35 – 63) em *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983b.

_____. *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

_____. *Serenidade* (1955). Lisboa: Editora Instituto Piaget, 2001.

_____. *Ser e tempo* (1927), trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

_____. "Sobre a essência da verdade (1930)" (p.126 – 145) em *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983c.

_____. “Sobre o “humanismo” (1949)” (p.149 – 175) em *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983d.

_____. *Sobre o problema do Ser* (1955), trad. Ernildo Stein. São Paulo, SP: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. “Tempo e ser (1962)” (p.256 – 293) em *Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983e.

JORGE, M.A.C. *Fundamentos da psicanálise. De Freud a Lacan. Volume 1 - As bases conceituais*. 2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Fundamentos da psicanálise. De Freud a Lacan. Volume 2 - A clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KATZ, I. *A finalidade de uma análise*. In: Lacuna: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. 0, p. 5, 2015. Disponível em: <<http://revistalacuna.com/2015/09/29/a-finalidade-de-uma-analise/>>.

KRISHNAMURTI, J. *Diário de Krishnamurti* (1961). Trad: Alexandra Trifler. 5a ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2004.

_____. *Sobre o medo*. Trad: Pedro da S. Dantas JR. 1a ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 1998.

_____. *Krishnamurti's Notebook*. New York: Harper & Row, 1976.

_____. *Krishnamurti's Journal*. New York: Harper & Row, 1982.

LACAN, J. “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”. In: *Escritos* (1958, pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. “A significação do falo”. In: *Escritos* (1958, pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

_____. *Le séminaire: Livre 10: L'angoisse* (1962-1963). Paris: Seuil, 2004.

_____. *Le séminaire. Livre 14: la logique du fantasme* (1966-1967). Staferla, disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.

_____. *Le séminaire: Livre 20: Encore* (1972-1973). Staferla, disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.

_____. *Le séminaire: Livre 22: R.S.I.* (1974-1975). Staferla, disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.

_____. *Le séminaire: Livre 23: Le Sinthome* (1975-1976). Staferla, disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.

- _____. *Le séminaire: Livre 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Staferla, disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.
- _____. *O Seminário. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1964/1995.
- _____. *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. *O Seminário, livro 23: O sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- _____. "Problemas cruciais para a psicanálise" (1964-1965, pp.206-209). In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. "Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud". In: *Escritos* (1954, pp. 383-401). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- _____. "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano". In: *Escritos* (1960, pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.
- _____. *Televisão* (1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- MALEVAL, J.C.** *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- MILLER, J. A.**, "Duas Dimensões Clínicas: Sintoma e Fantasia" (1983). In: *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *O osso de uma análise*. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Bahia: Biblioteca Agente, 1998.
- _____. "Paradoxos do analista" (1994). In: *Lacan elucidado — palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. *Os seis paradigmas do gozo* (p. 9-24). Opção Lacaniana, São Paulo: Eolia, n.26, maio 2004.
- OLIVEIRA, C.** Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo. In: *Discurso*. São Paulo: Revista do Departamento de Filosofia da USP, n.36, 2006.
- PARSONS, W.** *The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press, 1999.
- PIRES, J. C.** *De Profundis, valsa lenta* (1925). Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998.
- POMMIER, G.** *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

- PYNCHON, T.** *Gravity's Rainbow* (1973). London: Vintage, 2000.
- QUINET, A.** As 4 + 1 condições da análise (1991). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *A heteridade de Lacan*. Inédito, 2001.
- ROLLAND, R.** *The life of Ramakrishna* (1929). Kolkata: Advaita Ashrama, 2008.
- SAFRA, G.** *A face estética do self*. São Paulo: Unimarco Editora, 2005.
- SEGANFREDO, M.** *A fantasia na clínica psicanalítica: travessia e mais além*. 2007. 302 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura)-Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- SLOTEDIJK, P.** *Regras para o parque humano*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Esferas I (Microsferología) – Borbujas*. Madrid: Biblioteca de Ensayo Siruela, 2009.
- SOLER, C.** “Como Terminam as Análises”. In: *Textos reunidos* pela AMP, p. 159. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor, 2005.
- SPROVIERO, M. B.** *Dao De Jing*. 1. ed. São Paulo: hedra, 2002.
- STEIN, E.** *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.
- TESONE, J.E.** O divino gozo. O narcisismo feminino e os místicos. São Paulo: Revista Brasileira de Psicanálise, vol. 42, n. 4, 139-143, 2008.
- TINÔCO, C.A.** *As Upanishads*. São Paulo: IBRASA, 1996.
- ŽIŽEK, S.** *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Por que Lacan não é heideggeriano*. Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Scriptum, 2009.
- _____. Quando a sexualidade se torna sinistra. Trad. L. Barichello. Lacuna: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. 0, p. 10, 2015. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2015/09/29/quando-a-sexualidade-se-torna-sinistra/>>.
- WU, R.** *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutorado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2006.