UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Clarissa Metzger

**O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan:
A sublimação como tratamento do gozo**

São Paulo

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Clarissa Metzger

O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan:

A sublimação como tratamento do gozo

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos requisitos
para obtenção do título de doutor em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Miriam Debieux Rosa

São Paulo

2014

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.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Metzger, Clarissa.

O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo. /Clarissa Metzger; orientadora Miriam Debieux Rosa. — São Paulo, 2014.

227f.

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

1. Lacan, Jacques-Marie Émile 2. Sublimação 3. Tratamento
4. Gozo 5. Clínica 6. Ato I. Título.

RC506

Nome: METZGER, C.

Título: O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: A sublimação como tratamento do gozo

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em Psicologia.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Para Ivan e Isabel

AGRADECIMENTOS

À professora Miriam Debieux Rosa, pela confiança que depositou em mim, pela orientação, por me acompanhar neste percurso. Aos professores Ana Maria Medeiros da Costa e Christian Ingo Lenz Dunker, pelas importantes contribuições ao exame de qualificação, cruciais para os rumos que esta pesquisa tomou.

Aos professores Ana Maria Medeiros da Costa, Christian Ingo Lenz Dunker, Mario Eduardo da Costa Pereira e Nelson da Silva Junior, que gentilmente aceitaram o convite para participar da banca de defesa desta tese.

À CAPES, que financiou essa pesquisa.

À Léia Prizskulnik, Marcelo Amorim Checchia, Maurício Castejón Herrman, Rinaldo Voltolini, Rogério Lerner e Ronaldo Silva Torres, pelo pronto apoio.

À Sandra Letícia Berta, que me acompanhou neste percurso, desde o início até os momentos finais da escrita desta tese. Por sua disposição e pelo acolhimento que ofereceu, pelas sugestões e indicações bibliográficas preciosas.

À professora Marisa Lopes, do Departamento de Filosofia da UFSCar, pela generosidade das explicações sobre a ética e a moral em Aristóteles e Kant. Ao professor Samuel Gomes da Silva do Instituto de Matemática da Universidade Federal da Bahia (UFBA) pelos esclarecimentos relativos à lógica. À Glaucia Nagem, que me convidou e acolheu em seu seminário sobre Psicanálise e Arte no Fórum do Campo Lacaniano-SP.

À Carolina Ziskind, por facilitar meu acesso ao documentário *Elena*. À Petra Costa e à Busca Vida filmes.

Aos caros colegas do Núcleo de Psicanálise e Política que me acompanharam ao longo do percurso do doutorado, principalmente Ana Paula Musatti Braga, Marta Cerrutti, Ilana Mountian, Rafael Rocha Daudt, Cristina Rocha, Cristine Lacet, Aline Souza Martins, Aline Travaglia, Rodrigo Alencar, Isabel Tatit, Emília E. Broide, Deborah Sereno, Sérgio Prudente, Joana Primo Sampaio. Aos queridos colegas de cartel: Alessandra Balaban, Isabel Tatit e Ivan Ramos Estevão. Ao André Antunes da Costa, Wilian e Renata Constâncio pelas contribuições bibliográficas.

Ao professor Nelson da Silva Jr., que acompanhou e orientou minhas primeiras incursões no tema da sublimação.

À Isabel e ao Ivan, pelo amor e pela paciência sem fim. Por permitirem que eu me ausentasse em muitos momentos ao longo dos últimos anos para realizar esta pesquisa. Ao Ivan, de modo incomensurável. Pelo companheirismo e pelas contribuições sem os quais não poderia ter realizado esse trabalho do modo como fiz. Aos meus pais, Idel e Anita, que souberam me transmitir o interesse pelo conhecimento. Pela presença amorosa e constante, pelo encorajamento que sempre exerceram nos momentos cruciais da minha vida.

À Nilde, ao Mauro e à Dominique, a cada um deles por motivos sem par.

RESUMO

METZGER, C. **O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo.** São Paulo, 2014. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.

Nossa intenção com o presente trabalho foi pesquisar o estatuto teórico-clínico da sublimação ao longo do ensino de Lacan, enfatizando os momentos em que se detém no tema, fazendo avançar suas elaborações do conceito e partindo da hipótese de que a sublimação é um tratamento possível do gozo. Após o seminário em que se dedica de forma mais extensa ao tema da sublimação, em 1959-1960, no qual propõe a sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, o conceito aparece aqui e ali ao longo dos seminários subsequentes. Mas é em 1966-67 que a sublimação detém novamente a atenção de Lacan, que passa então a articulá-la com outros conceitos bastante importantes da teoria, quais sejam: alienação, repetição, *acting out* e passagem ao ato. Além disso, discute a articulação da sublimação com o ato sexual e, consequentemente, com a castração. Para isso, fará uso articulado do quadrângulo de Klein, das leis de Morgan e dos círculos de Euler, de modo a demonstrar a relação lógica entre os elementos. Desde as primeiras referências ao termo, passando pelas elaborações do seminário VII, nos anos de 1959-60, entendemos que é possível sustentar a vocação eminentemente clínica do conceito de sublimação como tratamento possível do gozo, em articulação com outros conceitos importantes no ensino de Lacan, como gozo, fantasia e ato. Partindo da sublimação definida como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, Lacan discute nos anos de 1966-1967 sua presença como satisfação ligada à repetição, mas que dela pode se afastar. A sublimação também se apresenta como saída do impasse do paradoxo da fantasia, que busca encobrir a relação sexual que não há. Propomos desde Lacan que a sublimação é um tratamento do gozo que permite que o sujeito, a partir da repetição, avance até um limiar, ainda que não o ultrapasse. O avanço está relacionado à sua possibilidade de prescindir do recalque, o que diferencia a sublimação do sintoma. A proximidade da sublimação com a relação sexual que não existe já se evidencia desde o seminário XIV e, no seminário XVI, proferido nos anos de 1968-1969, a sublimação retorna pela última vez no ensino de Lacan como estando do lado da mulher, articulada a não existência da relação sexual e como possibilidade privilegiada na perversão, o que deixa ainda mais claro, de nosso ponto de vista, seu estatuto de tratamento de gozo mortífero, na medida em que alude ao vazio da *Coisa*, criando a partir desse vazio. A partir desse percurso na sublimação, empreendemos uma discussão do documentário *Elena*, lançado no ano de 2013, sustentando que, com tal discussão, não se trata de aplicar a psicanálise à arte, mas sim de aplicar a arte à psicanálise, na medida em que a primeira permita à segunda avançar. Por evidenciar como toda a estrutura do filme se organiza em torno do vazio, ele permite que avancemos no debate sobre a sublimação e em sua elucidação como possibilidade de tratamento do gozo, em articulação com o ato em suas variáveis de *acting out* e passagem ao ato, tal como Lacan apresentara com os quadrângulos de Klein. Por último, propomos comentários suplementares que visam propor articulações que apontam caminhos pelos quais entendemos que a discussão sobre o tema da sublimação poderia ter continuidade. Aqui, propomos a articulação da sublimação com a psicose, com o *sinthoma*, tal como Lacan discute no seminário XXIII, e por último a relação da sublimação com o fim de análise. Nesse ponto, as discussões de Lacan sobre o quadrângulo de Klein nos fornecem indicações sobre a relação da sublimação com o ato analítico, que buscamos problematizar.

Palavras-chave: Lacan. Sublimação. Tratamento. Gozo. Clínica. Ato.

ABSTRACT

METZGER, C. **The theoretical and clinical status of sublimation throughout the teachings of Jacques Lacan:** the sublimation as a treatment of *jouissance*. São Paulo, 2014. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.

Our intention with this paper was to research the theoretical and clinical status of sublimation throughout the teachings of Lacan, emphasizing the moments when he dwells on the topic, advancing his elaborations of the concept and working on the hypothesis that sublimation is a possible treatment of *jouissance*. After the seminar he most extensively dedicates to the topic of sublimation, in 1959-1960, when he proposes that sublimation raises an object to the dignity of *das Ding*, the concept appears sporadically throughout his subsequent seminars. But it is in 1966-67 that sublimation once again captures the attention of Lacan, when he begins to articulate it with other important concepts of the theory, namely: alienation, repetition, acting out and passage to the act. Additionally, he discusses the articulation of sublimation with the sexual act and, consequently, with castration. For this, he makes articulated use of Klein's quadrangle, De Morgan's laws and Euler's circles to demonstrate the logical relation between the elements. From the very first references to the term through to the elaborations of seminar VII in 1959-60, we can see that it is possible to assert the eminently clinical vocation of the concept of sublimation as a possible treatment of *jouissance*, in articulation with other important concepts in the teachings of Lacan, such as *jouissance*, fantasy and act. Based on the definition that sublimation raises an object to the dignity of *das Ding*, Lacan in 1966-1967 discusses its presence as satisfaction that is linked to repetition, but that can be separated from it. Sublimation is also presented as a solution to the impasse of the paradox of fantasy, which seeks to disguise the sexual relationship that does not exist. We propose, drawing on Lacan, that sublimation is a treatment of *jouissance* that enables the subject, based on repetition, to advance towards a threshold, but not pass it. This advance is related to the subject's possibility of dispensing with repression, which distinguishes sublimation from the symptom. The proximity of sublimation to the sexual relationship that does not exist was evident since seminar XIV and, in seminar XVI, delivered in 1968-1969, sublimation returns for the last time to Lacan's teachings as being feminine, articulated with the non-existence of the sexual relationship and as a privileged possibility in perversion, which further clarifies, in our opinion, its status as treatment of lethal *jouissance*, in that it alludes to the emptiness of *das Ding*, creating from this emptiness. Based on this analysis of sublimation, we embark on a discussion of the documentary *Elena*, released in 2013, asserting, through this discussion, that it is not about applying psychoanalysis to art, but instead art to psychoanalysis, since the former permits the latter to advance. By demonstrating how the entire structure of the film is organized around emptiness, it permits us to move forward the debate on sublimation and its elucidation as a possible treatment of *jouissance*, in articulation with the act in its variables of acting out and passage to the act, just as presented by Lacan with Klein's quadrangles. Finally, we make some additional comments that are intended to identify paths along which we consider the discussion on the topic of sublimation could be continued. Here, we propose the articulation of sublimation with psychosis, with the *sinthoma*, just as Lacan discusses in seminar XXIII, and finally the relationship of sublimation with the end of analysis. On this point, the discussions of Lacan on Klein's quadrangles provide us with indications about the relationship of sublimation with the analytical act, which we aim to address.

Keywords: Lacan. Sublimation. Treatment. *Jouissance*. Clinic. Act.

RÉSUMÉ

METZGER, C. **Le statut théorique-clinique de la sublimation dans l'enseignement de Jacques Lacan**: la sublimation comme traitement de la jouissance. São Paulo, 2014. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.

Notre intention, avec ce travail, est de rechercher le statut théorique-clinique de la sublimation tout au long des enseignements de Lacan, en soulignant les moments où il se fixe sur le sujet, faisant avancer ses élaborations du concept en partant de l'hypothèse que la sublimation est un traitement possible de la jouissance. Après le séminaire de 1959-1960, pendant lequel il se consacre largement à la sublimation en proposant la sublimation comme une ascension du sujet à la dignité de *das Ding*, le concept apparaît, ci et là, tout au long des séminaires subséquents. Cependant, c'est en 1966-67 que la sublimation attire à nouveau l'attention de Lacan, qui passe alors à l'articuler avec d'autres concepts très importants de la théorie, soit: aliénation, répétition, *acting out* et le passage à l'acte. En plus de cela, il discute l'articulation de la sublimation avec l'acte sexuel, et en conséquence, avec la castration. Pour cela, il fera l'usage du quadrangle de Klein, des lois de Morgan et des cercles de Euler, de façon à démontrer la relation logique entre les éléments. À partir des premières références au terme, passant par les élaborations du séminaire VII, dans les années 1959-60, nous estimons qu'il est possible de soutenir la vocation notamment clinique du concept de sublimation comme traitement possible de la jouissance, en articulation avec d'autres concepts importants de l'enseignement de Lacan, tels que jouissance, fantaisie et acte. Partant de la sublimation définie comme ascension de l'objet à la dignité de *das Ding*, Lacan discute dans les années de 1966-67 sa présence comme satisfaction reliée à la répétition, mais qui, en ce qui la concerne, peut s'éloigner. La sublimation se présente aussi comme une sortie de l'impasse du paradoxe de la fantaisie, qui cherche à recouvrir la relation sexuelle inexistante. Nous proposons depuis Lacan que la sublimation est un traitement de la jouissance qui permet que le sujet, à partir de la répétition, avance jusqu'à un niveau, bien qu'il ne le dépasse pas. L'avancement est relié à sa possibilité de se passer du refoulement, ce qui différencie la sublimation du symptôme. La proximité de la sublimation de la relation sexuelle qui n'existe pas, est déjà en évidence depuis le séminaire XIV et, dans le séminaire XVI, prononcé dans les années de 1968-1969, la sublimation revient pour la dernière fois dans l'enseignement de Lacan comme étant du côté de la femme, articulée à la non existence de la relation sexuelle et comme possibilité privilégiée dans la perversion, ce qui rend encore plus clair, selon notre point de vue, son statut de traitement de jouissance meurtrière, dans la mesure où il évoque le vide de *das Ding*, en créant à partir de ce vide. À partir de ce parcours dans la sublimation, nous avons réalisé une discussion du documentaire *Elena*, sorti en 2013, en soutenant qu'avec cette discussion, il ne s'agit pas d'appliquer la psychanalyse à l'art, mais d'appliquer l'art à la psychanalyse, à mesure que la première permette à la seconde d'avancer. Mettant en évidence comment toute la structure du film s'organise autour du vide, il permet que nous avançons dans le débat sur la sublimation et pour son élucidation comme possibilité de traitement de la jouissance, en articulation avec l'acte dans ses variables de *acting out* et passage à l'acte, tel que Lacan présenta avec les quadrangles de Klein. Finalement, nous proposons des commentaires supplémentaires qui visent offrir des articulations qui indiquent des voies par lesquelles nous pensons que la discussion sur le sujet de la sublimation pourrait avoir une continuation. Ici, nous proposons l'articulation de la sublimation avec la psychose, avec le *sinthoma* tel que Lacan le discute dans le séminaire XXIII, et en dernier lieu la relation de la sublimation aux fins d'analyse. À ce point, les discussions de Lacan sur le quadrangle de Klein nous fournissent des indications sur la relation de la sublimation avec l'acte analytique, que nous cherchons problématiser.

Mots-clés: Lacan. Sublimation. Traitement. Jouissance. Clinique. Acte.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
1.1 PERCURSO INICIAL PELA SUBLIMAÇÃO EM PRIMEIRA PESSOA	11
1.2 DA SUBLIMAÇÃO NA PSICOSE À SUBLIMAÇÃO COMO TRATAMENTO DO GOZO.....	14
1.3 MOMENTOS DE UM PERCURSO.....	15
 PRIMEIRA PARTE: PREMISSAS PARA A SUBLIMAÇÃO	18
2 A SUBLIMAÇÃO EM CAUSA.....	19
2.1 SUBLIMAÇÃO COMO TRATAMENTO DO GOZO NO BOJO DA CLÍNICA.....	20
2.2 SUBLIMAÇÃO DA ARTE À CLÍNICA.....	24
2.3 BREVE PERCURSO DA SUBLIMAÇÃO DE FREUD A LACAN.....	27
3 PULSÃO E OBJETO EM LACAN	35
3.1 PULSÃO.....	37
3.2 OBJETO	40
3.2.1 O seio e as fezes	43
3.2.2 A voz e o olhar.....	45
3.3 <i>DAS DING</i>	47
3.4 Falta, furo, vazio e nada	51
4 GOZO, FANTASIA E DESEJO.....	53
4.1 DA TEORIA DA SEDUÇÃO À TEORIA DO TRAUMA: REALIDADE, FANTASIA, VERDADE	53
4.1.1 A fantasia é uma tela sobre o real	56
4.2 NECESSIDADE, DEMANDA E DESEJO	57
4.2.1 Desejo e sublimação	62
4.3 O GOZO, OS GOZOS	63
4.4 O CONCEITO DE GOZO DESDE FREUD	65
4.4.1 “O gozo é a satisfação de uma pulsão”.....	70
4.5 GOZO E DESEJO	72
4.6 QUE GOZO NA SUBLIMAÇÃO	76
4.7 GOZO, SIGNIFICANTE E “EFEITO DE SUBLIMAÇÃO” NO GRAFO DO DESEJO	79
 SEGUNDA PARTE: PRIMEIRO MOMENTO DA SUBLIMAÇÃO (1938 A 1960)	84

5 ELEVAÇÃO DO OBJETO A DIGNIDADE DA COISA	85
5.1 ANTES DE 1959.....	86
5.2 PRECISÕES LACANIANAS DO CONCEITO DE SUBLIMAÇÃO	92
5.2.1 Ética e Moral	93
5.3 A ÉTICA DA PSICANÁLISE É UMA ÉTICA DO DESEJO.....	94
5.3.1 A ética da psicanálise desde Freud.....	96
5.3.2 O Bem, o Belo, o desejo e a ética	99
5.3.3 Ética e sublimação.....	101
5.4 DAS DING E A RELAÇÃO COM O OBJETO.....	103
5.5 SIGNIFICANTE: ANAMORFOSE E POESIA	108
5.5.1 Amor cortês.....	110
5.6 GOZO E SUBLIMAÇÃO NO SEMINÁRIO VII	112
 TERCEIRA PARTE: SEGUNDO MOMENTO DA SUBLIMAÇÃO (1961 A 1969) ...	116
6 A SUBLIMAÇÃO NA LÓGICA DA FANTASIA	117
6.1 ALIENAÇÃO	118
6.2 OS CÍRCULOS DE EULER E A TRANSFORMAÇÃO DE MORGAN	119
6.3 OS QUADRÂNGULOS, NO PLURAL.....	123
6.4 O QUADRÂNGULO DE KLEIN	125
6.4.1 Repetição.....	130
6.4.1.1 <i>O oito interior</i>	131
6.4.1.2 <i>Repetição e ato</i>	133
6.4.1.3 <i>Ato</i>	135
6.4.1.4 <i>Acting out e passagem ao ato</i>	137
6.4.2 Sublimação.....	141
6.4.2.1 <i>Fantasia</i>	142
6.4.2.2 <i>Ato sexual e sublimação</i>	147
6.4.2.3 <i>Sublimação e transferência</i>	151
7 SUBLIMAÇÃO E CAMPO DO GOZO	154
7.1 TEORIA DO VACÚOLO: ESTRUTURA DA SUBLIMAÇÃO NA ARTE	156
7.1.1 Retomada do objeto <i>a</i>	157
7.1.2 Da falta do significante sexual.....	159
7.2 A MULHER: RETOMADA DO AMOR CORTÊS.....	162
7.3 PERVERSÃO	164

7.3.1 Constituição do sujeito: <i>Verleugnung</i> , <i>Verdrängung</i> e <i>Verwerfung</i>	164
7.3.2 Relação do perverso e do neurótico com o objeto <i>a</i> e com o Outro: o suplemento e o complemento	166
7.3.3 Perversão e sublimação	168
 QUARTA PARTE: ARTICULAÇÕES COM A SUBLIMAÇÃO	171
8 ELENA OU COMO TOCAR O IMPOSSÍVEL	172
8.1 DAS MOTIVAÇÕES	172
8.2 FICÇÃO E VERDADE	173
8.3 ELENA E A SUBLIMAÇÃO	174
8.4 ATO, SEPARAÇÃO E CRIAÇÃO	178
8.5 ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO	181
8.6 DA PASSAGEM AO ATO AO ATO DE PASSAGEM	188
9 COMENTÁRIOS SUPLEMENTARES	190
9.1 ALGUMAS INDICAÇÕES SOBRE SUBLIMAÇÃO E PSICOSE	190
9.1.1 Psicose e <i>das Ding</i>	191
9.1.2 Sublimação, psicose e criação	192
9.1.3 Sublimação e psicose	195
9.2 SUBLIMAÇÃO E <i>SINTHOMA</i> NA PSICOSE	198
9.3 O QUE A SUBLIMAÇÃO TEM A VER COM O <i>SINTHOMA</i>	200
9.3.1 Escabelo	204
9.4 SUBLIMAÇÃO: DIREÇÃO DO TRATAMENTO E FIM DE ANÁLISE	207
 10 CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
10.1 HORIZONTES	218
REFERÊNCIAS	220

1 INTRODUÇÃO

1.1 PERCURSO INICIAL PELA SUBLIMAÇÃO EM PRIMEIRA PESSOA

Embora, como é de praxe, esta pesquisa cumpra o requisito acadêmico de ser escrita na primeira pessoa do plural, decidi escrever uma breve passagem na primeira pessoa do singular para contar um percurso que só pode ser contado assim. Trata-se da escolha pelo tema de pesquisa dessa tese, que elucidado em parte aqui.

Meu interesse pelo tema da sublimação se configurou a pouco mais de uma década, antes mesmo do ingresso no mestrado. Em um curso de formação em teoria e clínica freudiana, conforme estudava as teorias da pulsão em Freud, ficou claro o quanto esse era um conceito interessante, em dois sentidos: primeiro, por se tratar de um destino pulsional alternativo ao recalque, o que, por si só, parecia apontar para uma abertura que escapava das fixações inerentes à neurose e, portanto, fundamental para ser levado em conta no tratamento psicanalítico. Em outra direção, a articulação da sublimação às artes era promissora para alguém que apreciava as artes, mas principalmente a literatura, como era meu caso. Embora essas possibilidades de fato existam, Freud deixa muito claro que a sublimação não é uma solução tão boa quanto ele próprio havia imaginado de início, dadas suas limitações (Cf. Capítulo 2, sessão *Breve percurso da sublimação de Freud a Lacan*). Por outro lado, embora continue pensando que a sublimação é de fato um articulador interessante entre artes e psicanálise, me parece que esse não é sua maior qualidade. Suas articulações clínicas trazem grande interesse e permitem uma leitura do sujeito e de seus modos de lidar com o gozo que muito agregam a outros temas teórico-clínicos da psicanálise.

Na época em que teve início meu interesse pela sublimação, escrevi uma monografia sobre o tema que, se era ainda um tanto incipiente, teve o mérito de contribuir para minha decisão de ingressar no mestrado com o objetivo de empreender uma pesquisa de cunho acadêmico sobre esse tema, intento que realizei pouco depois. Ainda antes do ingresso no mestrado, coordenava um grupo de escrita em um Centro de Atenção Psico-Social (CAPS), nos moldes de um grupo terapêutico, que tinha boa adesão dos pacientes. Perguntava-me sobre a efetividade dessa proposta em termos de tratamento. Também alimentava a interrogação sobre a possível relação do que poderia acontecer, como tratamento, pela via da

escrita e se isso seria articulável à sublimação, conceito que já vinha estudando e que se apresentava como um ponto de intersecção possível entre a literatura – e, me parecia, também a escrita – e a psicanálise. A ideia da escrita como um tratamento articulado à sublimação especificamente no caso da psicose se apresentava para mim como uma possibilidade a ser examinada, ainda que eu não encontrasse muito amparo para ela na teoria freudiana, então minha referência mais forte. Naquela época pretendia pesquisar sobre a articulação possível entre sublimação e psicose, clínica com a qual trabalhei por muitos anos, intenção que reavivei quando ingressei no doutorado. Na época do mestrado, já estudava a teoria lacaniana e pude entrever um caminho para pesquisar a escrita na psicose pela via de um conceito que eu apenas ouvira falar e lera nos comentadores de Lacan: o *sinthoma*. Entretanto, por diversas razões, uma incursão acadêmica na teoria lacaniana estava distante das minhas possibilidades naquele momento do mestrado.

Assim, alimentando a ideia, na linha do ideal de eu, de que no futuro poderia retomar a pesquisa sobre a sublimação em articulação com a psicose, decidi pesquisar no mestrado o conceito de sublimação em Freud. Nesse trabalho, como resultado de meu percurso, pude abordar algumas das consequências da sublimação na teoria freudiana, principalmente no que dizia respeito à desfusão pulsional em jogo na sublimação e suas possíveis consequências, bem como também esboçar em que direção seria possível, desde Freud empreender alguma articulação entre sublimação e psicose, ainda que fosse para encontrar com seus limites. Ao final do mestrado, conclui que a sublimação parecia possível como uma direção ética para o tratamento da psicose, tomando como referência o ensino de Lacan, hipótese que extrai de uma primeira leitura do Seminário VII e de um livro de Gérard Pommier (cf. *Referências*).

Desse modo, seria natural no doutorado retomar essa articulação que ficou apontada no final do mestrado, agora partindo da teoria lacaniana. Como é sabido, Freud, embora tenha abordados conceitos importantes relativos à psicose, não formulou uma teoria de tratamento da psicose como fez com a neurose, diferente de Lacan, cuja clínica e teorização tem início exatamente pela psicose. Assim, no primeiro ano e meio do doutorado, me detive na pesquisa dessa articulação da sublimação com a psicose, ainda imaginando que o grupo de escrita (do qual eu já não participava havia alguns anos) poderia se configurar como campo de pesquisa. Entretanto, a partir desse percurso inicial, foi ficando claro que, se a sublimação continuava sendo meu tema de interesse central, revelando sempre novas nuances e aberturas possíveis, não havia motivo para que mantivesse a psicose nessa empreitada como tema principal. Isso se devia tanto às questões clínicas, uma vez que nessa altura a clínica da psicose já não era o foco de meu trabalho clínico, quanto às questões teóricas: embora fosse uma articulação

interessante, após a qualificação, me pareceu que havia muito o que discutir com relação à própria sublimação antes de sustentar a articulação entre sublimação e psicose. Além do mais, essa escolha tem motivações que se relacionam também a um percurso de análise.

Foi assim que passei a pesquisar a sublimação no ensino de Lacan com vistas a sustentar que ela seria um tratamento possível do gozo. No início de 2013, assisti ao documentário *Elena*, da diretora Petra Costa, um feliz encontro que me permitiu articular ideias que vagavam ainda um tanto soltas. A partir desse encontro, escrevi um trabalho que apresentei em um encontro de psicanálise, no meio do mesmo ano.

Essa apresentação foi crucial para deixar claro para mim mesma de uma vez por todas aquilo que eu já intuía, mas ainda não tinha formulado: que a sublimação tem uma vocação clínica que com frequência fica obscurecida por seu uso nas discussões das artes de um modo geral. Não que esse uso não tenha interesse – pelo contrário. Como sabemos, há múltiplos trabalhos de grande qualidade que articulam a sublimação às artes e a própria sublimação é um conceito que rende tributos à arte. No entanto, os trabalhos que realmente interessam a nós psicanalistas, são, do meu ponto de vista, aqueles que, tal como repetiremos algumas vezes ao longo dessa tese, fazem a arte interrogar a psicanálise desde a sublimação e não aqueles que tentam explicar a arte ou o artista através da sublimação e da psicanálise, fazendo dessas últimas um uso que visaria provar que os conceitos da psicanálise seriam irretocáveis.

A questão, portanto, é que a dobradinha sublimação-artes pode parecer fazer Um, fazer existir a relação sexual, de tal modo que outras nuances do conceito facilmente se perdem, e esse é meu ponto aqui. Não foi à toa que, na mesa em que apresentei o trabalho, os demais eram articulações da sublimação com as artes plásticas e a literatura. Mas eu também não estava discutindo um documentário? Pois então. Como dizia um escritor antigo, o diabo mora nos detalhes: eu propunha a discussão de um filme, mas – e essa é a parte importante – *apenas na medida em que ele se mostrou paradigmático para interrogar a organização em torno do nada que faz da sublimação um tratamento possível do gozo, coisa que me parece possível identificar na clínica, em um momento específico de uma análise: seu fim*. Talvez esse não seja realmente um detalhe. Ainda que o seja, não me parece pequeno.

Retomo esses últimos acontecimentos porque considero que são responsáveis pelo modo como escolhi organizar a apresentação dessa pesquisa, que, se vem sendo preparada há bastante tempo, ganhou sua forma final apenas recentemente. Considero também que esse breve percurso explica a presença das interrogações sobre a psicose que permeiam alguns momentos desse trabalho e surgem mais claramente no último capítulo, embora me pareça que essa presença também possa ser justificada pela lógica interna da pesquisa.

1.2 DA SUBLIMAÇÃO NA PSICOSE À SUBLIMAÇÃO COMO TRATAMENTO DO GOZO

É comum que autores da psicanálise “passem” pela sublimação em seus trabalhos, indicando um ou outro ponto do conceito, sem, no entanto, se deter em uma discussão mais extensa do tema. Ainda que as indicações desses autores sejam interessantes e úteis, surgiram diversos trabalhos que se detém especificamente no tema da sublimação nos últimos anos. Alguns deles abriram novas possibilidades de abordagem ou retomaram pontos importantes que tem permitido que o conceito ganhe em rigor e precisão. Entre os autores, se há por um lado o entendimento de que a sublimação está ligada de algum modo à criação, não há consenso sobre o modo como essa ligação ocorreria. Encontramos diferentes abordagens com relação às implicações que a sublimação teria com relação a outros conceitos da psicanálise lacaniana e na clínica psicanalítica.

Nosso objetivo inicial era pesquisar se, a partir do referencial que vai de Freud a Lacan, poderíamos falar em sublimação na psicose, dado que esse é um ponto abordado em alguns trabalhos (CRUXÊN, 2004; POMMIER, 1990; QUINET, 2003; ROCHA, 2010) que, no entanto, não se detém especificamente nessa questão ou não são conclusivos quanto a ela. Embora não tenhamos abandonado nossa pergunta inicial, ela passou a ser uma questão secundária em nossa pesquisa, que nos conduziu a uma outra, que de certa forma é anterior à primeira e que tomamos como nosso objeto de pesquisa, dada a força que ganhou ao longo de nosso trabalho: que efeitos tem a sublimação no sujeito – até para que possamos aventar a possibilidade de que ocorra também na psicose? Mais especificamente, que efeitos tem a sublimação no sujeito no que tange ao gozo? Sim, porque uma vez que a sublimação seja definida como um destino da pulsão, mas também como a elevação do objeto a dignidade da *Coisa*, não está implícito nessa operação algum tratamento de gozo? Mais do que isso, que efeitos são esses que podem justificar que a sublimação seja uma operação diversa de outras operações psíquicas? O que tem ela de específico com relação a outras formas de lidar com o gozo? Ou, partindo da pergunta de Cruglak, “[...] de que depende que um sujeito, frente à irrupção do Real, frente às contingências dramáticas da vida, produza um sintoma, uma criação, um delírio, uma anorexia, uma adição, uma lesão ou outra manifestação no corpo?” (CRUGLAK, 2001, p. 11).

Ainda que não respondamos a esta pergunta em toda sua amplitude, é possível abordar a sublimação como uma resposta dentre outras possíveis frente à irrupção do real e interrogar

que singularidade porta essa resposta, desde um percurso no ensino de Lacan, seguindo suas indicações. É nesse escopo que empreendemos nossa pesquisa, visando discutir quais seriam as características que fariam da sublimação um tratamento possível do gozo; quais seriam as condições para que ocorresse e também as consequências e articulações desse tratamento específico de gozo naquilo que tange ao sujeito e à clínica psicanalítica, que toma a seu encargo esse sujeito. Eis nossa hipótese, que buscamos investigar.

É importante notar que nossa hipótese parte da premissa – que buscaremos fundamentar e sustentar nesse trabalho – de que a sublimação é um conceito eminentemente clínico, apesar de sua ampla utilização em psicanálise visando discutir as artes e suas produções. Esse entendimento da sublimação se apoia no ensino de Lacan e em suas indicações relativas a esse conceito, que buscaremos explicitar ao longo desse trabalho.

Entendemos que a articulação da sublimação com a ética, a fantasia e a repetição, bem como com o *sinthoma*, o ato e o fim de análise, permite pensar sua presença na clínica e seu papel como tratamento possível do gozo, o que buscaremos sustentar. Ao mesmo tempo, esse percurso pede esclarecimentos relativos à proximidade da sublimação com o sintoma – e também com o *sinthoma*. Se sustentamos a sublimação como um modo de tratar, de *fazer* com o gozo, que relação tem isso com o *saber fazer* com o real que é prerrogativa do *sinthoma*, discutido por Lacan no Seminário XXIII? Por outro lado, se a sublimação é um fazer com o gozo, como situá-la em relação ao sintoma, à fantasia, ao ato e ao fim de análise?

1.3 MOMENTOS DE UM PERCURSO

Optamos em nossa pesquisa por perfazer um percurso que teve início com o mapeamento do termo sublimação no ensino de Lacan. A partir daí, elegemos os pontos-chave nos quais o autor discute mais detidamente o conceito, que ganha então maior precisão. É possível situar esses momentos principalmente nos Seminários VII, XIV e XVI. De modo a introduzir nossa discussão sobre a sublimação como um tratamento possível do gozo, retomamos e discutimos inicialmente conceitos da psicanálise que se articulam de modo mais direto com nossa hipótese de trabalho: pulsão e objeto, que abordamos no Capítulo 2 e gozo, fantasia e desejo, abordados no Capítulo 3.

Em 1959-60, no Seminário VII, sobre a ética da psicanálise, Lacan propõe a sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, discutindo as consequências dessa

proposição, que discutiremos no capítulo 4. A sublimação surge referida à *das Ding*, estranho íntimo que funda o sujeito e em articulação à ética da psicanálise como uma ética do desejo.

Alguns anos depois, em 1966-67, encontramos a sublimação novamente, agora articulada aos termos através dos quais Lacan discute a lógica da fantasia. Lançando mão dos semigrupos de Klein, a sublimação será discutida a partir da alienação, em articulação com a repetição e com diferentes modalidades do ato: a passagem ao ato, o *acting out* e o ato sexual. Lacan utilizará o quadrângulo de Klein, juntamente com as leis de Morgan e os círculos de Euler com o objetivo de desvendar a lógica da fantasia. Essa nova abordagem da sublimação define um segundo momento da sublimação na teorização de Lacan, no qual, se não abre mão dos avanços feitos anos antes, Lacan avança nas possíveis articulações e consequências da sublimação no que tange à fantasia e – consequentemente – ao tratamento psicanalítico.

Outras articulações se mostraram importantes ao longo de nossa pesquisa, caso da relação entre a sublimação e a perversão, sua proximidade com a mulher e sua articulação com o aforismo *não há relação sexual*, cuja discussão já é possível localizar no seminário XIV, na forma da incomensurabilidade do gozo da mulher e do gozo do homem, mas cujo debate ganhará extensão no Seminário XVI. Uma das consequências desse debate culmina no que encontramos no Seminário XX formulado como o aforismo *a mulher não existe*, que tem como correlato o gozo feminino, debate no qual avançaremos, mas que tem seus limites, na medida em que depois do Seminário XVI, não encontramos mais referência direta à sublimação no ensino de Lacan. Desse modo, as articulações com as contribuições trazidas pelo ensino de Lacan no Seminário XX são supostas a partir do que deixou como indicação com relação à sublimação até o Seminário XVI. Abordaremos esses pontos também no Capítulo 7, na sessão *Psicanálise e campo do gozo*.

Em seguida, propomos uma discussão sobre o documentário Elena, que expõe de modo paradigmático a organização da sublimação em torno do vazio e que nos permitiu avançar em nossa hipótese de um tratamento do gozo, na medida em que tomemos o dizer da narradora principal do filme. Aqui retomaremos as operações de alienação e separação para discutir o ato como ato de passagem que supõe uma sublimação.

Por último, empreendemos alguns comentários suplementares, que compreendem articulações que são consequência da pesquisa empreendida no ensino de Lacan, mas não se encontram tematizadas pelo autor. Aqui, fazemos algumas observações em relação à possibilidade da sublimação na psicose. Em seguida, interrogamos a sublimação em articulação com o *sinthoma* e com o fim de análise.

Não pretendemos mapear exaustivamente a presença do termo sublimação ao longo do ensino de Lacan – até porque o termo é utilizado em abundância ao longo dos seminários e textos, muitas vezes apenas como referência, de modo que não há contribuição nova ou decisiva no debate sobre o conceito. Nossa intenção é apresentar e discutir aquilo que entendemos como os momentos cruciais do conceito na teorização de Lacan e as consequências que essas reformulações vão ter no que tange a alguns outros conceitos importantes da teoria, mas principalmente com relação à ideia de que a sublimação trata o gozo e de quais seriam as consequências possíveis desse tratamento.

PRIMEIRA PARTE:
PREMISSAS PARA A SUBLIMAÇÃO

2 A SUBLIMAÇÃO EM CAUSA

Qualquer que seja ela, de qualquer forma que ela seja tomada, a obra da sublimação não é de forma alguma necessariamente a obra de arte. Ela pode ser muitas outras coisas ainda, inclusive o que estou fazendo aqui com vocês que não tem nada a ver com a obra de arte. *Esta reprodução da falta* [...], eis de que se trata em toda obra de sublimação realizada. (LACAN, 2008a, p. 258/FR, p. 125, grifos nossos).

O termo sublimação tem três conotações: alquímica (a transformação do vil metal em outro), química (passagem de um material do estado sólido para o estado gasoso sem passar pelo estado líquido) e moral (apontando para a purificação da alma, encontrada desde Aristóteles). Devemos acrescentar que a sublimação também tem raízes na estética, decorrência da noção de sublime destacada, por exemplo, por Kant, Longino e Burke, filósofos do século XVIII. Esse último alude ao sublime como um tipo especial de deleite:

As paixões relativas à autopreservação derivam da dor e do perigo; elas são meramente dolorosas quando suas causas afetam-nos de modo imediato; são deliciosas, quando temos uma idéia de dor e de perigo, sem que a elas estejamos realmente expostos [...] chamo de sublime tudo o que incita esse deleite. (BURKE, 1993, p. 58).

O sublime comporta, dentre outros pontos, a ideia de uma exposição não imediata, não direta à dor e ao perigo, mas sim a *imitação* dessa situação, o que evoca a sublimação naquilo que o conceito indica da satisfação indireta apontada por Freud. Não nos ateremos a essa concepção, deixando-a apenas indicada como uma das direções possíveis na abordagem da sublimação¹.

A sublimação se mostra um conceito escorregadio na psicanálise desde os seus primórdios, na obra freudiana. Possivelmente o sumiço ou impossibilidade de escrita do artigo metapsicológico sobre a sublimação não seja mera coincidência, mas sim efeito das dificuldades implícitas no próprio conceito. É bem possível que Freud não tenha chegado a um ponto satisfatório em suas reflexões sobre a sublimação – e a ausência do artigo metapsicológico talvez seja o melhor indício disso.

Entretanto, para além das conjecturas, mesmo que as levando em conta, fato é que a sublimação surge com frequência na psicanálise que vai de Freud a Lacan em diferentes

¹ O tema do sublime articulado à sublimação é trabalhado por Guilherme Massara Rocha em sua tese de doutorado, cf. *Referências* do presente trabalho.

contextos do ensino de cada um desses autores, o que por si só já aponta para a necessidade de precisar o conceito – a despeito das dificuldades que essa tarefa impõe.

Diversos colegas do campo da psicanálise de Freud à Lacan têm trabalhado nesse sentido nos últimos anos, como Gellis (2000), Cruxên (2004), França Neto (2007), Rocha (2010), Torezan (2012), apenas para citar os mais recentes, propondo articulações e abordagens bastante variadas do conceito.

Outros colegas também discutem o tema em seus trabalhos, em uma abordagem que leva em conta principalmente a teoria freudiana, caso de Birman (1996; 1997; 1999), Silva Jr. (2001; 2003; 2006), Kuperman (2003), e Castiel (2007).

Em nosso trabalho, nos deteremos de forma mais estrita na teorização lacaniana da sublimação. Recorreremos ao texto freudiano apenas na medida em que isso seja indispensável para lançar luz aos conceitos e temas do ensino de Lacan, uma vez que já empreendemos um debate mais estrito sobre a sublimação em Freud (METZGER, 2008). Nossa intenção é destacar pontos do conceito que a presente pesquisa mostrou serem importantes para o trabalho clínico desde o referencial lacaniano, apontando na direção de um tratamento possível do gozo e que tomamos como hipótese central.

2.1 SUBLIMAÇÃO COMO TRATAMENTO DO GOZO NO BOJO DA CLÍNICA

Nossa premissa, desde a psicanálise lacaniana, é de que o gozo pode ser tratado de diferentes maneiras, no sentido de domá-lo, ainda que sempre parcialmente. No dicionário (MICHAELIS *on-line*) encontramos nada menos do que 28 definições do termo “tratar”, incluindo aí as expressões idiomáticas. Destacamos aquelas que nos interessam mais diretamente nesse trabalho: “1) Apalpar, manear, *manejar*, manusear; 2) *Cuidar de*; 3) Dar o tratamento prescrito ou aconselhado (a uma pessoa doente); 4) Aplicar tratamento a si mesmo; cuidar da própria saúde; seguir um tratamento; 5) Dirigir ou fazer (um curativo), pensar (uma ferida); 6) Aplicar certo tratamento a; 7) Alimentar, nutrir, sustentar. 8) Cuidar bem ou mal de; dar bom ou mau alimento a; dispensar maior ou menor agasalho ou conforto a”.

Já com relação ao “tratamento”, selecionamos, dentre as definições apresentadas pelo dicionário: “Conjunto de meios terapêuticos, cirúrgicos e higiênicos de que lança mão o médico para cura ou alívio do doente. [...] Bom ou mau uso que se faz das coisas; cuidado ou

negligência com que delas se cura. [...] Modo de operar sobre certas matérias que se deseja transformar”.

As definições tanto do termo *tratar* quando de *tratamento* estão impregnadas pelo ideário médico, ainda que em alguns pontos sejam abrangentes o suficiente para que se inclua o que entendemos por tratamento em psicanálise. Quando nos referimos a um *tratamento do gozo*, estamos considerando principalmente o manejo, o cuidado que se pode dispensar ao gozo, os cuidados com que se empreende uma cura, por um lado e, por outro, a definição que inclui tratamento como um “modo de operar sobre certas matérias que se deseja transformar” – no caso, o gozo. Entretanto, como caracterizar o tratamento de modo mais específico, mais próximo daquele adotado pela psicanálise?

A priori, poderíamos remontar o tratamento à discussão em torno da própria definição e origem da clínica psicanalítica, principalmente como tributária da ideia de cura. Entretanto, essa ideia aponta para uma nova tese que, afinal, já foi ampla e competentemente desenvolvida por Dunker (2011). Por isso, nos restringiremos a fazer algumas indicações, partindo da discussão empreendida por esse autor e que nos permitem delinear a noção de tratamento, sublinhando que a discussão acerca dessa tese tem múltiplas facetas e articulações, prenhe de consequências para a definição de clínica psicanalítica, de cura e de tratamento, tal como problematizadas e discutidas pelo autor, dentre as quais abordaremos apenas aquelas que nos permitem seguir adiante em nosso exame da sublimação.

Esse autor evidencia a cura como “conceito-limite entre filosofia e psicanálise” (p. 238) e dirá que

A noção de tratamento (*Behandlung*) depende da associação entre as técnicas de redução de sofrimento e os métodos de investigação, classificação e ordenamento do procedimento médico. Em psicanálise esta superfície compreende desde o problema relativo às ligações entre formas de sintoma e modalidade de sofrimento, até as questões de método e técnica, de interpretação e uso diferencial da palavra. (DUNKER, 2011, p. 250).

Essa apresentação do tratamento evidencia sua amplitude, mas ao mesmo tempo, uma precisão: que em psicanálise, o tratamento implica não apenas a ligação entre sintoma e sofrimento, o que já deixa claro que o que está em jogo não é simplesmente a abolição do sofrimento, na acepção prescritiva, mas também implica o método, a interpretação e o uso da palavra, através dos quais o tratamento pode se dar. Em seguida, veremos como isso se articula com a questão do sujeito como agente no tratamento.

Encontramos também nesse texto a amplitude de conotações da palavra *cura* em latim. Ainda que em sentido próprio designe *cuidado*, há uma enorme quantidade de variações em torno do cuidado. O tratamento seria, então, uma das variações possíveis do cuidado, ligada à cura no tratamento médico, em consonância com algumas das vertentes que encontramos na dicionarização da palavra *tratamento*.

O autor empreende uma extensa retomada da concepção de cura e suas variações, com inúmeras implicações e consequências, incluindo aí a noção do cuidado de si². Aponta a presença do *retorno* como princípio patológico, mas também de tratamento, desde Hipócrates e Platão, passando por Empédocles e chegando à psicanálise. Ele nota que o retorno, presente na psicanálise pela via da transferência, aproxima-se do retorno indeterminado que extrai da postura de Empédocles (op. cit, p. 107), ainda que “a relação entre a medicina convencional de Hipócrates, Asclépio ou Empédocles não se confunde com a medicina filosófica do cuidado de si” (op. cit, p. 211). Assim, ainda que o retorno seja solo comum, já ficamos sabendo da diferença que coloca a medicina filosófica do cuidado de si de um lado e de outro os precursores da medicina convencional. Retomando a teoria freudiana, o texto destaca o lugar central do retorno enquanto *repetição* na clínica psicanalítica. Interessa-nos nesse percurso o destaque que ganha a repetição, na medida em que ela é intrínseca ao que é patológico, mas também ao tratamento, como discutiremos no Capítulo 6. Nesse sentido, é importante notar que a cura, tal como abordamos, não pode ser a cura concebida pela medicina tradicional, no sentido da “recuperação de um estado anterior”, se a psicanálise pressupõe que na repetição pode advir também a diferença, como nos ensinam tanto Freud quanto Lacan.

Do modo como abordamos a ideia de tratamento, é importante considerar o papel do sujeito. Se estivermos discutindo o tratamento pela via da psicanálise, partimos do princípio de que não está em jogo um tratamento prescritivo, à moda do que encontramos comumente na medicina e em outras práticas afins, tais como a fisioterapia ou a fonoaudiologia tradicionais. Nesse sentido, em um debate que parte da filosofia³, Dunker ressalta que “A relação de cura é uma experiência crítica com o poder” (op. cit, p. 211). Diferente do que

² Ainda que não nos aprofundemos aqui na discussão sobre o cuidado de si, é importante destacar que é dessa ideia que se origina a noção de cura e de tratamento proposta pela psicanálise, tal como discute Dunker (2011).

³ O autor sustenta uma “integração do cuidado de si à arqueologia da prática psicanalítica”, ainda que Lacan não tenha tido acesso ao texto de Foucault sobre o assunto, publicado um ano antes de sua morte. Aponta para o uso que faz Lacan da figura de Sócrates em diversos momentos de seu ensino, para sustentar essa tese e conclui que “Não se deve considerar o cuidado de si apenas como prática de vida, uma técnica da felicidade, para usar a expressão de Freud. Seria preciso ler novamente o tema lacaniano da afinidade entre o desejo de Sócrates e o desejo do psicanalista, levando em conta que Sócrates é metáfora central tanto para a tradição platônica do conhecimento de si quanto para a tradição helênica do cuidado de si” (op. cit, p. 237).

encontramos em outros campos do conhecimento, na psicanálise, assim como na concepção discutida pelo autor desde uma retomada do cuidado de si, está implícita a ideia de que “o paciente pode ser também o agente da cura” (op. cit, p. 212), afastando-se, portanto, da ideia de prescrição, de um saber que está do lado do médico que, portanto, prescreverá o melhor tratamento para o sujeito.

Partindo desse campo do tratamento, frente à irrupção do real e do gozo a ele relacionado, propomos que a sublimação se apresenta como possibilidade de tratamento, na medida em que implica um fazer com o vazio enquanto presença real. Em uma acepção mais coloquial, poderíamos nos referir ao tratamento do gozo operado pela sublimação na mesma acepção que outros expedientes, tais como as diferentes modalidades de ato⁴. *Tratar o gozo* não significa eliminá-lo ou prevenir-se do real. Significa, outrossim, dar a ele um destino diferente da imersão passiva na angústia, *fazer com o vazio* de modo a tratar o gozo. Nesse sentido, de modo menos rigoroso, poderíamos dizer que o sintoma é, ainda que com ressalvas, também um tratamento passível de se dispensar ao gozo. Tratamento com consequências severas, como bem sabemos, a ponto de que talvez seja mais preciso falar em tratamento falho, mas ainda assim, tratamento, na condição de pensar o sujeito como agente.

Com relação à clínica, embora esteja intimamente ligada à ideia de tratamento, sendo um de seus correlatos, seja na psicanálise seja na medicina, é importante ressaltar que, em se tratando da clínica psicanalítica, algumas observações são necessárias. Antes de qualquer coisa, lembremos que a clínica psicanalítica, enquanto clínica, se caracteriza por colocar a escuta em jogo, diferente do que encontramos na clínica médica, na qual há uma prevalência do olhar. Nesse sentido, Dunker dirá que a psicanálise é “uma clínica híbrida entre o olhar e a escuta” (op. cit, p. 438). Ainda assim, o olhar entra em cena para fazer surgir o que está, justamente, para além do olhar e que é da ordem da escuta, o que demonstra onde está sua ênfase. Ainda quando se tratava da hipnose, quando a psicanálise engatinhava, era essa a função do olhar, que visava fazer aparecer as recordações, associações, memórias – em uma palavra, a fala, correlato da escuta, para além do olhar. O divã pode ser tomado como símbolo dessa passagem do olhar à escuta, sendo também instrumento de corte do olhar (DUNKER, 2011, p. 439).

Essa passagem do olhar à escuta aponta para uma subversão implicada na clínica psicanalítica, que “submete sua estrutura a seus próprios pressupostos” (op. cit, p. 440), mas, como indica Dunker, uma subversão que preserva a estrutura da clínica, no sentido de garantir

⁴ Indiquemos aqui a peculiaridade do ato analítico, do qual não trataremos diretamente nesse trabalho, mas que é discutido por Lacan ao longo de um de seus Seminários (XV).

a existência articulada de semiologia, etiologia, diagnóstica e terapêutica como sustentáculos da clínica psicanalítica. Por isso, o autor dirá, a partir de sua discussão desses pontos, “que a psicanálise é uma clínica, pois obedece ao princípio de homogeneidade e covariância entre seus elementos constitutivos” (op. cit, p. 477).

Desse modo, quando pleiteamos para a sublimação a posição de conceito clínico, buscamos com isso apontar sua pertinência ao campo clínico, definido pela escuta, bem como por seus elementos constitutivos, acima nomeados, restituindo assim o lugar que Lacan lhe designou desde o Seminário VII e que continuou a lhe reservar até suas últimas abordagens, no Seminário XVI. Nesse sentido, a sublimação pode se configurar em um tratamento do gozo na medida em que pensemos o tratamento não como uma prescrição externa, mas como uma possibilidade do sujeito, a partir de uma posição de agente, tal como buscaremos discutir em diferentes momentos ao longo do presente trabalho.

2.2 SUBLIMAÇÃO DA ARTE À CLÍNICA

Não se sustentará então que já em Lacan a intenção de perceber o que o artista ou a obra recalcam, mas antes o fato de que a obra e o artista farão perceber o que a teoria ainda desconhecia. [...] o mesmo traço que é singular em um caso clínico pode tornar a ser uma propriedade geral do conceito. É o que enuncia exatamente um título como “Joyce o sintoma”. (REGNAULT, 2001).

É frequente encontrar trabalhos que discutem a arte, em suas variadas manifestações, a partir do conceito psicanalítico da sublimação. Nada mais evidente, uma vez que

no nível da sublimação o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais. Não é que a coletividade as reconheça simplesmente como objetos úteis – ela encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de *das Ding*, colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*. É nesse contexto que as sublimações coletivas, socialmente recebidas, se exercem. (LACAN, 1997, p. 125/FR 1986, p. 119).

Esta vertente da sublimação é sem dúvida a mais explorada e estabelecida em nosso campo. As elaborações imaginárias incluem principalmente as manifestações artísticas em todas as suas variações, que são paradigmáticas da sublimação: belas artes, literatura, poesia –

quicá a chamada sétima arte, o cinema. Entretanto, desde o momento em que Lacan rechaça a ideia de uma psicanálise aplicada, em *A juventude de Gide e a letra e o desejo* (LACAN, 1958/1998) é necessário precisar de qual relação entre arte e psicanálise estamos falando.

Na realidade, a relação entre arte e psicanálise é não só antiga como controversa e remonta ao próprio Freud, que discutiu a arte a partir da psicanálise desde pontos de vista diferentes em vários de seus artigos, como *Escritores criativos e devaneios* (1908), em que busca discutir a relação entre a construção de textos literários e a fantasia do neurótico, ou então em *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910) em que aborda a sublimação e a neurose a partir dos diários de da Vinci e de alguns de seus trabalhos, além da lembrança infantil que dá nome ao texto. *Delírios e sonhos na "Gradiva" de Jensen* (1907) é outro exemplo desse tipo. Não podemos esquecer que Freud utiliza em *O estranho* (1919) um conto de E.T.A. Hoffman para empreender sua discussão sobre o *Unheimlich* que remete à castração, nesse caso usado mais como metáfora do que como objeto artístico a ser discutido, mas que demonstra igualmente e uma vez mais o apreço do pai da psicanálise pelas produções artísticas e literárias.

Entretanto, se as produções artísticas comparecem no texto freudiano, isso não se deve, em última instância, a uma tentativa de desvendar o psiquismo dos artistas a partir de suas produções ou então de decifrar uma obra a partir da biografia do autor, mesmo que Freud pareça se aproximar um tanto disso, por exemplo, no artigo sobre da Vinci. Ainda que não buscasse de forma geral essa relação tão direta entre vida e obra do artista, Freud levava em conta que havia algo do psiquismo do artista que comparecia em sua obra, tal como encontramos na discussão empreendida por ele em 1908, ao discutir o processo criativo dos escritores e sua relação com a fantasia. Mesmo que não se trate de desvendar o psiquismo do artista ou interpretar a obra de arte, Freud já aponta para a existência de mecanismos que regem a criação e que, como aponta Rocha, remetem à *linguagem*:

Ao tornar o discurso o solo comum que reúne elementos tão distintos quanto a produção linguageira de um analisante e a narrativa literária de um escritor criativo, Freud estará dando um dos passos mais fundamentais para a consolidação de sua teoria do inconsciente. Mas estará, não menos, fornecendo os termos que nutrirão a origem de uma importante polêmica acerca dos limites e consequências da aplicação de seu método. (ROCHA, 2010, p. 33).

A importância da linguagem e do significante fica patente em vários dos trabalhos freudianos, desde a *Interpretação dos sonhos* (1900) até o texto metapsicológico sobre *O Inconsciente* (1915) entre outros. O interesse e a pesquisa freudiana envolvendo as artes vão

nessa mesma direção, demonstrando uma ênfase no significante e, portanto, na linguagem, solo comum ao analisante e ao texto literário. Se isso é verdade para o texto literário ao qual Rocha recorre em sua comparação, podemos dizer que o é também para as outras manifestações artísticas que envolvem a produção e criação de significantes e sua articulação na linguagem. Ainda que a comparação se sustente, ela não é livre de conflitos, levando à polêmicas, como alude esse autor e como buscamos indicar em nosso trabalho.

Entretanto, se a linguagem e o significante já se encontram em posição de destaque sob a pena freudiana em diversos de seus trabalhos, há sem dúvida diferenças entre a discussão de um caso clínico e da temática artística. A abordagem freudiana nos textos que envolvem temas relacionados aos artistas e suas obras, ainda que guardem grandes diferenças entre si, tem muito mais relação com o que Lacan elucidará anos depois, em *A juventude de Gide* e que aponta para uma discussão a partir do *método psicanalítico* – o mesmo método utilizado na discussão de um caso clínico, sem dúvida, mas nesse caso, não é de um caso clínico que se trata. Por mais não fosse, lembremos que não há transferência em jogo, o que não nos autoriza, portanto, a tomar uma obra ou um artista do mesmo modo como faríamos com um caso clínico. Mas então, qual seria o objetivo de Freud ao eleger como objeto de discussão artistas e suas obras? Regnault nos oferece pistas ao anunciar que “[...] em Freud, não raro o que parece ser uma elucubração sobre o autor constitui também um avançar ou o avanço de um conceito” (REGNAULT, 2001 p. 21). A intenção de Freud talvez estivesse além do que ele próprio poderia enunciar no momento em que empreendia essas discussões concernentes ao mundo das artes, mas que se torna evidente, por exemplo, nas articulações que busca fazer a partir de sua discussão sobre da Vinci no texto de 1910 com a sublimação e que abrem a possibilidade de avanços na discussão sobre o próprio conceito de sublimação.

Embora a relação de Freud com os artistas sempre tenha sido um tanto ambígua – por exemplo, chegou a aproximar o trabalho dos escritores ao brincar das crianças, em uma alusão eventualmente pouco elogiosa, tal como encontramos em *Escritores criativos e devaneios* – em certas ocasiões deixou clara a admiração que nutria por alguns deles e, mais do que isso, tomava a arte eventualmente como antecipação daquilo que a psicanálise buscava elucidar. É o que vemos em um trecho da carta de resposta aos cumprimentos de Arthur Schnitzler pelo aniversário de Freud, onde este comenta: “Muitas vezes me perguntei com perplexidade de onde o senhor poderia ter retirado este ou aquele conhecimento secreto, que eu havia adquirido através de laboriosas investigações” (FREUD apud GAY, 1989, p. 296). Haveria algo que o escritor de algum modo já sabe e que diria respeito àquilo que busca o psicanalista, o que entreabre a possibilidade de que a psicanálise tenha o que aprender com a arte naquilo

que tange ao psiquismo. É essa posição de Freud que abre caminho para a subversão operada por Lacan com relação à arte: ele não apenas não aplicará a psicanálise à arte, “mas aplicará a arte à psicanálise, pensando que, porquanto o artista preceda o psicólogo, sua arte deve fazer avançar a teoria psicanalítica” (REGNAULT, 2001, p. 20). Além de ser o oposto da concepção de que a psicanálise explicaria a arte, nosso ponto de vista – que partilhamos com Lacan, Regnault e outros – se afasta de um modo de “aplicar” a psicanálise à arte que não faz mais do que encontrar na arte aquilo que já era ponto pacífico na teoria, como mera confirmação do que já se sabe. Por exemplo, fazer uma correspondência direta de elementos de uma obra que confirmariam a presença do Édipo, da castração, etc., em uma modalidade que poderíamos chamar de relação imaginária da psicanálise com a obra de arte, na qual a arte apenas espelharia o que a psicanálise buscasse encontrar na obra.

Discutir a sublimação desde as artes, nesse sentido, é uma maneira de ampliar nossa abordagem da clínica, já que há produções artísticas que evidenciam, de modo quase didático, diríamos paradigmático, a maneira como se organizam em torno do vazio. Por causa desse didatismo, entre outras coisas, elegemos o documentário *Elena* como um operador de discussão nessa tese, levando em conta que o documentário evidencia, por um lado, a *organização* do filme em torno do vazio e, por outro, a *produção* a partir do vazio, sendo ambos os aspectos que remetem à sublimação. Sustentamos que essa organização/produção em torno do vazio pressupõe um tratamento do gozo, tal como buscaremos demonstrar.

Em outras palavras, na medida em que seja um destino pulsional diferente do recalque, entendemos ser possível pensar a sublimação como um tratamento possível do gozo que produziria uma “economia” de gozo. Para sustentar esse ponto de vista, é necessário circunscrever diferentes momentos do conceito de sublimação no ensino de Lacan, pois, nos moldes do que ocorre com outros conceitos, a sublimação e seus efeitos se modificam e são detalhados ao longo de seu ensino, o que traz como consequência modificações no entendimento da própria sublimação e de seu alcance.

2.3 BREVE PERCURSO DA SUBLIMAÇÃO DE FREUD A LACAN

Conforme já comentado, ao que tudo indica, o manuscrito sobre a sublimação, que fazia parte dos textos metapsicológicos, se perdeu ou foi destruído pelo próprio pai da psicanálise. Independente disso encontramos esse conceito e suas consequências presentes em

inúmeros textos freudianos. Se isso é verdade, também o é o fato de que o avanço de sua teorização evidencia impasses importantes. Em um primeiro momento, a sublimação surge na obra freudiana como conceito “pau para toda obra”, um destino desejável para a pulsão, já que é a responsável pelos laços sociais entre os indivíduos, bem como pela criação e pela proliferação da cultura. Mas já no primeiro dualismo pulsional, em 1908, encontramos uma limitação à sublimação: não é possível sublimar toda a pulsão nem todo o tempo.

O termo sublimação surge pela primeira vez na obra freudiana no Rascunho L, como uma defesa histérica (FREUD, 1897/1990, p. 341, nota de rodapé), embora aí seu sentido ainda não seja o que virá a adquirir nos anos subsequentes, a partir das elaborações dentro da teoria psicanalítica. De todo modo, certo caráter defensivo da sublimação está aqui presente, definindo a tentativa da histérica de embelezar, pela via da fantasia, algum fato ou elemento desagradável.

Em 1905, o termo aparece novamente, tanto no texto sobre o Caso Dora quanto em *Três ensaios sobre a sexualidade*, no qual Freud se estende mais na discussão sobre a sublimação. Em um primeiro momento, ela surge como uma possibilidade caso não haja uma fixação do olhar sobre os genitais. O olhar seria índice da curiosidade sexual, que visaria “completar o objeto sexual” através da visão daquilo que estaria oculto, a partir da civilização e do uso das roupas que ocultariam os genitais (*O tocar e o olhar*, 1º ensaio). Essa curiosidade poderia ser desviada para a arte, ou sublimada, caso não se restringisse aos órgãos sexuais, mas sim tivesse a capacidade de se voltar para a forma do corpo como um todo. Esse mesmo “prazer de ver”, originário da curiosidade de ver os genitais, poderia, segundo Freud, dar origem à perversão, caso se mantivesse restrita à genitália, caso fosse indício de uma superação do asco (caso do *voyeur* das funções excretórias) ou então caso o olhar se tornasse um objetivo em si (como o que ocorre no exibicionismo).

A mudança de objeto característica da sublimação também já aparece apontada, embora só seja formulada anos depois, em 1914 no texto *Pulsões e destinos da pulsão*. Aqui, Freud aponta que há entre pulsão sexual e objeto sexual apenas uma “solda”, que as faz parecer uma mesma coisa. Na verdade, pulsão e objeto são independentes um do outro. Já enuncia aqui uma característica da pulsão retomada por Lacan no Seminário VII, ao discutir o amor cortês: o valor e o tipo do objeto eleito pela pulsão estariam em segundo plano: o mais importante na escolha de objeto estaria relacionado à pulsão em si: “O essencial e constante na pulsão sexual é alguma outra coisa” (FREUD, 1905/1990, p. 140; AE, p. 136). Freud já anuncia, portanto, a característica de contingência do objeto da pulsão, sua plasticidade na escolha de objetos, que abre espaço para a sublimação.

Diferente do que acontece com os outros animais, a sexualidade do homem não é regida pelo instinto, que pressiona de modo a obter um objeto específico. Uma vez obtido esse objeto, a pressão interna exercida pelo instinto cessaria. São os chamados “ciclos” instintivos, tal como o cio nos animais. Já a sexualidade no homem está submetida à *konstante Kraft*, a uma pressão constante da pulsão que não cessa nunca, além de não ter objeto específico – daí a pluralidade de manifestações e possibilidades de satisfação da sexualidade humana por um lado e, por outro, o fato de que não existe objeto que sacie de uma vez por todas as diferentes pulsões.

Jorge (2005) aponta que no primeiro dualismo pulsional essa diferença entre a sexualidade humana e a animal não fica tão nítida, já que a polaridade das duas classes de pulsões é pensada em torno da reprodução: ela se dá entre as pulsões do eu ou de autoconservação, que tem como objetivo a preservação do indivíduo (estão ligadas à alimentação, por exemplo), enquanto que as pulsões sexuais visariam, por outro lado, a reprodução – ou seja, a manutenção da espécie. Aqui, o prazer ainda seria obtido por apoio (*Anlehnung*): as pulsões sexuais estariam apoiadas nas pulsões do eu, de modo que a obtenção do puro prazer ainda estaria de alguma forma ligada à preservação vital. O puro prazer em sugar, por exemplo, só se estabeleceria na medida em que estaria ligada de início a uma função vital – no caso, a alimentação.

É apenas a partir da concepção do segundo dualismo que encontramos na obra freudiana a dissociação total entre a reprodução e a sexualidade no homem. Tal fato é importante na medida em que, a partir daí, fica evidente que não há objeto sexual determinado para a sexualidade humana – portanto, para a satisfação pulsional. Isso coloca qualquer objeto na categoria de objeto passível de gerar satisfação, inclusive os objetos da sublimação. É dessa “desnaturalização” do sexual que parte Lacan. Assim, entendemos que se já nos *Três ensaios* encontramos em Freud um posicionamento questionador com relação à concepção vigente de sexualidade humana, houve um gradual afastamento das questões de cunho biológico e de uma concepção mesmo que minimamente biologizante, conforme avançava na sua teorização sobre a sexualidade, até atingir o entendimento da radical diferença que há entre ambas.

Curiosamente, o termo sublimação é anterior à formulação da pulsão na obra freudiana. Em suas primeiras ocorrências, a sublimação ainda não havia adquirido seu estatuto pulsional, que terá início a partir de 1905, com *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Contudo, só é possível pensar a sublimação como o conceito em que se

transformou ao longo da obra freudiana a partir da ideia de pulsão; sendo um dos destinos da pulsão, a sublimação é também manifestação da sexualidade humana.

Nos mesmos *Três ensaios*, Freud empreende uma crítica à ideia então dominante de uma sexualidade normal e adaptada, pautada pela relação sexual entre pessoas do sexo oposto com objetivos de reprodução. Ao longo desse texto, de maneira clara e transparente, Freud derruba o mito da sexualidade normal, demonstrando que a sexualidade humana, desde que o homem saiu da natureza e entrou na cultura, é necessariamente anormal – na acepção de que não há norma, a sexualidade humana é fora da norma. Na psicanálise, não se trata da sexualidade como entendida pela biologia, pautada pelo instinto, mas sim de uma sexualidade delineada pela pulsão e, portanto, inicialmente aberta.

A sublimação é elencada entre os destinos da pulsão, em texto publicado por Freud em 1915⁵, juntamente com os outros três destinos: recalque, a reversão de uma pulsão em seu oposto (que comporta tanto a mudança de atividade em passividade quanto a reversão de seu conteúdo) e o retorno ao próprio eu. Cabe notar que a partir da concepção freudiana, haveria necessariamente oposição entre sintoma e sublimação (ainda que a existência de um não exclua a existência do outro). Enquanto o primeiro se caracterizaria pelo recalque e, por esse motivo, pela fixação pulsional em uma forma de satisfação com consequências específicas – lembremos da afirmação freudiana de que o sintoma do neurótico é sua satisfação sexual – a sublimação se apresentaria como um destino diferente para a pulsão, que prescindiria do recalque e, portanto, estaria menos submetida aos complexos e fixações da neurose.

É nesse texto também que Freud enuncia com clareza a contingencialidade do objeto da pulsão, característica que definirá a sexualidade humana como sempre desadaptada, indefinida a priori, tal como já comentamos.

Entendida enquanto errante, sem objeto predeterminado, a pulsão seria perversa – ou “aberrante” por definição (GARCIA-ROZA, 2004, p. 30). Se não há um objeto predeterminado para a pulsão, que a satisfaria de modo completo, já em Freud podemos afirmar que o objeto da pulsão poderá ser *qualquer um*. A introdução da noção de pulsão sexual, com essa característica de ser diferenciada do objeto sexual – ou seja, a pulsão não está “soldada” ao objeto – subverte a noção então corrente de sexualidade, que deixa de ter sua origem no “instinto sexual”, como acontece com os outros animais. Daí a impossibilidade de decidir o que é normal e o que é desviante em termos da sexualidade humana, já que não há um padrão fixo e hereditário da sexualidade (GARCIA-ROZA, 2004, p. 30).

⁵ Pulsão e destinos da pulsão, 1915.

É a partir daqui, também, que a noção de sublimação ganha força; *se qualquer objeto pode ser objeto da pulsão, eis aqui também os objetos sublimados como possibilitadores de satisfação.*

Podemos dizer que será por uma dedução das consequências dos enunciados freudianos sobre a sexualidade humana como desadaptada desde o início que Lacan formulará a ética da psicanálise como ética do desejo, como veremos à frente.

Ainda em 1905, a pulsão de saber, de investigar, aparece como forma sublimada da pulsão de dominação – que é o modo como Freud entenderá sistematicamente a sublimação possível da pulsão de dominação. Uma discussão mais aprofundada dessa variação possível da sublimação é feita no texto sobre Leonardo da Vinci, de 1910, embora Freud também insistisse na inibição neurótica que dominava esse artista e pesquisador.

Mas é em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) que encontramos a primeira referência a um limite da possibilidade sublimatória. Aqui, em um texto que poderíamos, se tomado como isolado do restante da obra freudiana, imaginar ter sido escrito pouco antes da revolução sexual dos anos 60 do século XX, Freud empreende uma crítica à civilização ocidental monogâmica e repressora, que seria então a grande responsável pela neurose; uma vez que obriga os indivíduos a renúncias eróticas, restringindo as possibilidades de obtenção de prazer de seus membros, ela os obrigaria a obter satisfações substitutivas pela via da neurose. Piadas à parte, é evidente que a teoria psicanalítica exerceu sua influência na chamada revolução sexual, ainda que se possa criticar a distorção feita por esse movimento da proposta psicanalítica, como inclusive fez Lacan em seu seminário de 1968. No texto acima citado, Freud se refere novamente à mudança de meta presente no processo sublimatório: “A essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de sublimação” (FREUD, 1915/1990, p. 193).

O autor busca entender do que depende a capacidade sublimatória de cada indivíduo e conclui que

entretanto, não é possível ampliar indefinidamente esse processo de deslocamento, da mesma forma que em nossas máquinas não é possível transformar todo o calor em energia mecânica. Para a grande maioria das organizações, parece ser indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta, e *qualquer restrição dessa quantidade, que varia de indivíduo para indivíduo, acarreta fenômenos que, devido aos prejuízos funcionais e ao seu caráter subjetivo de desprazer, devem ser considerados como uma doença.* (FREUD, 1908/1990, p. 193-194, grifos nossos).

Para Freud, apenas uma minoria dos indivíduos conseguiria compensar as exigências de renúncia da civilização com uma dose de sublimação. E, de todo modo, essa possibilidade seria apenas intermitente e limitada. A conclusão inevitável é de que há um limite para a sublimação, seja porque apenas uma pequena parcela de indivíduos é capaz de sublimar, seja porque a sublimação só pode acontecer dentro de certo limite, já que uma dose de satisfação sexual direta é indispensável para qualquer um.

A partir de 1920, com a entrada da pulsão de morte em cena, a sublimação perde campo no que diz respeito a sua capacidade construtiva – e talvez também um tanto idealizada – em termos culturais: a pulsão de morte é inerente à constituição psíquica e o mal-estar por ela causado parece não poder ser transposto nem mesmo por esse destino pulsional antes tão promissor no que tange ao alívio do sofrimento humano.

Aquilo que poderíamos chamar da última definição freudiana da sublimação (que inclui mudança de meta e de objeto da pulsão, de meta e objeto sexuais para outros não mais sexuais, mas sim socialmente reconhecidos e valorizados), que encontramos em 1922, no artigo *Teoria da libido*, dá margem, de forma incômoda, a uma interpretação que conduz à ideia de que aí se trata de uma utilização da pulsão na produção de objetos comercializáveis. Interpretações como essa se apoiam basicamente na ideia de que a plasticidade da libido que estaria em jogo na sublimação apontaria para uma maior possibilidade de adaptação à realidade, em oposição à fixidez libidinal que se apresenta no sintoma neurótico – nesse sentido, a sublimação surge como um ideal a ser atingido, já que seria uma manifestação da “normalidade”. A sublimação implicaria a “aceitação social”, o que a colocaria no lugar ideal desde a ênfase da adaptabilidade.

Lacan já apontava esse estranho estatuto da sublimação, que surge em certa leitura da obra freudiana, mais próxima da chamada psicologia do ego e cujos elementos, inegavelmente, podem ser encontrados no texto freudiano – ainda que essa leitura se apoie nesses elementos sem levar em conta a direção do pensamento freudiano em termos da amplitude de sua obra, tal como Lacan nos apresenta em sua proposta de “retorno à Freud”: ao levar em conta a proposição lacaniana de ler Freud de modo coerente com a radicalidade de seu próprio pensamento (o de Freud), é preciso no mínimo desconfiar dessa leitura.

Lacan, em cujo ensino a sublimação está presente desde seus primórdios, não aceita o estatuto “adaptativo” do conceito de sublimação e propõe, em 1959-60, a definição de elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, o que aponta para a sublimação como uma produção que evidencia o vazio, cerne de toda criação. Assim, a ênfase não mais recai sobre o distanciamento daquilo que é da ordem do sexual, tal como encontramos em *Pulsão e*

destinos da pulsão (FREUD, 1915/1990), o que fica claro, por exemplo, na afirmação lacaniana “O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que se perca, no entanto, uma visada sublimadora” (LACAN, 1997, p. 198). A própria ideia de reconhecimento social é colocada em questão. Lacan sublinha a presença da alusão ao vazio, o que consideramos uma mudança do *estatuto* do objeto (e não mais do objeto em si; ele agora deve ser elevado à dignidade da *Coisa*) como condição da sublimação ao invés de levar em conta apenas as mudanças de meta e objeto da pulsão.

Podemos entender que a posição lacaniana não exclui as proposições freudianas, mas sim as explicita e define melhor: não se trata mais de uma mudança de meta no que tange ao sexual, mas sim no que toca à *posição* do objeto da sublimação para o sujeito. No caso do reconhecimento social, não estamos mais falando em algo simplesmente da ordem de uma valorização social, mas sim do *reconhecimento do vazio da Coisa a que o objeto da sublimação deve aludir*. A definição lacaniana mantém a sublimação como conceito *princeps* da psicanálise na interface com a criação artística, mas aponta também para a ideia de que nem toda arte é sublimatória, que já era consequência lógica da formulação freudiana de sublimação. Ou seja, a sublimação não está ligada a beleza ou popularidade de uma obra, mas sim a outras características peculiares: para Freud, a satisfação sexual, inibida em sua meta com um objeto socialmente reconhecido e para Lacan, a alusão ao vazio da *Coisa*.

Atualmente, no campo psicanalítico, ao pronunciar o termo “sublimação”, ouve-se como eco “obra de arte”. Embora o conceito de sublimação seja de fato um operador privilegiado na discussão da arte de suas produções, esse não é o único escopo do conceito, que tem abrangência clínica importante, talvez um tanto desprezada ou então pouco elucidada em nosso campo. Se o reconhecimento do vazio e a criação a partir dele têm relação com uma mudança de posição do sujeito frente ao objeto, é lícito supor que a sublimação tenha relação, em alguma medida, com certo percurso de análise, embora não necessariamente apenas com este (assim como a análise não é garantia de sublimação, a sublimação não acontece necessariamente apenas a partir de um contexto analítico). Ainda que se trate de um destino da pulsão, na proposta lacaniana esse destino pulsional supõe uma relação específica com o vazio de *das Ding* e, portanto, com o real. Se a ética da psicanálise aponta para uma relação específica com o real, na medida em que comporta o real de *das Ding* como central e como norteador do desejo, a sublimação será decorrência lógica da análise, tal como discutiremos no último capítulo desse trabalho.

Desse modo, podemos dizer que, no que tange à clínica, a sublimação se apresenta de duas maneiras diferentes, mas intimamente ligadas: como uma das consequências do fim de

análise, na medida em que a análise proponha uma mudança de relação do sujeito com o real e também como uma ética que norteia a própria análise e que, portanto, está necessariamente presente como horizonte em cada análise empreendida. Estando assim presente no campo da clínica, formulamos, portanto, a questão: pode a sublimação tratar o gozo? Talvez possamos pensar em um tratamento do gozo diferente da *circunscrição* de gozo que o sintoma faz na neurose, por exemplo. O tratamento que a sublimação poderia fazer se daria na direção de uma não fixação do gozo, diferente do que ocorre no sintoma – direção, aliás, apontada pelo próprio Freud.

3 PULSÃO E OBJETO EM LACAN

A montagem da pulsão é uma montagem que, de saída, se apresenta como não tendo pé nem cabeça – no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista [...] creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa. (LACAN, 1985b, p. 161/FR p. 154).

Encontramos referência à pulsão em vários textos lacanianos. Ela é tratada por Lacan no Seminário XI como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, juntamente com o inconsciente, a repetição e a transferência (LACAN, 1985b, p. 19). Aqui, por um lado, o autor retoma ideias freudianas e por outro propõe esclarecimentos no que tange aos quatro conceitos por ele enunciados como título do seminário. Em relação à concepção de pulsão, propõe a existência de dois modos diversos de apresentação da pulsão, que, entretanto, seria de apenas um tipo. Desse modo, mantém o dualismo tão caro à Freud, não com relação aos tipos de pulsão como este fazia, mas aludindo a suas duas formas de apresentação: pulsão de vida e pulsão de morte. Além disso, formula que o gozo é da ordem da pulsão de morte, seguindo a trilha do pai da psicanálise, que aponta a pulsão de morte como a pulsão por excelência.

Em um entendimento ligeiramente diverso, o caráter conservador da pulsão seria o denominador comum entre os dois tipos de pulsão (JORGE, 2010 p. 131). No Seminário XI, Lacan dirá que toda pulsão é pulsão de morte, mas que a pulsão de morte é, além de vontade de destruição, também vontade de recomeçar (LACAN, 1997, p. 260), o que indica que uma mesma pulsão pode atuar de formas diversas – e que remete à ideia, já defendida pelo próprio Freud, de que a pulsão não é sinônimo de “natureza humana”, seja ela boa ou má.

Ele também lembra que a pulsão é um conceito fundamental da psicanálise, conforme enunciado pelo próprio Freud em *Pulsão e destinos da pulsão* (FREUD, 1915/1990) e enfatiza a diferença da pulsão – *Trieb* e daquilo que é da ordem da *necessidade*. Essa observação nos parece importante na medida em que mostra o posicionamento de Lacan de rompimento com uma concepção biologizante da pulsão (ao qual retornaremos na sessão *Necessidade, demanda e desejo*).

Lacan nos remete ao texto freudiano para apontar que, no que tange à finalidade reprodutiva, as pulsões são sempre parciais. Nessa afirmação está subentendida uma crítica

feita por ele em outros momentos de forma explícita, em relação à leitura dos psicanalistas de linha inglesa, os quais entenderiam a finalidade reprodutiva como o momento de síntese das pulsões parciais em torno de um objetivo: a relação sexual com fins de reprodução. Entendemos que esta leitura, criticada por Lacan, é tributária de uma leitura literal e pouco avisada do texto freudiano, principalmente do artigo *Três ensaios sobre a sexualidade*. Nesse texto, Freud de fato retoma todos os preconceitos e ideias apriorísticas em voga na época. O erro é supor que ele concorda com essas ideias; de forma clara, ao longo do texto, Freud desmonta um por um os argumentos em favor da concepção de uma sexualidade humana normatizada, voltada para a relação sexual entre homem e mulher, com fins de procriação. Nas palavras de Lacan,

desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud pode colocar a sexualidade como essencialmente polimorfa, aberrante [...]. Essa sexualidade, por se impor tão cedo [...] nos fez passar depressa demais pelo exame do que ela representa em sua essência. É, a saber, que em relação à instância da sexualidade, todos os sujeitos estão em igualdade, desde a criança até o adulto – que eles só tem a ver com aquilo que, da sexualidade, passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante – *que a sexualidade não se realiza senão pela operação das pulsões enquanto elas são parciais, parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade*. (LACAN, 1985b, p. 167/FR p. 161, grifos nossos).

Ou seja, nesse momento da teorização de Lacan, ele indica que a sexualidade biológica passa pelo “filtro” do significante, que a transforma completamente. A satisfação sexual está dividida, pulverizada e é múltipla como são múltiplas as pulsões parciais. Aquilo que chamamos sexualidade está em função do significante, é indissociável dele. É por isso que a sexualidade é aberrante desde sempre – porque está desligada do instinto e da função reprodutiva correlativa a ele e ligada à linguagem, pela via do significante.

No registro da sexualidade pulsional, Lacan especifica o percurso da pulsão, seguindo as diretrizes freudianas, e evidencia que a pulsão parte da zona erógena, borda do corpo, sobre as quais incide a demanda do Outro; faz seu trajeto contornando o objeto e retorna sobre a zona erógena. Assim, define o percurso da pulsão, destacando que seu alvo é esse retorno para o próprio corpo, para a própria zona erógena; a pulsão descreve uma curva que contorna o objeto (a) e em seguida retorna para sua origem. Proposição que retoma a contingencialidade do objeto enunciada por Freud, que pode então ser ilustrada do modo como encontramos abaixo.

Figura 1 – Pulsão contornando o objeto (a)

Mas então, poderíamos perguntar, qual é a diferença entre esse percurso da pulsão que visa à satisfação da satisfação autoerótica? Afinal, definimos o autoerotismo justamente como a satisfação da pulsão com uma parte do próprio corpo. Se uma parte do corpo está no lugar de a, qual a diferença? A diferença, explica Lacan, é justamente que no primeiro caso, a pulsão contorna um objeto *externo* ao corpo:

[...] este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio ocupável, nos diz Freud, *por não importa que objeto*, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo. O objeto a minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que *nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante*. (Op. cit., p. 170/FR p. 164, grifos nossos).

O que produz a satisfação – parcial – é o percurso da pulsão em torno do objeto faltante, objeto *a*, aqui “materializado” em objeto que faz semblante de objeto perdido. Faz semblante porque não há objeto que coincida com o objeto *a*, que, sendo causa de desejo, é um oco, um cavo. Diferente de Freud, que se refere ao objeto da pulsão como um objeto concreto, Lacan deixa claro que o objeto da pulsão não pode ser assimilado a nenhum objeto em sua concretude (FERREIRA NETTO, 2010).

Mas, antes de continuar a discussão sobre o objeto, abordemos mais especificamente a pulsão.

3.1 PULSÃO

É a partir da concepção do inconsciente estruturado como linguagem que Lacan propõe a pulsão como uma demanda do Outro da linguagem. Desse modo, a pulsão tem que estar necessariamente ligada à lógica do significante, a partir da qual Lacan formaliza o inconsciente (JORGE, 2005, p. 50). Por outro lado, a pulsão se refere ao impossível, na

medida em que não há satisfação completa. A sublimação daria à pulsão seu verdadeiro estatuto, uma vez que se refere justamente ao impossível, ao objeto impossível – a Coisa (Op. cit., p. 144).

A partir da característica de pressão constante (*Konstante Kraft*) da pulsão, mais uma vez fica clara sua diferença daquilo que seria uma função biológica: “A constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo.” (LACAN, 1985b, p. 157)⁶. Por não haver objeto específico da pulsão, ela se satisfaz em uma multiplicidade de objetos – mas em nenhum deles encontra a satisfação completa. Essa satisfação completa mítica seria o gozo que adviria do encontro com *das Ding*; uma vez que não exista é a própria insatisfação ou satisfação incompleta da pulsão que funciona como motor da busca constante por satisfação.

Ao discutir a sublimação, Lacan destaca a inibição da pulsão com relação a seu alvo, sua meta. Freud aponta que a sublimação é uma possibilidade de satisfação da pulsão – ou seja, a satisfação pulsional, que afinal de contas é a meta última da pulsão, tal como indica Freud em *Pulsão e destinos da pulsão*, e que pode ser atingida pela via da sublimação. Assim, temos a curiosa situação de um destino pulsional cujo alvo é inibido, mas que ao mesmo tempo permite satisfação da pulsão. Em sua leitura do texto freudiano, Lacan destaca: “Entre estes dois termos, estabelece-se numa extrema antinomia que nos lembra que o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de por em questão o que é da satisfação” (op. cit, p. 158). É justamente esse paradoxo da pulsão, que se satisfaz mas não se satisfaz ao mesmo tempo, que deu margem à afirmação de que na sublimação aconteceria uma “dessexualização da pulsão”.

Mais precisamente, Lacan dirá que autores da psicologia do ego falam de uma “desinstintualização do instinto”. Com relação a tal concepção, cita nominalmente Hartmann e Lownstein (LACAN, 1995, p. 442). Nessa concepção, a inibição da finalidade diretamente sexual da pulsão é tomada como *dessexualização da pulsão*, o que é um engano além de uma impossibilidade. *A pulsão não pode jamais deixar de ser sexual, mas sim se satisfazer com objetos distantes dos objetos sexuais, em uma satisfação, digamos, não direta*. Segundo Garcia-Roza (2004), o modo possível de se pensar uma “dessexualização do sexual” seria pensar que se trata de uma dessexualização *do objeto* da pulsão, que passaria a ser um objeto distante do sexual. Assim, a pulsão não perderia seu caráter sexual, o que, ademais, é

⁶ Lembremos que a constância da pulsão é coerente com a hipótese freudiana do recalque orgânico; essa constância seria correlata à constância da possibilidade de excitação sexual pela visão dos genitais, inaugurada pela adoção da posição ereta do homem, milhares de anos atrás. E, de todo modo, dá notícias de uma pressão constante em direção à satisfação que, paradoxalmente, nunca é completamente atingida.

impossível. Ainda seria possível perguntar como um *objeto* não sexual poderia satisfazer uma pulsão sexual. Mas basta lembrar a plasticidade das pulsões sexuais, que podem investir objetos distantes de suas intenções sexuais originais, tal qual nos informa Freud em *Pulsão e destinos da pulsão* (FREUD, 1915/1990), ao que chamamos justamente capacidade de sublimação da pulsão. A pulsão sexual pode, paradoxalmente, se satisfazer com objetos não sexuais – essa é a prerrogativa da sublimação, na qual acontece é justamente isso: *um objeto não sexual satisfaz uma pulsão sexual*.

Em sua leitura de Freud, Lacan evidencia outro aspecto da satisfação da pulsão, na medida em que a satisfação da pulsão leva, por outro lado ao gozo. “Isso que eles satisfazem pelas vias do desprazer é, assim mesmo – e isto é também comumente aceito – a lei do prazer.” (LACAN, 1985b, p. 158). Esse paradoxo aponta para o impossível – que não é o oposto do possível, mas sim o real: “O real se distingue, como eu disse da última vez, por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível” (op. cit, p. 159). Assim, temos a prerrogativa de outro tipo de satisfação da pulsão, ligada ao que Freud chamaria pulsão de morte, essa por sua vez manifestação da compulsão à repetição. Satisfação não é igual a prazer: se a pulsão visa à satisfação, pelo viés da descarga, isso não significa que vise sempre o prazer.

Lacan propõe que a pulsão é uma montagem, mas não uma que visa algo definido como finalidade (além de sua descarga). Aí sim estaríamos no nível das modernas teorias do instinto, segundo Lacan. “A montagem da pulsão é uma montagem que, de saída, se apresenta como não tendo nem pé nem cabeça – no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista.” (op. cit, p. 161). Ou seja, não há uma finalidade que defina de antemão o objeto da pulsão, aquilo em que ela pode se satisfazer. É por isso que a montagem da pulsão é necessariamente surrealista – ela não tem uma finalidade a não ser contornar o objeto, seja lá qual for, obtendo assim uma satisfação, que por sua vez será sempre parcial. Se Freud já o disse, Lacan destaca a importância dessa diferença entre instinto e pulsão e a característica de inutilidade da pulsão no que tange à adaptabilidade do homem a uma natureza ou à biologia.

3.2 OBJETO

O objeto tem estatuto complexo para Lacan, estatuto que vai se modificando ao longo de sua teorização. Inicialmente, o objeto é enfatizado como objeto imaginário, no qual a libido é investida, trata-se do objeto como objeto de amor, tal como indicado por Freud. Se a libido investe o outro como objeto, ela investe também o eu, uma vez que se leve em conta a constituição do eu, tal como definida em *O estado do espelho como formador da função do eu* (LACAN, 1949/1998), no qual discute a constituição do eu e o correlativo advento do imaginário. O eu se confunde com o outro porque é a partir desse outro, do qual pouco se diferencia inicialmente, que se constitui. Entretanto, anos depois, encontramos no ensino de Lacan uma definição do objeto que já indica um para além do imaginário. Em 1957, no Seminário IV, encontramos alusão à afirmação freudiana do objeto ser sempre a continuação da busca do objeto perdido, a ser reencontrado (LACAN, 1995, p. 13).

Uma curiosidade sobre a denominação de *a* para designar o objeto que, como referido por Lacan, foi sua contribuição original para a psicanálise: Segundo Fink (1998), Lacan teria feito um jogo de palavras a partir da estranheza e também da natureza objetual do eu, de tal modo que se referiria ao eu como um outro (*autre*). Daí teria surgido a abreviação “a” para denominar o outro como semelhante, o que ressaltaria a semelhança entre o eu (*a*) e o outro (*a'*) e sublinharia o aspecto imaginário do objeto – na medida em que o objeto seria o outro. (FINK, 1998, p. 109). Seria a partir de 1959, no Seminário VII, que surgiria no ensino de Lacan *das Ding*, objeto que traz em si o estatuto real do objeto que, pouco tempo depois, será formulado como objeto causa de desejo.

Entretanto, cabe notar que, por exemplo, no Seminário IV, cujo tema é justamente a relação de objeto, este já comparece anunciando seus aspectos simbólicos e reais: “O objeto é instrumento para mascarar, enfeitar o fundo fundamental de angústia que caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo” (LACAN, 1995, p. 21). Temos aqui, portanto, a indicação da presença no real, na medida em que o objeto mascara a angústia, manifestação do real e, por outro lado, a presença do objeto nas relações do sujeito com o mundo, o que pressupõe o simbólico na medida em que se pense o sujeito como sujeito do inconsciente e, conseqüentemente, sujeito do significante. Assim, se a concepção de *das Ding* no Seminário VII pode ser usada didaticamente para marcar um momento de mudança na concepção de objeto no sentido da ênfase no real, na medida em que o real será ali francamente central e trabalhado com um nível de complexidade até então

inédito, não podemos esquecer que o aspecto real, bem como o estatuto simbólico do objeto já se anunciavam desde anos antes. De fato, a mudança maior seria, como aponta Fink, que até meados da década de 50 do século XX o outro – *a* – seria o objeto, enquanto que o objeto *a* como causa de desejo começaria a surgir a partir do Seminário VII na forma de *das Ding*, que depois seria trabalhado como *agalma* no Seminário VIII sobre a transferência, até chegar ao Seminário X sobre a angústia, no qual Lacan trabalha de forma intensiva o conceito de objeto *a* e no seminário seguinte, no qual dá continuidade aos desenvolvimentos do seminário precedente no que tange ao objeto *a*. Novas elaborações do objeto *a* serão feitas ao longo de seu ensino, como no Seminário XVI, quando propõe o gozo como concernente ao campo da psicanálise e introduz a articulação entre o objeto *a* e o mais-de-gozar, conceito forjado desde a mais-valia marxista. Entretanto, nessa altura, podemos dizer que o conceito já tem seu estatuto estabelecido.

O objeto *a*, criação lacaniana, é diferente do que propõe Freud como objeto: enquanto para este qualquer objeto pode ser a princípio objeto da pulsão, para Lacan, desde o Seminário VII, a pulsão – bem como o desejo – tem um objeto definido – mas definido enquanto vazio: o objeto *a*, que define um lugar, um oco que pode ser “ocupado” por qualquer outro objeto, desde que se trate de um objeto causa de desejo – definição lacaniana para o objeto *a*. Mas qual é a diferença entre objeto *do desejo* e objeto *causa do desejo*? Como é possível que um objeto que se caracteriza pela ausência, pela falta, seja ainda assim um objeto?

Podemos pensar que o vazio do objeto *a* é o que causa o desejo, tomando o vazio como causa – do mesmo modo que *das Ding* é o vazio contornado pelo vaso, na metáfora heideggeriana utilizada por Lacan no Seminário VII –, buscando objetos que supostamente preencham esse vazio. No entanto, sabemos que esse vazio, constitutivo do sujeito, não é passível de ser preenchido – o que veremos pouco adiante com relação aos semblantes de *a*. Safouan (2006, p. 112) alude ao paradoxo do objeto *a* como causa e como objeto ao mesmo tempo e esclarece que o objeto *a* é o objeto através do qual o sujeito pensa preencher a falta no Outro (tal como encontramos sua função na fantasia, $\$ \diamond a$), mas, como Lacan vai esclarecer no Seminário XI, o sujeito serve-se de sua própria falta para interpretar a falta do Outro, confundindo o desejo do Outro com sua demanda. Isso acontece porque é possível ao sujeito saber o que o Outro demanda, mas não o que ele deseja, que é sempre um enigma. Recobrando o desejo com a demanda, o sujeito tampona a angústia de nada saber do desejo do Outro. Voltaremos a isso no Cap. 4.

Mesmo que a concepção de objeto para Lacan tenha permanecido muito similar à noção freudiana até o final dos anos 1950, insistimos em lembrar que depois disso a

conceituação do objeto sofreu modificações ao longo do ensino de Lacan. Como observa Fink (1998), o conceito de objeto *a* sofreu muitas mudanças desde os anos 50 até os anos 70. Segundo este autor,

[...] poucos conceitos tem tantos avatares nas obras de Lacan: o Outro, o agalma, o número de ouro, a Coisa freudiana, o real, a anomalia, a causa do desejo, o mais-gozar, a materialidade da linguagem, o desejo do analista, a consistência lógica, o desejo do Outro, o semblante/simulacro, o objeto perdido e assim por diante. (FINK, 1998, p. 107).

Faremos um recorte no conceito de objeto *a* no presente trabalho, de modo a lançar luz sobre o conceito que de certa forma o antecede e com ele se relaciona em sua concepção, qual seja, *das Ding*. Destacamos algumas das mudanças na conceituação que vão da ideia do objeto *a* como objeto imaginário, encontrada desde os primeiros seminários até a concepção de objeto *a* tal como apresentamos pouco acima, presente nos Seminários X e XI.

Presente desde o Seminário II, de 1954-55, em 1958-59, no Seminário VI encontramos referência ao objeto *a* como objeto na fantasia, estruturado pelo corte (LACAN, 2002c, p. 407), como objeto pré-genital que preenche a função significante na fantasia. Aqui, conforme comentamos, Lacan ainda o apresenta como objeto imaginário (op. cit, p. 400), referido como “semblante” de *a*. No Seminário VI, Lacan diferencia três tipos de objeto *a*, entendidos como objetos parciais: o pré-genital, o falo e o delírio. Este último, o autor o justifica pelo enunciado freudiano de que o louco ama seu delírio como a si mesmo (op. cit, p. 406), sendo assim parte de si. Através do entendimento freudiano do narcisismo, pensamos o delírio como sendo parte do psicótico.

Mas é apenas no Seminário VII que o estatuto do objeto começa a se modificar de modo mais claro, se distanciando do objeto empírico, na medida em que no seminário proferido nos anos de 1959-1960, ficará evidente que os objetos da pulsão são mero semblante, cujo fundo falso encobre um vazio, que Lacan nomeará como *das Ding*. Vazio esse que, posteriormente, será nomeado como objeto *a* e caracterizado então como objeto causa de desejo, como vimos acima.

De forma geral, costumamos nos referir a quatro objetos *a*: o seio, as fezes, a voz e o olhar. Enquanto os dois primeiros foram formulados por Freud, Lacan soma a esses a voz e o olhar, como veremos.

3.2.1 O seio e as fezes

Distinguindo objeto da necessidade de objeto da satisfação da pulsão, Lacan discute o estatuto do objeto da pulsão. O percurso que vai do instinto à pulsão passa da necessidade à demanda e ao desejo. Essa diferença nos remete novamente ao estatuto da sexualidade no homem e permite indicar o lugar do objeto *a*:

Se Freud nos faz esta observação de que o objeto na pulsão não tem nenhuma importância, é provavelmente porque o seio deve ser revisado por inteiro quanto à sua função de objeto. [...] A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta – que a *pulsão o contorna*. (LACAN, 1985b, p. 160/FR p. 153).

O seio não seria, portanto, objeto de satisfação da necessidade, no nível da alimentação. Podemos dizer que, para a psicanálise, o seio seria o objeto da satisfação da demanda, uma vez que desde a passagem do pedaço de carne – que é o bebê ao nascer – ao sujeito, o instinto vai gradativamente dando lugar à pulsão e o substituindo. Correlativamente, a necessidade dá lugar à demanda.

A discussão sobre necessidade, demanda e desejo é realizada por Lacan, a partir da teoria freudiana⁷. Podemos evocar a noção freudiana de apoio das pulsões sexuais nas pulsões de autoconservação ou, poderíamos dizer, do que é da ordem do sexual no que é da ordem na satisfação de necessidade para indicar a origem da discussão lacaniana. Da mesma forma como podemos pensar no apoio das pulsões sexuais nas pulsões de autoconservação, podemos pensar que existe um mecanismo análogo em relação à pulsão e ao instinto. Se nascemos ainda dominados pelo instinto, ele vai gradativamente sendo substituído pela pulsão, a partir da relação do *infans* com o Outro. Ao ser recebido no simbólico, o sujeito deve abdicar do instintivo, atendendo então à demanda do Outro e se alienando em seu desejo. O preço dessa alienação seria justamente a passagem do instinto à pulsão.

Mais ainda, Lacan retoma uma afirmação freudiana presente em *Pulsão e destinos da pulsão* (1915/1990) em que afirma a contingencialidade do objeto. Ele aponta aqui o caráter coadjuvante do objeto da satisfação da pulsão, na medida em que sua importância está em ocupar o lugar da causa de desejo, contornado pela pulsão.

⁷ Retornaremos a esse tema no próximo capítulo.

Lacan nomeia o mamilo (como objeto que é separado da boca que o sugou) e os excrementos como objetos pré-genitais. A voz (a emissão da voz é algo “que se corta, que se escande”) é incluída na terceira das categorias do objeto *a*, o delírio. O objeto *a* tem sempre a mesma função, embora possa ter várias formas. Lacan explicita que, uma vez que se trate de corte, nos objeto *a*, está aí implicada a separação do sujeito de uma parte dele próprio, evocando a separação primeira do Outro. É desde esse ponto que podemos situar a relação do sujeito com o objeto *a*, tal como veremos ao discutir a fantasia no próximo capítulo.

A partir da indicação dos ritos iniciáticos dos quais fazem parte a mutilação (a extração do objeto *a*), Lacan já se refere à função do objeto *a* de moldar, orientar o desejo, que adquire então função de índice que só pode se exprimir “em um mais além do simbólico” (LACAN, 2002c, p. 410).

Aqui, o objeto *a* nos é apresentado como objeto de desejo inconsciente do sujeito – na verdade, como objeto fundador do sujeito, na medida em que é na separação com o seio, entendida como separação desse Outro primordial, que ele começa a surgir.

Lacan se refere também em seu texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998) ao objeto (mamilo, falo, fluxo urinário e acrescenta o olhar e a voz), explicitando tratar-se sempre de objeto parcial, não na medida em que seriam parte de um objeto total – o corpo –, mas sim na medida em que só representam parcialmente o que o produz: a pulsão, ela mesma sempre parcial. A parcialidade da pulsão pode ser deduzida do que já discutimos acima e também no capítulo anterior, com relação à desadaptação da sexualidade. Essa desadaptação primeira da sexualidade humana, desde a pulverização da possibilidade de satisfação sexual tem como consequência a inexistência de um objeto de satisfação completa, de algo que obture o desejo e também de uma unificação do pulsional.

Mais uma vez se opondo à leitura dominante dos então pós-freudianos, Lacan esclarece que a passagem de uma pulsão à outra (da pulsão oral à anal, por exemplo) não se dá por um processo de maturação, por uma espécie de modificação natural pela qual passaria a pulsão, mas sim pela intervenção da demanda do Outro. É porque o Outro demanda da criança que se alimente, porque demanda seus excrementos que as fases da libido se sucedem. A passagem de uma pulsão parcial para outra, portanto, não é automática, mas sim causada pelo Outro, que comumente é representado inicialmente pela mãe, Outro primordial da criança, mas a função desse Outro pode ser desempenhada por qualquer um que tome a criança aos seus cuidados, colocando-a inicialmente no lugar de falo.

3.2.2 A voz e o olhar

O traço comum aos objetos da pulsão, denominados objetos *a*, é que eles não têm imagem especular ou alteridade, o que fica mais evidente quando nos referimos à voz e ao olhar.

Pois esse sujeito, que acredita poder ter acesso a si mesmo ao se designar no enunciado, não é outra coisa senão um objeto desse tipo. Perguntem ao angustiado com a página em branco e ele lhes dirá quem *é* o excremento de sua fantasia. (LACAN, 1960/1998, p. 832).

Lacan evidencia, nesse texto apresentado em Congresso de Royaumont em 1960, a característica de não especularidade dos objetos que de algum modo se desprendem do corpo. Ao mesmo tempo em que tais objetos não têm imagem especular, esta última lhes dá sua vestimenta – daí podermos falar em objetos “semblante” de *a*. Mas, na radicalidade da angústia o próprio sujeito se identifica com o dejetivo, excremento, objeto *a*, concepção que retomará em 1962-1963, no Seminário X sobre a angústia. O angustiado referido por Lacan, identificado ao excremento de sua própria fantasia, o é na medida em que está identificado com o lugar de objeto – reduzido, portanto, ao dejetivo/objeto de desejo do Outro. A questão problemática aqui é que, se o sujeito quer de algum modo ser o objeto de desejo do Outro – é isso que dá início a toda a dialética do desejo do sujeito – ser esse objeto é também sinônimo de ser aniquilado, já que o lugar de objeto apaga o sujeito.

Com relação à característica de não ser especularizável, a voz e o olhar tem um estatuto diferente do seio e das fezes, na medida em que resistem à imaginarização e também dificilmente são simbolizáveis. Podemos dizer que tanto a voz quanto o olhar pertencem ao registro do real (FINK, 1998). Entendemos uma ausência de substância tanto da voz quanto do olhar que propicia essas características de resistência à imaginarização e à simbolização. Lacan destaca a esquizo entre o olho e o olhar para apontar o estatuto de objeto *a* do olhar, o olhar se “desprendendo” do olho como esse objeto destacável, que se perde e não é assimilado pelo olho.

É importante traçar uma diferença entre visão e olhar. Enquanto a primeira é função do órgão (olho), o olhar é seu objeto imanente, no qual se inscreve o desejo do sujeito (MILLER, 2013, p. 4). Assim, enquanto a visão é da ordem do biológico, o olhar não é ligado ao orgânico, ao biológico. Sobre a voz, podemos dizer que é esse objeto perdido a partir do

corte do significante. Lacan não desenvolveu tanto a questão do objeto vocal quanto o olhar; esboçamos seu desenvolvimento a partir do modelo da “esquize”, da oposição entre o olho e o olhar. É nesse sentido que a voz como objeto *a* não pertence ao registro do significante, bem como sendo distinta do sentido e das modalidades de entonação (que carregam em si algo da ordem do sentido). “Isso é sem dúvida um paradoxo, mas que diz respeito ao fato dos objetos ditos *a* só poderem se afinar com o sujeito do significante se perderem toda substancialidade, se estiverem centrados por um vazio que é a castração.” (op. cit, p. 6).

É a partir da experiência clínica com a psicose que Lacan estende os objetos *a* já designados por Freud (o seio e as fezes, como objetos oral e anal da demanda do Outro) para o olhar e a voz. Enquanto o objeto escópico é deduzido por Lacan a partir do delírio de observação, a voz se mostra como objeto da pulsão a partir dos fenômenos de automatismo mental, tal como observados por Clérambault. A alucinação verbal motora também atesta a voz como objeto *a* – voz como objeto separado do corpo, que na psicose é vivido como vindo desde fora, ao mesmo tempo em que o sujeito articula fonematicamente aquilo que atesta ouvir de fora, as vozes. Nos dois casos, não é a materialidade dos objetos que define seu estatuto – do mesmo modo que ocorre com o seio e as fezes. O que os define é uma função: a de esvaziamento de um material específico, que se desprende do sujeito.

Miller propõe a voz como precedendo para Lacan o olhar, dado o fato de Lacan ter partido da função da fala e do campo da linguagem. Nesse sentido, a fala amarra significado e significante. Miller propõe a voz como um terceiro termo entre a função da fala e o campo da linguagem (MILLER, 2013, p. 6). Define a voz como “tudo o que, do significante, não concorre para o efeito de significação” (idem), ou seja, trata-se de uma função da cadeia significante – ainda que não concorra para a significação. A voz não é o falar nem a fala, mas é uma função da cadeia significante. Nesse sentido, a voz está na posição de resto.

Lacan aponta a função da voz no delírio de Schreber, discutido em *De uma questão preliminar...*, considerando que a voz no delírio apresenta o peso real do sujeito no discurso que faz entrar em jogo um Outro que se manifesta como real. As frases interrompidas de Schreber evidenciam o caráter de corte, após o qual surge um apelo à significação. De todo modo, vale apontar que esses objetos *a* se transmutam na alucinação psicótica em representantes do Outro, de forma coerente com a não diferenciação entre outro e Outro vigente na psicose.

3.3 DAS DING

Lacan evoca o termo *das Ding*, utilizado por Freud em *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1950), para se referir ao mais interior e ao mesmo tempo mais externo – *êxtimo*, palavra que Lacan cunha para apontar esse paradoxo –, ao estranho (*Fremde*) que seria o centro mais íntimo em torno do qual surgiria o sujeito e a cadeia significante. É importante destacar que *das Ding* e *die Sache* poderiam ser traduzidas para *chose*, no francês, ou coisa, no português, mas há uma diferença no uso corrente das duas palavras. *Sache* estaria ligada a coisa em jogo no conflito entre homens que passaria à ordem simbólica, produto da indústria, da ação do homem ordenada pela linguagem, diferente de *Ding*, caracterizado justamente por estar fora da linguagem, ao mesmo tempo em que a funda. Como indica Braustein (2007), os objetos (*die Sache, die Objekte*), seriam os objetos imaginários, objetos da fantasia e, portanto, semelhantes de *a*. Assim, podemos entender tais objetos como aqueles que podem ser elevados à dignidade da *Coisa*, ou seja, os objetos que podem “ocupar” – ao menos como semblante – o lugar impossível de *das Ding*.

Em 1915, Freud se refere a *Sache* ao diferenciar e articular a *Sachvorstellung* e a *Wortvorstellungen*, a representação-coisa e a representação-palavra, respectivamente; enquanto a primeira pertenceria ao sistema inconsciente, a segunda faria parte do sistema pré-consciente/consciente⁸. De fato, no sistema pré-consciente/consciente estariam presentes a *Sachvorstellung* e a *Wortvorstellungen*, articuladas, somadas. Se estão em sistemas diferentes, representação-coisa e representação-palavra ainda assim se articulam, formam um par. Garcia-Roza (2004) propõe que a representação-objeto (*Objektvorstellung*)⁹ articulada à representação-palavra designaria o significado, tal como o discute Lacan, enquanto que a *Vorstellungsrepräsentanz* seria o equivalente freudiano para o significante lacaniano. O próprio Lacan o indica no Seminário VII, não precisamente a partir das *Sachevorstellungen*, mas das *Vorstellungen* de forma geral. “Pois as *Vorstellungen* já têm desde a origem o caráter

⁸ Há uma extensa e complexa discussão a respeito da tradução e mesmo da conceitualização dos termos *Wortvorstellung*, *Sachvorstellung* e *Objektvorstellung*. Para um maior esclarecimento do tema, recomendamos, além do próprio texto de Freud, a leitura do capítulo 4 do livro de Garcia-Roza (2004). Não entraremos aqui nessa discussão, pois isso nos afastaria muito de nosso tema central. Entretanto, cabe notar que o capítulo VII do texto *O Inconsciente* tem suas origens na monografia de Freud sobre as afasias (1891) e que há uma diferença terminológica entre os dois textos. O que no texto que aqui discutimos é a representação-coisa, no texto sobre as afasias aparece como representação-objeto. No texto *O Inconsciente*, a representação-objeto é o complexo que surge a partir da combinação de representação-coisa e representação-palavra (cf. Anexo C de *O Inconsciente*, 1990/1915).

⁹ Aqui, quanto aos termos utilizados, devemos entender a referência de Garcia-Roza como sendo o texto sobre as afasias (cf. nota anterior).

de uma estrutura significante” (LACAN, 1997, p. 172). Mas, como nesse momento essa comparação não nos fará avançar, deixemo-la apenas apontada, talvez para retomá-la subsequentemente.

Enfim, o que nos interessa aqui é entender que, diferente de *die Sache*, que faz parte do domínio do simbólico, uma vez que se trata de um traço do objeto, algo que representa o objeto no inconsciente (FREUD, 1915/1990), *das Ding* aponta para o real: “Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa” (LACAN, 1997, p. 97). Na articulação entre lei e desejo, *das Ding* se apresentará como a garantia da lei moral, se afirmando do lado da ética da psicanálise. A moral só precisa existir porque há *das Ding*.

Fink (1998) relembra a escolha de Lacan pelo termo *das Ding*, a *Coisa*, a partir do texto freudiano no qual *das Ding* é da ordem neuronal e se refere “àquilo que é invariável nas diversas percepções que a criança tem do seio” (FINK, 1998, p. 121); é essa última parte que nos interessa destacar. Trata-se da parte constante no campo perceptivo, mas também daquilo que remete à primeira perda, separação prototípica do Outro primordial. Lacan, ao se apropriar do termo, refere-se à ordem significante. Nesta, tal como ocorre com os neurônios referidos por Freud em seu texto, Lacan entende que *das Ding* é alguma coisa que permanece isolada do resto da cadeia significante, mesmo que esta tenha que circular em torno da *Coisa*. Ou seja, *das Ding* seria o centro em torno do qual irão gravitar as *Sachevorstellung*.

No entanto, *das Ding* instaura a gravitação das *Vorstellungen* inconscientes (LACAN, 1997, p. 81). Por que não se refere às *Sachevorstellung*, já que para Freud o inconsciente é formado por elas? Justamente porque não vem ao caso se são *Sache* ou *Wort*, coisa ou palavra: trata-se das *representações inconscientes*, traços, para Lacan, os significantes.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. *Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer*. É nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio de prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. (LACAN, 1997, p. 69/FR p. 65, grifos nossos).

Para Lacan, *das Ding* seria fora-do-significado e anterior a todo recalque. Esse será um ponto importante ao considerar a relação do psicótico com *das Ding*. Se *das Ding* é anterior ao recalque, é possível considerar que *das Ding* seja foracluído? Voltaremos a isso no último capítulo desta tese. Por enquanto, deixemos marcado que é este o objeto a ser reencontrado na prova de realidade; não se trata de encontrar aquilo que é compatível com a

representação que se tem (LACAN, 1997, p. 69) – e aqui evocamos novamente as representações-coisa e representações-palavra de Freud. Isso de que se trata de reencontrar – *das Ding*, Outro absoluto do sujeito – comporta-se como um encaminhamento, uma referência ao mundo dos desejos do sujeito, ao mesmo tempo em que não pode ser reencontrado; o que pode ser reencontrado são “suas coordenadas de prazer” (op. cit).

É a partir de *das Ding*, ligada ao princípio de prazer, que se ordena todo modo de percepção humana. Ela funcionaria como “trama significante pura”, ou seja, trama que sustenta o que é da ordem do significante, sem ser um significante. *Das Ding* seria a “meta absoluta do desejo, o lugar ou o estado em que se cumprirá a abolição da falta a ser, estado de Nirvana [...]” (BRAUSTEIN, 2007, p. 79). Ao mesmo tempo, está “além do princípio de prazer”, já que *das Ding* constitui a lei. Lacan explicita que aqui não se trata da lei do incesto, mas de algo anterior e mais primitivo, mais bruto – o que entendemos pela impossibilidade de reincorporação pelo Outro, impossibilidade que de algum modo estará em jogo na lei do incesto, como matriz, mas que difere desta. Assim, é possível diferenciar o proibido, ligado à castração e à lei do incesto e, de outro lado, o impossível que é *das Ding*.

Sabemos que o objeto *a*, em sua acepção mais completa, surge a partir de O *seminário*, *livro 10*, mas Jorge (2005) precisa sua relação com *das Ding*, já presente no Seminário VII de Lacan.

Assim, embora o objeto *a* participe simultaneamente dos três registros, seu pertencimento ao registro do real, *das Ding*, é o que se revela como absolutamente prevalente na estrutura, pois *das Ding* implica a representificação, na estrutura, do real sem nome originário e sem imagem. Lacan fala, nesse sentido, que *das Ding* é ‘essa Coisa, o que do real primordial padece do significante’. (JORGE, 2005, p. 140).

Assim, poderíamos dizer que *das Ding* seria o aspecto real do objeto *a*, que por sua vez teria também aspectos simbólicos e imaginários. É possível articular *das Ding* e objeto *a* pensando o primeiro como um “real prévio”, aquém do significante cujo produto seria “um saldo inassimilável e incomensurável, o gozo perdido, causa do desejo, que é o objeto *a*, *um real posterior*” (BRAUSTEIN, 2007, p. 80, grifos nossos). Ou seja, desse gozo inicial, absoluto e mítico que é a *Coisa*, restariam gozos menores, dos objetos pequenos *a* causadores de desejo.

Em suma, no que se refere a *das Ding*, trata-se de um vazio que não pode ser preenchido por nenhum objeto e em torno do qual o próprio simbólico se organiza. Já pensando na sublimação, nosso tema central, podemos adiantar que a elevação do objeto à

dignidade da *Coisa* teria a ver com “a Coisa só se apresenta a nós na medida em que ela acerta na palavra, como se diz, *acertar na mosca*”; mesmo sendo muda, mesmo que não seja passível de tradução em palavras – até porque não se trata de tradução – é possível *tangenciá-la através do significante* que então “acerta em cheio”, elevando o objeto à dignidade da *Coisa*.

Partindo da diferença entre *das Ding* e interdição do incesto, mas apontando para seu campo comum que seria o de uma falta ou um vazio, é possível interrogar qual seria o estatuto da *Coisa* na psicose. Afinal, se na psicose houve forclusão do Nome-do-Pai, ainda assim é possível falar em *das Ding* nessa estrutura? Lacan, no Seminário VII, refere-se de forma mais específica à neurose, retomando Freud; no caso da histeria, *das Ding* seria o suporte de uma aversão, ao passo que na neurose obsessiva se trataria de uma organização que se dá a partir de uma experiência inicial que trouxe prazer demais. Mas também se refere à psicose, ao falar da paranoia.

O paranoico não acreditaria nesse “estranho inaugural” ao qual o sujeito tem que se referir inicialmente. Segundo Lacan, uma vez que regula a relação do sujeito com o princípio de prazer, *das Ding* nortearia a escolha da neurose. É importante notar que Lacan retoma o texto freudiano a partir da divisão que Freud faz entre os três grandes grupos do que então chamava neuroses: histeria, neurose obsessiva e paranoia¹⁰. Assim, quando Lacan retoma o termo alemão usado por Freud, *Neurosenwahl*, ele está se referindo a um momento em que o próprio Freud incluía a paranoia entre as neuroses. Se Freud parte dessa divisão que inclui a paranoia e se Lacan a utiliza para falar da relação de *das Ding* com a neurose, mas incluí aí também a paranoia, surge a questão sobre se não estaria também em jogo, na relação com *das Ding*, por assim dizer, a “escolha da psicose”. Essa hipótese nos interessa na medida em que a possibilidade e o modo como se daria a sublimação na psicose estão diretamente relacionados com a relação com *das Ding*.

Com relação especificamente à paranoia, a descrença do paranoico frente à *Coisa* provavelmente originaria o delírio como seu tamponamento. Então, a sublimação dificilmente poderia aqui ser pensada, na medida em que, ao elevar o objeto à dignidade de *das Ding*, estaria implícita a referência a um vazio, o que é incompatível com a tentativa de tamponamento feita através do delírio. Por outro lado, Soler (2007), ao falar da relação do paranoico e do melancólico com a *Coisa*, deixa claro, no caso de Rousseau – segundo ela, um “paranoico brilhante” – o fato de que ele criou novos valores sociais. Ora, a criação de valores

¹⁰ Conforme encontramos em “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, de 1896.

sociais é uma das exigências da sublimação. Não poderíamos aqui falar em sublimação na paranoia? Voltaremos a essa questão no Capítulo 8.

3.4 FALTA, FURO, VAZIO E NADA

Na discussão sobre *das Ding*, é comum referir-mo-nos ao *vazio* e ao *nada*. Não é raro encontrar referências ao *furo*, à *falta*, o *vazio* e o *nada* como se fossem sinônimos. Entretanto, a bem de um certo rigor, vale a pena tentar diferenciar esses quatro termos, ainda que encontremos semelhanças entre eles e ainda que não pretendamos uma diferenciação absoluta, que abarque todas as variações de sentido possíveis de cada um dos quatro termos ou todos os momentos da teorização de Lacan.

Podemos encontrar a utilização do termo *vazio* em referência àquilo que, na menção heideggeriana tomada de empréstimo por Lacan, está no centro do vaso e em torno do qual ele é feito. No dicionário, encontramos que *vazio* refere-se ao que está vago, desabitado, desocupado.

Lacan se refere ao *nada* ao apontar para a criação *ex nihilo*, literalmente criação a partir do nada. *Nada* pode ser definido como “a não existência, o não existente” (MICHAELIS *on-line*). O *vazio* do vaso é referência ao *nada* a partir do qual se cria. Desse modo, podemos dizer que há solidariedade entre as noções de *vazio* e *nada*.

A *falta* é um termo comumente referido na teoria psicanalítica de Lacan àquilo que é da ordem da castração; a castração é a expressão de uma *falta* no Outro e está referida ao Édipo e ao recalque. É possível definir *falta* como carência, privação (op. cit). Na psicanálise, é comum referir a falta em termos dos três tempos do Édipo. No primeiro tempo, a falta incide como *frustração*, já que para a criança não existe nenhuma noção da falta no Outro; há apenas o *dom*, que o Outro dá ou não dá conforme seu capricho. Já no segundo tempo do Édipo, nos referimos à falta como privação. Aqui, começa a entrar em jogo a possibilidade de que o Outro prive a criança de algo. Ambas têm sua importância na constituição do sujeito na medida em que preparam o terreno para a *castração*, incidência da falta do terceiro tempo do Édipo e que é a modalidade de falta correlata à instauração do Nome-do-Pai. A partir desse entendimento, propomos nos referir à *falta* no sentido de uma suposta possibilidade de completude que não se efetua; onde ela supostamente poderia existir, não existe e aí há *falta*. Aqui, a ausência se contrapõe a uma presença correlativamente possível. Podemos falar em

falta também com relação à *das Ding*, mas nesse caso é preciso esclarecer que não se trata da falta no Outro, “mas como vazio que implica a falta do Outro no Real” (CRUGLAK, 2001, p. 100).

É possível entender a *falta* como uma noção, até certo ponto, solidária ao *furo*, na medida em que o *furo* se refere também a algo que instaura uma *falta* naquilo que, supostamente, seria completo de outro modo. O *furo* rompe uma continuidade; é nesse sentido que dizemos que o simbólico *faz furo* no real. Podemos definir o furo como aquilo que faz uma abertura, um orifício. Na medida em que o simbólico pode significantizar algo do real, *faz furo* nesse real, que então passa a ser não-todo. Cruglak dirá:

Será o mesmo criar desde o nada, desde o vazio e criar a partir de um furo? “Um furo é muito difícil de definir”, disse Lacan. Porém, ainda que não contemos com a definição, podemos pensar que para que haja furo é necessário que haja uma consistência que o suporte: as paredes da vasilha. O centro do Real, a Coisa é esse vazio, e será função da consistência do furo fazê-lo existir. Então não será o mesmo o Real do furo e um furo no Real. O Real do furo é um vazio. (CRUGLAK, 2001, p. 94).

Assim, é possível pensar o *furo* como ligado necessariamente a uma *consistência*, na qual então intervirá. Nesse sentido, talvez possamos dizer que o *furo* será diferente do *vazio* e do *nada*, que não supõem tal consistência, mas sim a ausência. A conjunção entre o *furo* e o *vazio* se dá a partir do momento em que o vazio pode ser indicado como o aspecto real do furo. Diferente do furo no real, que é, por exemplo, o que causaria uma perda, a perda do objeto amado, por exemplo.

A distinção que ora buscamos fazer serve para indicar as possíveis diferenças entre termos que muitas vezes utilizamos como sinônimos. Ainda assim, encontramos em referência à *das Ding* o uso de todos esses termos. Por outro lado, nos anos 1959-60, no Seminário VII, Lacan refere-se constantemente ao *vazio* e ao *nada*, mais raramente aludindo ao furo e à falta. Já em 1966-67, encontraremos a falta referida à sublimação, por exemplo, no Seminário XVI, quando Lacan se refere à sublimação como *reprodução da falta*. É possível que, nesse segundo momento da teorização sobre a sublimação, já com a presença maciça da topologia, uma referência à consistência de *das Ding* passe a entrar em jogo de modo mais nítido e ela deixe de bascular apenas entre o *vazio* e o *nada*.

4 GOZO, FANTASIA E DESEJO

O gozo, isso é o que só se percebe ao ver sua constância nos enunciados de Freud. Mas é também o que se percebe na experiência – refiro-me à psicanalítica. O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar. (LACAN, 2008b, p. 206/FR p. 212).

Buscaremos nesse capítulo discutir as articulações entre gozo, fantasia e desejo. Se por um lado propomos como hipótese de trabalho que a sublimação é um tratamento do gozo, por outro lado, sabemos que o modo como funciona o que podemos chamar de uma “economia do gozo” está ligada à fantasia e também ao desejo. É nesse quadro que buscaremos discutir a sublimação no presente capítulo, apontando a relação de cada um desses termos com a sublimação. Para isso, é importante retomar cada um dos três conceitos, gozo, fantasia e desejo.

4.1 DA TEORIA DA SEDUÇÃO À TEORIA DO TRAUMA: REALIDADE, FANTASIA, VERDADE

A noção de fantasia tem lugar precocemente na obra freudiana, já a partir dos estudos sobre a histeria. Se em um primeiro momento chegou-se a crer que as histéricas haviam de fato sofrido abuso e assédio por parte de adultos quando crianças – normalmente de um único adulto, próximo e familiar – Freud entende, em momento posterior, que o que está em jogo para a histeria, saiba ela ou não, é uma *fantasia* de abuso. De outro modo, seria necessário acreditar que a Viena de Freud, em fins do século XIX, era formada em sua maioria por abusadores, dada a alta prevalência das descrições de abuso que surgiam nos relatos das histéricas. Podemos dizer que há, na teoria freudiana, a passagem de uma *teoria do trauma*, a uma *teoria da fantasia*¹¹. A fantasia se mostrará central para a psicanálise na medida em que

¹¹ É possível indicar uma teoria do conflito psíquico, que Freud configura ainda em sua primeira tópica e que se baseia no conflito entre as diferentes instâncias psíquicas – entre o inconsciente e o consciente, sendo que esse último praticamente coincide com o eu na primeira tópica – como origem do recalque e do sintoma. Tal como ocorre na passagem da teoria do trauma para a teoria da fantasia, a teoria do conflito psíquico não anula as precedentes, mas sim vem modificá-las, somando-se a elas. Voltaremos ao que estamos chamando de teoria do conflito psíquico na sessão *A ética da psicanálise desde Freud*, no Cap. 5.

ocupará o lugar de uma cena de sedução que nunca aconteceu. Assim, logo de saída a fantasia já traz em sua raiz a marca do traumático e do sexual. Ela é traumática porque é a expressão do sexual naquilo que ele comporta de real – diferente, portanto, da realidade –, que, como tal, ultrapassa qualquer possibilidade de inscrição.

O entendimento de que, com relação às históricas, se tratava de uma fantasia e não de um abuso de fato, permitiu uma diferenciação esquemática entre o que podemos chamar de realidade factual (os fatos, aquilo que realmente aconteceu) e a realidade psíquica (permeada pela fantasia). Entretanto, sabemos que, no fim das contas, não existe realidade que não seja psíquica, se partirmos do princípio de que a realidade é sempre acessada a partir do crivo da fantasia. Nesse sentido, podemos dizer que não há realidade que não seja ficcional, na medida em que tomamos a realidade a partir dessa tela que é a fantasia. Ou seja, a realidade é sempre psíquica e, portanto, sempre atravessada pela linguagem e pelo significante. Nas palavras de Iannini, “A clínica psicanalítica não se interessa pela realidade material, se entendermos com esse conceito uma realidade pré-discursiva alheia ao sujeito que fala. Ao contrário, o que está realmente em jogo é a questão da ‘verdade’” (IANNINI, 2013, p. 69). Assim, encontramos uma oposição entre o que é da ordem desta realidade factual ou material e o que é da ordem da verdade enquanto ligada ao inconsciente.

A verdade de que se trata na psicanálise, relativa ao sintoma, ao desejo, ao real do sexo, à interpretação, ao final de análise, aos ditos e não ditos do sujeito no processo de cura remetem sempre a outra cena, a que Freud chamava o inconsciente, ou, mais precisamente, pensamento inconsciente. (IANNINI, 2013, p. 19).

Dessa forma, a cena traumática narrada pela histórica, afinal, seria a ficção que dá estrutura à verdade (CARREIRA, 2009), ou dito de outro modo, “Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como é também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção” (LACAN, 1960/1998, p. 822). A referência que Lacan faz aqui à fala deixa clara a alusão ao simbólico; é na fala, no simbólico, que a verdade pode aparecer; é a própria fala que imprime a marca que institui a verdade com estrutura de ficção.

Desde então, o interesse da psicanálise ficou claramente voltado para isso que podemos chamar, com Freud, realidade psíquica, e a fantasia adquiriu um lugar central na teoria. Lacan não deixou de sublinhar em diferentes momentos de seu ensino, que toda verdade se revela numa estrutura de ficção (LACAN, 1998, p. 22; 1960, p. 822), uma vez que é permeada pelo significante. Nesse sentido, no Seminário XVI, encontramos referência ao

livro *Theory of Fictions*, de Jeremy Bentham. Aqui, Lacan retoma o que entende ser uma referência ao que está em jogo na categoria do simbólico:

Basta entendermos o termo “fictions” como não representando nada de ilusório ou enganoso, como não afetando o que fica sob sua dominação, sob o que esta considera, por nenhuma característica desse gênero, mas abarcando precisamente o que promovi de maneira aforística ao sublinhar que *a verdade, na medida em que seu lugar só pode ser aquele em que se produz a fala, que a verdade em essência [...], a verdade, digamos, por si só, tem estrutura de ficção*. (LACAN, 2008, p. 186/FR p. 190, grifos nossos).

Desse modo, Lacan estabelece a distinção entre o *ficcional* e o *ilusório*; enquanto o primeiro estaria do lado da verdade, o segundo estaria do lado da mentira, do engano. Portanto, se há oposição, não é entre ficção e verdade, mas sim entre ficção e ilusão.

Gerbase (1987) dirá, a partir das opiniões introdutórias de Lacan no Seminário XIV, sobre a lógica do fantasma, que

A fantasia serve de suporte ao desejo e à realidade. Primitivamente não existe separação entre desejo e realidade. A fantasia é quem dá ordem à realidade, na medida em que a realidade é uma montagem do simbólico e do imaginário. No centro desse quadro que chamamos de realidade humana está o desejo, que é o que convém distinguir: “o desejo é a essência da realidade”. (GERBASE, 1987 p. 50).

Assim, a separação entre realidade factual e realidade psíquica cai por terra de uma vez por todas, uma vez que toda a realidade humana passa necessariamente pelo filtro do desejo, sustentado pela fantasia. A fantasia, portanto, vem tomar o lugar do real do trauma em Freud, ainda que não completamente, uma vez que há sempre algo do real do trauma que escapa, que não se inscreve nem mesmo pelo viés da fantasia.

Nesse sentido, podemos dizer mais acertadamente, com Lacan, que *a fantasia funciona como uma tela sobre o real e que, como tal, tentar ordená-lo a partir de determinadas linhas*. A fantasia tem função defensiva frente ao real, encobrindo-o com uma lógica intrínseca que encobre a falta de lógica e de sentido daquilo que é da ordem do real. Por outro lado, ela implica uma posição do sujeito frente ao real, ainda que ele não se aperceba disso uma vez que, numa certa medida, é um crente da fantasia.

4.1.1 A fantasia é uma tela sobre o real

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Lacan indica a importância da localização da posição do sujeito no real – que podemos entender como análoga a localização do sujeito na fantasia, como faz Freud com o Homem dos Ratos e também com Dora.

No caso de Dora, ela se queixa de ser usada pelo pai, que tem como amante a Sra. K. O pai de Dora a teria de algum modo oferecido Dora ao marido daquela, o Sr. K., de modo a garantir a anuência deste para o romance entre o pai de Dora e a Sra. K. Como identifica Lacan, Dora se posiciona da tal modo a ser ela mesma a cavilha daquilo de que se queixa. “Não se trata de adaptá-la a esta [realidade], mas de lhe mostrar que ela está mais do que bem adaptada nela, uma vez que concorre para sua fabricação” (LACAN, 1958/1998, p. 602). Donde concluímos que a fantasia está em jogo naquilo que tange à posição do sujeito no real, da qual ele mesmo não se dá conta. Por outro lado, a fantasia não inscreve todo o real. Nesse sentido, Carreira (2009), ao discutir o matema da fantasia, $\$ \diamond a$, aponta que a posição do objeto a na fantasia diz respeito justamente a um valor lógico que indica o que deve ser situado no campo do Outro como o que lhe falta, ou seja, “Trata-se aqui da constatação de que o universo do discurso não abarca todo o real, ou seja, há a castração do Outro” (CARREIRA, 2009, p. 164). Podemos dizer então que a fantasia é uma resposta do sujeito a essa castração do Outro, como tentativa (frustrada) de inscrever todo o real, o que fará através de sua relação com o objeto a .

Lacan retoma aqui a proposição freudiana a respeito da sobredeterminação do sintoma, apontando que ela só pode ser concebida na estrutura de linguagem (1958/1998, p. 643), portanto, pela via do significante. Aqui, a fantasia – ela mesma origem e suporte do sintoma – surge na esteira da discussão dos três termos articulados, necessidade, demanda e desejo, uma vez que este último é a própria tradução da fantasia, no sentido da afirmação lacaniana: “É, pois, a posição do neurótico em relação ao desejo – digamos, para encurtar, à fantasia – que vem marcar com sua presença a resposta do sujeito à demanda, ou, dito de outra maneira, a significação de sua necessidade” (op. cit, p. 644). Ou seja, o autor já deixa claro que se trata de uma necessidade atravessada pela linguagem; no homem não há necessidade pura, como encontramos nos animais, como discutiremos na próxima sessão.

Na fantasia, trata-se, portanto, de uma posição que o sujeito ocupa e que é marcada pela demanda do Outro, que lhe indica o caminho de seu desejo. É nesse sentido que Lacan

enuncia que o desejo do homem é o desejo do Outro (LACAN, 1960/1998, p. 829). É como Outro que o homem deseja na medida em que

a pergunta *do* Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “*Che vuoi? – que quer você?*”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo – caso ele se ponha, graças ao saber-fazer de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um “Que quer ele de mim?” (LACAN, 1960/1998, p. 829/FR p. 815).

Ou seja, a pergunta inicialmente dirigida ao Outro espera como resposta a indicação de um caminho, que diga ao sujeito, como um oráculo, o que ele deve buscar. No entanto, a resposta sendo ela mesma uma nova pergunta, “que quer você?”, pode, a partir da escuta do psicanalista, retornar para o sujeito de tal modo que o permita situar-se em relação àquilo que ele mesmo lê na demanda desse Outro, situando-se, portanto, em relação ao seu próprio desejo. O que está em jogo na análise é tomar o inconsciente como causa e, portanto, situar o sujeito naquilo que não é simplesmente uma resposta ao Outro, ao que ele pede, como o sujeito acredita, mas sim *uma leitura empreendida por esse sujeito naquilo que enxerga como demanda do Outro*.

Todavia, para podermos avançar em direção a uma articulação entre fantasia e sublimação, é importante primeiro esclarecer as relações entre fantasia e desejo. Mesmo que sejam elementos intimamente ligados, como indica Lacan na citação pouco acima, não são coincidentes em certos pontos.

4.2 NECESSIDADE, DEMANDA E DESEJO

Então, o que podemos dizer da peculiaridade do desejo? Como diferenciar desejo da demanda e da necessidade? De uma forma geral, poderíamos dizer que a necessidade remete à dimensão humana mais animal, no sentido de que haveria um objeto específico, advindo do meio, que satisfaria essa necessidade. Nesse sentido, a necessidade é correlata do instinto. Entretanto, na medida em que fala, o homem está na dimensão do Outro, na linguagem, regido pela pulsão e não mais pelo instinto, ou seja, já está fora da natureza na qual imperam as necessidades puramente orgânicas e dentro da cultura.

É possível dizer que, inicialmente, para um bebê humano, ocorre uma significação da necessidade, significação essa que é advinda do Outro: a partir de uma tensão interna, o bebê

chora. A mãe, Outro primordial do bebê, afirma, significando seu choro: está com fome. O bebê está em um *estado de necessidade*, mas ele próprio não tem nenhuma representação psíquica do que seja isso, precisa de um Outro que instaure uma significação de seu choro. A mãe ou alguém que cumpra essa função, introduz então uma significação em seu choro, alimenta o bebê e, assim, não apenas satisfaz a necessidade de alimento do bebê (está com fome), mas *cria a demanda de satisfação, ou seja, coloca em ação algo que se origina na necessidade, mas que já não coincide com ela, já que é permeado pela linguagem* – e, portanto, passa sempre pelos desfiladeiros do significante. É por isso que podemos dizer que a mãe (ou quem quer que exerça sua função) assume o lugar do Outro primordial: é ela que introduz a criança na linguagem, a partir da leitura que faz do corpo do bebê e de suas reações – que, por sua vez, estão permeadas pelo desejo da própria mãe, como nos recorda Dor (1989, p. 144)¹².

O que chamamos *estado de necessidade* é algo ainda mais próximo do instinto e, nesse sentido, cabe interrogar se o que está em jogo já é da ordem da pulsão, como afirma Joel Dor (1989), ao dizer que “nesse estado de pura necessidade a pulsão se vê satisfeita sem mediação psíquica” (p. 140). Se nos referimos a um bebê de poucos dias de vida, imerso na pura necessidade, estamos falando justamente desse *momento de instauração primeira da pulsão*, uma vez que esta não é inata, mas sim é consequência da incidência da linguagem sobre a criança. A pulsão, conceito situado “entre o psíquico e o somático”, como formula Freud, seria correlato às primeiras experiências de satisfação, e não anterior a elas. Nesse sentido, cabe precisar que este momento das primeiras experiências de satisfação é o momento mesmo de surgimento da pulsão.

É possível remontar ao traço mnêmico deixado pelas primeiras experiências de satisfação e que serão evocados frente a um novo estado de necessidade. Esse traço mnêmico de uma percepção do objeto de satisfação pode ser entendido como uma primeira representação da pulsão – e, portanto, a partir daí, a necessidade já não é mais pura (DOR, 1998, p. 140), estando permeada de forma inaugural pela pulsão: o traço mnêmico indica a partir de agora o caminho que leva à satisfação da pulsão – e não mais da pura necessidade. Entretanto, há aqui uma peculiaridade digna de nota: a evocação do traço mnêmico de

¹² É interessante notar que ao significar o choro do bebê, a mãe já supõe nele uma demanda. Mas se o faz, é tomando o bebê como já fazendo parte do mundo da linguagem. Assim, é a partir desse “mal-entendido” (uma vez que o bebê não pode ainda ter a intencionalidade suposta pela mãe nesse momento, dado que ninguém nasce na linguagem, mas é aí introduzido depois) que a mãe justamente introduz o bebê na linguagem – que é a dela – e, portanto, instaura nele aquilo que será depois, em um segundo momento, demanda do bebê de fato, já atravessado pela demanda do Outro. Nesse segundo momento, podemos, sim, dizer que o choro do bebê é uma demanda.

satisfação passada se confundirá com a percepção presente. Ou seja, o bebê viverá inicialmente uma satisfação alucinatória. Será apenas a partir das repetições da experiência de satisfação que a criança aprenderá (e, mesmo assim, podemos dizer que até certo ponto) a distinguir a satisfação alucinatória da satisfação proporcionada pelo objeto encontrado na realidade.

Aqui está, então, a origem do conceito de desejo em psicanálise: “*É a este movimento que chamamos desejo*; a reaparição da percepção é a realização do desejo, e o investimento total da percepção, a partir da excitação da necessidade, é o caminho mais curto em direção à realização de desejo” (DOR, 1989, p. 141).

Dor enfatiza aqui a aceção do desejo como movimento em direção a recuperação de uma experiência prazerosa, o que nos leva às elaborações lacanianas do desejo, partindo de Freud. A partir das primeiras satisfações, a criança vai buscar metonimicamente objetos na realidade que possam satisfazer seu desejo, sempre na tentativa de recuperar o objeto primeiro de satisfação.

Aceção essa que nos conduzirá à conclusão necessária de que *não há satisfação de desejo na realidade*. Não existe objeto na realidade que corresponda a essa experiência; o objeto que traria tal satisfação está perdido – de fato, sabemos que nunca existiu, pois se trata de um objeto mítico, pautado na experiência de satisfação que se resume a um ou vários traços mnêmicos da experiência de satisfação. Assim, portanto, *a satisfação possível estaria na pulsão que contorna o objeto e não no objeto em si mesmo* (Cf. cap. 1 sobre Pulsão e Objeto), por dois motivos: 1) O objeto mítico de satisfação não existe; logo, a satisfação buscada não será encontrada como tal e 2) O objeto só serve para ocupar o lugar vazio que será contornado pela pulsão, provocando, aí sim, uma satisfação – sempre parcial.

Essa visão, apoiada no ensino de Lacan, não apenas é coerente com a afirmação freudiana em *Pulsão e destinos da pulsão* (1915/1990) de que o objeto é o que há de mais contingente na satisfação da pulsão como vai além dessa ideia. Com relação à contingencialidade do objeto, talvez a situação que a deixe mais clara seja o destino pulsional ali enunciado por Freud: a sublimação. A sublimação consistiria na satisfação da pulsão com objetos distantes dos objetos sexuais iniciais. Por outro lado, a ideia de que não é o objeto que satisfaz a pulsão, proposição lacaniana, é diferente e vai mais além da afirmação freudiana de que o objeto é contingente, que pode mudar. Não é por outro motivo que Lacan conceitua aquele que chamará de seu objeto, o objeto *a*, que nada mais é do que um vazio, um cavo aonde o objeto vem se alojar e que será contornado pela pulsão. É a isso que Lacan se refere quando indica a ênfase dos antigos na *tendência* (Cf. última sessão desse capítulo).

É possível dizer que Lacan leva a afirmação freudiana da contingencialidade do objeto à sua máxima consequência, já que a satisfação não teria então origem no objeto e sim da pulsão. Se isso é verdade, como fica a afirmação freudiana de que na sublimação há a mudança do objeto sexual para outro não sexual? Uma das consequências do fato de não ser o objeto que satisfaz a pulsão é que a natureza sexual do objeto talvez seja pouco (ou nada) importante para a satisfação. Nesse caso, na sublimação, não será diferente. Temos aqui a evidência de um paradoxo na conceituação da mudança de objeto na sublimação, que Lacan deixará ainda mais evidente ao dizer que “o objeto sexual mais cru pode ser objeto de uma visada sublimatória” (LACAN, 1997).

Para fazer essa afirmação, relativa à contingencialidade do objeto da pulsão, Lacan se apoia também na ideia de sublimação, mas aponta para mais um paradoxo aí presente. Para que haja sublimação, a pulsão é inibida em seu alvo. Como sabemos, o alvo da pulsão é sempre a satisfação. Assim, a conclusão seria que, na sublimação, a pulsão se satisfaria sem se satisfazer, o que é uma contradição em termos. Lacan afirma que a pulsão na sublimação é inibida quanto ao objetivo por um lado, mas que não há transformação da satisfação encontrada,

Zielgehemmt [inibida quanto ao objetivo] por um lado, mas por outro lado, satisfação encontrada sem nenhuma transformação, deslocamento, álbi, repressão, reação ou defesa. É assim que Freud introduz, coloca diante de nós, a função da sublimação. (LACAN, 2008a, p. 214/ FR p. 105).

Ele acrescenta uma precisão a essa impossibilidade de encontrar na realidade o objeto de satisfação: ela está ligada à correlação do desejo à *falta* – daí a característica do desejo, que desliza sempre em busca de um objeto metonímico do objeto perdido que instaurou a falta. Esse objeto perdido, objeto do desejo (e não mais da necessidade) é o objeto *a*, ele mesmo tradução da falta na medida em que é *objeto causa* e, como tal, expressão do vazio.

Nesse sentido, podemos dizer que, estando na dimensão do Outro, o homem saiu do alcance da pura necessidade e entrou no campo da demanda. Sobre isso, Quinet precisa que

O enunciado é a própria dimensão da demanda, a qual não visa a um objeto, e sim ao Outro, a quem dirijo minha fala: ela é um apelo ao Outro. O que caracteriza a demanda não é apenas a relação de um sujeito com outro sujeito, mas o fato de que essa relação se dá por intermédio da linguagem através do sistema de significantes. Isso leva Lacan a identificar a cadeia de significantes à demanda; assim, conseqüentemente, *toda fala é uma demanda*. (QUINET, 2000, p. 89, grifos nossos).

A partir da satisfação da necessidade enunciada acima, por parte do Outro primordial, este cria no bebê a demanda, de tal modo que o apelo do bebê, das próximas vezes, irá se constituir em uma demanda endereçado a esse Outro. Quando falamos em demanda, já não estamos mais nos referindo somente ao alimento que satisfaz a fome (isso seria satisfação da necessidade), mas sim a essa relação que se constitui entre o sujeito e o Outro, que como indica Quinet, se dá através da linguagem e, portanto, do significante. É por isso que Lacan vai dizer que ao homem é possível ter mais ciência daquilo que demanda – que afinal pode de algum modo ser cingido – do que daquilo que deseja (LACAN, 1960/1998, p. 829). Assim, Lacan enuncia a característica de difícil apreensão do desejo.

Esse apelo que é a demanda tem como resposta a própria mensagem do sujeito invertida, que no grafo do desejo surge na forma do significado do Outro, s(A).

Já o desejo está fora do significante, mas pode ser inferido pela demanda, funcionando como um vetor. “O desejo se esboça na margem em que a demanda rasga a necessidade.” (op. cit, p. 828). Sublinhamos aqui a ideia de margem, pois justamente o desejo estaria fora do significante, mas articulado a ele, fazendo fronteira. Se dizemos que o desejo funciona como um vetor é porque assim evidenciamos sua característica de movimento, lembrando que o desejo é metonímico.

O desejo é movido pela busca do reencontro com o primeiro objeto de satisfação, para sempre perdido. Tentativa de reencontrar as primeiras experiências de satisfação, pela via da identidade de percepção, tal como indica Freud, momento de completude com o Outro segundo Lacan. Nesse sentido, podemos dizer que a sublimação é orientada pela mesma matriz do desejo, na medida em que o objeto perdido é *das Ding*, objeto que a sublimação visa cingir, mas nesse caso com as diferenças de que na sublimação trata-se de alusão à *das Ding* – e não a busca de reencontro. Além disso, talvez o sujeito esteja mais avisado do vazio de que se trata no lugar que supostamente o objeto perdido poderia completar, uma vez que a sublimação implica por um lado a não submissão à fixidez do sintoma e, por outro, o fato de que o sujeito leva em conta o vazio da *Coisa* ao invés de tentar tamponá-lo via operação de recalque.

4.2.1 Desejo e sublimação

De um modo bastante esquemático, podemos dizer que, para Freud, a Lei é decorrência do desejo, surge da necessidade de um regramento do desejo, interpondo a ele um limite. É o argumento que subjaz a discussão por ele empreendida, por exemplo, em *O mal-estar na cultura* com relação ao mandamento *Amarás ao próximo como a ti mesmo*, como veremos no próximo capítulo, na sessão *Gozo e sublimação*. Já para Lacan, a Lei seria efeito de linguagem, anterior ao desejo e é ela que indicaria a direção daquele, norteadas pelas coordenadas de *das Ding*, como o vazio originário da estrutura do sujeito. Cabe também notar que o desejo tem relação com a angústia, na medida em que o primeiro trata a segunda: dito de outro modo, se a angústia é a falta da falta, o desejo instaura novamente a referência à falta, já que é ele mesmo signo de uma falta. Se o objeto que será elevado na sublimação é objeto do desejo, a sublimação é um destino pulsional possível a partir do objeto semblante que ocupa o lugar do desejo. Nesse sentido, é possível afirmar que a sublimação, em sua elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, é um passo a mais no tratamento da angústia que é o desejo.

No que tange à falha da qual pode surgir o desejo, podemos dizer que “a sublimação revela a estrutura do desejo humano enquanto tal, ao revelar que, para além de todo e qualquer objeto sexual, se esconde o vazio da Coisa, do objeto enquanto radicalmente perdido” (JORGE, 2005, p. 154-155). Assim, a sublimação evidencia o vazio implicado no desejo de modo paradigmático, ao reproduzir uma falta com a elevação do objeto.

No seminário VII, Lacan indica a implicação do desejo com a sublimação, ao dizer, por exemplo, “É na função imaginária, muito especialmente, aquela a propósito da qual a simbolização da fantasia ($\$ \diamond a$) nos servirá, que é a forma na qual o desejo do sujeito se apóia” (LACAN, 1997, p. 126). Aqui, Lacan indica os objetos imaginários, elementos *a* que engodam o sujeito no ponto de *das Ding*, desde onde propõe a discussão da questão da sublimação. Esses objetos imaginários – que recobririam *das Ding* – estariam articulados com a fantasia, de tal modo que seriam suporte para o desejo. Podemos então dizer que na sublimação está em jogo uma relação específica com o objeto de desejo que permite sua elevação à dignidade da *Coisa*.

Lacan aponta a importância que “os antigos” dispensavam ao que chama *tendência*, em detrimento do objeto: o exato oposto, ele dirá, do que fazemos atualmente. A ênfase na tendência é o equivalente à ênfase na pulsão – que, afinal, é o que se satisfaz, contornando o

objeto. Essa indicação é importante na medida em que “Colocar o acento sobre a tendência desprovida de objeto aparece aqui como uma solução possível para romper certo ciclo alienante do desejo preso às amarras do Imaginário; ruptura fundamental como indicação da proximidade do final de análise” (SAFATLE, 2006, p. 70). Essa assertiva aponta a direção de uma possível resposta à pergunta sobre o que aconteceria com o desejo no final da análise, uma vez que a fantasia atravessada perderia seu estatuto norteador para o sujeito, inclusive em seu aspecto imaginário. Desse modo, o desejo ficaria mais diretamente articulado à pulsão, à tendência com o final de análise.

É nessa medida que a sublimação se relaciona, desde essa primeira abordagem mais extensa de Lacan do tema, com a temática do final de análise. A elevação do objeto ao vazio da Coisa implica, em certa medida, a dissolução imaginária correlata de uma destituição subjetiva, na qual o desejo se manteria como norteador. Voltaremos a esse tema no capítulo final deste trabalho.

4.3 O GOZO, OS GOZOS

O fato de Lacan ter equivalido o campo do gozo ao campo lacaniano em algum momento é digno de nota. Como observa Valas (2001), Lacan considerava essa como sendo possivelmente sua maior contribuição para o freudismo. Por outro lado, o conceito de gozo em Lacan sofre mudanças significativas ao longo de seu ensino, de tal modo que chega a ser difícil sistematizá-lo. Se inicialmente pensava o gozo a partir do significante, essa visão vai se modificando ao longo de seu ensino, como veremos. Diferentes autores fazem seus percursos sobre o conceito na obra lacaniana e propõem assim diferentes sistematizações para pensar os diversos momentos e elaborações da concepção do gozo na teoria (é esse o caso de JULIEN, 1996; VALAS, 2001; DUNKER, 2002; BRAUSTEIN, 2007; MILLER, 2012).

Contudo, com base na leitura dos seminários e textos lacanianos e também dos comentadores acima citados, parece-nos possível destacar dois momentos no ensino de Lacan e dizer que há uma primeira elaboração mais sistematizada do conceito no Seminário VII, que comentaremos em breve e também uma mudança de ênfase na teoria lacaniana no que diz respeito ao gozo, a partir do Seminário XVI, no qual a teoria do objeto *a* começa a ganhar nova forma (embora já tivesse trabalhado especificamente sobre o objeto *a* nos Seminários X e XI, poderíamos situar aqui um segundo momento de teorização desse objeto). Tal teorização

dá lugar a um entendimento de que há algo da ordem do real em jogo no próprio inconsciente, não se trata apenas do simbólico do inconsciente estruturado como linguagem. A partir daí, haveria a introdução do campo do gozo como central para a psicanálise, juntamente com o campo do significante, que antes ocupava mais solitariamente lugar central na teoria (POLI, 2004).

Nosso objetivo nesse capítulo, como anunciamos, é traçar um breve panorama do conceito de gozo em Lacan e de algumas das mudanças que o conceito sofre ao longo de sua teorização, bem como articulá-lo à fantasia, ao desejo e à própria sublimação. Não se trata de uma discussão minuciosa e exaustiva do conceito e de suas variações (que já foi realizada com competência pelos autores acima citados), mas sim de *uma contextualização das principais vicissitudes sofridas pelo conceito de gozo, principalmente na medida em que essas mudanças pesem na possibilidade que aventamos de um tratamento do gozo pela sublimação. Do mesmo modo, o debate sobre a articulação entre gozo e fantasia será feito na medida em que nos auxilie a fundamentar e discutir nossa hipótese*. Remetemos aqueles que desejarem uma discussão mais detalhada ou mais específica sobre o conceito aos autores acima citados cujos trabalhos estão centrados de forma preferencial ou exclusiva neste conceito.

Podemos a guisa de introdução, adiantar que é possível caracterizar basicamente quatro tipos de gozo. Vamos elenca-los de modo resumido.

1. Gozo do Outro (J(A)), que é o gozo originário, apresentado como o gozo mítico da *Coisa*, que diz respeito ao corpo próprio e se aproxima daquilo que Lacan chamou o gozo do ser, na medida em que o ser é anterior à linguagem. É um gozo que se perde conforme se consinta em existir na palavra, como sujeito desejante. Diz-se que é gozo do corpo na medida em que é um gozo no real do corpo, que não diz respeito ao significante;
2. Gozo fálico (J(ϕ)), definido pelo gozo ligado à linguagem, resultante da passagem pelo significante. É, a princípio, o gozo possível a partir da renúncia ao gozo da *Coisa*, pois, a partir daí, o sujeito aceita a Lei de interdição do incesto e passa a acessar a função simbólica da fala no campo da linguagem. Em seguida, veremos que esse não seria o único gozo possível desde a entrada no campo da linguagem;
3. Mais-de-gozar, ligado ao objeto *a*, que é produzido pela linguagem, mas escapa dela, determinando, portanto, um resto de gozo. Nesse sentido, denota uma *perda* de gozo. Uma vez que o sujeito não pode esgotar a significação de seu ser pelo significante, há o mais-de-gozar, que é aquilo que a fala deixa de significar;

4. Gozo feminino ou gozo suplementar. Está ao mesmo tempo além do gozo fálico, mas por outro lado nada deve ao processo de significação. Ou seja, nunca foi articulado à linguagem. Essa modalidade de gozo será abordada por Lacan principalmente no Seminário XX (1972-73) e nos textos *O aturdito* (1973) e *Televisão* (1974). Em suas variações, encontraremos o que Lacan chamará de gozo místico.

Essa caracterização dos tipos de gozo, se por um lado é interessante, porque é uma referência às questões teóricas de Lacan em diferentes momentos de seu ensino no que tange ao gozo, corre o risco de se tornar excessivamente esquemática, caso fiquemos restritos a essa divisão, o que empobreceria o próprio conceito. Então, se temos aqui um quadro didático de como podemos nos referir ao gozo ao longo do ensino de Lacan, entendemos que o conceito de gozo não deve se restringir a ele.

Ocorre que, ao se pensar na sublimação como possível tratamento do gozo, é importante circunscrever ou ao menos indicar algumas articulações do gozo. Assim, retomaremos sua origem em Freud e discutiremos sua relação com o significante, com a fantasia e com o desejo.

4.4 O CONCEITO DE GOZO DESDE FREUD

As bases do conceito de gozo podem ser buscadas em Freud, embora em sua teoria não seja possível falar no gozo como um conceito. Em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), encontramos a palavra *Genuss* em referência ao fragmento de gozo que pode ser recuperado através do chiste. Valas (2001) nota que quando quer chamar a atenção para o caráter *excessivo* do prazer, Freud utiliza a palavra *Genuss* ao invés de *Lust* (prazer, desejo). *Genuss* evocaria um júbilo mórbido ou poderia referir-se ao horror. Tanto para Freud como para Lacan, na discussão do gozo está em jogo o aspecto econômico – enunciado por Freud como condição *sine qua non* para a existência de uma metapsicologia, juntamente com os aspectos tópico e dinâmico – ou o que poderíamos chamar uma “teoria do valor” (DUNKER, 2002), na qual se leva em conta as variações de *valor psíquico* presentes em diferentes situações, os diferentes “investimentos pulsionais” envolvidos em cada caso.

Desde o *Projeto*, de 1895, o traumático a partir do qual os sistemas concebidos por Freud nesse artigo operam está presente, produzindo um desprazer análogo ao que se

entenderá muitas décadas mais tarde como sendo da ordem do gozo. A lembrança do trauma seria um "corpo estranho" que não pode ser metabolizado. O traumático já é, aqui, o sexual (o real do sexual, constitutivo do sujeito, se quisermos utilizar os termos lacanianos), esse cujo excesso causa a "doença" de neurose, como pensa Freud nesse momento inicial de sua teorização. O traumático é incompatível com o princípio de prazer, não pode, portanto, ser assimilado por um psiquismo orientado por aquele princípio, formando assim esse corpo estranho, como um cisto (BRAUSTEIN, 2007). De fato, é possível dizer que o princípio de prazer seria um freio para o gozo, que é entendido então como esse corpo estranho, incompatível com o primeiro.

É a libido em jogo na sedução subjetivante do Outro que toma a criança a seus cuidados desde a mais tenra idade, sedução originária, que implicará necessariamente um gozo no corpo da criança – um gozo que não pôde ser “metabolizado” ou *representado*, como dirá Freud, devido a sua intensidade ou precocidade e que, por esse motivo, tem efeito de trauma sobre o sujeito. Assim, assistimos a um deslocamento da noção de trauma na teoria que, se antes era efeito da ação externa, agora passa a habitar o interior do sujeito na forma de traço, de lembrança. "O externo tornou-se o mais íntimo, um interior inacessível e ameaçador" (BRAUSTEIN, 2007, p. 22). Curiosa homologia com a característica de extimidade¹³ de *das Ding*, tal como a concebe Lacan.

Apesar das mudanças ao longo da teoria freudiana, nunca deixa de estar presente na etiologia da neurose sua ligação com o traumático, embora seu estatuto sofra modificações. Assistimos a um deslocamento desse traumático, que se inicialmente era resultado do abuso sofrido em épocas remotas das vidas das histéricas, pouco a pouco passa a ser entendido como fruto indissociável da própria constituição da sexualidade, efeito da pulsão – é importante lembrar que o sexual, para a psicanálise, é o pulsional – e posteriormente como estando relacionado também a algo constitutivo, mas dessa vez especificamente à pulsão de morte e suas vicissitudes.

Junto a esses deslocamentos na teoria e indissociável desses, encontramos a presença do Outro traumatizante; seja como abusador num primeiro momento ou como o Outro repressivo encontrado tempos depois em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) e outros artigos. Talvez a maior mudança, nesse sentido, seja a passagem para a segunda teoria pulsional em Freud, quando, pela via da pulsão de morte e da compulsão à repetição, radicaliza-se a presença do Outro como interiorizada pelo sujeito e não mais como

¹³ Neologismo criado por Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise (Seminário 7), para caracterizar a “exterioridade íntima” de *das Ding* com relação ao sujeito.

ação externa que se poderia de algum modo ter evitado. Se antes dos anos 20 do século XX Freud ainda parecia crer que a mudança social pudesse promover uma mudança na alta incidência da neurose (menos repressão social teria como consequência menos neurose), essa ideia cai por terra com o advento da pulsão de morte. Agora, o mal é inerente a cada um, é a condição mesma de existência do sujeito, juntamente com o princípio de prazer, em interação com ele. É o que encontramos de forma dramática em *O mal-estar na cultura* (1929) e é de onde partirá Lacan em seu seminário sobre a ética (LACAN, 1997) para se referir ao gozo e a seu paradoxo: quanto mais o gozo é interditado, tanto mais forte fica o interdito. Dito de outro modo, quanto mais alguém se submete aos ditames morais, tanto mais estará submetido às exigências cada vez mais cruéis do supereu (LACAN, 1997, p. 216).

É, portanto, na famosa teoria freudiana do trauma que encontraremos de forma mais inicial também o substrato do que virá a ser o conceito de gozo, em sua incidência real, em seu caráter de um resto não simbolizável, de um “não cessar de não se inscrever”. Os conceitos de libido e gozo ou mesmo de pulsão e gozo não se recobrem completamente, mas claramente se avizinham e o gozo deve tributo tanto a libido quanto a pulsão. A libido que traumatiza, discutida por Freud já nos primórdios de sua teorização, antecede o conceito de gozo que surge na teoria lacaniana, aponta para ele.

Ainda na teoria freudiana, encontramos o conceito de pulsão, discutido de modo mais sistemático no artigo metapsicológico *Pulsões e destino da pulsão* (1915) e, na década de 20, a formulação do segundo dualismo pulsional e da pulsão de morte, conceito freudiano que mais se aproxima daquilo que Lacan irá, anos depois, postular como gozo¹⁴. É importante notar que, se há proximidade do conceito de gozo com o de pulsão, há também diferenças e não é possível fazer ambas equivalerem completamente.

Antes de tudo, lembremos de que a maior proximidade do conceito de gozo se dá com a pulsão de morte e não com qualquer pulsão. Isso permite que tracemos a diferença entre prazer e gozo, já que a pulsão de morte não se articula ao prazer, que está ligado, isso sim, às pulsões de vida. Portanto, haveria uma oposição entre prazer e gozo, uma vez que o primeiro estaria do lado do princípio de prazer e, portanto, das pulsões de vida, enquanto o segundo estaria do lado da pulsão de morte. Se antes o que tinha efeito de trauma era o excesso de libido, agora, com o advento do segundo dualismo pulsional, a pulsão de morte com sua carga

¹⁴ Embora haja momentos em que o termo “gozo” surge no texto lacaniano indicando algo da ordem do prazer, do mesmo modo que acontece em Freud. A partir de um certo momento, para Lacan, será tomado como definidor do conceito de gozo uma “satisfação parcial da pulsão” ligada à pulsão de morte – e, portanto, em oposição ao prazer.

de destrutividade e violência inerente ao indivíduo, vem somar-se ao excesso libidinal para compor a categoria do traumático.

É em seu seminário sobre a ética (LACAN, 1997) que Lacan vai conceitualizar o gozo, até então termo utilizado a partir das indicações freudianas, no sentido corrente. É aqui também que enuncia a própria pulsão de morte, tal como proposta por Freud, como uma sublimação. Para situar essa afirmação, precisamos entender a característica silenciosa e insidiosa da pulsão de morte como sendo da ordem da sublimação *na medida em que permite que algo se crie a partir da destruição operada por esse pulsão*, o que é coerente com a ideia lacaniana de uma pulsão que desempenha diferentes papéis, tal como comentamos acima.

Lacan refere-se a uma barreira para além da *Coisa* analítica, que estabelece o objeto como inacessível do ponto de vista do gozo. Situa a sublimação como uma projeção nesse para além, tanto no que diz respeito a uma sublimação individual quanto dos sistemas de conhecimento, bem como no campo do pensamento psicanalítico e aponta que é aí, no campo da pulsão de morte, que se evidencia a dimensão do sujeito, desde essa projeção (LACAN, 1997, p. 248).

Primeiramente destacamos a ideia de uma projeção, na medida em que ela deixa claro que a sublimação está ligada à alusão, ao tangenciar a *Coisa* – ou seja, há algo de virtualidade em jogo na sublimação, que remete à *Coisa* sem capturá-la ou atingi-la de fato. Em seguida, sublinhemos que a pulsão de morte, em sua dimensão de destrutividade, de recomeço a partir do nada, aponta, portanto, para o vazio da *Coisa*, tendo condição de elevar o objeto à sua dignidade. A “dimensão do sujeito” referida aqui por Lacan como sendo a dimensão da pulsão de morte, está no cerne da ética da psicanálise, ética do desejo enquanto desejo de Outra coisa, deslizamento metonímico possibilitado pela pulsão de morte e pelo recomeço que ela permite.

Lacan retoma Freud em *O problema econômico do masoquismo* (1924) para propor uma disjunção entre pulsão de morte e princípio de Nirvana, de aniquilamento, deixando claro então que a pulsão de morte não é puro desfazer, ou melhor, seus efeitos se estendem para além do destruir, do desagregar, retornar a um estado anterior, na medida em que implica uma dimensão historicizante. A pulsão de morte, entendida como pulsão de destruição, nos diz Lacan, está para além dessa tendência de retorno ao inanimado¹⁵, enunciada por Freud em seu *Além do princípio de prazer* (1920) – e aí há uma grande diferença entre a teoria evolucionista e a teoria freudiana, por mais que haja entre elas solidariedade em outros aspectos. Essa

¹⁵ O que parece fazer parte dos esforços lacanianos de “desbiologizar” os conceitos freudianos, como nos lembra Dunker (2002, p. 24).

diferença é o que permite justificar a pulsão de morte como historicizante e, portanto, ligada à cadeia significativa.

Se tudo o que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há cadeia significativa. Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela *põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar.* (LACAN, 1997, p. 259-260/FR p. 251, grifos nossos).

Se a pulsão de morte “põe em causa tudo o que existe”, ela necessariamente age na cadeia significativa, ainda que não seja parte dela. Todavia, por paradoxal que possa parecer, se a pulsão de morte antecede a cadeia significativa, esta é ao mesmo tempo fundamento daquela, no sentido de sua dimensão histórica. O recomeço, a “sublimação criacionista” seria, então, consequência daquilo que foi posto em causa pela via da destruição operada pela pulsão de morte, que seria por sua vez o “para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal” (LACAN, 1997, p. 260). Dito de outro modo, a pulsão de morte é o que aponta para o ponto da criação *ex nihilo* desde onde surgirá aquilo que é histórico na pulsão. Vazio que funda a cadeia, mas que tem no significativo seu próprio fundamento de existência.

Lacan aponta para a suspeita despertada pelo conceito de pulsão de morte, mas, diferente de outros psicanalistas, que francamente condenaram o conceito freudiano por questões que são mais de ordem moral¹⁶, seus motivos são outros. Para Lacan, a pulsão de morte é um conceito suspeito – o que não significa que as articulações do conceito em Freud sejam falsas – uma vez que supõe uma substituição da Natureza pelo sujeito. Isso implicaria um sujeito que *sabe*, ele diz. Trata-se do sujeito da razão, o que vai na contramão da experiência evidenciada por Freud e que aponta justamente para o sujeito que *não sabe*, “[...] num ponto de ignorância limite, se não absoluta. É esse o nervo da investigação freudiana” (LACAN, 1997, p. 260). O limite do saber do sujeito aponta para o inconsciente, mas não só: aponta para o real, na medida em que o gozo é da ordem do real. Ao identificar o ponto problemático na leitura biologizante de Freud (substituição da Natureza pelo sujeito), Lacan evidencia o cerne do pensamento freudiano que ficou “de fora” da leitura evolucionista.

A pulsão de morte freudiana evidencia o intransponível, o ponto da *Coisa*. “Ele indica esse ponto que lhes designo alternativamente como sendo o do intransponível ou o da Coisa.

¹⁶ Uma vez que a pulsão de morte coloca no cerne do sujeito a destrutividade, derrubando de uma vez por todas qualquer esperança em uma natureza supostamente boa do homem.

Freud desenvolve aí sua sublimação referente ao instinto de morte, dado que essa sublimação é fundamentalmente criacionista” (LACAN, 1997, p. 260-261). Embora Freud não tenha discutido de forma aprofundada a articulação possível entre pulsão de morte e sublimação¹⁷, podemos entender que Lacan deduz consequências do pensamento freudiano quando se refere ao fato de que, a partir da pulsão de morte é que podemos pensar na sublimação com fundamentalmente criacionista. Isso implica na ideia da criação *ex nihilo* como aquilo que introduz, que está na origem da organização significante – da cadeia significante. De modo homológico, estamos falando, portanto, da sublimação da pulsão de morte como possibilidade de criação a partir do nada.

4.4.1 “O gozo é a satisfação de uma pulsão”

Se deixamos indicada acima a relação do gozo com a pulsão, como precisar essa relação? O desejo se articula com a divisão do sujeito (*Spaltung*), que por sua vez é consequência da passagem pelo Édipo e do advento da castração. Esse mesmo desejo apresenta uma aresta, um obstáculo que evidencia a problemática do gozo. Esse obstáculo opaco, barrado, se define por ser um ponto do desejo – inacessível. É essa característica de inacessibilidade que esclarece porque no desejo se trata não de uma satisfação de necessidade (*besoin*), mas sim da satisfação de uma pulsão. A ideia de “satisfação” de uma pulsão merece ser discutida para que seja possível entender o porquê da inacessibilidade desse gozo – gozo da *Coisa* e, ao mesmo tempo, a relação entre gozo e pulsão.

É importante examinar a ideia de que o gozo seria uma satisfação da pulsão, ideia bastante difundida e definição que se encontra no seminário lacaniano sobre a ética. Embora isso seja também verdade, há certa imprecisão, apontada com clareza por Braustein, quanto à propagação da ideia de que é apenas disso que se trata, da satisfação da pulsão. O autor começa apontando o quanto essa definição guarda de antifreudiana, na medida em que a *satisfação* estaria ligada à necessidade, ao passo que a pulsão seria “uma exigência incessante de trabalho imposta ao psiquismo por sua ligação com o corporal”.

Ou seja, enquanto a satisfação da necessidade faria com que esta cessasse, a exigência de trabalho imposta pela pulsão, pelo contrário, se renovaria a cada tentativa, como uma força

¹⁷ A esse respeito, consultar Metzger, C. e Silva Junior, N. Sublimação e pulsão de morte: a desfusão pulsional. *Revista Psicologia USP*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 567-583, jul.-set. 2010.

constante – tal como enunciado por Freud em *Pulsão e destino das pulsões* (1915). Nessa medida, se há satisfação da pulsão no gozo, trata-se da satisfação de uma pulsão bem específica: a de morte. Acrescentamos que, ainda que houvesse outro tipo de satisfação, ela seria sempre parcial. Vale a pena recorrer à citação literal da transcrição do seminário em que aparece a afirmação de Lacan quanto à pulsão:

[...] o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a *satisfação de uma pulsão*, no sentido em que esse termo necessita a elaboração complexa que tento aqui articular para vocês. [...]. Não é redutível à complexidade da tendência entendida em seu sentido mais amplo, no sentido energético. Ela comporta uma dimensão histórica, quanto à qual teremos de nos dar conta de seu verdadeiro alcance. (LACAN, 1997, p. 256/FR p. 247-248 grifos nossos).

Assim, ao nos referir à satisfação de uma pulsão a partir do gozo, cabe sublinhar que se trata sempre de uma satisfação *parcial*.

Inicialmente, como comentado no início do capítulo, há na teorização lacaniana inicial certa sobreposição ou no mínimo uma não discriminação entre gozo e prazer – que poderíamos remeter, como notamos, a uma herança freudiana. Como aponta Dunker (2002, p. 31), o próprio espectro semântico do *Genuss* é muito amplo, associando-se a ideias como desprazer, insatisfação, dor, asco, mas também como libido e gozo sexual, o que também dá margem a certa imprecisão na interpretação do texto freudiano. Ainda assim, é possível dizer que para Freud, o gozo estaria mais do lado de um grande prazer, do êxtase, do mesmo modo que encontraremos nos textos iniciais de Lacan (BRAUSTEIN, 2007, p. 14). Todavia, em Lacan, depois de algum tempo, fica claro que o gozo está do lado da pulsão de morte e que, portanto, se opõe ao princípio de prazer. Já a partir de 1958 podemos dizer que “A tese central é que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, sim, mas depende, como tal, do gozo; é um *processador do gozo* por meio do aparelho linguageiro *que transmuta o gozo em discurso*” (BRAUSTEIN, 2007, p. 54 grifos nossos).

Valas (2001) observa que, conforme vai ficando claro que a linguagem não permite que se diga tudo, haverá algo além (ou aquém) do inconsciente estruturado como linguagem tal como concebido inicialmente por Lacan: “como pode o sujeito manejar o gozo, se, por definição, o acesso ao gozo lhe é impossível através da lei do prazer e, ao mesmo tempo, esse gozo lhe é proibido pela Lei?” (VALAS, 2001, p. 7). Assim, devido ao fato de que nem tudo diz respeito ao significante, Lacan se viu obrigado a partir de certo momento de seu ensino a discutir conceitualmente o gozo, o que vai fazer a partir dos anos de 1959-60, no Seminário VII.

Embora Braustein considere que não vale à pena entrar na discussão sobre o que veio primeiro, se o gozo ou o significante, em alguns momentos – como o da citação alguns parágrafos acima – parece ser inevitável, a cada momento, tomar um dos dois como originário. Aqui, no final dos anos 1950, início dos 1960, o gozo pode ser entendido como *causa do significante*, na medida em que a tentativa do inconsciente, enquanto estruturado como linguagem, é justamente processar o gozo que invadiria o sujeito, leitura aliás aparentada de certo modo da que encontramos no *Projeto* freudiano (1895/1950), no qual as vias facilitadas buscariam assimilar a tensão. Entretanto, sabemos que o gozo é também um gozo *a partir* da linguagem, gozo do ser falante. Há um paradoxo, uma contradição entre o gozo e a Lei da linguagem, que, impondo sua regulação, obriga o sujeito a abdicar do gozo, convertendo-o em termos aceito pelo laço social. Assim, temos um recorte no gozo – que é desde o início gozo do corpo – e que implica um modo específico permitido: pela via do gozo linguageiro, colocado fora do corpo e em função do ideal de eu. Eis a passagem do gozo do ser, gozo absoluto da *Coisa*, para o gozo fálico, regulado pela Lei da linguagem.

4.5 GOZO E DESEJO

O desejo é para Freud, já desde *A interpretação dos sonhos*, o *Wunsch*, ao mesmo tempo desejo inconsciente recalcado e realização de desejo. É essa conjugação que encontramos nos sonhos, que aludem ao desejo recalcado, realizando-o em sonho. O *Wunsch* é, desde o início, da ordem do sexual. É bom lembrar que, para Freud, o sexual não se reduz ao genital, mas sim abarca tudo que é da ordem da satisfação da pulsão, o que amplia consideravelmente sua concepção de sexualidade. Para Freud, o objeto do desejo buscado é marcado pelos traços mnêmicos do primeiro objeto de satisfação, objeto para sempre perdido e que só poderia ser reencontrado a partir desses traços. Desse modo, o objeto do desejo é, ao fim e ao cabo, um objeto reencontrado e não um objeto inédito.

Valas (2001) propõe dois momentos na teoria do desejo em Lacan. Indica que, inicialmente ele se esforçará por articular, de um lado a teoria do *Wunsch* freudiano e, de outro, incluir a vertente filosófica a partir da *Begierde* (traduzido por apetite, tendência, concupiscência). Busca esta última na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, que incluía a noção de reconhecimento. Como marca Valas, a partir de *A instância da letra no inconsciente*, texto de 1958, tanto a noção de sujeito quanto de desejo são modificadas: a

partir de então, temos o sujeito “dividido pelo significante, que o representa para outro significante”. Essa concepção diferenciará radicalmente o sujeito da pessoa, que talvez antes poderiam se confundir. Essa nova concepção de um sujeito dividido pelo significante terá como consequência um desejo submetido às leis da linguagem, regidas pelas metáforas e metonímias. Ao mesmo tempo, a questão relativa ao fato de que nem tudo é significante, que existe aquilo que escapa da linguagem – e que é o próprio gozo – faz com que Lacan, a partir do Seminário VII passe a elaborar a relação entre gozo e desejo na experiência psicanalítica.

Antes de 1958, o desejo, na medida em que estaria ligado ao sexual, emanaria do isso. Entretanto, também o gozo teria a mesma origem. Para Lacan, inicialmente não havia uma diferença clara entre o isso e o inconsciente. “Assim, também, para Lacan, no começo de seu ensino, o desejo e o gozo são praticamente sinônimos, como são para Freud, que às vezes faz uso do termo *Lust* par designar o desejo (*Wunsch*) ou o prazer.” (VALAS, 2001, p. 31).

Gozo e desejo vão ser, desde então, diferenciados a partir da concepção do sujeito dividido pelo significante por um lado e da *Coisa* como objeto interditado por outro. Essas duas condições já partem do princípio do “não todo significante” do campo da psicanálise. A partir daí, o desejo é o resultado da interdição do incesto, que marca uma falta na mãe. Por que a mãe, não tendo seu desejo obturado pela criança, não a sacia completamente, e porque a mãe é interditada para a criança, por essas razões a criança pode, a partir da falta que a mãe então lhe provoca e a partir dessa mesma mãe como objeto interditado (o que a colocaria na esteira de *das Ding*, embora não sejam sinônimos), desejar. O gozo estaria, então, do lado da *Coisa*, cujo acesso é barrado ao sujeito do significante¹⁸. Ainda assim, o gozo surge nas entrelinhas, cifrado. A partir dessa ideia do ciframento do gozo Lacan vai elaborar as diferentes modalidades do gozo, tal como vimos na introdução deste capítulo – que, parece possível dizer, são na realidade diferentes aspectos, formas diversas assumidas por um mesmo gozo.

Com a entrada na linguagem e a passagem pelo Édipo, o sujeito renuncia a um gozo – gozo do ser – pela promessa de um outro gozo (BRAUSTEIN, 2007 p. 32): o do sujeito da Lei. A entrada na linguagem transforma o corpo orgânico, biológico em corpo recortado pelo significante. É a partir desse recorte que restará o gozo de borda das zonas erógenas, que são ilhas de gozo em meio ao mar de um corpo significantizado pelo discurso. A partir daí, o gozo

¹⁸ No que diz respeito à relação do psicótico com a Coisa, ela precisa ser pensada a partir do fato de que o psicótico é também sujeito do significante, ainda que não possamos falar em desejo nesse caso, já que a castração e o correlativo Nome-do-Pai não advieram. Nesse sentido, podemos pensar que o psicótico é mais vulnerável ao horror da Coisa, da qual o neurótico é protegido pelo desejo e pela fantasia. É daí que deduzimos a coerção do psicótico à sublimar, como forma de lidar com o horror do vazio da Coisa.

será delimitado pelo significante. Entretanto, aqui há um paradoxo, pois “[...] esse gozo é apenas um resto de gozo corporal, ele sempre deixará o sujeito em uma insatisfação fundamental, e o desejo insistirá, para encontrar o gozo do Outro, idealizado porque perdido desde sempre e para sempre” (VALAS, 2001, p. 44). O paradoxo está na busca de um gozo mítico que está, afinal, perdido.

Para pensar a relação entre gozo e desejo, há que remontar a relação entre gozo e castração, gozo e Édipo, gozo e incidência da Lei. A circunscrição do gozo em uma parte do corpo é correlata da angústia de castração no caso do homem, e da inveja do pênis, no caso da mulher. Mas esse gozo só será acessível a partir da demanda endereçada ao Outro.

A demanda ao Outro passa pela pergunta do sujeito quanto a seu próprio desejo, na tentativa de compreender aquilo de indecifrável que há no desejo do Outro, o que é correlato à *alienação* do sujeito no desejo do Outro. Mas esse x do desejo do Outro funciona como causa do desejo do sujeito. Por isso, Lacan dirá que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 2005, p. 31). É o desejo do Outro que causará o desejo do sujeito, que na verdade é o desejo do desejo do Outro. Nesse sentido o desejo do Outro funciona como objeto *a*, causando o desejo do sujeito.

Em outros termos, ao pensar essa relação entre o sujeito e o Outro no momento inicial da constituição do sujeito, temos que a criança desejará ser objeto dessa mãe que encarna o Outro primordial da criança, momento de alienação da criança que assim se introduz na cadeia significante (HARARI, 2001, p. 220). A criança buscará ser objeto da demanda do Outro, na medida em que a demanda pode encobrir o desejo do Outro – nesse caso, ao menos a criança sabe qual é a demanda do Outro, ao passo que nada sabe do desejo do Outro. Entretanto, ao se dar conta de que algo do desejo da mãe enquanto Outro lhe escapa, esse x lhe causará desejo, o que evidencia que *o que a criança de fato deseja é a capacidade da mãe de desejar*. Essa instauração do desejo no sujeito, ainda que partindo do desejo do Outro, vai instaurar um corte, a partir do qual o desejo da criança e o desejo da mãe não coincidem, apontando, portanto, para a *separação*.

É esse corte, da ordem da *separação*, que instaura o objeto *a*. Nesse sentido, o objeto *a* é o resto que se produz a partir desse corte que separa a criança da mãe, o sujeito do Outro. Frente ao objeto *a*, o sujeito pode apegar-se a ele, mantendo a ilusão dessa unidade perdida com o Outro. É a isso que chamamos fantasia, o modo como o sujeito mantém sua relação com o objeto *a* (FINK, 1998 p. 83), formalizado por Lacan com o matema $\$ \diamond a$, que se lê sujeito punção de *a* e mostra o sujeito dividido por sua relação com *a*. Na relação de conjunção e disjunção do sujeito com o objeto *a*, representado no matema pela punção, o

sujeito buscará a sensação de completude. O que é interessante notar é que completude não é prazer e o que o sujeito obtém dessa relação fantasmática é da ordem do gozo, mas um gozo permeado pelo significante, não mais o gozo mítico do ser, anterior à castração.

Assim, podemos discernir um tipo de gozo anterior ao Édipo, à entrada desse elemento de mediação que imprime um corte na unidade entre a criança e a mãe (que podemos chamar de pai ou função paterna) – gozo do ser, gozo do Outro – e um outro tipo de gozo, esse gozo da relação do sujeito com o objeto *a*, que se instaura a partir do corte e, portanto, vem substituir a completude mítica entre a criança e sua mãe e que podemos chamar de *gozo fálico*. Nessa passagem, o desejo funciona como defesa contra o gozo do Outro, que então passará pelo significante e será gozo fálico.

É nesse contexto – do gozo permeado pela Lei – que o objeto *a* se apresenta como mais-de-gozar, indicando o gozo que falta – e, portanto, a falta-a-ser. Daí ser causa de desejo. Do mesmo modo que a mais-valia, conceito de Karl Marx no qual Lacan se inspira para formular o mais-de-gozar (LACAN, 2008b), faz com que o trabalhador volte no dia seguinte para trabalhar mais – porque grande parte do gozo gerado por seu produto *lhe* é subtraído pelo contrato de trabalho, restando-*lhe* apenas o salário; o objeto causa o desejo pela falta a qual remete. É a *perda de gozo* que relança o sujeito na busca pelo gozo perdido e inalcançável, movimento incessante da pulsão. Esse mais-de-gozar a ser buscado, portanto, escapa à lógica fálica.

Ao mesmo tempo, temos aqui o fundamento da compulsão à repetição freudiana, causada pelo gozo interditado que escapa pelas brechas e tem na compulsão à repetição seu auge. Na metáfora lacaniana do Seminário XI, sobre a perda do ser, na operação da alienação, na qual o ladrão ameaça dizendo ‘a bolsa ou a vida’ (LACAN, 1985, p. 201), Braustein sublinha que “nunca se termina de perdoar o ladrão”, é isso que mostra a compulsão à repetição; desde a instauração da linguagem, da alienação do sujeito na linguagem e da renúncia ao gozo, o gozo perdido tenta se infiltrar: o sujeito não se conforma totalmente a essa renúncia ao gozo que foi forçado a fazer para entrar na linguagem.

O gozo na concepção lacaniana por muitos anos, desde o Seminário VII, dizia respeito ao usufruto – e aqui ainda podemos falar do conceito inicialmente guardando certa proximidade com a ideia de prazer extremado; tratava-se de “gozar de”, usufruir de algo de que se tem a posse. Lembremos que, se tenho a posse de algo, outro foi privado da mesma, ou seja, o gozo implica por um lado uma apropriação (do objeto de gozo) e, por outro lado, uma expropriação (daquele que tinha ou poderia ter a posse desse objeto). Do mesmo modo, esse

gozo implica o corpo, corpo esse que permite que se goze do objeto em questão. Essa concepção de gozo que encontramos nos inícios de Lacan tem origem no discurso jurídico e encontra seu fundamento em Hegel. Nas palavras de Braunstein,

Temos de admitir que a *jouissance* chega a Lacan por um caminho inesperado que é o do direito: Lacan se nutre com a filosofia do direito de Hegel, na qual aparece o *Genuss*, o gozo, como algo que é “subjetivo”, “particular”, impossível de compartilhar, inacessível ao entendimento e oposto ao desejo que resulta de um reconhecimento recíproco de duas consciências e que é “objetivo”, “universal”, sujeito à legislação. (BRAUSTEIN, 2007, p. 16-17).

Um gozo o é para um sujeito específico, não é compartilhável ou extensível a outro. Para isso, seria necessário que o gozo estivesse na esfera do entendimento, da universalização – em uma palavra, do significante. A própria origem do conceito indica uma oposição: de um lado, corpo que goza e do outro, um desejo que passa pela regulação do significante e da lei.

4.6 QUE GOZO NA SUBLIMAÇÃO?

O sujeito, assim como o desejo, se encontra articulado ao significante. O gozo estaria para além da barreira do desejo. Relacionados mas diferentes entre si, o gozo estaria não só para além, mas também no centro do desejo, é isso que Lacan indica com a característica *êxtima* de *das Ding*. A castração desempenharia a função de separar gozo de desejo. (BRAUSTEIN, 2007, p. 87) *A partir da incidência da castração, perde-se o gozo do ser, gozo da Coisa: por causa da interdição do incesto, ninguém pode ser o falo e há uma restrição de gozo, que passa a ser então delimitado pelo falo. A partir da falta delimitada pela castração, instaura-se o desejo e o gozo possível, permitido, passa a ser o gozo fálico.*

Podemos nos perguntar nesse contexto, a que gozo especificamente a sublimação está referida. Pois se a sublimação pode tratar o gozo, há que se interrogar que gozo é esse. Por outro lado, cabe também a pergunta se existe uma produção de gozo própria da sublimação.

Sabemos que a sublimação alude ao vazio da *Coisa*, o que é diferente de se realizar *com* o gozo da *Coisa*, já que esse último ficou interdito a partir da passagem pelo Édipo e do conseqüente advento da castração. Não podemos esquecer, conforme já vimos, que o gozo da *Coisa* é fora do significante. Nesse sentido, é da ordem do gozo do ser. Desse modo, a princípio trata-se de um gozo inatingível. Por outro lado, se a sublimação se dá a partir dos

objetos imaginários, que são da ordem do significante e que podem ser alçados à dignidade da *Coisa*, parece necessário tomar o gozo fálico como presente na sublimação, na medida em que estamos nos referindo a uma operação que diz respeito nesse ponto ao significante. Assim, caberia a pergunta: ainda que o gozo fálico estivesse presente De alguma forma na sublimação, de que modo se daria essa presença? Ela se restringiria a esse tipo de gozo?

Valas afirma que na sublimação se trata “no essencial” do gozo fálico (VALAS, 2001, p. 65), mas, apontamos, com essa afirmação, não exclui a possibilidade de que haja outro tipo de gozo em jogo.

Torezan (2012) afirma que a sublimação pertenceria à ordem do gozo suplementar ou gozo feminino: “A teoria lacaniana estabelece uma classificação do campo dos gozos, no qual localiza a sublimação na ordem do gozo suplementar, aquele que transcende o gozo fálico” (TOREZAN, 2012, p. 75). Pouco à frente, essa autora afirma que “o erótico se mantém na obra e não mais no corpo. [...] Em uma palavra, a sublimação não se encontra no circuito das substituições fálicas e neste fato reside o desvio de algo e a ideia da dessexualização.” (op. cit, p. 76). Assim, situa a sublimação em relação ao gozo feminino, por um lado e, por outro, aponta sua distância do referencial fálico.

Tal afirmação é tradução de uma tentativa de definir o gozo produzido pela sublimação, o que é de fato um ponto a discutir. O que torna delicada a afirmação de que a sublimação seria da ordem do gozo feminino, é o fato de que o assim chamado gozo feminino, gozo fora do significante¹⁹, foi formulado por Lacan como sabemos muitos anos depois de sua primeira definição de sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, e depois também do momento em que retoma a sublimação naquilo que propomos chamar segundo momento da teoria da sublimação em Lacan, nos Seminários XIV e XVI. A formulação do gozo feminino se dá principalmente no Seminário XX, *Mais, ainda*, bem como em *O aturdo* e *Televisão*. Desse modo, é importante esclarecer que a dedução de que na sublimação se trataria do gozo feminino, embora seja uma hipótese passível de ser sustentada, é uma asserção de quem lê Lacan, já que ele mesmo nunca o disse. A última vez que se refere à sublimação em seu ensino é no Seminário XVI.

O gozo feminino remete ao “fora de si”, o que implica de certo modo uma ausência do sujeito. A premissa do gozo feminino é que ninguém nasce homem ou nasce mulher; essas duas condições dependem de um para além do sexo biológico, da incidência do Outro. É isso

¹⁹ Encontramos em diferentes autores diferentes empregos da nomenclatura “gozo do Outro”. No caso de Valas (2001), o gozo feminino é oposto ao gozo do Outro, que por sua vez é tomado como sinônimo do gozo do ser. Já Braustein (2007) toma o gozo feminino como um tipo de gozo do Outro, levando em conta que tanto um quanto outro são fora do significante.

que Lacan vai discutir no Seminário XX, coma ajuda das fórmulas da sexuação. A castração secciona – ou, na feliz grafia de Braustein, sexiona – os corpos e, a partir de então, o sujeito se posicionará na partilha dos sexos. O gozo feminino, portanto, não deve ser igualado ao gozo das mulheres no sentido biológico: refere-se muito mais a uma *posição*.

O gozo feminino seria um gozo fora do simbólico, que não encontra com o gozo fálico, que é o gozo masculino por excelência. Isso permitiu a Lacan enunciar que *não há relação sexual*, já que não necessariamente há relação, se cada um dos parceiros no ato sexual goza de uma maneira, de acordo com sua posição feminina ou masculina (o que, reiteramos, não depende de ser cada um deles, homem ou mulher em termos de seu sexo biológico)²⁰. Segundo Valas (2001, p. 47), há autores que tomam o gozo feminino como uma variação do gozo fálico e, nesse sentido, tratar-se-ia de um gozo pós-linguageiro, ou seja, a partir da entrada na linguagem, mas que estaria fora da linguagem, no corpo. Nesse sentido, estaria não totalmente tomado pelo gozo fálico, mas ainda em referência a ele.

Para pensar que na sublimação se trata de gozo fálico, é preciso partir da concepção freudiana, na qual a sublimação seria um destino da pulsão afeito ao processo secundário, já que implicaria desvio da meta e do objeto sexual. Nessa medida seria um destino pulsional mais acessível à neurose e talvez inacessível ou pouco comum na psicose. Se Valas se refere à sublimação como sendo da ordem do gozo fálico, é possível que a tome como um acontecimento da neurose ou da perversão, o que pode ser colocado em questão, conforme indicamos no último capítulo dessa tese. De todo modo, é possível que “em essência”, como indica esse autor, a sublimação *produza* o gozo fálico – desde que partamos de uma concepção eminentemente freudiana da sublimação. Entretanto, se, nessa concepção, produz o gozo fálico, ainda assim é possível que a sublimação *trate* de outro tipo de gozo: o gozo mortífero, ligado ao vazio de *das Ding* ao qual alude.

Por outro lado, ao levar em conta a contribuição lacaniana da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, ou seja, a esse vazio real, a sublimação não poderia mais logicamente guardar relação com o gozo fálico. Nesse sentido, podemos considerar a possibilidade de que na sublimação esteja implicada, sim, a produção do gozo feminino, já que a sublimação faz essa alusão à *Coisa*, fora do significante.

Cruglak (2001) auxilia no esclarecimento desse ponto quando indica que

O vazio, correspondente à *extimidade* da Coisa, estará à disposição do sujeito pela operação do significante do Nome-do-Pai. A partir daqui podemos pensar que se

²⁰ Voltaremos a esse tema ao discutir o segundo momento da sublimação no ensino de Lacan.

servir do Nome-do-Pai implica circunscrever, recortar o vazio que advirá furo. No centro do furo habitará o vazio. *Para produzir com ele é necessário prescindir do significante nome que o recorta.* Nessa renúncia está a possibilidade de um significante novo. (CRUGLAK, 2001, p. 101, últimos grifos nossos).

Para que a sublimação ocorra, ou seja, para que se produza a partir do vazio, é necessário prescindir do significante Nome-do-Pai. Assim, parece possível afirmar que o gozo que a sublimação pode produzir não é o gozo fálico, já que para produzir com o vazio da *Coisa* – e, conseqüentemente, sublimar – é necessário prescindir do significante que define a ocorrência do gozo fálico. Também é difícil pensar que nesta última estaria em jogo o gozo do Outro²¹, uma vez que para sublimar o sujeito precisa necessariamente já estar na linguagem. Cruglak aponta que o vazio da *Coisa* fica à disposição do sujeito após o advento Nome-do-Pai, mesmo que para produzir com o vazio o sujeito deva prescindir daquele. Esse é um dos motivos que nos faz pensar que a sublimação na psicose será possível – e necessária – como direção ética, já que a sublimação localiza o vazio, circunscrevendo-o.

Assim, ainda que fosse inicialmente por exclusão (já que na sublimação não poderia se tratar do gozo do ser nem do gozo fálico, como discutimos acima), o gozo feminino, se apresentaria como gozo que poderia ser *produzido* pela sublimação, na medida em que seria um gozo não significantizado, solidariamente a *das Ding*.

Conseqüentemente, parece possível afirmar, *desde a concepção lacaniana da sublimação como elevação do objeto à dignidade da Coisa, que a sublimação trata o gozo remetido ao vazio da Coisa, esse gozo para além do significante, ao passo que produz o gozo feminino, também fora do significante e fora da referência fálica.*

4.7 GOZO, SIGNIFICANTE E “EFEITO DE SUBLIMAÇÃO” NO GRAFO DO DESEJO

Miller (2012) recupera a relação do significante com o gozo no caso da sublimação, tal como discutida por Lacan no Seminário VII e o que ocorre a ambos no grafo do desejo.

Trata-se, essencialmente, do apagamento do gozo pelo significante que aparece, nesse paradigma, condicionado pelo modelo da rasura, que valoriza o efeito de sublimação, a *Aufhebung*. É o que é repetido no traçado que vai do gozo à castração no grafo do desejo. O significante anula o gozo e o restitui sob a forma de desejo significado. (MILLER, 2012, p. 10).

²¹ Aqui estamos tomando o gozo do Outro como próximo do gozo do ser e não como próximo ao gozo feminino.

Esse autor busca uma divisão do ensino lacaniano no que propõe como seis diferentes paradigmas do gozo. A questão da articulação ou disjunção do significante e do gozo é presente e funciona como fio condutor da lógica que atribui ao movimento do conceito de gozo na obra lacaniana, bem como a localização do gozo em termos dos três registros do psiquismo: real simbólico e imaginário. Assim, na leitura do autor, gozo e significante estão articulados em determinados momentos do ensino de Lacan e desarticulados em outros momentos, o que trará consequências para conceitos importantes, como fantasia, transferência, desejo – e também para a sublimação.

É nesse contexto que aponta para o que chama de “efeito de sublimação”, que localiza no 2º dos 6 paradigmas, chamado por ele de o paradigma da “significantização do gozo”, situado no momento da construção do grafo do desejo por Lacan. O gozo seria aqui completamente transposto para o significante, a pulsão seria reduzida a uma cadeia significante. É no bojo desse paradigma que Miller propõe uma incidência peculiar do significante sobre o gozo que faz com que dele resulte o desejo significado, por um “efeito de sublimação”.

Figura 2 – Grafo do desejo

Ou seja, se nos detivermos na parte superior do grafo, que podemos chamar “nível do gozo” (ZIZEK, 1992), veremos que o vetor que parte do gozo passa por $S(A)$, significante de

uma falta no Outro, de uma inconsistência do simbólico: é o gozo que promove inconsistência do simbólico.

Em seguida, o vetor se dirige à ($\$ \diamond D$) ponto de encontro entre gozo e significante. Aqui, D refere-se às zonas erógenas, pontos em torno dos quais a pulsão circula. As zonas erógenas dizem respeito à demanda simbólica, a demanda do Outro. O Outro primordial erogeiniza o corpo, a partir das demandas orais, anais etc., delimitando assim as zonas erógenas. Estas são, portanto, o que resta do gozo no corpo filtrado pelo significante a partir dessa demanda do Outro (daí $\$ \diamond D$ ser a fórmula da pulsão).

Continuando seu percurso, o vetor chega à castração, que é correlativa a esse corte do gozo pelo significante. A partir daí, seguindo pela linha de baixo do quadrado, passando por *d*, desejo sustentado pela fantasia, encontramos a fórmula da fantasia, $\$ \diamond a$, cuja função é justamente ocultar essa inconsistência no Outro e que irá determinar a constituição da significação, *s(A)*.

É justamente porque há algo do gozo que o sujeito busca delimitar, articulando-o ao significante de um modo específico – mas para aludir ao fora do significante – que podemos falar em um “efeito de sublimação”, na medida em que a sublimação é a operação que permite aludir ao vazio da *Coisa* e, conseqüentemente, a seu gozo. Não se trata de uma sublimação de fato, mas *de uma reprodução de sua estrutura naquilo que ela permite de referência ao gozo*.

Embora Lacan não tenha localizado a sublimação no grafo, podemos deduzir desde as indicações de Miller que sua presença se daria no nível do gozo, em um percurso até certo ponto semelhante ao que discutimos acima. Todavia, se avançarmos nesse exercício de elocubração, sua passagem pela fantasia implicaria uma relação peculiar com esta última, na medida em que *a sublimação seria justamente a possibilidade de tratar o gozo sem tamponar a falta no Outro*. Pois, embora a falta no Outro e o furo de *das Ding* não se sobreponham, supomos solidariedade entre ambos, ainda que saibamos que há margem para debate neste ponto (cf. sessão *Sublimação e psicose*).

Lembremos que o sintoma é tributário da fantasia e a fantasia é o modo de acobertar a inconsistência do Outro. Então o sintoma, derivado da fantasia, é também uma forma – diferente da sublimação – de lidar com o gozo, tal como indicamos no Cap. 2 desse trabalho.

O grafo do desejo foi elaborado por Lacan em um momento anterior a sua elaboração da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, de tal modo que o grafo, tal como foi construído, não comportaria a sublimação. Entretanto, esse exercício de hipotetizar qual seria o percurso da sublimação no grafo do desejo traz uma questão interessante: que desejo seria esse, pelo qual passaria a sublimação, que não seria sustentado pela fantasia? A

resposta não está no grafo, mas sim na ideia de travessia da fantasia. A partir da indicação de Zizek (1992), buscamos em Lacan a indicação dissona Seminário XI. Aqui, diz: “Como um sujeito que atravessou a fantasia radical, pode viver a pulsão? Isso é o mais-além da análise, e jamais foi abordado.” (LACAN, 1985, p. 258) Voltaremos a isso mais à frente, na discussão sobre sublimação e *sinthoma*, *mas deixemos indicada na sublimação a proximidade do desejo e da pulsão sem a presença da fantasia à moda neurótica ou, dito de outro modo, com uma incidência daquela diferente da que temos no sintoma.*

Ao se referir à sublimação tal como desenvolvida por Lacan nos anos de 1959 e 1960, Miller situa-a em outro paradigma, no qual estaria em jogo um gozo impossível e, portanto, um gozo no real. Aqui, sim, podemos falar em sublimação (e não apenas em “efeito de sublimação”), na medida em que Lacan já coloca em jogo o impossível do gozo, em oposição ao paradigma da significantização do gozo, no qual o gozo poderia ser totalmente metabolizado pelo simbólico. No 3º dos paradigmas propostos por Miller, o gozo é entendido como fora do simbólico e o real, nesse sentido, faz barreira ao simbólico.

Aqui, uma breve digressão: apesar do interesse da proposta milleriana do que nomeia como “paradigmas do gozo”, Miller propõe um pensamento que operaria por rupturas, na medida em que se refere a seis diferentes “paradigmas” do gozo. Nesse sentido, evocamos Monzani, bem como Rabinovich. Embora o primeiro trabalhe com a teoria freudiana, o que está em jogo ali é a mesma discussão no que tange à evolução do pensamento de um teórico do quilate de Freud. Monzani sustenta uma continuidade, em oposição à ideia de que o pensamento freudiano sofreria rupturas, por exemplo, na passagem da primeira para a segunda tópica – como se a segunda significasse uma ruptura e um abandono da primeira.

Analogamente, Rabinovich lembra, ao abordar o Seminário XXIII, tido por muitos como “revolução” ou “progresso” do ensino lacaniano, que o próprio Lacan era um descrente das revoluções (RABINOVICH, 2005, p. 139-140). É o que fica claro também na leitura empreendida por Lacan do texto freudiano:

É porque é necessário reconhecer que, longe de haver no pensamento de Freud salto ou ruptura, há talvez preparação para uma significação entrevista, preparação de alguma coisa que encontra enfim *seu estatuto lógico* último *sob a forma de uma lei constituinte*, ainda que não seja reflexiva, do próprio sujeito e que é a repetição. (LACAN, 2008a, p. 194-195/FR p. 94).

Lacan discute aqui o estatuto da repetição na obra freudiana, situando sua presença nos *Três ensaios*, indicando já aí o objeto perdido, que está presente no cerne da repetição tal como surge em *Além do princípio de prazer*, escrito quinze anos depois dos *Três ensaios*.

Talvez o destino da sublimação na obra lacaniana seja um bom indício do movimento do pensamento de Lacan que, também ele, parece avançar a partir das significações entrevistas a partir dos desenvolvimentos anteriores; quando Lacan não deixa de se referir à sublimação, como veremos, é provável que isso se deva ao fato de que a função desse conceito tenha sido reabsorvida por outros, algum tempo depois (Cf. *Considerações finais*).

SEGUNDA PARTE:
PRIMEIRO MOMENTO DA SUBLIMAÇÃO (1938 A 1960)

5 ELEVAÇÃO DO OBJETO A DIGNIDADE DA COISA

Lacan anuncia, em seu seminário dos anos 1959-1960 os equívocos na compreensão da sublimação que insistiam em excluir o que fosse da ordem do sexual de seu escopo, como se fosse possível “dessexualizar a sexualidade”. Herança dos pós-freudianos que enxergaram na sublimação um mecanismo de adaptação do ego à realidade, essa ideia que pode soar um tanto estapafúrdia surge de um entendimento bastante específico de que a sublimação se daria com objetos e metas diferentes dos objetos e das metas sexuais, tal como enunciou Freud. Também aqui Lacan desfaz o mal-entendido de que a sublimação se referiria ao sublime, esse por sua vez remetido ao belo²². Em seu seminário, coloca o belo em seu devido lugar com relação à sublimação: encobrindo o furo, o vazio de *das Ding*, mas explicita que a sublimação não precisa ter relação com a beleza.

Neste capítulo, procederemos a uma discussão acerca de pontos e articulações implicados na sublimação, bem como mapearemos o conceito de sublimação antes do Seminário VII e no próprio, de modo a situar o que entendemos ser uma “virada” no entendimento da sublimação, que tem lugar em 1959-1960 mas que já vinha se anunciando desde 1938. Posteriormente, nos capítulos 6 e 7, discutiremos também a sublimação tal como Lacan nos apresenta nos Seminários XIV e XVI, que apresentam contribuições importantes para a discussão do conceito na obra. Neste último seminário, o conceito de gozo ganha um estatuto de importância ainda maior do que em textos anteriores, o que nos permitirá discutir a articulação entre gozo e sublimação com o acréscimo de novos elementos.

A sublimação surge ao longo da obra de Lacan em diversos momentos. Podemos identificar inicialmente uma concepção de sublimação bastante próxima à freudiana, de um destino pulsional que prescindiria do recalque. Eventualmente Lacan critica uma leitura possível do conceito de sublimação, feita pela por analistas ligados à escola inglesa de psicanálise, que a colocaria no nível da produção de objetos comercializáveis como saída, sem daí tirar as consequências, como se esse fosse o objetivo final da operação sublimatória.

O Seminário VII se apresenta como um marco, já que Lacan alude à sublimação como “elevação do objeto à dignidade da *Coisa*”, formulação nova que vem se somar à antiga, modificando-a em certa medida. A partir dessa definição, fica clara, por exemplo, a diferença

²² Ainda que possamos remontar a origem da sublimação ao sublime, como encontramos em vários trabalhos, como o de Rocha (2010).

entre a sublimação e a produção de bens comercializáveis, que até então poderiam ser confundidos, dada a leitura dominante entre os pós-freudianos que rezava a sublimação como destino da pulsão mais afeito à realidade.

A partir dessa definição lacaniana, a sublimação passa a ter um campo mais definido: qualquer produção, para que se possa falar em sublimação, precisa estar ligada a um tangenciamento do objeto ausente – a *Coisa*. Não basta que uma produção tenha beleza – aliás, não é disso que se trata, embora Lacan atribua um papel ao belo na sublimação, como veremos adiante. Também não basta que o objeto seja “socialmente reconhecido” no sentido da valorização comercial, pois, como já comentamos, não é disso que se trata. *O objeto sublimatório é aquele que remete à Coisa, independente de sua beleza ou popularidade – portanto, independente de seu apelo ao belo ou ao bem – e a partir daí cria a valorização social*. Esse é um esclarecimento de Lacan, que por sua vez entende que Freud não foi às últimas consequências desse conceito – o que supomos que poderia ter feito ou começado a fazer no suposto artigo perdido sobre a sublimação.

Tal como já comentamos, a concepção da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa* se opõe frontalmente ao que Lacan identifica em certos autores na tradição psicanalítica pós-freudiana de então, como Hartmann e Loewenstein (LACAN, 1995, p. 442), que entenderiam na sublimação uma “desinstintualização do instinto” ou “deslibidinização da libido” o que, evidentemente, não se sustenta, na medida em que a sublimação traga satisfação da pulsão. Oposição que Lacan constrói paulatinamente e que terá seu auge nos anos de 1959-1960, no seminário sobre a ética da psicanálise.

5.1 ANTES DE 1959

Antes do Seminário VII, proferido nos anos 1959 e 1960, Lacan abordou o tema da sublimação de forma incidental em vários momentos de seu ensino, dos quais retomaremos aqueles nos quais se trata de algo além de simples referência e que prepara o terreno para o modo como trabalhará o conceito posteriormente.

Já em 1938, Lacan se refere à sublimação, ao falar do complexo do desmame (LACAN, 1938/2002); a imago da mãe seria de difícil, mas necessária sublimação para que novas relações e novos complexos se introduzissem. Caso não ocorresse a sublimação, a imago tornar-se-ia fator de morte. A sublimação aqui aparece como o que possibilitaria uma

separação da imago materna. Já se anuncia o lugar da sublimação na teoria lacaniana na medida em que novos objetos são introduzidos, na acepção freudiana da mudança de objeto que caracterizaria a sublimação. Para Freud, como já referido, tratar-se-ia da troca de objetos diretamente sexuais por outros valorizados socialmente²³. A morte que se anuncia caso isso não ocorra não é morte da ordem biológica, como Lacan faz questão de observar, criticando a posição dos chamados pós-freudianos que buscavam equivaler à pulsão de morte a um aspecto da biologia.

Ora, a tendência à morte, que especifica o psiquismo no homem, explica-se de modo satisfatório pela concepção que aqui desenvolvemos, a saber, que o complexo, unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções. (LACAN, 1938/2002a, p. 29).

Mesmo raciocínio presente em *O estádio do espelho como formador do eu*, fica claro que a prematuração humana é o que dá ensejo para especificidades do funcionamento psíquico no homem, mas isso não significa que se deva igualar o psíquico ao orgânico, ao biológico. O mal-estar do desmame, a morte a que Lacan se refere carregam uma sucessão de “nostalgias da humanidade”, que incluem a busca pelo paraíso perdido anterior ao nascimento. Acaso já não podemos identificar aqui, nessas nostalgias supostas, passos do caminho que trilhará Lacan algumas décadas depois e que conduzirá a *das Ding*?

Ainda nesse texto, a sublimação surge em outros pontos, quando Lacan aborda o complexo de Édipo. Desde esse momento inicial, a leitura de Lacan da sublimação já evidencia sua proposta de que na sublimação não se trata de exclusão do que é da ordem do sexual, o que deixará ainda mais claro no Seminário VII. Ao mesmo tempo, já caracteriza a sublimação como promotora de criação, colocando aí sua ênfase em detrimento da satisfação do desejo: “[...] é essa luz do espanto que transfigura um objeto dissolvendo suas equivalências no sujeito e o propõe não mais como meio para a satisfação do desejo, mas como pólo para as criações da paixão” (op. cit, p. 53). Ou seja, Lacan parece destacar o interesse da sublimação naquilo que ela pode promover como criação mais do que como saída desviada para a satisfação. A satisfação da pulsão estaria na própria criação e não no *desvio*. Por outro lado, se não há objeto de satisfação natural, adequado para a pulsão e se a satisfação é sempre parcial, o desvio está sempre presente naquilo que é da ordem da pulsão, quando não há a fixação da neurose. Nas palavras de Torean:

²³ Como veremos adiante, Lacan trata de mostrar que não é o caráter sexual do objeto que o afasta da possibilidade sublimatória.

A aproximação sugerida por Lacan entre a sublimação e o próprio circuito pulsional é deveras importante: afinal, é característico da pulsão o desvio em relação ao alvo, numa satisfação sempre parcial no contorno do objeto. (TOREZAN, 2012, p. 102).

Mas talvez um dos comentários mais interessantes desses momentos inaugurais das discussões lacanianas da psicanálise freudiana no que tange à sublimação seja a proposição de que a neurose estaria ligada a certa carência da “personalidade do pai” cuja consequência seria, além de exaurir o instinto, um prejuízo da dialética da sublimação (LACAN, 1938/2002, p. 61). Ora, se a personalidade do pai – ausente, humilhada, dividida – se refere à sua intervenção como pai simbólico, o prejuízo da dialética da sublimação não estaria então ligado à ausência de ato paterno? Parece inevitável pensar então que a instauração – ou reinstauração – dessa dialética da sublimação estaria ligada a um ato, que por sua vez cumpriria função ali onde o pai do Édipo deixou uma hiância. Destacamos essa função que a sublimação poderia cumprir, para retomá-la, já com a contribuição de outras abordagens de Lacan ao tema da sublimação, adiante, ligada ao *sinthoma*.

Quinze anos depois, no Seminário I (LACAN, 1986), encontramos uma diferenciação entre idealização e sublimação, na esteira da diferenciação que faz Freud em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, texto de 1914 (FREUD, 1914/1990, p. 111). Aqui, Freud esclarece que a idealização diz respeito ao objeto, enquanto a sublimação tem relação com a pulsão. Já Lacan dirá que a primeira pertenceria ao registro do imaginário, enquanto que a segunda estaria remetida ao registro do simbólico. Afirmação que traz no mínimo a necessidade de um complemento, que virá adiante; Lacan irá complexificar seu ponto de vista com relação ao estatuto da sublimação – e, mais do que isso, subvertê-lo. Que na sublimação haja um apelo ao o simbólico, não há dúvida, uma vez que está em jogo o laço social. Entretanto, o que veremos a partir de 1959/60, é que a sublimação apela também ao imaginário para se realizar, dado que se utiliza dos objetos imaginários para aludir ao vazio da *Coisa* – e aqui encontramos a presença do real na sublimação, na medida em que se a defina pelo tangenciamento do real através da alusão à. Assim, a partir de 1959/60, a sublimação poderá ser caracterizada a partir dos três registros: real, simbólico e imaginário.

No ano seguinte, no Seminário II (LACAN, 1985), ainda na trilha do próprio Freud, a partir de *Além do princípio de prazer*, Lacan faz uma retomada do estatuto da sublimação, dizendo que não se trata, com a sublimação, de uma “tendência transcendente”, de uma “tendência em direção a formas superiores”. Novamente encontramos um comentário que alude à confusão possível entre sublimação e ideal, na medida em que a sublimação seja colocada no lugar do ideal. Freud já discutira as diferenças entre ambas (FREUD, 1914/1990,

p. 111-112), tal como aludimos acima. Embora o ideal talvez pudesse estimular a sublimação, nos diz Freud, ambos são independentes e, aliás, ele nos diz, as maiores distâncias entre capacidade de sublimar e ideal são encontradas justamente entre os neuróticos. Conclui então que o aumento de exigência ao eu promovido pelo ideal de eu promoveria mais recalque, na direção inversa a da sublimação.

Tanto em Freud quanto em Lacan, encontramos um posicionamento contrário ao juízo de valor, à ideia de que há um “melhor” e um “pior” no que tange ao psiquismo humano – e, portanto, uma discussão ela mesma afastada do ideal. Ao mesmo tempo, fica claro como Lacan evoca a proposição freudiana, presente principalmente a partir do segundo dualismo pulsional, de que na sublimação se trata do movimento pulsional em busca de satisfação, é isso que está em jogo e não uma suposta tendência à perfeição, à transcendência.

Encontramos no Seminário III (2002b) sobre as psicoses uma interessante articulação entre sublimação e psicose, que merece menção:

Dizem-nos formalmente que o eu, não sendo mais bastante forte para encontrar pontos de ligação no meio exterior a fim exercer sua defesa contra a pulsão que está no isso, encontra um outro recurso, que é o de fomentar esta neoprodução que é alucinação, e que é uma outra maneira de agir, de transformar seus instintos duais. *Sublimação à sua maneira, mas que tem grandes inconvenientes.* (LACAN, 2002b, p. 125/FR p. 121 grifos nossos).

Lacan empreende uma crítica à visão que privilegia o eu como instância defensiva, cuja função seria defender-se de uma tentação e, por essa via, produziria a alucinação. É nesse sentido que podemos entender a alusão que faz aqui à sublimação. Aqueles que privilegiam uma psicanálise centrada no funcionamento do eu, notadamente os adeptos da psicologia do eu, entenderiam a sublimação na psicose – caso considerassem-na possível – como uma defesa do eu que transformaria as pulsões produzindo a alucinação, de vez que não haveria a possibilidade de transformar as pulsões de outro modo (como o neurótico faria, sublimando em produções culturais, socialmente valorizadas).

Estamos em 1955-1956 e o que encontramos aqui é uma definição ao avesso, a partir da crítica que empreende: o que, para Lacan *não* é a psicose: uma relação imaginária, fantasmática, como o mundo exterior (LACAN, 2002 p. 125). Resta não respondida a pergunta sobre o que *é*, como poderíamos pensar a sublimação na psicose, questão que Lacan não responde e que seria preciso buscar em seu texto.

Nesse momento, Lacan ainda não formulara sua definição da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*. Mas, à luz dessa concepção de 1959-1960 podemos

supor que não se trataria, para que pudéssemos falar em sublimação na psicose, de uma transformação qualquer da pulsão: *é na medida em que a alucinação ou mesmo o delírio permitiriam um certo tratamento do objeto pela via delirante, sua elevação à dignidade da Coisa, que poderíamos falar em sublimação*. Podemos pensar que esse tratamento do objeto não está presente em toda alucinação ou em todo delírio, mas apenas naqueles que cumpririam função de delimitação de gozo – do gozo da *Coisa* (Cf. Cap. 9, item *Sublimação e psicose*).

A crítica à noção de reconhecimento social adotada pelos pós-freudianos, na linha da produção de objetos comercializáveis, já começa a aparecer quando Lacan responde ao pintor André Masson, explicando como a psicanálise não tenta explicar e definir o valor da arte, mas sim que “Trata-se para nós da criação como Freud a designa, quer dizer, como sublimação, e do valor que ela ganha num campo social” (LACAN, 1995, p. 108). Com relação ao sucesso de uma obra, Freud diz que se uma criação do desejo tem sucesso comercial, é porque há nela algo que a sociedade pode aproveitar. Isso seria reconfortante, pois significaria que alguns podem viver da exploração de seu desejo. “Mas para que aquilo as satisfaça tanto, é mesmo preciso que ali haja também esta outra incidência, que seu desejo, o deles, de contemplar, encontre naquilo alguma pacificação. Isso lhes eleva a alma, como se diz, quer dizer, os incita, a eles, à renúncia.” (op. cit, p. 108).

Embora Lacan vá mais tarde subverter o ponto de vista freudiano com relação ao que seria o estatuto de “reconhecimento social” do produto da sublimação, aqui encontramos que o sucesso comercial estaria ligado à pacificação de um desejo ligada à renúncia, pacificação causada em outros, nos espectadores da obra de arte. Embora não diga explicitamente, um certo incômodo paira no comentário de Lacan, talvez já apontando a direção de discordância com uma leitura da sublimação que enfatiza a necessidade de que o valor do produto da sublimação seja reconhecido no sentido comercial. Ou seja, que “se encaixe” naquilo que pode ser reconhecido socialmente, visão com a qual talvez o próprio Freud tenha flertado.

A sublimação também comparece em uma breve discussão empreendida por Lacan sobre Leonardo da Vinci. A partir de sua “escrita em espelho”, ao final desse mesmo Seminário IV, Lacan interroga/discute as relações imaginárias (eu – outro). Essa “escrita em espelho” é o que encontramos nos diários de da Vinci, quando se refere a si mesmo na 2ª pessoa do singular. Assim, dirá que correlativamente à sublimação, se produz uma inversão das relações imaginárias. Tal inversão pode funcionar a tal ponto que o ser esqueça-se do seu próprio eu como objeto imaginário do outro.

Parece vir a idéia que, correlativamente a toda sublimação, isto é, ao processo de dessubjetivação ou de naturalização do Outro que constituiria seu fenômeno essencial, vê-se sempre se produzir, no nível do imaginário, sob uma forma mais ou menos acentuada conforme a maior ou menor perfeição dessa sublimação, uma inversão das relações entre o eu e o outro. (LACAN, 1995, p. 450/ FR p. 434).

Antes de qualquer coisa, atente-se para a aproximação que empreende Lacan entre a sublimação e a dessubjetivação do Outro, que seria efeito de um final de análise, no qual o Outro perderia seu peso. Entendemos, portanto, um descentramento correlativo em relação ao outro, que em da Vinci apareceria através de uma escrita em espelho.

Tal escrita seria signo da posição de da Vinci como outro diante de si mesmo. Diferente talvez do que ocorreria na psicose, em que o outro se misturaria ao Outro, aqui inverte-se a relação eu-outro. Descentramento do eu causado pelas produções do sujeito? Ficando o narcisismo investido nessas produções, o eu de certo modo se “esvaziaria”, confundindo-se com o outro? Parece-nos que a resposta a essas perguntas somente se configurará de modo mais claro no Seminário XVI, na discussão que empreende Lacan acerca do destino possível do narcisismo na perversão (Cf. Cap. 7, sessão *Perversão*).

Nesse momento, ainda no Seminário IV, Lacan coloca a seguinte questão:

[...] a de saber se o processo que chamamos sublimação ou psicologização ou alienação ou egotização, não comporta, em sua própria direção, uma dimensão correlata, aquela pela qual o ser esquece a si mesmo como objeto imaginário do outro. [...] Com efeito, existe para o ser uma possibilidade fundamental de esquecimento no eu (*moi*) imaginário. (LACAN, 1995, p. 450/FR p. 435).

Formulação estranha, que coloca ao lado da sublimação, o que chama de psicologização, alienação e egotização. O que teriam em comum? Tanto na sublimação quanto nas outras ocorrências apontadas por Lacan, ele aventa a possibilidade do esquecimento de si como objeto imaginário do outro, algo que poderíamos chamar de uma “destituição do eu”.

De todo modo, é importante apontar que, mesmo procedendo a um cotejamento com a edição original em francês, não fica totalmente claro se o esquecimento é do eu como objeto imaginário do outro ou um esquecimento do ser que se opera *no* eu imaginário, o que soa um tanto contraditório. No primeiro caso, o foco estaria no eu, enquanto que no segundo, estaria no ser. Talvez essa diferença não tenha aqui grandes consequências, mas nos deparamos com as eventuais dificuldades de utilizar seminários que foram proferidos na forma de aulas e posteriormente transcritos. Fica-se em dúvida se o problema é de transcrição ou se o que está em jogo é uma posição pouco clara do próprio Lacan.

No Seminário V, vemos reaparecer o questionamento que Lacan já anunciava com relação à articulação entre sublimação e valorização social (LACAN, 2002c, p. 516): uma coisa é a sublimação, ele nos diz, outra é a valorização social ulterior que seus produtos possam obter. Eis um ponto fundamental da leitura lacaniana da sublimação, já anunciado aqui e que vai ganhar toda sua importância no ano seguinte, no seminário cujo cerne é a discussão sobre a ética da psicanálise e no qual a sublimação surge com lugar de destaque. Lacan reitera sua posição discordante com relação à ideia da dessexualização que ocorreria na sublimação, apontando que na pulsão, bem como na sublimação, se trata de “puro jogo significante”, no qual “podem equivaler-se desejo e letra”, o que de modo algum exclui o que é da ordem do sexual. Assim, prepara o terreno para o seminário do ano seguinte, já estabelecendo suas diretrizes.

5.2 PRECISÕES LACANIANAS DO CONCEITO DE SUBLIMAÇÃO

Antes de tudo, não deixemos passar despercebido o fato de que a sublimação é abordada e discutida sistematicamente por Lacan no seminário que versa sobre a ética da Psicanálise. Evidentemente, não se trata de coincidência, como veremos.

Lacan discute a experiência moral e seu lugar na psicanálise desde Freud – e é partir daí que vai emergir, pouco a pouco, a relação entre sublimação e ética da Psicanálise. Ele retoma o famoso enunciado freudiano, *Wo Es war, Soll Ich werden*, situando o eu do sujeito do inconsciente (*je*). Ou seja, uma tradução possível do enunciado seria: ali onde estava o isso, o sujeito (*je*) deve advir. Tradução que, de modo sucinto, apontaria para a responsabilização por parte do sujeito por seus impulsos desejantes, originários do isso.

Para Lacan, o imperativo freudiano aponta para a experiência moral de que se trata, que está em jogo na análise e já indica a direção do que pode ser uma ética da psicanálise. Desde esse momento, já fica claro o programa lacaniano que articula a *ética* – que Lacan vai diferenciar da moral, de modo a formular o que seria uma ética da psicanálise – ao *desejo*, uma vez que o sujeito do inconsciente seria o sujeito do desejo. Nas palavras de Lacan,

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio de prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem interditado e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral. (LACAN, 1997, p. 90/FR p. 85).

Na medida em que concebe *das Ding*, como vazio, Lacan entende que não se trata da mãe, mas da experiência de desprendimento, separação – que pode ser remetida a essa separação mítica inicial da mãe, tornada então bem inatingível, traduzida por *das Ding* como o vazio que resta como cicatriz dessa separação e ao mesmo tempo fundação do que virá a ser o sujeito. Aqui estaria o Bem Supremo, nesse oco que funda o sujeito.

Mas qual é o estatuto da moral para Lacan, se ela será entendida como separada da ética?²⁴

5.2.1 Ética e moral

A ética e a moral referem-se aos usos e costumes, mas há diferentes modos de pensá-las ao longo do tempo e para diferentes autores. Não cabe aqui uma discussão profunda sobre o tema, mas entendemos a importância de situar brevemente os autores aos quais Lacan se refere em sua discussão sobre o que vai considerar como a ética da psicanálise.

As ideias de ética e de moral remontam à antiguidade: para Aristóteles, ambas seriam sinônimos, na medida em que para ele não há distinção entre público e privado. Para este pensador, vige a ética da virtude: deve-se fazer o que é virtuoso. A moral é composta pelo conjunto de regras que são aceitas socialmente e que apontam para a virtude. Uma vez tendo como referência a ética da virtude, as soluções dadas a determinados problemas são particulares, ou seja, não seguem regras universais. Ao contrário, sua ética é uma ética particularista (que é diferente de relativista; não se trata de mudar a ética para cada situação, mas de buscar a maneira mais adequada em cada caso de atingi-la). Pensemos no exemplo de um homem que cometa um assassinato. Esse é um ato aceitável em termos da moral? Embora a princípio não seja, para Aristóteles, isso depende de certas circunstâncias. Sigamos em nosso exemplo do assassinato. A princípio, trata-se de ação moralmente condenável. Se, por exemplo, um tirano sequestra minha família e me ordena que mate alguém – um inimigo dele, do tirano, por exemplo – obedecê-lo seria moralmente condenável. No entanto, se esse mesmo tirano sequestra minha família e ameaça matá-la caso eu não mate seu inimigo, o assassinato

²⁴ Os parágrafos seguintes foram escritos a partir dos esclarecimentos fornecidos pela Professora Marisa Lopes, professora de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sobre a ética e a moral em Aristóteles e Kant.

que eu venha a cometer a contragosto nessa situação pode se tornar uma ação moral: mato para salvar minha família.

Em uma tradição moderna, Kant, no século XVIII, formula o procedimento do imperativo categórico, que visa por à prova as ações do homem. Para tanto, deve universalizar uma regra que já existe. Para este autor, uma ação só é moral na medida em que atenda a condição de ser passível de universalização (em oposição ao pensamento particularista de Aristóteles): antes de executar uma ação, devo me interrogar se a atitude que tomarei seria também correta caso se voltasse para mim e em qualquer outra situação. Dito de outro modo, não farei a outro aquilo que não seria correto que fizessem a qualquer um e também a mim. Trata-se de uma regra que aponta para a universalização, na medida em que o bem é comum a todos. Este é o Bem Supremo, ao qual se refere Lacan, partindo de Kant: o que é bom para um homem, deve ser bom para todos. Não está em jogo aqui a singularidade de cada homem, pelo contrário; qualquer ser racional deve aceitar a regra da universalização. No exemplo acima, o assassinato seria moralmente condenável mesmo que eu o fizesse para defender a vida da minha família. Ou seja, para que o imperativo categórico tenha validade, não pode haver exceções. De forma resumida, para Kant, a moral diz respeito a valores da esfera pública, enquanto a ética se aplica à esfera privada. Elas podem coincidir ou não.

Seja como for, a ética proposta por Lacan diverge em um ponto pelo menos de toda a tradição filosófica: no centro da ética da psicanálise encontra-se algo de eminentemente não-ético – ou para além da ética ou indiferente a ela: *das Ding*. Nesse sentido, a psicanálise reconhece no centro de sua ética a barbárie do real. *Das Ding* seria então a face ética da pulsão de morte e apontaria, nesse sentido, para uma ética da vontade de recomeçar. Esta vontade de recomeço, por sua vez, remete ao próprio desejo, em seu aspecto de deslizamento metonímico.

5.3 A ÉTICA DA PSICANÁLISE É UMA ÉTICA DO DESEJO

Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca -, é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso. (LACAN, 1997, p. 374/FR p. 359).

A discussão empreendida por Lacan não deixa dúvida quanto a sua crítica à proposta de colocar a ética da psicanálise do lado da moral, tentativa empreendida pelos leitores anglo-saxões de Freud. Lacan indica o que considera os três ideais propostos, explicita ou implicitamente por essa leitura da psicanálise e que seriam: o ideal do amor humano, o ideal da autenticidade e por último o ideal da não dependência – os quais Lacan destitui, evidenciando o que os sustenta. A argumentação de Lacan demonstra a vizinhança desses ideais com os ideais morais, na acepção kantiana dos hábitos e costumes – e, portanto, com uma universalidade incompatível com a psicanálise, cujo programa se baseia na singularização do sujeito desde uma ética do desejo. Esta, em certo sentido, só pode ser singular, dada a singularidade do desejo do sujeito, ainda que a ética do desejo valha como universal dentro da psicanálise como indicador da direção do tratamento. Para a psicanálise, segundo sua visão, o imperativo moral, substrato dos ideais, estaria do lado do masoquismo moral. Lacan situará a ética da psicanálise do lado do desejo:

Esse *Wunsch*, nós o encontramos, em seu caráter particular irredutível, como uma modificação que não supõe outra normatividade senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irredutível. O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos. (LACAN, 1997, p. 35/FR p. 33).

Apontando para o *Wunsch*, o desejo do sujeito, Lacan evidencia ao mesmo tempo o caráter particular e único do desejo, que, portanto, é mais preciso chamar de *singular*²⁵ – uma vez que o desejo é peculiar a cada sujeito – ao mesmo tempo em que alude à sua característica *universal*, já que o desejo como tal estará sempre presente no homem. É nesse sentido que se pode falar em universalidade com relação à ética da psicanálise. Assim, temos de um lado a moral, em sua acepção de universal, e o imperativo do masoquismo moral. Do outro lado se situaria a ética da psicanálise e o *Wunsch*, o desejo naquilo que guarda de singularidade.

²⁵ Regnault (2001) esclarece que “A psicanálise, por sua dialética do caso clínico, é então o campo no qual o singular e o universal coincidem sem passar pelo particular” (p. 10).

5.3.1 A ética da psicanálise desde Freud

É possível dizer que a articulação da ética ao desejo está apontada desde Freud. Lacan relembra a importância da dimensão do conflito psíquico para Freud (LACAN, 1997, p. 49) e propõe que o conflito é já no início conflito moral. De fato, a teoria do conflito psíquico freudiana implica desde o começo uma contraposição entre um desejo – de cunho sexual – e o eu, inicialmente concebido como idêntico à consciência, instância moral, sede da imagem de si e dos valores do indivíduo²⁶. A saída neurótica do conflito seria o recalque do conteúdo representativo do desejo de cunho sexual, enquanto que a parcela afetiva de tal ideia daria origem ao sintoma. Na histeria conversiva, o afeto inervaria uma parte do corpo, ligado de algum modo – mais especificamente de um modo metafórico, podemos dizer desde Lacan – à ideia recalçada.

É o que acontece com Elizabeth von R., uma das histéricas discutidas por Freud que, apaixonada por seu cunhado, chega a desejar a morte da irmã para desposá-lo, ideia que lhe ocorre enquanto passeia na companhia do cunhado em torno do lago na clínica em que sua irmã estava acamada, muito doente (ela de fato falece pouco tempo depois). O desejo de morte da irmã bem como a ideia de desposar seu cunhado, ambas ideias incompatíveis com o eu, com os valores morais e imagem de si de Elizabeth, caem sob o recalque. Todavia, algum tempo depois, Elizabeth desenvolve uma hemiparesia em uma das pernas, acompanhada de dor. Esse sintoma trás a contribuição, por um lado, do conteúdo recalcado, o desejo de morte com relação à irmã, e, por outro, marcas da instância recalcante, na medida em que as há uma paralisia na perna que a impede de caminhar (resultante da censura exercida pelo eu). Além disso, o sintoma nas pernas faz uma referência metafórica à expressão “dar um mau passo”, de conotação sexual. Assim, o sintoma corporal – dor e paralisia nas pernas –, resultado de uma inervação somática originada no afeto que se desprende da representação que foi recalçada, é ele mesmo uma metáfora. O sintoma corporal de Elizabeth a impede de dar um mau passo, ao mesmo tempo em que faz referência a esse desejo. Eis aqui a expressão do conflito moral.

De modo similar, mas não idêntico, na neurose obsessiva, podemos encontrar pensamentos irrelevantes e rituais ligados na cadeia significante (mesmo que de forma

²⁶ Freud sempre se referiu ao indivíduo, enquanto Lacan fala do sujeito. É curiosa a escolha freudiana pelo termo indivíduo, já que ele indica justamente a ausência de divisão. Entretanto, optamos por manter o termo utilizado por Freud aqui, uma vez que ele se refere à consciência e não ao sujeito do inconsciente.

distante) à ideia recalcada. Estes ficariam hiperinvestidos pelo afeto que se “desprende” da representação recalcada ou isolada. É o que vemos acontecer, por exemplo, com um obsessivo que confere inúmeras vezes antes de sair de casa se o gás está fechado. Em análise, ficamos sabendo de seus conflitos com relação à esposa e à sogra que reside com o casal e seu desejo de separar-se da esposa, ideia incompatível com seus valores morais relativos ao casamento. Ao invés de se deter nesse ponto, o obsessivo cria um ritual aparentemente sem sentido, mas que alude à possibilidade de que a mulher e sogra morressem asfixiadas com o gás que eventualmente escaparia caso o registro de gás não estivesse bem fechado, o que resolveria seu conflito sem que ele tivesse que contrariar seus ideais.

Na fobia, o objeto fóbico é que seria superinvestido com o afeto que ficou livre a partir do recalque, tal como ocorre com o Pequeno Hans em sua fobia de cavalos. O cavalo, entre outras coisas, funciona como uma representação deslocada do pai de Hans, por quem nutria, além do amor declarado, um ódio ligado a questões edípicas²⁷. É claro que os três exemplos acima são um tanto resumidos, mas servem para ilustrar o que dá origem ao conflito psíquico e que destino tem o conflito em cada um dos três tipos clínicos da neurose.

Se para Freud a psicanálise se propunha a minimizar o recalque e seus efeitos, isso só seria possível uma vez que se evidenciasse o desejo do sujeito, desejo esse que foi recalcado por ser incompatível com o que era julgado aceitável pelo eu. Assim, desde a primeira tópica freudiana, a ética da psicanálise, na acepção de ética do desejo, comparece marcando a direção da análise e se opondo a moral, aqui tomada como causa do conflito que termina por levar ao recalque, porque incompatível com o desejo de ordem sexual, no sentido amplo que esse termo pode adquirir para a psicanálise.

Ainda que Freud não tenha explicitado uma ética da psicanálise, tal como fez Lacan, suas bases podem ser encontradas pelo menos em dois pontos: em 1910, quando, nas *Cinco lições de psicanálise*, propõe três saídas possíveis do conflito psíquico diferentes do recalque. Ele indica que é possível exercer um juízo de condenação com relação ao desejo sexual, ou seja, trazendo para a consciência o desejo condenável, o sujeito poderia recusá-la de modo consciente ao invés de recalcar-lo. Também seria possível, uma vez tendo consciência de qual era o conflito que levou ao recalque, aceitar o desejo sexual, o que implicaria uma modificação da instância recalcante e, por último, Freud propõe a sublimação do desejo sexual como outra saída possível do sintoma, de modo que o alvo da pulsão passaria a não ser

²⁷ Lacan discutiu o caso de Hans em seu seminário sobre a relação de objeto e esclarece que essa é apenas uma das funções do cavalo na fobia do menino. Como se trata apenas de um exemplo para ilustrar outro ponto, não entraremos nessa discussão.

mais de ordem sexual. O que nos interessa nessas três saídas é que em todas elas o desejo sexual deve ser levado em consideração, independente do destino que lhe será dado. Também em *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*, texto publicado quase dez anos depois das *Cinco lições*, encontramos a confirmação desse ponto de vista:

Assim formulamos a nossa incumbência como médicos: dar ao paciente conhecimento do inconsciente, dos impulsos recalçados que nele existem e, para essa finalidade, revelar as resistências que se opõem a essa extensão do seu conhecimento sobre si. (FREUD, 1919/1990, p. 201).

É possível dizer, então, que Lacan recupera a diretriz freudiana de explicitação do que é da ordem do desejo inconsciente para propor a ética da psicanálise como ética do desejo, ainda que empreenda uma discussão inédita a partir das indicações do texto freudiano.

Desde o início, para Lacan, a sublimação é introduzida aqui como ponto problemático ligado à ética da psicanálise. Problemático, segundo Coutinho Jorge (2005, p. 154), não apenas pela inexistência do artigo metapsicológico freudiano sobre a sublimação, como já comentamos, mas também por ser um *conceito fundamental que revela a radicalidade do impossível da satisfação da pulsão*, em sua referência ao objeto mítico de satisfação que foi perdido. Conceito importante, imprescindível até, mas cujo texto fundamental estaria, ironicamente, também ele, tal como a *Coisa*, mítico e para sempre perdido.

Lacan esclarece que, a primeira vista, a ordem da ética da psicanálise poderia ser tomada num mal-entendido como a busca de uma moral natural, de um equilíbrio normativo com o mundo, ao qual a maturação dos instintos levaria naturalmente. Nesse sentido, alude à relação genital, tal como colocada por uma psicanálise de leitura inglesa. Em suma, haveria aí uma referência a um equilíbrio que apontaria para essa relação genital, mas, como pondera Lacan com Freud, deixando de fora um aspecto nada irrelevante. Trata-se do fato de que a consciência moral nunca é aplacada, mostrando-se mais cruel quanto mais é satisfeita em suas exigências. Lacan identifica aqui o paradoxo da consciência moral, no qual se manifestaria o ódio de si: quanto mais alguém segue a diretriz moral, tanto mais deve punir-se. Ora, o que evidencia esse paradoxo é a existência da *Trieb* em detrimento de uma suposta bondade humana, suposta adequação ao objeto e ao mundo; como frisa Lacan, não se trata de *Instinkt*, não é ao instinto que se refere Freud, mas à pulsão, com sua característica de *deriva*. A *Trieb* busca satisfação, que não é necessariamente prazer. Daí poder se satisfazer masoquisticamente pela via da consciência moral – o que em nada tem a ver com “bondade humana” nem com uma moral natural.

O que está em jogo é a deriva, o equívoco, o deslizamento, característicos da pulsão. É por esse via que se apresenta a sublimação: a pulsão é plástica, a via da satisfação é aberta, não-determinada à priori, de tal modo que a satisfação via sublimação é possível, sempre como satisfação parcial, como qualquer outra – e, a partir de sua definição como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, que sublinha o caráter real da pulsão, esta carrega em si, além disso, a dimensão ética implicada na psicanálise.

5.3.2 O Bem, o Belo, o desejo e a ética

A sublimação é distinta do belo, mas cabe interrogar a relação entre ambos. Podemos dizer que o belo é a máscara da sublimação, um anteparo que recobre a *Coisa* ao mesmo tempo em que, por recobri-la, dela se aproxima. É apenas assim que é possível pensar o belo como acedendo à sublimação. Ou seja, *não é a beleza que indica a sublimação, mas a proximidade da beleza com a Coisa, de forma a velá-la.*

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (LACAN, 1997, p. 265/FR p. 256).

Juntamente com a dor, como comentado na sessão acima, tanto o belo quanto o bem se apresentam como barreiras ao acesso à *das Ding* como núcleo inacessível do desejo; o bem e, para além dele, o belo – e aqui parece interessante pensar que dizer *das Ding* como desejo é diferente de dizer que *das Ding* é o desejo. Que haja um aspecto, uma incidência do desejo que aponte para a *Coisa* é diferente de igualá-los. Assim, diremos que o bem e o belo *franqueiam gozo, mas não o gozo do encontro direto com a Coisa, que permanece velado, inacessível.* Talvez tenhamos que nos remeter a discussão empreendida no capítulo anterior, na sessão *Que gozo na sublimação?*, lembrando da possibilidade ali aventada de que a sublimação trate o gozo da *Coisa*, mas produza um outro tipo de gozo.

E o bem, de que modo barra o acesso à *das Ding*? Aliás, do que se trata no bem? Lacan diferencia seu valor de uso e sua utilização de gozo. Uma coisa é o uso do bem de forma a responder a uma dita necessidade; outra coisa é o potencial de satisfação que esse

mesmo bem guarda. Tanto uma quanto outra colocam em jogo o *poder*, na medida em que poder dispor dos bens é furtar a outro o acesso a esses mesmos bens. Assim, o real dos bens é disputado pela via da rivalidade imaginária. O privar o outro do bem tamponaria o real de *das Ding* de que se trata. Nesse sentido, o bem é um dos avatares imaginários da *Coisa*.

Lacan situa o belo para além do princípio do bem e aponta a relação do primeiro com o desejo, relação ambígua na medida em que o belo evidencia o desejo justamente por recobri-lo, escondê-lo, nesse sentido também apontado para o imaginário. “A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo” (op. cit., p. 290), desejo que aqui Lacan situa no ponto da pulsão de morte. Assim, é quando surge o desejo em sua vertente destrutiva que o belo é chamado a comparecer, escamoteando o desejo – desejo como *das Ding*.

Mas, se o bem e o belo nos interessam aqui, é na medida em que se relacionam com o desejo. Pois se a ética da psicanálise é a ética do desejo, se é o desejo que oferece o norte a essa ética, é necessário precisar de que modo isso ocorre e através de quais vicissitudes. A discussão empreendida por Lacan sobre Antígona de Sófocles evidencia a incidência da pulsão de morte sobre o desejo, relevando então a radicalidade dessa ética. O para além do limite da *Até* tornou-se para Antígona o bem, mas um bem singular – o que, portanto, aponta para uma ética do desejo como singular. Mais do que isso, Lacan evidencia a condição do herói trágico – e refere-se não só à Antígona, mas a outros também – que se encontra em uma posição extrema, em um limite entre a vida e a morte, limite que Antígona vai ocupar na tumba em que será confinada, já não fazendo parte do rol dos vivos, mas ainda não tendo encontrado a morte. Aqui se revela a tragicidade do desejo, que pode conduzir a esse limite do *entre duas mortes*, a morte ela mesma e a morte simbólica.

É na condução de Antígona à cena de seu suplício que, segundo Lacan (1997), o desejo é tornado visível – ou seja, é a consolidação de sua posição de defender o irmão morto apenas porque ele é ele, porque ele vem da mesma matriz que ela e é, portanto, insubstituível. Encontramos aqui mais uma vez a referência à singularidade, da mesma forma que encontramos na ética da psicanálise como ética do desejo particular e a encontramos mais uma vez na afirmação de Antígona em não ceder de seu intento sob pena alguma, *é assim porque é assim*, o que aponta para uma redução máxima do desejo.

A cena do suplício de Antígona, a tumba onde será sepultada viva, evidencia a radicalidade de sua escolha: sua posição é que, independente do que Polinices possa ter feito de certo ou de errado, independente dos crimes que cometeu, não se pode deixá-lo insepulto. Isso é o que diz “a lei não escrita”, conforme a própria Antígona (SÓFOCLES, 1990, p. 219).

Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem. (LACAN, 1997, p. 338/FR p. 325).

Portanto, é num para além – ou aquém – da linguagem que se encontra esse limite a partir do qual o drama precisa ser separado da própria condição do ser falante, que como tal carrega seu destino trágico – que precisa passar por certos rituais, como é o caso do sepultamento. Embora se trate aí do simbólico, é o que aponta para o vazio fundante, da ordem do real.

5.3.3 Ética e sublimação

É digno de nota o fato de que Lacan teria dito em mais de uma ocasião que, caso devesse redigir um de seus seminários, esse seria sem dúvida *A ética da psicanálise*. Essa afirmação dá a dimensão da importância crucial da ética em relação à psicanálise para Lacan.

Ele nos remete a Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, e faz uma valiosa reflexão a partir desse autor para avançar na discussão sobre a ética da psicanálise. “Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca – é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso.” (LACAN, 1997, p. 374).

Ora, a ética implica um juízo sobre nossa ação. Por consequência, há a pressuposição de uma direção que se imprime em nossa ação, seja ela qual for. Para a psicanálise, aquilo que dá direção à ação não é o próprio desejo? É partindo desse ponto que formulamos que a ética da psicanálise é norteadada pelo desejo – é uma ética do desejo, afirmação que já foi tão repisada que corre o risco de ser banalizada. E, nesse sentido, há que se pensar em uma oposição entre moral e ética, de vez que a ética da psicanálise se distancia do bem comum a todos, que seria o campo, mais estritamente falando, da moral, ligada aos bens e sua manutenção, ligada à universalização e introduz a dimensão da singularidade do desejo.

Kant introduz um imperativo moral que, diferente de se tratar de fazer o que é possível em determinada situação, introduz uma obrigação incondicional, independente do que é ou não possível. Lacan situa aí o lugar do desejo (que exemplificou como o dever pode ser substituído pelo desejo sadista) e propõe que só se possa ser culpado por ter cedido de seu

desejo, de modo que, em última instância, é isso que está em jogo na culpa: ter cedido de seu desejo. Afirmção intrigante, que não deixa de causar certo estranhamento, uma vez que a afirmação de Lacan soa como o imperativo superuóico. Safouan (op. cit, p. 119) ressalta que a afirmação de Lacan teve um objetivo provocativo com os analistas de um lado, mas, de outro aponta o corolário do imperativo: na neurose, é com desejos separados da vontade que lidamos todo o tempo, daí a culpa neurótica; daí o incitamento de não ceder do desejo, ainda que se considere a disjunção entre desejo e vontade. Lacan qualifica a ética da psicanálise como uma “ética sem obrigação”. O que pode parecer uma contradição, mas pode ser entendido como um esclarecimento tributário do fato de que estar avisado de seu desejo – e aí pode haver convergência entre desejo e vontade – não significa a obrigação de realizá-lo.

Ceder de seu desejo aponta para a renúncia em saber do desejo que não se aplica. Se o desejo desliza metonimicamente, por outro lado não se trata de um desejo *reductível* a outra coisa – daí a possibilidade de dizer que “o desejo é sua interpretação” (SAFOUAN, 2006, p. 107), não há outra coisa a interpretar. Portanto, em nome do bem se negocia e abdica do desejo, contrariamente ao que está sob a égide da ética do desejo. Lacan parte da ideia de que o bem, se ele serve para algo, é justamente para pagar o preço de acesso ao desejo, que define então como metonímia do ser. Desse modo, é possível entender que ceder de seu desejo se relaciona com abrir mão desse deslizamento possível do ser.

Se o ser – ou melhor, o *fallasser* – está no deslizamento do desejo, esse último está na mudança em si mesma, na mudança constante de seu objeto – e é aqui que entra a sublimação, exigindo mudança de objeto e de meta. “Comer o livro é justamente aí que sentimos de perto o que Freud quer dizer quando fala da sublimação como de uma mudança, não de objeto, mas de alvo. Isso não se vê imediatamente.” (LACAN, 1997, p. 385-386). Partindo do deslizamento metonímico do desejo é que Lacan articula a ética da psicanálise à sublimação. Se elevar o objeto à dignidade da *Coisa* é aproximá-lo da fronteira, do limite, do campo impossível do desejo, fazendo-lhe borda, então a direção da ética da psicanálise aponta também para a sublimação, como o caminho que é acessível rumo ao desejo.

Supomos que esse ponto é essencial para pensar a sublimação como transestrutural e, portanto, pensá-la como fazendo uma função importante na psicose, regulando aí de alguma forma a referência ao objeto. Como já anunciamos, a sublimação estaria então do lado da ética da psicanálise e por isso indicaria uma direção do tratamento.

5.4 DAS DING E A RELAÇÃO COM O OBJETO

Não é possível pensar a sublimação sem referir-se ao objeto e à relação que se estabelece com ele na sublimação, esse objeto que será elevado à dignidade de *das Ding*. Desde a questão do famigerado “objeto socialmente valorizado” até a ênfase no objeto ou na tendência, há que investigar a relação da sublimação com seus objetos, tal como introduzimos no Capítulo 2.

Lacan recorre textualmente à Freud para discutir a propalada satisfação sublimatória via objetos socialmente valorizados e desde uma satisfação indireta, ideia que já criticara anteriormente e que não lhe desce goela abaixo. Mas é somente no Seminário VII que encontraremos a fundamentação dessa crítica.

Ele retoma então *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, onde Freud discute a formação reativa e a sublimação em conjunto: ambas estariam na categoria das construções importantes para a cultura. Lacan faz uma leitura rigorosa do texto, evidenciando aquilo que produzirá certa confusão com relação à sublimação a partir da ideia de formação reativa – e que é afinal de contas o que dá margem para essa leitura equivocada de que a sublimação não prescinde da valorização social e só promove a satisfação da pulsão de forma indireta.

Freud de fato propõe nesse artigo que a sublimação se apoiaria nas pulsões parciais perversas da infância, que ficaram inutilizadas, uma vez diferidas das funções reprodutivas. Essas pulsões só poderiam provocar desprazer, causando ou bem uma reação que neutralizasse as pulsões perversas, os chamados diques morais (asco, vergonha e moral) ou bem essas pulsões seriam aproveitadas para a sublimação. De um jeito ou de outro, a direção apontada é a das realizações culturais e, nesse sentido, a sublimação seria uma formação reativa, nesse momento em que, como aponta Lacan, Freud ainda não dispunha da segunda tópica para pensar a sublimação:

Em outros termos, ele [Freud] ilustra o tal traço de caráter, tal traço adquirido da regulação social, como algo que longe de se estabelecer no prolongamento, na linha reta de uma satisfação instintual, necessita da construção de um sistema de defesas, antagônico, por exemplo, à pulsão anal. Ele faz intervir, portanto, uma oposição, uma antinomia como fundamental à construção da sublimação de um instinto. Ele introduz, portanto, o problema de uma contradição em sua própria formulação.

O que se propõe desse modo como construção oposta à tendência instintual não pode absolutamente ser reduzido a uma satisfação direta, em que a própria pulsão se saturaria de uma maneira que só teria por característica a de poder receber a estampilha da aprovação coletiva. (LACAN, 1997, p. 120/ FR p. 113-114).

Desse modo, a sublimação, tal como a formação reativa, não prescindiria dessa construção antagonica que é a defesa e não poderia se dar de uma forma direta – o que nos leva novamente ao *non sense* da dessexualização da pulsão e ao caráter adaptativo da sublimação, criticados por Lacan. Nesse sentido, para avançar na discussão sobre a sublimação, é preciso diferenciar o que é da ordem das defesas do eu daquilo que é a sublimação ela mesma, pois reduzi-la a uma defesa seria um achatamento da complexidade em jogo no conceito. É aqui que a ênfase no objeto ou na tendência se apresenta como elemento que pode nos auxiliar. Se Lacan questiona o estatuto da valorização social, o faz também com relação ao objeto. Os questionamentos lacanianos são imprescindíveis, na medida em que evidenciam o estatuto de satisfação em jogo na sublimação em detrimento do caráter defensivo, que recai em uma simplificação destoante das indicações freudianas.

Lacan recoloca a questão da relação com o objeto, onde identifica que, mais uma vez, a ênfase colocada no objeto não dá a devida importância para a tendência, em uma inversão em relação ao que se observa com relação à vida amorosa dos pré-cristãos, tal como já comentamos (apontada pelo próprio Freud, em uma nota de rodapé dos *Três ensaios*). A referência a esta deixa claro como a ênfase no objeto não é natural, como atesta de modo mais amíúde a discussão feita por Lacan do amor cortês, que abordaremos na próxima sessão.

O objeto é esse que surge no princípio ligado ao narcisismo, tal como indica Freud em seu texto sobre o narcisismo, de 1914. É daí que deriva o objeto no nível do imaginário, estruturada pela relação narcísica. Já *das Ding* se apresentaria de modo diverso desse objeto (cf. nossa discussão sobre *die Sache* e *das Ding* no Cap. 2). É na linha dessa diferença entre o objeto no nível imaginário e *das Ding* que se apresenta o problema da sublimação.

No nível da sublimação o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais. Não é que a coletividade as reconheça simplesmente como objetos úteis – ela encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de *das Ding*, colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*. É nesse sentido que as sublimações coletivas, socialmente recebidas, se exercem. (idem, ibidem, p. 125/ FR p. 118-119).

A sublimação, portanto, estaria no ponto de encontro entre *das Ding* e os objetos imaginários. Desse modo, é possível entender que o objeto, em sua vertente imaginária, tem papel fundamental na medida em que pode, digamos, fazer semblante de *das Ding*, ou mais do que isso, o objeto pode engodar o coletivo, que parece ter sido colonizado por seus avatares imaginários. Se existe valorização social da sublimação, é aqui que ela pode surgir.

Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*. É aqui que faremos incidir a questão da sublimação. (idem, ibidem, p. 126/ FR p. 119).

Os objetos *a* são aqui apontados como elementos imaginários, que permitiriam o recobrimento de fragmentos de *das Ding* através de objetos imaginários que pela via da sublimação poderiam engodar *das Ding*.

Embora fique claro que os objetos imaginários fazem presença importante no que diz respeito à *das Ding*, também é evidente que a sublimação não se restringe a uma ocorrência imaginária, tal como já comentamos. Nesse sentido, Lacan deduz consequências da noção freudiana que o próprio Freud não deduziu e conduz a sublimação a uma subversão necessária. Subversão que permite que a sublimação assuma seu lugar junto à ética da psicanálise, marcando mesmo sua direção.

Lacan propõe que, se há algo da ordem do reconhecimento social na sublimação, esse algo está intimamente ligada a uma *criação* de valores que passarão a ser socialmente reconhecidos a partir desse tratamento do objeto que o alçará à dignidade da *Coisa*.

É aí que reside o problema da sublimação, uma vez que é criadora de um certo número de formas, da qual a arte não é a única – e para nós tratar-se-á de uma arte em particular, a arte literária, tão próxima para nós do domínio ético. *Pois é em função do problema ético que devemos julgar essa sublimação enquanto criadora de tais valores, socialmente reconhecidos.* (idem, ibidem, p. 135/FR p. 129, grifos nossos).

Sublinhamos o destaque dado por Lacan para a arte literária. Entendemos que essa afirmação terá importância e talvez só veja algumas de suas consequências exploradas em 1975, ao discutir a escrita joyceana. Retomamos a hipótese, enunciada na introdução do presente trabalho, que nos encaminha na direção de pensar uma articulação possível entre a sublimação e o conceito lacaniano de *sinthoma*. Talvez a sublimação se refira à dimensão ética do *sinthoma*? Nesse caso ainda precisaremos fundamentar de que modo isso ocorre e efetuar uma articulação entre os dois conceitos. Adiemos qualquer debate ou conclusão nesse sentido.

A dimensão ética se apresenta na sublimação na medida em que esta última criaria valores que seriam, só então, socialmente reconhecidos. Criações a partir do vazio. A subversão lacaniana da sublimação está no entendimento de que o reconhecimento social é *criado* pela sublimação; não se trata então de criar algo, uma obra de arte ou qualquer outro objeto, que se encaixe em um crivo social já estabelecido – e seja, portanto,

“comercializável”. *Aqui, a sublimação ganha contornos bastante específicos; sublimar não estaria do lado da adaptação, mas sim do lado da criação. Criação cujo reconhecimento é uma exigência ética e não adaptativo-comercial, na medida em que é criação a partir do nada, ex nihilo.*

É precisamente a partir dessa subversão que se torna não apenas possível, mas necessário pensar, por exemplo, a sublimação na psicose, tema que discutiremos de forma restrita por não ser o foco de nosso trabalho (cf. Cap. 9, sessão *Algumas indicações sobre sublimação e psicose*). O enlaçamento social passa a ser possível a partir de uma criação do sujeito, que faz laço porque cria o reconhecimento de seu valor a partir de sua apresentação. Se a psicose está fora do laço, a sublimação seria, como direção de tratamento, um modo de incluí-la. Retomaremos essa ideia mais à frente.

Tal como já comentamos, Lacan propõe como fórmula geral para a sublimação, que aí se trataria da elevação do objeto à dignidade da *Coisa* (idem, ibidem, p. 140-141), mas também alerta para o fato de que algo precisa ocorrer *no que tange à relação do objeto com o desejo* para que possamos falar nessa elevação do objeto. O que é esse “algo”?

O que precisa entrar em jogo é algo relativo à forma de apresentação de um objeto comum, até mesmo banal, que precisa causar um efeito específico: a alusão ao vazio. Ou seja, o objeto da sublimação precisa ser um objeto comum que evidencie algo do vazio de *das Ding*. Esta seria uma condição para a elevação do objeto. No exemplo fornecido por Lacan em seu seminário, trata-se da peculiar organização de uma quantidade de caixas de fósforos vazias, arranjadas de forma a evidenciar o vazio da gaveta da caixa de fósforos e dispostas de forma incomum em uma espécie de “trilha” pelo poeta e também amigo de Lacan, Jacques Prévert. O exemplo de Lacan serve para evidenciar o vazio que é revelado pela disposição do objeto, bem como para aludir ao que está em jogo no que diz respeito à gratuidade, à característica de supérfluo desse arranjo das caixas de fósforos. É a isso que se refere ao falar que a satisfação oferecida por essas caixas de fósforos “é uma satisfação que não pede nada a ninguém” (idem, ibidem, p. 144), não tem nenhuma relação com a utilidade ou com uma realização que se encaixe no reconhecimento social já estabelecido. Nesse sentido, é a produção sublimatória que pode fazer laço social, fazendo-se reconhecer através da alusão ao vazio, da elevação do objeto a dignidade de *das Ding*.

Uma questão que se coloca é quanto à relação do objeto com *das Ding*: elevar o objeto à dignidade da *Coisa* é o mesmo que o objeto ocupar seu lugar? Safouan vai dizer que

[...] para nós está em questão saber o que podemos fazer desse dano que é a Coisa como hiância no centro de nosso desejo para transformá-lo em senhora, em nossa senhora. Assim, a teoria da sublimação está prontinha: esta consiste em pôr o objeto no lugar da Coisa. (SAFOUAN, 2006, p. 115).

Pouco antes falamos da impossibilidade de coincidência do objeto com *das Ding*. Como então é possível dizer que algum objeto ocupe o lugar de *das Ding*? Elevar o objeto à dignidade da *Coisa* é diferente de *ser* a *Coisa*, de equivaler a ela; nenhum objeto pode *ser das Ding*, ocupar seu lugar, mas apenas tangenciá-lo, aludi-lo. A afirmação de Safouan deve ser entendida no sentido de que o objeto “faz semblante” de *das Ding*, engodando o sujeito. Para fazê-lo, é necessário modelar um significante a ponto de que ele aluda à *Coisa*. Nesse sentido, *a modelagem do objeto deve introduzir no real um furo*, como faz o oleiro que molda o vaso em torno do vazio, como faz *das Ding* com o simbólico – e aqui, portanto, é de furo que se trata. Como salienta Safouan, o significante é também ele sem sentido e, portanto, vazio, como é vazio o oco do vaso, o vazio inaugural de *das Ding*. Não é por outro motivo que a partir da modelagem do significante, preenche-se o vazio de *das Ding* – na verdade, forma-se a ilusão de seu preenchimento.

Na sublimação, o vazio está no centro e é determinante. Há diferentes maneiras de aludir a esse vazio e Lacan aproxima essas maneiras dos mecanismos da histeria, da neurose obsessiva e da paranoia, dizendo que na arte, haveria um modo peculiar de organização em torno do vazio, que remeteria a uma *Verdrangung*, um recalque da *Coisa*, um saber não sabendo. Na religião, se trataria justamente de evitar o vazio e aqui talvez houvesse uma *Verschiebung*, um deslocamento, tal como encontramos na neurose obsessiva. Na ciência, haveria rejeição, repúdio da presença da *Coisa* à moda de uma *Verwerfung*, de uma foraclusão do vazio, do furo, como a que ocorre na paranoia. Foraclusão essa que remete à *Unglauben*, descrença; descrença no vazio fundante. O delírio preencheria de significados esse vazio; tudo então teria “sentido”, não importando qual fosse; o saber seria absoluto, sem furo. Desse modo, a *Coisa* estaria foracluída.

É importante que entendamos as aproximações acima como formulações intermediárias, como o próprio Lacan as coloca (op. cit, p. 162). Não se trata aqui de afirmar que na arte a *Coisa* é recalcada, na religião ela é deslocada e na paranoia a *Coisa* é foracluída. Trata-se, isso sim, de parte do percurso elaborativo de Lacan com relação ao estatuto da *Coisa* e às suas possíveis incidências, de uma analogia com a relação com a castração. Tanto que, em *A ciência e a verdade* (LACAN, 1966/1998), encontramos a ciência articulada à foraclusão, ao passo que a magia estaria ligada ao recalque e a religião à denegação (op. cit, p.

889). Como aponta Regnault (2001), para justificar essa mudança, é necessário atentar para o fato de que, em *A ciência e a verdade*, Lacan “[...] define a função de uma operação relativa à verdade como causa, enquanto *O seminário, livro 7* define uma operação relativa à Coisa” (REGNAULT, 2001, p. 16).

Não podemos esquecer que os seminários foram proferidos por Lacan como aulas e apenas posteriormente transcritos (e transcritos por outros), ou seja, ao ler e discutir os seminários, estamos acompanhando o movimento de seu pensamento – coisa que em geral ele mesmo deixa muito clara. Esse fato torna necessário não apenas o recurso a seus próprios textos, como também certo rigor na leitura e alguma parcimônia nas conclusões, que eventualmente possam ser endossadas pelos escritos do próprio Lacan ou então por reafirmações feitas por ele em sucessivos momentos de seu ensino. Uma vez que seu ensino é também uma construção, uma elaboração teórica ou teórico-clínica, ainda que os alicerces estejam lá desde o início e com certa clareza (citemos o estruturalismo e o retorno a Freud como exemplos mais óbvios), há formulações que são aprimoradas e modificadas ao longo de seu ensino, outras que não são conclusivas.

É essa ideia que sustenta nossa suposição de que haja alguma solução de continuidade entre os conceitos de sublimação e *sinthoma*, tal como já comentamos, afirmação que encontra sustentação na pena de Joseph Attié (1997), Scotti (2009) e outros, como veremos no Cap. 9.

5.5 SIGNIFICANTE: ANAMORFOSE E POESIA

A presença da sublimação na abordagem das artes é ampla, passando pela arquitetura, artes plásticas, poesia e literatura. Para discutir a sublimação na arte, Lacan recorre, dentre outros, à anamorfose, figura das artes plásticas que ganhou relevo nos séculos XVI e XVII²⁸. Nessa breve retomada da história das artes e da arquitetura, aponta a origem da arquitetura primitiva, que se organizaria em torno de um vazio – o vazio a ser habitado por aqueles que ocupam a parte interna da construção – no exemplo dado por Lacan, o vazio sagrado como o da catedral de São Marcos. A pintura, em sua tendência de reproduzir essa arquitetura, reproduzir as três dimensões em apenas duas, em uma tela, o que culmina no uso da

²⁸ Lacan retornará ao conceito de anamorfose depois, em seu seminário de 1964, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

perspectiva. Perspectiva essa que seria utilizada na arquitetura posteriormente, mas isso não é ainda o essencial.

A anamorfose mostra que a ilusão transcende a si mesma, na medida em que, revelando algo da “farsa” em jogo na ilusão, destrói a si mesma, deixando claro que se trata ali apenas de um significante e que, portanto, tem seu valor como tal. Assim, *a anamorfose evidenciaria no campo das artes plásticas a primazia da linguagem (apontando para o significante). Mas, além disso, ela também teria a capacidade de apontar a Coisa.*

Estou dizendo, portanto, que o interesse pela anamorfose é descrito como o ponto de virada em que, dessa ilusão do espaço, o artista reverte completamente sua utilização e se esforça para fazê-lo entrar na meta primitiva, ou seja, de fazer dela *o suporte dessa realidade enquanto escondida* – uma vez que, de uma certa maneira, numa obra de arte trata-se sempre de cingir a Coisa. (LACAN, 1997, p. 175/FR p. 169, grifos nossos).

Assim como a anamorfose se faz suporte de *das Ding*, na medida em que alude a uma realidade escondida, Lacan recorre pela mesma razão ao amor cortês, “uma forma exemplar, um paradigma de sublimação” (op. cit., p. 160), já adiantando que na arte há a primazia da poesia, dada a primazia da linguagem.

Entretanto, se há primazia da poesia, e se o amor cortês servirá para mostrar a incidência da *Coisa* na sublimação, Lacan retoma a questão da função da arte por aí. Imitar a realidade? Representá-la? A questão não é nova e as artes plásticas a discutem e aludem a ela nas próprias criações artísticas. Lacan, por seu turno, não parece preocupado em resolver essa questão, mas sim em apontar uma incidência dessa discussão que diz respeito diretamente à psicanálise, em sua homologia com a *Coisa*: “Fornecendo a imitação do objeto elas fazem outra coisa desse objeto. Destarte, nada fazem senão *fingir imitar*. O objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (op. cit., p. 176/FR p. 169, grifos nossos).

Talvez não haja melhor exemplo desse efeito de presentificação que também alude ao ausente e do *fingir imitar* da arte do que o trecho do conhecido poema de Fernando Pessoa, do qual transcrevemos abaixo alguns versos. Como já apontou Silva Jr. (2000), a obra de Pessoa explora de modo exemplar a ausência, o vazio, como elementos constitutivos do sujeito:

*O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.
E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não tem.*

O poema desvela diferentes níveis em jogo na criação: primeiro, alude de modo indireto aquele que não aparece no poema, mas que sabemos que o cria, o próprio poeta – alusão indireta a uma presença, já que sabemos quem escreve o poema, mas também a uma ausência: a pessoa do poeta não se apresenta no poema. Depois, a alusão ao fingimento do poeta que transforma em uma dor fingida a dor real, ou seja, que consegue travestir com objetos imaginários uma dor particular, não tangível, apenas cingida pelos objetos que fazem sua dor parecer dor. Na segunda estrofe, que explora a experiência do leitor, encontramos referência a esse além – ou aquém – que é *das Ding*: aqueles que leem o poema e a dor que ali é expressa, não sentem nem a dor fingida do poeta, nem a dor real; sentiriam, isso sim, uma dor que nem poeta nem leitor tem, tangenciamento de uma dor ausente, criada a partir do nada.

5.5.1 Amor cortês

Tal como já indicamos, Lacan aponta o amor cortês como paradigmático da sublimação. Movimento situado por volta do século XI, nesse movimento literário o objeto feminino, objeto de devoção, de poesia, era um objeto inacessível e essa era sua principal característica; de resto, havia certa generalidade ou inespecificidade com relação a quem de fato fosse esse objeto. A Dama, esse objeto feminino, é transformada em uma função simbólica (op. cit., p. 186) e a sublimação no amor cortês aparece justamente no fato de que *o homem pode apenas demandar e ser privado de algo no real – a própria Dama*. Assim, temos uma função simbólica que alude ao real. Tal situação dá margem à sublimação, exercida através da poesia. A Dama aqui é esse objeto enlouquecedor, um “parceiro desumano”, nas palavras de Lacan. Desumano por não importar esse objeto em sua humanidade, por não importar quem é a Dama em sua “subjetividade”, já que sua função é ser causa – causa da poesia feita então pelos trovadores, causa de sublimação – e desumano por tangenciar a

Coisa, esse nada, esse vazio que, estando no centro do humano, não é humano na medida em que não é da ordem do simbólico, mas sim do real.

A Dama, no amor cortês, portanto, está no lugar de inacessibilidade, apontando, portanto uma ausência, que por sua vez remete à *das Ding*, essa falta real. Falta e limite fornecidos por distâncias intransponíveis, principalmente distância social. Não era incomum que os trovadores fossem servos e as damas, filhas dos senhores. Também era comum que outras forças os impedisse de acessar a Dama, tornando-a inacessível.

Cabe notar que há no amor cortês um apelo narcísico, na medida em que não estão em jogo as qualidades da dama de fato; o que está em jogo é uma idealização empreendida pelo trovador, de forma que a Dama possa ser exaltada via sublimação. Mas aqui, Lacan observa uma função bastante específica do narcisismo: como limite que não se pode transpor, dada a inacessibilidade do objeto. Então, podemos dizer que o narcisismo comparece aqui como um indicativo do que está além e que é da ordem do *Nebemensch*, esse outro estranho e íntimo, aludido pela Dama (LACAN, 1997). Veremos no próximo capítulo como a questão do narcisismo em relação à sublimação será trabalhada de outro modo alguns anos depois por Lacan, dessa vez em articulação com a perversão (Cf. Cap. 7, sessão *Perversão*).

Se o amor cortês é situado em um determinado momento histórico, sua estrutura se presentifica em outros momentos – Lacan oferece disso o exemplo tanto ao referir-se a André Breton, poeta do movimento surrealista, quanto à organização sentimental do homem contemporâneo. O recurso ao amor cortês para falar da sublimação então parece dar-se pelo fato de que ele evidencia algo da estrutura que tem no centro *das Ding*, de uma forma mais clara ou didática, uma vez que a Dama era já de antemão inatingível, tal como a *Coisa*; essa era a condição para que uma mulher fosse a Dama, objeto dos trovadores do amor cortês.

Por outro lado, como já vimos no capítulo anterior, o amor cortês é exemplar com relação à valorização da *tendência* em detrimento do objeto; a Dama, ela mesma, é menos importante do que aquilo que se cria a partir desse objeto que ela é para o trovador, a partir do valor de representação da *Coisa* que ela adquire a partir daí. Lacan retoma o Amor cortês para falar d'A mulher no Seminário XVI, como veremos na sessão 7.2.

5.6 GOZO E SUBLIMAÇÃO NO SEMINÁRIO VII

Embora já tenhamos abordado no capítulo anterior a articulação entre gozo e sublimação, retornaremos a ela para indicar a abordagem que empreende Lacan no Seminário VII, ao retomar o texto freudiano *O mal-estar na civilização*. Nesse texto fundamental, Freud discute logo de início as forças que ameaçam o homem e seus sofrimentos. Oferece destaque para o relacionamento com os outros homens como sendo provavelmente a forma de sofrimento menos possível de ser domada. Mais a frente, no Capítulo 5, aborda o mandamento *Amarás a ti mesmo como a teu próximo*. Freud questiona a necessidade de um mandamento que determine que o homem ame a seu próximo. Acaso isso não seria natural? Não, é o que mostra Freud, o que se passa é justamente o contrário. A impossibilidade de seguir o mandamento fez com que ele fosse criado – e esse é um dos pontos que apoia nossa afirmação na sessão *Desejo e sublimação* do Cap. 4 de que Freud parte, em sua noção de desejo, da Lei como decorrente do desejo.

O mandamento também é retomado por Lacan, desde Freud, para discutir o gozo. Lacan entende que o gozo, tal como identifica no texto freudiano, é um mal, uma vez que inclui o mal do próximo (op. cit., p. 186). Nas palavras de Freud,

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*. (FREUD, 1930/1990, p. 133).

Lacan vai buscar esse entendimento do gozo partindo da discussão que Freud empreende justamente sobre a pulsão de morte – ou o para além do princípio de prazer – e sua ação na sociedade, sobre os outros homens. Desse modo, fica claro que o mandamento cristão *Amarás a teu próximo como a ti mesmo* é uma resistência que busca impedir o acesso ao gozo; é esse ditame que detém o impulso de gozar do outro, tomando-o como objeto de destruição, humilhação etc. Para Freud, a questão sobre o destino desse gozo barrado pela Lei é respondida em parte pela presença do supereu, a partir do qual a agressividade se voltaria contra o próprio eu.

Já Lacan apresenta um paradoxo do gozo, que diz respeito a tomar o mandamento na acepção do gozar. Assim, teríamos no mandamento, por um lado uma barreira ao gozo e por outro lado um incitamento a esse mesmo gozo, na medida em que se colocasse o gozo como obrigação.

Lacan comenta que, caso não houvesse avisado sua assistência de que se tratava de um texto de Freud, poderia tranquilamente fazê-lo passar por um texto de Sade – e é aqui que a discussão sobre o gozo ganha sua amplitude. Inicialmente, o gozo nos é apresentado por Lacan na contramão da sublimação. O gozo tem seu apoio na lei moral e é isso que Kant ignora. Ou seja, *que o imperativo categórico kantiano, contrariamente ao que buscava seu criador, pode ser o sustentáculo do mal e do gozo*, o que se justifica se seguirmos uma das vertentes do paradoxo lacaniano do gozo. Ao pensar o mandamento *amarás ao teu próximo...* como incitamento a gozar do próximo, parte-se do princípio de que o gozo e o amor voltados a mim se voltem para o outro e para todos os outros. Todavia, aqui pode estar a maior crueldade. Do mesmo modo, o imperativo categórico kantiano que recomenda que se faça ao outro o que se faria a si mesmo, esbarra nesse mesmo ponto; quem garante que a mim eu fizesse apenas o bem? Eis aqui um ponto crucial, que evidencia o furo do imperativo categórico kantiano na busca por uma ética universal. Talvez houvesse alguma garantia caso não houvesse o gozo. Mas o gozo, tomado como oriundo da pulsão de morte, é a própria dimensão do sujeito, como Lacan desenvolverá. É nisso que a máxima do imperativo categórico kantiano pode ser subvertida por Sade, que no lugar do Bem, com seu valor de universal, coloca o gozo: “Digamos que a eficácia do libelo [de Sade] é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal” (LACAN, 1963/1998, p. 780/FR. p. 768).

Se o gozo é parte da dimensão do sujeito, de que modo se pode tratá-lo, tratar o gozo mortífero? A própria psicanálise se afigura como um tratamento do gozo, no sentido de conduzir ao seu bem-dizer, enquanto a sublimação, como uma das consequências da análise, é também um modo de tratar o gozo, pela elevação do objeto à dignidade da Coisa. Na medida em que a sublimação escapa do imperativo do gozo, pode justamente se configurar como um modo de tratá-lo. Nesse sentido, não será possível pensar que a obra sadeana aponta para a sublimação?²⁹ “A obra de arte é aqui uma experiência que, por seu processo, arranca o sujeito de suas amarras psicossociais – para não ficar vago, eu diria de toda apreciação psicossocial da sublimação de que se trata.” (LACAN, 1997, p. 246).

²⁹ Encontramos opinião semelhante em Fleig (2008, p. 70).

Por um lado, Sade propõe o gozo sem obstáculos, que Valas (2001) entende como uma “conduta sexual não sublimada”. Ora, não podemos esquecer que Sade não se ocupou apenas em realizar em ato aquilo que criou em seus textos, mas sim, na maior parte do tempo, em escrevê-los. Concluindo, a dor tal como surge na obra sadeana é a descrição de uma forma de atingir o inatingível de *das Ding* e, nesse sentido, o gozo sem obstáculos, gozo da *Coisa*. Por outro lado, se Sade escreveu textos literários, ele alude à *Coisa*, no limite de desvelá-la, o que aponta, nesse sentido, para a sublimação e não para o gozo³⁰.

Enquanto a sublimação tangencia a *Coisa*, haveria um gozo que seria o próprio encontro com ela, gozo impossível como sabemos, de vez que, em relação à *Coisa*, o que está em jogo é o impossível e não o proibido: “Quando se avança na direção desse vazio central, dado que é, até agora, sob essa forma que se apresenta para nós o acesso ao gozo, o corpo do próximo se despedaça” (LACAN, 1997, p. 246). Ou seja, podemos dizer que Sade aponta em cheio para *das Ding*, para o que seria seu encontro impossível, produtor de despedaçamento. Todavia, produz com seus textos literários, sublimação.

Ao evidenciar a transgressão presente na dialética do gozo, partindo de Kant e de Sade e usando o mandamento cristão, Lacan introduz dois pontos importantes no que tange à ética da psicanálise: primeiramente, a falta de garantias e a fronteira sutil que pode haver entre o ético e perverso. Ponto nada desprezível, em se tratando de uma discussão sobre a ética da psicanálise. Pode então essa ética fazer fronteira com a perversão? Em segundo lugar, e não dissociado do ponto anterior, mas em articulação com ele, o estatuto da sublimação em proximidade com o gozo.

Com relação ao primeiro dos dois pontos, nos parece que o desejo do analista, tal como formulado por Lacan, é uma tentativa de bastear a ética da psicanálise, que então não se confundiria com o imperativo do gozo. Isso pode ser verdadeiro na medida em que pensemos o desejo do analista como uma *posição* diferente da posição de instrumento de gozo do Outro, posição que o perverso assume. Ainda assim, trata-se de uma questão delicada.

No que toca à proximidade da sublimação e do gozo, temos outro ponto problemático. Em certa acepção, encontramos oposição entre sublimação e gozo; enquanto a primeira obtém reconhecimento social, o gozo se apresentaria como pura satisfação da pulsão, desarticulada de qualquer laço ou reconhecimento social, pura pulsão de morte. Mas a relação do gozo com

³⁰ O próprio Valas, retomando o final de *A filosofia na alcova*, alude à fala de Dolmancé, que indica a inutilidade de tentar gozar da mãe, que de todo modo permanece sempre proibida, o que parece corroborar nosso ponto de vista (VALAS, 2001 p. 33-34).

a sublimação é mais complicada do que uma simples oposição, é isso que mostra Lacan em sua discussão da obra sadeana.

Podemos formular a pulsão de morte como a pulsão que satisfaz o gozo. Lacan coloca o estatuto da pulsão de morte em Freud como “suspeito” e propõe, em consonância com suas ideias sobre o tema expostas em 1938, a pulsão de morte como estando para além do retorno ao inanimado, proposta feita por Freud em *Além do princípio de prazer* (1920/1990). Para Lacan, na pulsão de morte se trata de “Vontade de destruição. Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante.” (LACAN, 1997, p. 259). Também se refere à pulsão de morte como “vontade de criação a partir do nada”, o que já aponta a relação da pulsão de morte com a sublimação, na medida em que a sublimação implique exatamente essa criação a partir do oco da *Coisa*. Todavia, também mostra como a fronteira entre gozo e sublimação pode ser sutil, já que a pulsão de morte que pode criar o novo é a mesma que satisfaz o gozo.

Lacan afirma que no ponto da *Coisa*, Freud desenvolveria a sublimação do instinto de morte, “dado que essa sublimação é fundamentalmente criacionista”. Afirmção que traduz mais uma exigência da teoria do que mera reprodução do texto freudiano, já que, conforme comentado no início deste trabalho, Freud não falou em nenhum texto sobre a possibilidade de sublimação da pulsão de morte. A única referência a essa possibilidade, como já dissemos, encontra-se em uma carta enviada à princesa Marie Bonaparte (METZGER, 2008).

Entretanto, levando em conta a subversão de Lacan com relação à sublimação (que criaria novos laços sociais) e sua proposta de retorno à Freud, é possível entender sua afirmação como uma continuidade do pensamento freudiano no sentido de deduzir as consequências necessárias do conceito de pulsão de morte, articulada a essa acepção da sublimação como o rompimento das “amarras psicossociais” – expressão, em nosso entender, ligada ao rompimento com valores vigentes e a possibilidade que guarda a sublimação de criação de novos valores. Daí a proposta lacaniana da sublimação da pulsão de morte. É possível deduzir que a sublimação da pulsão de morte para Lacan é o que estaria à mostra na obra de Sade – que, tal como indicamos, não realizou em ato – ou não apenas realizou – aquilo que criou em seus textos. Concluindo, a dor, o gozo, tal como mostrado pela obra sadeana é uma forma de atingir o inatingível de *das Ding*. Ou, dito de modo mais preciso, aludir à *Coisa*, no limite de desvelá-la.

TERCEIRA PARTE:
SEGUNDO MOMENTO DA SUBLIMAÇÃO (1961 A 1969)

6 A SUBLIMAÇÃO NA LÓGICA DA FANTASIA

Após o seminário em que se dedica de forma mais extensa ao tema da sublimação, em 1959-1960, o conceito aparece aqui e ali ao longo dos seminários subsequentes. Entretanto, é em 1966-67, no seminário *A lógica do fantasma*, que a sublimação detém novamente a atenção de Lacan. Ele passa então a articulá-lo com outros conceitos bastante importantes, com o objetivo de discutir a lógica da fantasia, como alienação, repetição, *acting out*, passagem ao ato e transferência. Além disso, discute a relação da sublimação com o ato sexual e, conseqüentemente, com a castração e com a própria fantasia que se encontra no título do seminário.

Aqui, mas também no Seminário XVI, *De um Outro ao outro*, como veremos no próximo capítulo, há um retorno à sublimação que nos permite falar em um segundo momento da sublimação em Lacan que, se não abandona os pontos principais elaborados em 1959-60, propõe articulações que permitem precisar ainda mais o conceito e seus efeitos no campo da psicanálise lacaniana e em relação a alguns de seus temas fundamentais, já dentro de uma perspectiva de formalização que lança mão da lógica nessa tarefa, o que não acontecia na época de sua primeira discussão da sublimação, nos anos de 1959-60.

Em *A lógica do fantasma*, é possível destacar três pontos que se articulam e desde os quais a sublimação se apresentará. São eles: a alienação, a repetição e o terceiro deles, que pode ser considerado um ponto de confluência dos outros dois (KOREN, 2008) a relação sexual, naquilo que será o preâmbulo do conhecido aforismo lacaniano “a relação sexual não existe”, aqui ainda nomeado como ato sexual e articulado à fantasia.

É partindo das leis de Morgan que Lacan iniciará sua discussão sobre a lógica da fantasia, procedendo a uma negação do *cogito* cartesiano que evidencia a presença do sujeito e suas conseqüências naquilo que tange os três pontos acima citados. Nessa retomada do *vel* da alienação, que já abordara no Seminário XI, Lacan precisa que se trata aí de uma escolha que é ao mesmo tempo uma escolha forçada, mas que ocorre em dois sentidos. Por um lado, na direção da escolha necessária do *eu não penso*, ligado ao Isso, mas por outro, do encontro com o *eu não sou* do pensamento inconsciente.

Já em 1968-69, no Seminário XVI, Lacan coloca o gozo como central ao campo da psicanálise – ou como o campo próprio da psicanálise, juntamente com o significante – de tal modo que promove uma realocação da sublimação nesse campo. Aqui, ela surgirá articulada, por um lado, ao gozo da mulher, através do exemplo paradigmático tomado do movimento do

amor cortês e, por outro, com a obra de arte pelo viés da anatomia do vacúolo e da discussão que Lacan empreende acerca da incidência do objeto *a* na perversão.

6.1 ALIENAÇÃO

É a partir da negação lógica do *cogito* cartesiano, desde a lei de Morgan³¹ que Lacan iniciará sua discussão no seminário *A lógica do fantasma* que visa elucidar, como o próprio nome do seminário mostra, a lógica que determina a fantasia, seus elementos e suas relações estruturais. Para tanto, partirá da alienação, que articulará depois com a repetição e o ato sexual como elementos implicados nessa lógica. É nesse contexto que encontraremos também a sublimação. De fato, a negação do *cogito* ganha importância na medida em que o sujeito se funda em uma alienação que se evidencia justamente no próprio *cogito*, como veremos.

Entretanto, é importante marcar que, aqui, Lacan não trabalhará a alienação do mesmo modo como faz em *O Seminário, livro 11*, no qual se refere a uma *escolha forçada*. Nesse, a metáfora que utiliza, da escolha entre a bolsa e a vida, faz menção à escolha entre o ser e o sentido na qual, escolhendo uma, perde-se a outra; já em *A lógica da fantasia*, trata-se de uma *escolha preferencial* que será, para todo sujeito, não pensar, mantendo portanto o ser – como veremos, não se trata do mesmo ser a que se referia Lacan em 1964. Aqui, o *sou, não penso*, é a escolha preferencial do sujeito antes da análise e que pode ser caracterizada como a escolha pelo falso ser, na medida em que se trata de um ser que se funda no desconhecimento. Por outro lado, a alternativa *penso, não sou*, é solidária ao inconsciente na medida em que o pensar a que se refere é o pensar do inconsciente, da livre associação – e não o pensar da racionalidade, pelo qual todos se encantam (BRODSKY, 2004). Assim, essa última operação é inicialmente rechaçada pelo sujeito.

A ênfase de Lacan agora recai sobre a possibilidade de escolha, escolha necessária para cada sujeito, o que é coerente com pensar a lógica da fantasia em articulação com o ato, como já começa a fazer no seminário que nos orienta nesse momento de nossa discussão. Todavia, se no seminário sobre a lógica da fantasia o autor está centrado na constituição do sujeito, no seminário seguinte, *O ato analítico*, a questão do ato e suas consequências

³¹ Segundo a lei de Morgan, a negação da intersecção de A e B é equivalente a reunião da negação de A e da negação de B, ou seja, $(\text{não } (A \cap B)) = ((\text{não } A) \cup (\text{não } B))$ (KOREN, 2008). É dessa lei que Lacan lança mão para extrair as afirmações “não penso” ou “não sou”, derivadas da divisão e negação do cogito “penso logo sou” com as quais vai trabalhar nesse seminário.

ganharão outra relevância. Como aponta Brodsky, referindo-se a esses dois seminários, “São dois momentos lógicos que não respondem à mesma conjuntura: um é a produção de um sujeito; o outro, a escolha que esse sujeito fez a favor ou contra o inconsciente” (BRODSKY, 2004, p. 76).

É importante lembrar que a negação do *cogito* se dá na medida em que este afirma o domínio do Eu e do sujeito do enunciado, o que não se sustenta para a Psicanálise desde Freud. Lacan justifica seu recurso a Descartes e ao *cogito* justamente porque é a partir do *penso, logo existo*, afirmação que comporta a certeza da existência articulada ao pensamento, que ele empreenderá o retorno necessário às origens do sujeito. É em termos de sujeito que Freud articula seu aforismo *wo Es war, soll Ich werden*; como Lacan faz questão de esclarecer, não se trata do *Ich* da segunda tópica freudiana³², mas sim do sujeito. Assim, a tradução não pode ser “o eu deve desalojar o isso”, como indicam algumas traduções, notadamente as utilizadas pelos pós-freudianos alinhados à chamada psicologia do eu, mas, de modo coerente com aquilo que Freud busca demonstrar com a Psicanálise desde os momentos iniciais de sua teorização, desde sua descoberta do inconsciente³³, a tradução deve ser *aí onde isso era, o sujeito deve advir*, o que evidencia o sujeito do inconsciente de que se trata. Nesse contexto, entende-se que devemos traduzir *Ich* como sujeito, no sentido de sujeito do inconsciente e não como Eu/Ego. É dessa leitura do *Ich* que parte Lacan ao referir-se ao *cogito*.

6.2 OS CÍRCULOS DE EULER E A TRANSFORMAÇÃO DE MORGAN

Lacan utiliza a teoria dos conjuntos, tal como representada pelos círculos abaixo, em articulação com as leis de Morgan, para chegar à disjunção entre *pensar* e *ser*. Outra maneira de dizer *Penso, logo sou* seria dizer que o *cogito* cartesiano é a intersecção entre o conjunto “penso” e o conjunto “sou”. Vejamos como incluir o *cogito* cartesiano nos círculos de Euler, tomando os círculos abaixo como A e B:

³² Esse aforismo freudiano data de 1915-17, nas Novas *conferências introdutórias à Psicanálise*, portanto, de um momento anterior à elaboração da segunda tópica, que pode ser localizada a partir de *O eu e o isso*, de 1923. Desse modo, seria difícil sustentar que o *Ich* do aforismo seria referência ao Eu da segunda tópica, que não havia sido sequer elaborado por Freud.

³³ Lembremos das três “grandes feridas narcísicas” do homem: o sol não gira em torno da terra (Copérnico); o homem descende do macaco (Darwin) e o homem não é o senhor de seu castelo, já que existe o inconsciente (Freud).

Figura 3 – Círculos de Euler

Inserimos em cada um dos círculos, uma das duas partes da afirmação do *cogito*, desse modo:

Figura 4 – *Cogito* nos círculos de Euler

Segundo a lei de Morgan, a negação da intersecção de A e B é equivalente a reunião da negação de A e da negação de B, ou seja, $\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$. Isso é possível porque a transformação de Morgan permite converter operações lógicas *OU* em *E* e vice-versa, conservando seu valor de verdade (LACAN, 2008a, p. 119)³⁴. Assim, o *cogito* será negado em cada uma das duas partes, de tal modo que se encontram incluídos em círculos que, apesar de terem uma área de intersecção (como se vê abaixo), serão mutuamente excludentes. O *E* que somava penso *E* sou, transforma-se em *OU*, de tal modo que *OU* penso, *OU* sou. O espaço de intersecção, então, é vazio, ou seja, pensamento e ser não se juntam em ponto algum nesse esquema.

³⁴ Como observa Torres (2009), trata-se da negação da intersecção (do cogito cartesiano) que corresponde a reunião da negação do ser (não sou) e da negação do pensar. É assim que Lacan vai conseguir que a operação lógica da negação aplicada ao cogito na intersecção resulte na reunião das negações de dois conjuntos. Logo ou não penso, ou não sou (TORRES, 2009, p. 91-92).

Figura 5 – Do *cogito* à sua negação

Pela inclusão dos círculos de Euler, Lacan introduz essas duas variáveis do *Penso*, *logo sou* cartesiano (*ou não penso*, *ou não sou*), a partir da Lei de Morgan, que, como observamos acima, dividirá o *cogito* em duas partes que serão mutuamente excludentes, o que é importante para indicar a escolha de que se trata na produção do sujeito.

Lacan articulará esses círculos ao tetraedro ou quadrângulo de Klein, como veremos na próxima sessão. Entretanto, seu ponto de partida será a afirmação de que o estatuto de *não ser E não pensar* conjugados, a negação do *cogito*, não pode perdurar; trata-se apenas do “ponto zero” da subversão do *cogito* (BRODSKY, 2004); Assim, é preciso, necessariamente, escolher: *ou não penso*, *ou não sou*. É o que podemos ver como movimento proposto por Lacan nos vetores que partem do ângulo superior direito, encontra-se a alternativa: ou bem...ou bem..., que conduzem cada uma dessas duas escolhas ou ao vértice inferior direito ou ao vértice superior esquerdo.

Figura 6 – Quadrângulo Seminário XIV completo

Por que é necessário afirmar de um lado, *não penso* e de outro, *não sou*? Porque se trata, inicialmente, para Lacan, de mostrar a constituição do sujeito desde a alienação e, portanto, desde a escolha preferencial aí implicada. Além disso, a partir desse novo *vel* da alienação, será possível também distinguir, desde a negação do *cogito* e desde a dialética do sujeito, o Isso e o Inconsciente, que não coincidem, mas tem estreita relação. Cada uma dessas afirmações – *não penso* e *não sou* – com as quais estamos trabalhando, tem uma implicação bastante específica com relação à alienação do sujeito. Em um caso, o *não penso*, há um desconhecimento da enunciação. No outro, trata-se de que, uma vez que advenha a enunciação, não se sabe quem é seu autor; é o que se apresenta na afirmação *não sou*. Dito de outra maneira,

a afirmação ‘eu penso’, qualquer que seja o predicado que a ela se adicione, se paga com o desconhecimento da enunciação subjetiva. Ao contrário, deixar lugar para a enunciação devolve o sujeito a assunção de não ser ‘o autor’ de seus pensamentos. (KOREN, 2008, p. 125, tradução nossa).

Assim, temos que *se penso, não sou* e *se sou não penso*, ou seja *ou penso, ou sou*, na medida em que pensar e ser sejam mutuamente excludentes.

Figura 7 – Não penso/ Isso e Não sou/inconsciente

De forma resumida, podemos dizer que na separação dos dois círculos (que estão em relação no ponto zero, lembremos), tal como encontramos nos desenvolvimentos do quadrângulo de Klein, se evidencia que Isso e Inconsciente não se recobrem. Além disso, cada uma das duas negações – *eu não penso* e *eu não sou* – funciona como resto, seja do Isso, seja do Inconsciente (HARARI, 2001). O *não penso* e o *não sou* serão “restos” respectivamente do Isso e do Inconsciente. Lacan indica que o Isso é tudo aquilo que é *não-eu*. Ou seja, temos de um mesmo lado o *não penso* e o *não-eu*, que é o próprio Isso. E, de outro lado, o *eu não sou*, que é o essencial daquilo que se trata no Inconsciente. Lacan evoca o dito espírituoso como exemplo revelador das formações do inconsciente, uma vez que o que está em jogo é um rir

que se dá no nível do *eu não sou*; uma vez que o dito espirituoso seja involuntário, da ordem da manifestação do inconsciente, aquele e que o enuncia não sabe quem é o autor de seu dizer, ao passo que aquilo que é risível no que é dito, é da ordem da enunciação.

Conforme veremos na próxima sessão, círculo do *Isso/não penso* ficará posicionada, no grafo, sobre a passagem ao ato, ao passo que o círculo do *Ics/não sou* ficará solidário ao *acting out*. No lugar do *eu não penso*, encontramos a passagem ao ato, que é justamente onde não se pensa; se faz. “Se nos pusermos a pensar, não passamos ao ato” (ATTIÉ, 1997). Por outro lado, o *acting out* implica em uma encenação que pede interpretação e, como tal, é uma expressão que carece do sujeito do enunciado, uma vez que é pura enunciação.

6.3 OS QUADRÂNGULOS, NO PLURAL

Lacan já destacara a repetição como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise em *O seminário, livro 11*, ao lado da pulsão, do inconsciente e da transferência. Alguns anos depois, na esteira de seu constante esforço de formalização, propõe um trabalho com os quadrângulos, que utilizará nos Seminários XIV e XV.

É importante notar que há autores que trabalham com desenvolvimentos e variações do quadrângulo que abordaremos no presente trabalho cujas figuras não se encontram no seminário. Neste, seja na versão em francês, seja na versão em português, encontramos apenas as duas versões abaixo, em separado. Encontramos os grafos, tal como utilizados pelos comentadores (Attié, Brodsky), apenas sobrepondo ambos³⁵ e complementando a imagem a partir das construções teóricas do Seminário XIV e do resumo do seminário. Abaixo, as duas versões do quadrângulo, com os dois semigrupos de Klein, que encontramos em *A lógica do fantasma* e que Lacan indica deverem ser sobrepostos.

³⁵ Tal como Lacan já indicara que se deveria fazer no próprio seminário XIV, embora não encontremos a figura da sobreposição nas versões do seminário com as quais trabalhamos.

Figura 8 – Os dois quadrângulos do Seminário XIV em separado

Em relação ao segundo dos quadrângulos, construídos no seminário sobre o ato analítico, o próprio Lacan adverte que “Neste pequeno tetraedro do qual partimos ultimamente, é preciso que se preste atenção em algo: na multiplicidade das traduções às quais ele se presta” (LACAN, SXV, p. 113). Pequena citação necessária, na medida em que os comentadores eventualmente utilizam, na discussão do quadrângulo do Seminário XIV, além da sobreposição dos dois grafos acima, variações do tetraedro a partir de elementos que Lacan propõe no resumo do seminário e cuja figura não chegou a construir, de modo que esse trabalho deve ficar a nosso encargo. Eventualmente os comentadores acrescentam termos oriundos de suas próprias deduções, que não constam dos quadrângulos originais propostos e/ou construídos por Lacan. Buscaremos manter nossa discussão o mais próximo possível das indicações dadas por Lacan no Seminário XIV e em seu resumo, apelando para os comentadores sempre que isso for pertinente. Nesse caso, indicaremos a origem dos pontos abordados.

Observamos que, embora haja semelhanças entre os grafos construídos por Lacan nos Seminários XIV e XV, trata-se de dois grafos diferentes (BRODSKY, 2004, p. 79; ATTÍE, 1997), mas, além disso, o grafo com o qual Lacan trabalha no Seminário XIV é, tal como comentamos, a sobreposição de dois. Lacan faz alusão ao fato de serem dois na parte final do Seminário XIV:

Procurei dar a armadura de uma certa lógica que nos interessa ao nível destes dois registros, da alienação, de uma parte, da repetição da outra, *estes dois esquemas* em quadrângulo e, fundamentalmente superpostos, de que espero que pelo menos uma parte de vocês se lembre. (LACAN, 2008a, p. 433/FR p. 206, grifos nossos).

Além disso, como nos referimos acima, é possível construir dois tetraedros, sendo que a segunda versão é aquela que podemos construir a partir do resumo do seminário XIV. Os dois são necessários exatamente porque os quadrângulos lacanianos não mantêm a característica de reversibilidade que é própria aos grupos de Klein, como veremos.

Lacan trabalha com os quadrângulos tal como encontramos nos Seminários XIV e XV apenas neles próprios e nos textos que escreveu em referência a estes seminários, seus resumos e mais um texto contemporâneo a esses dois, *Da psicanálise em suas relações com a realidade*, de modo que há um material restrito sobre eles, que deixa muitos pontos em aberto (BRODSKY, 2004)³⁶. Em cada um desses grafos ou quadrângulos, ele trabalha com vetores e termos articulados. Especificamente naquele dos dois onde encontramos a sublimação situada no vértice inferior esquerdo, coloca o termo em relação com outros conceitos, pelos quais faremos um breve percurso de modo a indicar suas articulações com a sublimação.

6.4 O QUADRÂNGULO DE KLEIN

Sabemos que Lacan parte do grupo de Klein na formulação de ambos os quadrângulos, cuja lógica implicaria, originalmente, uma reversibilidade ao ponto de origem. O grupo de Klein original pode ser representado assim:

³⁶ Ainda que Lacan utilize a figura do quadrângulo ou tetraedro, derivado dos grupos de Klein, em várias de suas elaborações formais, como, por exemplo, no Esquema L, nos quatro discursos e em seus seminários sobre os nós (DARMON, 1994).

Figura 9 – Grupo de Klein

Lacan usa esse tetraedro inspirado em um texto do matemático Marc Barbut³⁷, publicado em uma revista chamada *Temps Modernes*, no escopo de uma tentativa de verificação relativa ao conceito de estrutura tanto nas ciências sociais quanto na matemática (BRODSKY, 2004).

Na estrutura de grupo, os elementos são operações. A composição de operações também são operações. Essas estruturas podem funcionar em várias situações, sem que se precise levar em consideração a natureza dos elementos que serão submetidos às operações, uma vez que o tetraedro, do modo como está construído, funciona como uma estrutura – que, como tal, se mantém independentemente dos elementos que a compõem. Estas operações podem ser transformações diversas, permutações, inversões. As operações do grupo de Klein podem ser inscritas em um grafo, como feito acima, que é feito de flechas ou vetores e por pontos em cada um dos ângulos. Cada uma das flechas representa uma operação e em cada ângulo está inscrito o resultado de uma operação, ou seja, um produto (DARMON, 1994).

Como é possível observar na figura, em cada um dos ângulos, há uma figura, seja um quadrado (branco ou preto) ou um círculo (branco ou preto). Assim, vemos que essas são as quatro variações possíveis de nosso objeto. Estas variações do objeto ou esses objetos estão ligados uns aos outros por transformações elementares, que estão localizadas em cada um dos vetores e que na figura acima estão representados pelas letras (*a*, *b*, *c*). Podemos ver que de um ângulo a outro a partir dos *vetores horizontais*, o que se transforma é a forma: passa-se do círculo ao quadrado e vice-versa. Com relação aos *vetores verticais*, vemos que a cor se modifica; o que era branco se torna preto e o contrário também ocorre. Com relação aos *vetores diagonais*, observamos que ocorre a mudança tanto da cor quanto da forma. Assim, por exemplo, o quadrado branco que está localizado no ângulo superior direito, passando pelo vetor horizontal *a*, tornar-se-á o círculo branco – ou seja, sofrerá uma *mudança de forma*. Por outro lado, o mesmo quadrado branco, passando pela operação do vetor diagonal *c* vai se transformar no círculo preto, *mudando assim tanto de cor quanto de forma*.

³⁷ Sobre o sentido da palavra estrutura em matemática.

Notamos que as transformações ocorridas através do vetor diagonal são iguais às transformações obtidas pela soma de um vetor vertical com um vetor horizontal. Desse modo, no exemplo acima, o percurso que vai do quadrado branco, passando pelo vetor horizontal que leva até o círculo branco e em seguida pelo vetor vertical que leva do círculo branco ao círculo preto, terá como resultado o mesmo círculo preto obtido a partir da diagonal acima descrita.

Lacan se interessa pelo quadrângulo porque, partindo da relação lógica entre os elementos que o compõe, está implicado um percurso que passa por determinados pontos e leva a um produto. Assim, o esquema se prestaria bem à formalização de uma experiência como a que encontramos na lógica da fantasia ou na análise, por exemplo, tal como Lacan utilizará nos Seminários XIV e XV. Entretanto, a utilização lacaniana desse tetraedro parte de uma elaboração do *cogito* cartesiano, tal como indicado alguns parágrafos acima e também a partir de um grupo de Klein³⁸, mas sem seus efeitos involutivos originais, que implicariam que, de qualquer ponto que se partisse, seria possível fazer um percurso que voltaria ao ponto de partida. Trata-se da característica de idempotência dos grupos de Klein. A modificação proposta por Lacan é coerente com a ideia de que, ao tratar do dispositivo analítico e da fantasia, não se pode voltar ao ponto de partida (BRODSKY, 2004 p. 101) – ao menos não como “ponto zero”, como veremos, já que, a partir de uma transformação ocorrida em um determinado percurso, que gerará um produto, não é possível voltar atrás, ou seja, esse produto não será reversível.

Portanto, diferente da reversibilidade dos grupos de Klein, nos quais é possível começar de qualquer ponto e continuar em qualquer direção, Lacan fixa o início de seu gráfico, o que tem como finalidade possibilitar a formalização da experiência da análise (TORRES, 2009, p. 92). Isso fica mais fácil de entender ao se pensar que um sujeito que passou por uma análise não retorna à posição original, sem modificações.

Supomos ser possível estender esse raciocínio em se tratando da busca de formalização da lógica da fantasia, de vez que ela é correlata à constituição do sujeito: também não é possível “desfazer” um sujeito, uma vez que se constitua desse ou daquele modo, ainda que ele possa viver transformações – por exemplo, aquelas que resultam da experiência de análise. Essas transformações pedem um novo quadrângulo para que se possa aludi-las, já que, como indicado, não há marcha a ré na constituição do sujeito, que está intimamente ligada a sua posição na fantasia. Ou seja, concluímos que a fixação do ponto de

³⁸ Félix Klein matemático nascido na Prússia, conhecido por suas pesquisas na topologia não-euclidiana (VÍCTORA, 2005).

partida do grafo, bem como a não reversibilidade se aplicam ao grafo utilizado tanto em *A lógica do fantasma* quanto no seminário sobre *O Ato analítico*.

Nos dois tetraedros utilizados por Lacan no Seminário 14, do mesmo modo que acontece no Seminário 15, vemos que os vetores são unidirecionais, diferente do que encontramos no tetraedro original do grupo de Klein, acima, no qual os vetores são bidirecionais. Desse modo, na proposta lacaniana os vetores tem um ponto de partido (X no primeiro grafo e P2 no segundo grafo), um percurso preferencial que segue os vetores e um produto (P1 no primeiro grafo e X' no segundo grafo).

Figura 10 – Semigrupos de Klein

Assim, o ponto de chegada de um é o ponto de partida do outro (BRODSKY, 2004). Por esse motivo, os grafos, em suas diferentes versões, dialogam. Entretanto, não avançaremos agora nesse raciocínio e em suas consequências, apenas deixando-os indicados, uma vez que nosso objetivo ao elucidar elementos do funcionamento do quadrângulo de Klein está estritamente relacionado à pesquisa sobre a sublimação. Abaixo, o grafo tal qual ficaria com a sobreposição dos dois quadrângulos que encontramos no Seminário XIV e que na Fig. 6 estão representados disjuntos.

Figura 11 – Sobreposição dos dois quadrângulos do Seminário XIV

A repetição, ponto de partida de Lacan no grafo, será encimada pelos círculos de Euler, com as inscrições interiores *eu não penso* e *eu não sou*, como efeitos de uma separação entre o pensamento e o ser, presentes no vértice superior à direita, juntamente com a repetição. Veremos que isso está relacionado ao fato de que o tetraedro não foi suficiente para formalizar aquilo que estava em jogo no que Lacan tentava transmitir, sendo necessário lançar mão dos círculos.

A sublimação pode ser localizada inicialmente do modo como vemos na figura, no vértice inferior esquerdo. Entretanto, encontramos em Attié e Brodsky que, posteriormente, de modo coerente com os desenvolvimentos do grupo de Klein tal como utilizado por Lacan, se transformará em um vetor – nesse caso, em diagonal – que parte do vértice inferior esquerdo e vai em direção ao vértice superior direito, no qual encontramos a repetição. Voltaremos a isso em breve.

6.4.1 Repetição

A repetição como conceito da psicanálise está presente desde a enunciação freudiana do princípio de prazer como móbil do psiquismo. Aqui, o que o sujeito buscava era a repetição da experiência prazerosa. Em *Além do princípio de prazer*, texto freudiano de 1920, a repetição ganha um novo estatuto: o psiquismo busca repetir não apenas experiências prazerosas, mas também outras que não guardam em si prazer algum. Como explicar essa contradição com o princípio de prazer? Freud formula a compulsão à repetição como um princípio mais primitivo, anterior ao princípio de prazer e que predominaria sobre este. Ligada à pulsão de morte, a compulsão à repetição é o que pode explicar fenômenos como a repetição dos sonhos traumáticos, as neuroses de destino e o brincar infantil (FREUD, 1920/1990).

Lacan enuncia a repetição como um dos conceitos fundamentais da psicanálise, em seu *O seminário, livro 11*. Tão fundamental que voltará a ele no seminário que ora abordamos, *A lógica do fantasma*, como aspecto presente e fundamental na fantasia e em suas consequências. É a partir da repetição que poderemos resituar a sublimação nesse momento do ensino de Lacan.

Lacan retoma a oposição formulada por Freud em 1920, em *Além do princípio de prazer*, entre repetição e princípio de prazer – já levando em conta a “correção” que Freud empreende no começo do artigo de 1924, *O problema econômico do masoquismo*. Aqui, ele diferencia o princípio de prazer do princípio de Nirvana, diferenciação que não fizera no texto de 1920 e cuja ausência comprometia a conceituação da compulsão à repetição e do princípio de prazer como dois conceitos diferentes, já que aparentemente ambos tenderiam a mínima tensão. Em 1924, Freud vai apontar a solidariedade do princípio de prazer e das pulsões de vida de um lado e do princípio de Nirvana e da pulsão de morte, de outro. Entendemos que uma coisa é a busca da redução da tensão – objetivo do princípio de prazer ($T \downarrow$); outra coisa é o princípio de Nirvana, que busca reduzir a tensão a zero ($T=0$).

Feita essa diferenciação, Lacan nos faz notar, retomando Freud, que é da pulsão de morte que se trata na repetição, em oposição ao princípio de prazer, e deixa claro onde atua o *Zwang* na *Wiederholung*, ou seja, o forçamento da repetição: “Uma situação que se repete como situação de fracasso, por exemplo, implica coordenadas não de maior e de menor tensão, *mas de identidade significativa*, de mais ou menos como *signo* do que DEVE ser repetido” (LACAN, 2008a, p. 194, primeiro grifo nosso). Ou seja, a ênfase aqui está colocada na identidade significativa do signo que deve então ser repetida. Isso evidencia que a ênfase é

colocada não mais na tensão em jogo, portanto de algum índice quantitativo, da pulsão, mas sim naquilo que é de ordem significante.

Lacan vai dizer que a situação primeira, tornou-se a situação repetida, pela via do signo, o que necessariamente implica que ela se perca como situação original: “*há alguma coisa que se perde no fato da repetição*” (op. cit, p. 194, itálico do autor). Há algo que se transforma com a repetição, que faz impossível o reencontro, é isso que o olhar aguçado de Lacan encontra no texto freudiano já em 1905, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em uma referência ao objeto perdido. *A partir daí, Lacan aponta a repetição como lei constituinte do sujeito, mas ao mesmo tempo impossível como repetição idêntica.*

6.4.1.1 O oito interior

Em *A lógica do fantasma*, Lacan recorre à topologia em diversos momentos. Utiliza, por exemplo, alguns fatos topológicos para mostrar a relação entre desejo e realidade, bem como para mostrar entre repetição e alienação. Faremos um recorte e buscaremos nos deter somente na articulação realizada entre repetição e alienação, que muito nos interessa na medida em que é no escopo desses termos (além do *acting out* e da passagem ao ato) que a sublimação será relacionada nesse seminário.

O oito interior pode ser extraído de várias formas topológicas, como o toro, o *cross-cap* e a garrafa de Klein. Essa extração se dá pela via do corte, e isso é essencial. Entretanto, Lacan destaca que o importante é saber o que resultará do corte em termos de estrutura de superfície, esse corte constituído por uma dupla volta, cujo resultado será o que estamos chamando de *oito interior*. Ele recorre à banda de Moebius, por se tratar da superfície mais característica para entender do que se trata na estrutura da dupla volta. Assim, o retorno da repetição (ou, poderíamos dizer, a repetição como retorno) é mostrado no traçado do *oito interior*, que por sua vez será extraído da banda de Moebius a partir de um corte *mediano*.

Desse modo, partindo da topologia ao se referir à repetição, Lacan vai utilizar a figura do *oito interior* para falar da dupla volta. O *oito interior* se presta bem como suporte topológico da repetição na medida em que indica que, mesmo que se queira passar pelo mesmo circuito, este sempre será percorrido com diferença (HARARI, 2001, p. 130), como é possível ver na figura abaixo.

Figura 12 – Oito interior

Isso vai acontecer porque o arco que se redobra, descrevendo uma curva sobre si mesmo, quando perfaz a segunda volta, deixando uma *marca* do cruzamento das duas voltas (uma por cima e outra por baixo, é preciso imaginar o *oito interior* em três dimensões). Assim, naquilo que se repete (seja um ato, seja um sintoma), há um *traço*. “O traço onde se sustenta o que é repetido, [e que] enquanto repetente, deve se fechar, deve reencontrar a origem.” (op. cit, p. 195). É este *traço* que se assemelha à *marca* que é deixada pela linha que passa por cima de si mesma na segunda volta da repetição (GRANON-LAFONT, 1990, p. 36).

Lacan convoca essa forma topológica para se referir à *regressão*, expressão da repetição. A *regressão* tem aqui um sentido específico, que é o de “encontrar no retorno, esse efeito de retorno da repetição” (LACAN, 2002, p. 196). Assim, estamos falando na regressão como repetição desde um retorno ao anterior. Lacan aponta o paradoxal efeito progressivo da regressão: apesar da regressão ser ela mesma uma repetição, o elemento que se repete não é sempre o mesmo. Haveria entre o repetido e o repetente o vazio do espaço moebiano (GRANON-LAFONT, 1990). Assim, na figura do oito interior podemos ver a repetição, mas também a diferença.

Essa discussão sobre a repetição se ancora na alienação como significante do Outro, marcado por uma *fratura* e por uma finitude que indicam não falha, mas um *fato de estrutura*. Fato de estrutura que deve permitir situar a neurose, desde o que encontramos na experiência clínica, a partir da demanda do sujeito ao Outro como *demanda de que o Outro lhe demande algo*, de tal modo que o desejo do neurótico possa girar em torno da demanda do Outro – o que também é uma maneira de referir à alienação no Outro. Entretanto, aqui Lacan faz uma precisão: o que o sujeito vem fazer na análise essencialmente não é demandar, no sentido de uma exigência atual; ele vem para *saber* o que demanda. É Isso que conduz o sujeito a demandar que o Outro lhe demande seja lá o que for, de tal modo que o desejo do neurótico gravite em torno da demanda do Outro.

É importante marcar que, nesse seminário XIV, Lacan vai articular a *repetição* à *alienação*, partindo do *vel* da alienação de *O seminário, livro 11*, tal como indica Torres (2009), mas não mais a partir do “ser” e do “sentido”, como encontramos no seminário XI e sim das variações do *cogito* cartesiano, como vimos. Lacan avança aqui nas premissas que vão sustentar sua discussão sobre o ato analítico no ano seguinte – e que, de fato, já tem início nesse seminário, embora ele não se centre nesse tema. Por ora, ele sublinha que o ato – não ainda o psicanalítico – é o que há em comum entre a repetição e a passagem ao ato como alienação (LACAN, 2008a, p. 199) e define o ato do seguinte modo: “É impossível defini-lo de outra maneira, a não ser sobre o fundamento da dupla volta, dito de outro maneira: da repetição. E é precisamente nisso que o ato é fundador do sujeito.” (op. cit, p. 202). Ou seja, aqui o ato é definido como fundado na repetição, mas não apenas isso: trata-se da *repetição de um único traço*. Essa repetição deve se designar pelo corte que se opera na banda de Moebius, que seria a dupla volta do significante. Nessa repetição, “O sujeito, digamos, no ato é equivalente a seu significante. Ele não está menos dividido nisso” (op. cit, p. 203). O ato opera um corte e nesse ato o sujeito parece equivaler ao significante, embora isso não seja possível. Retornaremos a este ponto.

É a partir do corte operado na banda de Moebius que Lacan dirá que o importante não é tanto a definição do ato quanto o que se segue e que é da ordem de *uma mudança de superfície*. Mudança de superfície que é correlata a mutações no sujeito, decorrentes do ato. Interessante notar que Lacan aponta para um paradoxo, que consiste no fato da mudança – expressão do novo – ser fundada justamente naquilo que se repete como o mesmo. Assim, transformação e repetição estão intimamente articuladas, são os dois lados de uma mesma moeda.

6.4.1.2 Repetição e ato

Como já apontamos, é importante notar que no seminário XIV, a partir da discussão da lógica da fantasia, Lacan começa a formular o ato que, no seminário seguinte, será elaborado como ato analítico. Embora não se trate ainda no seminário XIV do ato analítico, Lacan já evidencia a importância do conceito de ato, seus pressupostos e suas consequências, que serão fundamentais para discutir a própria lógica da fantasia e também a sublimação, como veremos ao longo desse capítulo. O ato, por enquanto, se não é analítico, é sintomático, ato falho,

acting out, passagem ao ato e ato sexual. É também partindo da discussão desses atos que Lacan poderá elaborar o que virá a chamar, no ano seguinte, de ato analítico.

Freud aponta a existência dos atos sintomáticos na análise do caso Dora, ao indicar que seu “brincar, colocando e retirando os dedos de dentro de uma pequena bolsinha”, seria um ato sintomático, referido à masturbação. Aqui, ele já evidencia que o ato sintomático revela algo do sujeito. Antes disso, em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), a menção aos atos sintomáticos já está presente, no capítulo IX, *Atos casuais e sintomáticos*.

Harari (2001) retoma em Freud a presença da *repetição* desde os atos sintomáticos até concluir desde Lacan (*A lógica da fantasia*) que a repetição é intrínseca a todo ato – cuja definição, tal como nos fornece Lacan no Seminário XIV, abordaremos em seguida. Harari faz uma classificação dos atos sintomáticos, apontando que há atos sintomáticos que ocorrem regularmente, mas também há aqueles que podem denotar a singularidade de alguém como traço unário. Soma-se aos atos sintomáticos e ao traço unário o ato sintomático como tique. Nesse caso, tratar-se-ia de um movimento involuntário – lembremos do estalar de língua de Emmy von N, uma das histéricas de Freud. Cada um desses três aspectos do ato sintomático pode ser do tipo que se chamaria habitual, constante e que é, nesse caso, expressão da fantasia inconsciente – eis aqui a repetição, expressa em atos sintomáticos em suas variações possíveis, desde a fantasia.

O ataque histérico poderia se somar a esse agrupamento dos atos sintomáticos na medida em que seria também da ordem do ato; para Freud, ato que comporta uma “reprodução de prazer” (FREUD apud HARARI, 2001, p. 126). Entretanto, desde *Além do princípio de prazer*, o ato comporta também – e principalmente – a repetição do gozo³⁹. *O ato, portanto, desde o ato sintomático, passando pelo ataque histérico, não apenas a partir de sua característica de repetição do prazer, mas também de reprodução de gozo, estaria ligado à repetição.*

Os atos sintomáticos poderiam ser chamados eventuais, esporádicos, tais como fazer tilintar moedas nos bolsos, girar os óculos pela haste e assim por diante. Esses atos, cujo tom é em geral de brincadeira inocente, muitas vezes passam despercebidos para os próprios sujeitos que as executam. Entretanto, a partir de uma interrogação do analista, que se deixa surpreender por tais “brincadeiras”, poderiam ganhar o estatuto de atos. É nesse sentido que

³⁹ Articulado por Freud como pulsão de morte, expressão da compulsão à repetição, tal como já comentamos no Capítulo 4.

Harari vai afirmar que a intervenção do analista “eleva o gesto à dignidade do ato”⁴⁰ (op. cit, p. 131), ou ao menos pode fazê-lo. A participação do inconsciente nesses atos é de tal monta que o sujeito dela não se apercebe, tendendo a não se responsabilizar por seu ato. O sujeito aí funcionaria a partir da *Verleugnung*, na medida em que não reconhece seu gesto como ato e, além disso, como *seu* ato; cabe ao analista intervir para alterar essa situação, apontando para o ato.

O analista só pode intervir caso se deixe assombrar pelo ato, pois, dessa forma, terá deixado cair a antecipação imaginária que estaria em jogo no ato sintomático. Esse último poderia facilmente ser incluído na “paisagem” sem dela se destacar, bem à moda da antecipação do *infans* no estádio do espelho, que, fascinado pela imagem do outro e a ela se identificando, supõe uma maturação que não tem, ou seja uma completude que não há. O ato sintomático, assim, seria negado pelo analista, uma vez que esse se apoiasse no imaginário de completude que ignora o que é da ordem da contradição, do estranhamento trazido pelo paradoxo.

6.4.1.3 Ato

Será partindo da discussão freudiana do ato sintomático que encontraremos no seminário *A lógica do fantasma* uma abordagem do ato. Aqui, encontraremos destacado que “o ato é significativo” (LACAN, 2008a, p. 215). Lacan vai acrescentar a essa definição mais três pontos, ainda no Seminário XIV. O ato:

- é um significante que se repete, por questões da topologia. Um gesto instaura o duplo fecho criado por um corte (*oito interior*), ou seja, o ato promove um corte que instaura uma mudança de superfície – mas sem que sua matéria, sua consistência física seja mudada.
- é a instauração do sujeito enquanto tal, já que, a partir do ato, o sujeito surge diferente. Devido ao corte, sua estrutura se modifica. É o que vemos no exemplo utilizado por Lacan da travessia do Rubicão, no Seminário XV; trata-se

⁴⁰ Harari propõe, mesmo se interrogando se não está embutido no comentário de Lacan uma crítica à concepção sartreana, que aquele parte da diferença que faz Sartre entre ato e gesto em “O ser e o nada”. Segundo este autor, temos que “O ato em Sartre se inscreve na realização de um projeto, como execução da liberdade do sujeito, e em função de seu ‘compromisso’. A categoria de gesto, em compensação, *não* oculta esse traço; portanto, tem uma posição inferior na ‘realidade humana’.” (HARARI, 2001, p. 130).

simplesmente de um riacho. Não há nada de excepcional em atravessar um riacho, mas seu valor significativo é tal que, a partir do momento em que César perpetrar esse ato, ele não será mais o mesmo. O Rubicão marca uma fronteira que César atravessa, um limite que transpõe e, com esse “ato significativo”, tem início a guerra das Gálias. Ou seja, a travessia do Rubicão por César é um acontecimento inaugural, que inventa algo que até então não havia e que evoca, como tal, o surgimento do sujeito do inconsciente, em seu aspecto inaugural.

- O correlato de desconhecimento do ato (ou o limite que se impõe de reconhecimento pelo sujeito) é a *Verleugnung*, (tal como exemplificado acima), já que o sujeito não se reconhece no alcance inaugural do ato, mesmo que o tenha cometido. Desse modo, há um desconhecimento em jogo no ato que é da ordem do *desmentido*, da *denegação* – mecanismo constituinte da perversão, mas que não é exclusivo dessa estrutura – e não do *recalque*. Ou seja, há um limite do reconhecimento do *Repräsentanz* da *Vorstellung*, do representante da representação pelo sujeito. Para exemplificar do que se trata aqui, Harari recorre ao exemplo de Freud, retirado do texto *Psicopatologia da vida cotidiana*, em que, tendo retornado da lua-de-mel após seu casamento, uma moça encontra sua irmã solteira para, juntas, irem às compras, tal como faziam antes do casamento da primeira. Em certo momento do passeio, a moça recém-casada aponta para a irmã um senhor que está na outra ponta da rua e diz à irmã: “Olha, aí vai o Sr. X”. Acontece que a recém-casada não se deu conta de que o Sr X era seu marido! Nesse exemplo, trata-se da *Verleugnung* e não da *Verdrängung*; o que está em jogo não é o retorno do recalcado, mas sim a presença de uma *estrutura de desconhecimento* (HARARI, 2001). É nesse sentido que podemos identificar a *Verleugnung* presente no ato.

Além disso, tal como já indicamos, Lacan dirá que “O ato é o único lugar onde o significativo tem a aparência – a função em todo caso – de significar a ele mesmo. Quer dizer de funcionar fora de suas possibilidades. O sujeito está, no ato, representado como divisão pura: a divisão, dirão, é seu *Repräsentanz*” (LACAN, 2008a, p. 205). Ou seja, no momento do ato, mesmo dividido, tem-se a impressão de que o sujeito equivale a seu significativo, onde o significativo, além disso, é igual a ele mesmo. Claro, trata-se de uma aparência, já que isso é impossível, na medida em que um significativo está na cadeia, sempre referido a outro significativo e que o significativo apenas representa um sujeito para outro significativo, sem *equivaler* a ele na totalidade. No entanto, tem-se essa impressão no momento do corte, em que

se extrai o *oito interior* da banda de Moebius devido à volta circular do corte. Esse é um dos paradoxos do ato (GRANON-LAFONT, 1990, p. 39).

É importante sublinhar que o ato é diferente de um reflexo; o que está em jogo no ato não é o aspecto motor, algo da ordem de um movimento, uma descarga motora, embora seja intuitivo fazer essa associação do ato com a ação motora. Como buscamos mostrar, há especificidades para considerar que algo é da ordem do ato; não é qualquer ação motora que terá o estatuto de ato. É nesse esforço de precisar do que se trata que Lacan dirá que

O importante a detectar nisso que é do ato está em procurar lá onde a estrutura lógica nos apresenta – e nos apresenta enquanto estrutura lógica – a possibilidade de transformar em ato isso que numa primeira abordagem, não poderia ser outra coisa que uma pura e simples paixão. (LACAN, 2008a, p. 20/FR p. 1003).

Interessa-nos destacar que o ato só pode ser entendido como tal a partir de uma estrutura lógica que permite alçar o que é da ordem da paixão ou da ação ao estatuto de ato. É nesse sentido que o quadrângulo de Klein, por exemplo, é tão interessante, na medida em que permite, com suas articulações lógicas, algumas das quais abordamos aqui, que se acompanhe essa passagem que vai da alienação, passando pela repetição, em direção ao ato (em suas variações de passagem ao ato e *acting out*) e à sublimação.

Concluindo, Lacan define o ato, no seminário *A lógica do fantasma*, a partir da repetição. É nisso que o ato é fundador do sujeito, ele vai dizer (LACAN, 2002, p. 202). A partir do ato, da dupla volta a partir do corte da banda de Moebius, Lacan deduz que do ato advém uma mudança de superfície (Cf. sessão *O oito interior*), que tem como correlato uma mutação no sujeito. É por essa via que dizemos que a partir do ato, não se sabe o que virá em seguida – e, nesse sentido, não se sabe exatamente quais serão suas consequências, seja ele qual for.

6.4.1.4 Acting out e passagem ao ato

Retomando o quadrângulo tal como construído por Lacan, vemos que há duas linhas partindo da Repetição: uma delas, horizontal, leva ao *eu não penso* da passagem ao ato; o outro vetor segue verticalmente em direção ao *eu não sou* do *acting out*, o que é consonante com a afirmação de uma oposição entre *acting out* e passagem ao ato que faz Lacan em *O*

seminário, livro 10 (p. 136) – mas também com aquilo da ordem da repetição que está em jogo de modo mais evidente no *acting out*.

Figura 13 – Acting out e passagem ao ato

Vemos na figura acima que o *eu não sou* e o *acting out* encontram-se no mesmo vértice, a partir da separação dos círculos que contém a negação do *cogito*. Isso nos permite supor solidariedade entre ambos, tal como representado no círculo dividido no vértice inferior direito. O *acting out* é impossível de ser escolhido pela via da alienação; é a opção que se apresenta a partir do *eu não sou* na medida em que este supõe a articulação do pensamento inconsciente, o que não acontece na alienação. Ao mesmo tempo, no *eu não sou* está implicado um “não estar nem aí” para o que lhe acontece, para uma determinada manifestação do inconsciente. Entretanto, o *acting out* pede interpretação, é dirigido a alguém a quem se apela, dirigido ao Outro (LACAN, Seminário X). Eventualmente, o próprio analista, como

Lacan nos faz notar, por exemplo, no conhecido caso dos miolos frescos⁴¹. O *acting out* é o que podemos chamar de uma transferência selvagem, na medida em que há endereçamento ao Outro, há um pedido por interpretação.

Com Harari (2001), podemos dizer que haveria dominância do simbólico no *acting out*, enquanto poderíamos falar de uma dominância do real na passagem ao ato. Como argumento, podemos recorrer à proximidade que o primeiro teria com o sintoma, com a diferença de que esse não “pediria” interpretação, tal como o *acting out*. É o que encontramos em Lacan, quando diferencia o sintoma do *acting out*:

Não, não é essencialmente da natureza do sintoma ter que ser interpretado. Ele não clama pela interpretação como faz o *acting out*. [...] O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, *untergebliebene Befriedigung*; não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta. [...] Diferentemente do sintoma, o *acting out*, bem, ele é o começo da transferência. É a transferência selvagem. (LACAN, 2005, p. 140/FR p. 147-148).

Por ser o começo da transferência, transferência selvagem, supomos no *acting out* necessariamente a presença do inconsciente. Já a passagem ao ato, escolha decorrente da alienação, estaria mais próxima da angústia. Na passagem ao ato, nesse caso, não estaria presente a “proteção” em que consistem o simbólico e o imaginário; o real estaria a descoberto; já no *acting out*, o simbólico e o imaginário protegeriam o sujeito como uma tela frente ao real, do mesmo modo que ocorre com a fantasia, mantendo uma estabilidade que o real viria justamente quebrar.

O inconsciente é justamente o que se manifesta no *acting out*. Este, por sua vez, inclui a aceção de *representação*, no sentido de colocar em ato, encenar – tal como se faz no teatro. No *acting out*, o sujeito não sabe o que sustenta o texto que coloca em cena. Ao analista cabe, portanto, “ler” o texto, provocando a revelação daquilo que sustenta o *acting out*⁴². Lacan dirá que “Sabemos que há coisas que se chamam o *acting out* e que isso tem relação com a intervenção do analista” (LACAN, 2008a, p. 249). É importante notar que não se trata de explicar ou traduzir ao analisando o de quê se trata no *acting out* ao modo de “não vê que é

⁴¹ Trata-se de um caso clínico discutido por Lacan em diversos momentos, inclusive em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. As interpretações que Lacan dá ao episódio se modificam, de modo que nos referimos a interpretação que toma a fala do analisando como um *acting out*. Esse caso foi atendido por Melina Schmideberg e posteriormente por Ernst Kris. Este supõe sucesso em sua intervenção onde Lacan evidencia o *acting out* como mostração ao analista daquilo que continua no mesmo lugar, da ordem da repetição atuada. Nesse *acting out*, Lacan afirmará que “o objeto pequeno *a*, oral, está aí de algum modo presentificado, trazido num prato”, o que em português evoca a ideia do “de bandeja”, expressão que traduz um modo de mostrar algo de forma clara e inequívoca.

⁴² Harari chega a dizer que o analista é o “parteiro do *acting out*” (HARARI, 2001, p. 180).

deslocado que tal coisa se repita aqui?”. Nesse caso, tratar-se-ia de interpretar manifestações da transferência (op. cit, p. 250), o que seria inócuo.

Com relação à passagem ao ato, é importante retomar também alguns pontos levantados por Lacan em *O seminário, livro 10*. Aqui, ele evidencia a passagem ao ato como queda do sujeito, que se identifica então ao objeto *a*. Enquanto podemos dizer que o *acting out* “coloca em cena” para o Outro algo de que o próprio sujeito não se apercebe – algo da ordem do inconsciente – a passagem ao ato estaria do lado do “sair de cena”, sair da cena que inclui o Outro e o significante. Ou seja, na passagem ao ato, o inconsciente é rechaçado de forma radical, o sujeito nada quer saber de seu inconsciente⁴³. Voltando a figura 10, acima, encontramos a passagem ao ato como resultante do vetor que parte da repetição, mas passa pela alienação. Essa observação é importante porque mostra que, desde o *eu não penso*, o que é permitido é a alienação. Nesse caso, o que está em jogo é a eliminação ordinária do Outro pela via da alienação.

Com relação à passagem ao ato, cabe uma observação relativa à sublimação; enquanto esta alude ao vazio da *Coisa*, a passagem ao ato, na medida em que é uma identificação do sujeito ao objeto *a*, na medida em que implica uma “perfuração narcísica” (na medida em que o semblante – em suas acepções imaginária e simbólica – caiu), é justamente a identificação com *a*, com o real de *a* – diríamos, identificação com a *Coisa*. Em oposição, a sublimação é criação a partir do nada, ou seja, *a partir* do real. Nesse caso, estamos falando de relações diversas com *das Ding*; enquanto a passagem ao ato seria um ir de encontro à *das Ding*, a sublimação seria um modo de tratar seu gozo, produzindo algo a partir do nada de *das Ding*.

Estando a passagem ao ato remetida à angústia, nos alinhamos com Harari quando ele propõe, desde Lacan, que “A diferença entre a sublimação e a angústia radica no ocorrido com o objeto” (HARARI, 2001, p. 278). É nesse sentido que dirá que o *a* sem ($-\varphi$) estaria ligado à angústia, enquanto *a* não sem ($-\varphi$) estaria ligado à sublimação, sendo que em *a* devemos ler “algum objeto”. A sublimação se apresenta como possibilidade de satisfação com um objeto não idealizado⁴⁴, mas sim um objeto comum, que seria alçado a outro estatuto pelo tratamento que a sublimação lhe concederia – de elevá-lo à dignidade da *Coisa*. O objeto da sublimação não prescindiria da castração, na medida em que é ela que permite que se abra

⁴³ É interessante notar que Lacan diz que o suicídio é a passagem ao ato bem-sucedida e que o analista só seria contrário ao suicídio na medida em que esse implicasse o nada querer saber o inconsciente e não por questões morais.

⁴⁴ Como seria, por exemplo, o objeto genital para o qual todas as pulsões deveriam convergir na ‘maturação’, segundo alguns pós-freudianos.

uma distância entre o sujeito e o objeto *a* com o qual se relaciona através da fantasia, tal como mostra a fórmula da fantasia $\$ \diamond a$, sujeito punção objeto *a*.

Na angústia, o *a* aparece no lugar em que falta (– $\varnothing$), o que leva à falta da falta e à consequente objetualização do sujeito. Na sublimação, trata-se de *a* como um objeto não aderido ao sujeito, ao qual pode renunciar, mantendo a castração (HARARI, 2001, p. 278). Essa abordagem mostra que há proximidade entre sublimação e angústia, na medida em que entendamos que se trata de duas maneiras diversas do sujeito se relacionar com o gozo da *Coisa*; no caso da angústia, sucumbe a ele, passando ao ato, enquanto que no caso da sublimação, trata-o a partir da alusão à *Coisa* via objetos quaisquer. O que determina que se lide com o gozo de uma ou de outra maneira? É essa a questão que nos encaminhará a uma discussão que articule a sublimação ao final de análise, no capítulo final de nosso texto, embora já tenhamos adiantado que esta forma de lidar com o gozo está articulada ao fim de análise.

Em suma, pela divisão dos círculos de Euler desde a negação do *cogito*, temos como resultado dois grupos de articulações: por um lado, partindo dos círculos e sendo conduzido pelo vetor superior que passaremos a chamar alienação, temos um novo círculo que compreende o *eu não penso* e o *Isso*, cuja expressão será a passagem ao ato. De outro lado, temos uma articulação entre o *eu não sou*, manifestação do inconsciente na medida em que onde não se é, estão os pensamentos do inconsciente e seu correlato, o *acting out*. Resta inexplicado, por enquanto, o vértice do tetraedro no qual encontramos a sublimação.

6.4.2 Sublimação

A sublimação é apontada por Lacan como ponto de satisfação da repetição (LACAN, 2008a, p. 213). Nesse sentido, é um outro modo, diferente do *acting out* e da passagem ao ato, de operar a partir da repetição. Podemos dizer que no *acting out* há uma inibição no que tange ao ser, uma vez que ele, como apelo por interpretação, é resultante do recalque. Por outro lado, na passagem ao ato, há inibição do pensamento, daquilo que é da ordem do inconsciente, sobre o qual o sujeito nada quer saber. Já a sublimação seria uma satisfação possível pela via da repetição sem as inibições que encontramos no *acting out* e na passagem ao ato. Uma questão que podemos nos colocar aqui é: por que a sublimação está inscrita no lugar em que está nesse esquema?

6.4.2.1 Fantasia

Na versão do quadrângulo que é a sobreposição dos dois que encontramos no Seminário XIV, podemos ver no vértice inferior esquerdo, onde também está a sublimação, o $-\varphi$, o falo negativizado, que remete a castração, tal como ilustrado na figura abaixo:

Figura 14 – Sublimação e $-\varphi$

Quanto a isso, Lacan esclarece que encontramos no vértice inferior esquerdo, nos círculos, um tempo posterior aos tempos que levavam ao *eu não penso* e o *eu não sou* como excludentes. A castração, aqui, alude ao referente fálico como essa circunscrição de uma falta, em torno da questão do falo.

O sentido lógico original da castração, enquanto a análise descobriu sua dimensão, repousa nisto: que ao nível das *Bedeutungen*, das significações, a linguagem – enquanto é ela que estrutura o sujeito como tal – muito matematicamente faz falta, quero dizer, *reduz* o que é da relação entre os sexos, ao que nós designamos como podemos, por essa alguma coisa, a que a linguagem reduz a polaridade sexual, isto – é, a saber, um *ter* ou *não ter* a conotação fálica. (LACAN, 2008, p. 151-152/FR p. 71).

Lacan aponta aquilo que é da ordem do real do sexo, que não entra na linguagem e que tem ligação com a diferença sexual. Essa, por sua vez, só se sustenta no sentido de algo que falta sob o aspecto do falo, que marca então uma falta. É desse ponto que vai derivar a incomensurabilidade dos gozos do homem e da mulher no ato sexual (cf. próxima sessão). É também nesse ponto do quadrângulo que Lacan vai identificar um recobrimento do *eu não penso*, correlativo ao isso e do *eu não sou*, correlativo ao inconsciente, indicado pelos dois pequenos vetores que partem cada um de um dos círculos no vértice inferior esquerdo do tetraedro. Recobrimo-se mutuamente, ocultam-se um ao outro. Como consequência, no lugar do *eu não sou* o Isso virá, positivando-o em um *eu sou isso*, no qual Lacan localiza o *Wo es war, soll Ich werden* freudiano (LACAN, 2008, p. 134). O quarto vértice então, pelo recobrimento dos círculos, evidenciaria o imperativo que podemos traduzir como “ali onde isso estava, o sujeito deve advir”. Que a castração e a sublimação também se encontrem nesse vértice, pede que avancemos mais um passo.

O que nos interessa, aqui, é que a sublimação se encontra solidária a uma polarização dos sexos, resultante da diferença sexual que, como veremos na próxima sessão, tem consequências importantes no que tange ao ato sexual e ao entendimento do lugar da sublimação nesse momento da teorização lacaniana, principalmente se pensarmos que a localização dos termos no grafo implica termos que funcionam desde uma mesma lógica. É desse modo que poderemos chegar à incomensurabilidade dos gozos do homem e da mulher, como solidária a sublimação.

Por outro lado, Lacan passa a incluir nesse mesmo lugar o objeto *a*, no final da lição de 11 de janeiro de 1967. Agora, além da sublimação, lá encontramos *a/-*^º, conjunção do objeto *a* e da castração. Esses são justamente os dois termos que devem ser disjuntos no final de análise e que se encontram, cada um deles, também presentes disjuntos no esquema; enquanto o objeto *a* é suposto junto do *eu não penso*, a castração o é em relação ao *eu não sou* e do *acting out*. É o que veremos na Figura 12. Isso explica, em parte, a junção de ambos, *a/-*^º, já que há vetores que partem de cada um dos vértices em que cada um desses dois elementos isolados estão, que se encontram justamente no ponto da sublimação. É nesse ponto que *a*, como resíduo do *eu não penso* – portanto, como resto da alienação – surgirá no vértice inferior esquerdo, do mesmo modo que o *a/-*^º, falta-a-ser que é produzida como resíduo do *eu não sou*. Pois bem, uma vez que entendemos como chegaram onde estão, resta a pergunta: a que lógica respondem, porque estão nesse lugar do grafo, que é o mesmo da sublimação?

Primeiramente, podemos dizer que a lógica da castração é homóloga à lógica da sublimação na medida em que ambas se referem a maneiras de alusão a uma falta, um furo, pela via do significante: *a castração como referida à questão do falo, produz esse efeito de redução, na medida em que recobre as diferenças entre os sexos a partir de um referencial que seria único e comum para ambos os sexos, o falo. Já a sublimação, com seu efeito de alusão ao vazio, a partir de criações desde o nada, propõe, senão um recobrimento do vazio, uma referência a ele.*

Ao que tudo indica, é apenas a partir do resumo de *A lógica do fantasma* que é possível construir essa 2ª versão do grafo, que mostra uma mudança de posição de alguns termos no quadrângulo e a inclusão de outros, apontando assim para um tempo posterior ao que discutimos no 1º grafo. Esse novo grafo poderia ser representado assim:

Figura 15 – Grafo Resumo do seminário XIV
1º semigrupo

Nesse segundo grafo, vemos que o vetor da transferência é a diagonal oposta àquela que encontramos no primeiro esquema, o que é coerente com o que encontramos no resumo do Seminário XIV, no qual Lacan alude ao esquadro cujos braços seriam a alienação e a verdade e cuja diagonal seria a transferência (LACAN, 1966-67/2003, p. 324), tal como

identificamos acima⁴⁵. O vetor da transferência conduz do *eu não penso* ao *acting out*. O que pode ser entendido como uma invocação do sujeito suposto saber, outro modo de dizer de um apelo ao inconsciente. “De fato, é dos impasses do *eu não penso*, que um endereçamento, uma demanda de análise pode produzir-se.” (ATTIÉ, 1997 p. 164). Portanto, o vetor da transferência é o que permite que, a partir do *eu não penso*, o sujeito chegue, pela via da demanda de saber que é a transferência, a interrogar o inconsciente.

Attié (1997) propõe que chegaríamos assim ao sintoma analítico, esse que advém sob transferência, a partir da busca de um analista. Em sua leitura de Lacan, com esse esquema, ele operaria uma disjunção entre sintoma (articulado ao $-^{\varphi}$) e a sublimação (articulada ao a)⁴⁶. Diferente disso, mas em consonância com o que encontramos de modo mais direto no resumo do seminário, Brodsky (2004) propõe que no ponto em que encontramos $a/-^{\varphi}$, trata-se da *fantasia*, de modo fiel ao que encontramos no resumo do Seminário 14.

Para entender porque a sublimação ocupa esse lugar junto a $a/-^{\varphi}$ no quadrângulo, devemos lembrar que a conjunção de a e $-^{\varphi}$ remete a uma sobreposição da falta estrutural do discurso e da pulsão. Como ocorre essa sobreposição? Na medida em que o significante que falta ao discurso (esse que asseguraria toda significação) é preenchido pela inscrição pulsional no corpo. Assim, o que retornaria do Outro como falta de significante, seria representado pelo *fallasser* como falta de objeto para satisfação da pulsão (POLI, 2003).

Assim, o $-^{\varphi}$ como marca de uma falta no Outro será recoberto pelo objeto a , objeto da pulsão, que é o objeto da fantasia, de modo que a falta será entendida como podendo ser suprida pelos objetos semblante de a , objetos da fantasia – temos aqui o recobrimento das duas faltas. Aparentemente é a isso que Lacan se refere ao dizer, quando se refere aos objetos a :

O importante é perceber que eles [objetos semblante de a] só exercem essa função no desejo ao serem nele percebidos como solidários da fenda (por serem a um tempo desiguais [a e $-^{\varphi}$] e se juntarem para disjuntá-la), da fenda em que o sujeito se afigura uma díade – ou seja, assume o engodo de sua própria verdade. Essa é a estrutura da fantasia, notada por nós como o parêntese, cujo conteúdo deve ser pronunciado: S barrado punção de a . (LACAN, 1969/2003, p. 325/FR p. 324).

⁴⁵ Embora haja semelhanças, esse *não* é o quadrângulo usado por Lacan no Seminário XV. Ali, a transferência é um vetor na diagonal oposta.

⁴⁶ Attié, na discussão que faz da sublimação, recorre a uma *condensação* dos quatro semigrupos de Klein utilizados por Lacan no Seminário XIV em um único grafo. Embora seja interessante acompanhar seu raciocínio e suas considerações, trazê-los para nosso debate nesse momento complicaria excessivamente a discussão sobre os quadrângulos e semigrupos que ora empreendemos, dada a condensação de que parte. Como nossa intenção é buscar algum didatismo na apresentação dos grafos utilizados por Lacan, sempre mantendo a sublimação como elemento-chave de nossa discussão, não retomaremos a maior parte da discussão feita por Attié, embora indicando seu interesse, pelos avanços que propõe.

Assim, deduzimos que $a/-^{\phi}$ aqui remete à estrutura da fantasia. Entretanto, dirá em seguida “Eis-nos de novo, portanto, no *nihil* do *impasse* [segundo grifo nosso] assim reproduzido do sujeito suposto saber.” Brodsky lembra que esse quarto vértice, de acordo com a lógica do grupo de Klein, deve ser “um novo produto”, o produto final desse quadrângulo, já que não há efeito involutivo, como já dissemos. O *impasse* é o mesmo referido por Lacan como aquele que se trata de atravessar para o sujeito e que aqui localizamos na fantasia. É por isso que Brodsky propõe que esse seja o ponto de partida do grafo seguinte, que sucede logicamente o quadrângulo da Figura 9, levando em conta a repetição e a pressa – que é o semigrupo no qual poderemos resituar a sublimação, agora vetor diagonal e responder à questão sobre a localização da sublimação no grafo. Esse semigrupo partirá, então, da fantasia.

Figura 16 - Grafo Resumo do seminário XIV
2º semi-grupo

Fantasia que, como lembra Brodsky, faz existir a relação sexual que não existe, funcionando assim como tela frente ao real. Entretanto, trata-se de um *impasse* do sujeito, como Lacan já indicara, pois a fantasia faz existir a relação sexual⁴⁷ onde, de fato, ela não existe. Esse *impasse* abriria caminho para o ato, mas em versões bem específicas. Um ato que

⁴⁷ Antecipamos aqui a menção ao aforismo “não há relação sexual”, que, embora ainda não tivesse sido enunciada e formulada como será posteriormente, já encontra seus pressupostos lógicos no Seminário XIV, onde Lacan afirma que não há ato sexual na medida em que há incomensurabilidade entre o gozo do homem e o gozo da mulher.

poderia ser da ordem do *acting out*, partindo do vértice da não relação e caminhando através do vetor da *repetição*, ou então da ordem da passagem ao ato, partindo-se do mesmo vértice, mas seguindo com o vetor da *pressa*. Essas seriam as duas *falsas saídas* ou *lapsos do ato* que Lacan indicou, tal como representado acima.

O raciocínio de Brodsky é totalmente coerente com o que encontramos em Lacan, no resumo do Seminário XIV:

Já tendo a *repetição* e a *pressa* sido por nós articuladas na base de um “tempo lógico”, a *sublimação* vem complementá-las para que um *novo grafo*, orientado por sua relação, seja satisfatório, *duplicando o precedente, para completar o grupo de Klein*. [...] E ainda grafos, por serem dois, inscrevem a distância do sujeito suposta saber à sua inserção no real. (LACAN, 1969/2003, p. 326/FR p. 326, grifos nossos).

Ou seja, Lacan indica que a sublimação é a via necessária pela qual será satisfeita a lógica por ele proposta, uma vez que supõe a entrada do sujeito no real pela fantasia como única entrada possível. É dessa forma que a saída do semigrupo anterior será o ponto de partida do semigrupo seguinte, como podemos ver pela direção dos vetores, que agora partem do vértice inferior esquerdo.

A sublimação assume, então, sua posição de vetor nesse segundo esquema, ou seja, de operação. A fantasia se encontra no vértice onde antes estava a sublimação, mas a fantasia comparece aqui na dupla acepção que comentamos acima, de referência a uma proporção dos gozos do homem e da mulher que não existe e, por outro lado, como velando essa incomensurabilidade. Partindo desse ponto, encontramos o vetor da sublimação, como saída possível e que levará, como vemos na Figura 13, em direção ao ato analítico, ponto que retomaremos em breve.

6.4.2.2 Ato sexual e sublimação

Recorrendo ao ensino lacaniano, notamos que ele introduz aqui, na caracterização que propõe do ato, sua dimensão de condição *sine qua non* para abordar a sublimação, na medida em que, tal como o ato – aqui discutido em diversas variações –, a sublimação pressupõe a repetição e o novo, como veremos em breve. Então, retomando, temos por enquanto, em nossa construção de um percurso que leve em conta a sublimação, uma associação dos

seguintes termos: repetição, como pressuposto do ato e subjacente a ele e a sublimação, como homóloga ao ato no que tange ao novo, à transformação que pode surgir da repetição.

Lacan vai afirmar que com relação à sublimação, Freud nunca disse que sua finalidade sexual fosse inibida; ele diz *zielgehemmt*, ou seja, desviada de seu objetivo. Desviada não é sinônimo de inibida e Lacan nos alerta para a importância de que nos detenhamos nessa palavra, que é aquela que indica que não se trata de *perda de satisfação* na sublimação. “*Zielgehemmt*, por um lado, mas por outro lado, satisfação encontrada sem nenhuma transformação, deslocamento, álibi, repressão, reação ou defesa. É assim que Freud introduz, coloca diante de nós, a função da sublimação.” (LACAN, 2008a, p. 214). A sublimação, tal como qualquer outra forma de satisfação, é sempre e necessariamente desviada, no sentido de que não existe objeto adequado para a satisfação pulsional que, portanto, nunca será total, será sempre parcial e desviada (Cf. Capítulo 3). Nesse sentido, o desvio do objeto também seria pressuposto da satisfação da pulsão de uma forma geral, e não apenas da sublimação, na medida em que o objeto da satisfação é sempre outro, deslizando metonimicamente.

Pois bem, poderíamos então perguntar onde estaria a relação da sublimação com o ato sexual, enquanto ligado à fantasia, uma vez que levemos em conta a posição da fantasia e da sublimação nesse novo grafo (Figs. 12 e 13). É nesse sentido que Lacan vai remeter a sublimação ao ato sexual “enquanto ele tem relação com a função da *repetição*” (op. cit, p. 218, grifos nossos), na medida em que repete a cena edipiana. “O agente do ato sexual sabe muito bem que ele é um filho. E é por isso que, sobre o ato sexual, enquanto ele nos concerne a nós psicanalistas, o relacionamos com o Édipo.” (op. cit, p. 218). Todavia, mais do que isso, Lacan vai apontar no ato sexual isso que se apresenta como “falta essencial”, “falta fundamental” desde a função fálica e que é a função própria da castração (op. cit, p. 221)⁴⁸.

É precisamente na medida em que alguma coisa, em que algum objeto pode vir tomar o lugar que toma o – φ no ato sexual como tal, que a sublimação pode subsistir, dando a isso exatamente a mesma ordem de *Befriedgnun* que é dada no ato sexual e da qual vocês vêm isso: que está precisamente suspenso ao fato de que o que é pura e simplesmente interior ao casal *não é satisfatório*. (op. cit, p. 221/FR p. 108).

A partir da presença do – φ , da castração no ato sexual, a conclusão é que a satisfação que aí se pode obter é da mesma ordem que a satisfação, a *Befriedgnun* obtida com a sublimação, no que tange a uma satisfação que é sempre parcial, não-toda. Observação

⁴⁸ Em A lógica do fantasma, Lacan propõe que “Se há alguma coisa que nos revela a experiência, é a heterogeneidade radical do gozo do macho e do gozo da fêmea” (op. cit, p. 237), ou seja, já anuncia o substrato de seu aforismo “Não há relação sexual”, formulado tempos depois.

pertinente na medida em que reitera uma posição contrária às proposições como a de uma “maturação genital” enunciada pelos pós-freudianos, que pressupõe uma forma de satisfação melhor do que a outra. Essa proposição dos pós-freudianos contradiz o esforço freudiano que encontramos já nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, nos quais Freud, partindo das noções da medicina da época, coloca em xeque o ideário médico permeado pela moral vitoriana do século XIX, que condenava como anômalas todas as manifestações da sexualidade que fugissem do padrão da relação heterossexual com finalidade reprodutiva. Se Freud já caminhava na direção de desvendar a sexualidade humana como não determinada biologicamente, independente de interpretações equivocadas de seu texto, Lacan segue o mesmo caminho, elucidando e levando às últimas consequências as propostas do pai da psicanálise.

É nessa linha, Lacan vai resituar a questão do sexo, do gênero, ao propor que o que está em jogo não é uma possível bissexualidade biológica, como propunha Fliess, mas sim uma incomensurabilidade do objeto *a* com a junção de dois seres de sexo oposto, naquilo que incide “na exigência subjetiva de seu ato”, que seria o ato sexual. Nesse sentido, Lacan vai dizer, em relação a essa incomensurabilidade: “Empregamos o número áureo para demonstrar que ela só pode ser resolvida à maneira da sublimação” (LACAN, 1969/2003, p. 326). Assim, o número áureo ou número de ouro e sua relação (impossível) com a unidade vem para mostrar essa incomensurabilidade, já que não há medida comum, não há proporção de gozo entre os sexos. Nas palavras de Lacan, “Se há alguma coisa que nos revela a experiência, é a heterogeneidade radical do gozo do macho e do gozo da fêmea” (LACAN, 2008a, p. 237). Afinal, não é possível *medir* o efeito de perda ligado ao objeto *a* enquanto objeto perdido (KOREN, 2008). Entendemos que a sublimação, aqui, comparece como satisfação que prescinde da complementaridade, uma vez que se remete ao vazio da *Coisa*. É por esse motivo que pode suplantar o que não se mede no gozo do homem e no gozo da mulher. *É nesse ponto que a sublimação permitirá uma alusão ao incomensurável do gozo naquilo que é o encontro subjetivo entre dois seres de sexos diferentes em um ato.*

É a partir dessa incomensurabilidade que podemos entender sua afirmação de que “é sempre por identificação à mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação” (LACAN, 2008a, p. 238), já que a mulher só dá, como seu dom, aquilo que ela não tem, mas que também é a causa de seu desejo. Trata-se da definição do amor, dar o que não se tem, e é desde esse dar o que não se tem que Lacan vai afirmar que a mulher não perde nada porque não tem, e, portanto, ela cria o objeto evanescente que lhe falta, e o cria desde uma falta.

Essa tese ficará mais clara a partir de dois pontos articulados abordados por Lacan em *O seminário, livro 20*: aqui, Lacan enuncia seu conhecido aforismo *a mulher não existe*. Uma leitura desse aforismo aponta para o fato de que não existe a mulher do mesmo modo que existe o homem, já que o homem está sempre referido ao universal do falo. Isso terá como consequência que as mulheres se contarão uma a uma, ou seja, é preciso que cada mulher se faça como tal, já que não há um universal da mulher (LACAN, 1985). O segundo ponto, estreitamente articulado a esse primeiro, está ligado ao fato de que “[...] a mulher se define por uma posição que apontei como *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (LACAN, 1985, p. 15). A mulher, estando também referida ao gozo fálico, não está referida apenas a ele; nesse sentido, seu gozo é não-todo fálico. Esses dois pontos, a não existência d’A mulher e seu gozo ser não-todo fálico terá inúmeras consequências. O que é importante nesse momento é marcar que, *na medida em que não existe a mulher e a invenção está suposta para que possa vir a existir, assim temos a solidariedade com a sublimação, que é criação a partir do nada*.

Entretanto, Lacan também vai diferenciar a sublimação e o ato sexual, na medida em que no ato sexual não se percebe o que falta. “É toda a diferença que há com a sublimação. Não que na sublimação se saiba o tempo todo, mas que se obtém como tal, ao fim; se é [que] há um fim na sublimação.” (LACAN, 2008a, p. 257). Além disso, a sublimação parte, ela mesma, de uma falta, o vazio da *Coisa* que é motor da sublimação. O próprio produto da sublimação é uma *reprodução da falta*, o que não acontece no ato sexual, no qual a falta fica encoberta pela fantasia. Aqui, Lacan sublinha que na produção via sublimação, o que se produz não é necessariamente uma obra de arte.

Qualquer que seja ela, de qualquer forma que ela seja tomada, a obra da sublimação não é de forma alguma forçosamente a obra de arte, ela pode ser muitas outras coisas ainda, *inclusive o que estou fazendo aqui com vocês* que não tem nada a ver com a obra de arte. (LACAN, 2008a, p. 258/FR p. 125, grifos nossos).

É nessa direção que buscamos destacar a sublimação como um conceito clínico, na medida em que aponta para uma possibilidade de produzir algo frente ao vazio da *Coisa*, a partir de um objeto qualquer (inclusive, como Lacan aponta na citação acima, a partir da transmissão da Psicanálise em um seminário) – não se trata de produzir na concretude, do mesmo modo que um ato não precisa ser algo diferente de um dizer; não é necessário que se trate de um “produzir com as mãos”, por exemplo, muitas vezes associado com a sublimação como criação artística. Trata-se, isso sim, da sublimação como uma operação que trata o gozo

da *Coisa* e que é diferente do sintoma (já que prescinde do recalque) e também de outros destinos do gozo. Em alguma medida, podemos dizer que *a sublimação é uma possibilidade de trabalhar com a falta que Lacan eleva à dignidade do ato*, na medida em que tanto no ato quanto na sublimação, está implícita uma repetição que pode instaurar a diferença, aludindo a ela.

Possibilidade que deve advir com a análise, mas que não parece depender exclusivamente desta para se produzir e que não coincide com o surgimento de um artista ao final da análise. É comum a ideia – um tanto idealizada, é claro – de que, como resultado do final de uma análise, surja um artista, alguém que cria desde uma nova posição frente à fantasia, que implica uma redução do sintoma ao *sinthoma*. Alguém que, supostamente, produziria obras de arte a partir daí. É importante sublinhar que o final de análise não coincide com o surgimento de um artista – não é necessariamente esse *fazer* que está em jogo na sublimação e nem mesmo no *sinthoma*, como indicamos no início desse trabalho e que retomaremos na sessão *O que a sublimação tem a ver com o sinthoma?* do Capítulo 9.

6.4.2.3 Sublimação e transferência

Inicialmente, como vemos na Fig. 12, a transferência (vetor diagonal que sai do vértice superior esquerdo) é a operação que permite uma passagem da escolha primordial do sujeito (*não penso*, a afirmação do *Je*) para a psicanálise (*penso*, mas perco a referência de quem sou). Essa passagem do *não penso* ao *penso* implica uma passagem do eu ao sujeito do inconsciente, onde desemboca o vetor.

Já no segundo semigrupo do segundo grafo, a sublimação é um vetor diagonal que parte do ângulo inferior esquerdo e chega ao que nomeamos no grafo como ato analítico, por uma questão lógica mas que Lacan não nomeou, conforme adverte Brodsky (2001).

Embora o título dessa subsessão comece com a sublimação, por ser esse nosso tema de pesquisa, a partir das indicações de Brodsky, é preciso partir da transferência para chegar à sublimação. Com relação à transferência, sua existência implica em que “há saber”⁴⁹ e, mais do que isso, “há saber no real” (LACAN, 1973/2003, p. 312), afirmação que se articula com outra desde a psicanálise: “há sujeito”, dada a existência do sujeito suposto saber:

⁴⁹ Nesse momento de sua teorização, Lacan articula o inconsciente ao saber.

Como diz Lacan, uma vez que todo progresso da ciência requer a afirmação de que há saber, e a afirmação de que há saber acarreta automaticamente a suposição de um sujeito que sabe sobre esse saber, de que esse saber está escrito em algum lugar, então a conclusão brutal a que chega é que “toda ciência é crente”, mesmo a mais declaradamente atéia. Toda ciência crê na função do sujeito suposto saber, que pode ser encarnada por diversos personagens, Deus ou a natureza, o importante é a função. (BRODSKY, 2004, p. 147).

O sujeito suposto saber é o que opera também, como sabemos, na transferência em uma psicanálise, com a diferença de que aqui se maneja a mesma de modo a promover uma inversão dialética:

Trata-se apenas de um deslocamento, de uma suposição de saber que já está instalada porque o sujeito é um crente no Outro. Crer no Outro sob a forma do inconsciente é um ganho em relação a crer no Outro sob a forma do vizinho com más intenções. (op. cit, p. 153).

A transferência, manejada pelo analista, será o que promove essa crença no Outro (e não mais na maldade do vizinho ou não apenas nela) que possibilita uma entrada em análise. Isso nos conduz de volta ao 1º semigrupo do 2º grafo (Fig. 12), no qual a transferência desemboca no inconsciente, que pode ser entendido como um saber sem sujeito, mas que é o saber de que se trata em uma análise – ou melhor, a partir de um certo momento dessa análise, ao se considerar que “O percurso de uma análise vai do sujeito suposto saber ao saber sem sujeito” (BRODSKY, 2004, p. 155). É esse saber sem sujeito que emerge na análise, produzido pelo inconsciente. Saber sem sujeito na medida em que há a queda da transferência, queda do sujeito suposto saber; a constatação que não há sujeito do saber é o mesmo que dizer que o Outro não existe, o que acontece no fim da análise. Nessa medida, é coerente que tenhamos dois semigrupos que determinam ou bem a presença da transferência, ou bem a presença da sublimação, já que não há criação via sublimação onde há suposição de saber. *Em suma, podemos dizer que transferência e sublimação são antitéticos na medida em que a suposição de saber escamoteia o vazio desde onde a sublimação pode ocorrer.*

Entretanto, ainda que haja saber no inconsciente, há também um saber que falta (LACAN, 1973/2003, p. 315). Naquele que estamos chamando de 2º grafo, a sublimação parte do oposto, uma vez que parte do vértice em que se encontra a fantasia, que vem suprir a falta de saber, encobrindo o real. A fantasia, no entanto, tem como causa, tal como comentamos, a incomensurabilidade do gozo sexual do homem e do gozo sexual da mulher, que apontam para aquilo que do ato sexual não se inscreve. Essa sequência culmina na

constatação de que *não há relação sexual*⁵⁰. Ou seja, não há um saber no inconsciente que designe o modo como um homem se liga a uma mulher e vice-versa, dado o que acabamos de dizer sobre o gozo e dado que, decorrente disso, a relação do homem e a relação da mulher com o falo é diferente, como inferimos desde a entrada de cada um no Édipo. O falo é um elemento terceiro, não instala uma suposta complementaridade e menos ainda simetria entre homem e mulher. O que encobre esse não saber da relação sexual é a *fantasia*, que faz existir um saber que não há, já que é através da fantasia que um homem pode se vincular a uma mulher, como se soubesse como fazê-lo. Em suma, “É a partir desse momento, dessa confrontação com o ‘não há relação sexual’ que surge a possibilidade do que Lacan escreve nesse segundo quadrângulo, ou seja, a sublimação” (BRODSKY, 2004, p. 158). *Uma vez que não há relação sexual e que o fantasma tenha sido atravessado, é a satisfação via sublimação que permanece aberta – e, nesse sentido, estamos nos referindo à característica de satisfação da pulsão pela via sublimatória, tal como já retomamos em Freud.*

Brodsky aponta que há diferença entre sublimação e invenção, embora não se detenha aí e as aborde por suas semelhanças. Sublinha que ambas poderiam ser situadas no mesmo vetor e alude à invenção como um “saber fazer com”, tirado de *O Seminário*, livro 23, que nos conduz novamente à questão sobre a relação entre sublimação e *sinthoma*, que investigaremos no último capítulo desse trabalho. De todo modo, já podemos adiantar que a invenção de saber seria uma alternativa quando já não há o que saber. “Assim como a invenção é um destino para o saber que não há, a sublimação é uma solução para a satisfação que não há.” (BRODSKY, 2004, p. 159).

A sublimação seria, portanto, a satisfação possível frente ao “não há” do saber, ausência que remete à criação ex nihilo a que se refere Lacan em O Seminário, livro 7. Mais uma vez encontramos a articulação entre sublimação e criação, mas de tal modo que a criação se aproxima do “saber fazer com” que encontraremos no *sinthoma*.

⁵⁰ É interessante notar que no Seminário XIV encontramos a afirmação “O segredo da psicanálise é que não há ato sexual” (LACAN, 2008a, p. 293) (“*Le secret de la psychanalyse, le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas d'acte sexuel*” staferla, p. 142), que depois será modificada para *não há relação sexual*. Trata-se de uma precisão posterior efetuada por Lacan, de tal modo que a questão não se centre no ato sexual, mas sim na *relação, proporção (rapport)*. Dito de outro modo, a modificação empreendida por Lacan vem responder ao fato de que há o *ato* sexual, o que não há é *relação, proporção* entre os sexos. Não como sexos biológicos, mas como posições de gozo.

7 SUBLIMAÇÃO E CAMPO DO GOZO

É importante notar que em *O seminário, livro 16*, Lacan retorna à categoria do impossível, que já abordara de outras maneiras antes. A questão do impossível se apresenta nesse seminário através das incidências do gozo como índice do real de modo um tanto diferente do que acontecia até então.

Torres (2013) propõe uma marcação de três diferentes momentos do trabalho de Lacan com o impossível que acompanham suas aproximações do real. Retomaremos essa divisão proposta por Torres porque entendemos que ela permite um esclarecimento sobre o ponto em que estamos no que diz respeito ao gozo e, portanto, o que cerca a sublimação tal como buscamos abordá-la nesse momento.

Inicialmente, o impossível se referia ao real como aquilo que escapava ao significante, o não simbolizável e, portanto, como a perda que se daria na medida do atravessamento do sujeito pelo significante. É o momento que o autor indica como sendo o da primazia do simbólico. Depois, a partir do Seminário VII até o XV, haveria um modo de tratar o real como central, desde a formulação de *das Ding* a partir de Freud, incluindo sua posição como *êxtimo* até as formulações de Lacan acerca do objeto *a* e sua relação com a fantasia. Aqui, o real não estaria simplesmente fora do significante, mas também no âmago do sujeito. Esse momento chegaria até o ponto da afirmação de que não há ato sexual, referida a não proporção entre os sexos, a incomensurabilidade dos gozos, a qual já nos referimos no capítulo anterior. A partir do Seminário XVI, aquilo que já vinha se anunciando desde o Seminário XIV, quando Lacan introduz que o ato sexual não existe, toma corpo como o *não há relação sexual*, com todas as suas consequências em relação ao fracasso da fantasia como tentativa de inscrever a relação sexual. Nesse ponto, toma corpo a tentativa de formalização de uma escrita, não da relação sexual que não há, mas do *não há relação sexual* (TORRES, 2013). Cabe lembrar que a afirmação de Lacan *Il n'y a pas de rapport sexuel*, comporta também o entendimento de que não há *proporção* sexual, embora em geral encontremos nas traduções para o português *rapport* traduzido por *relação*. A proporção, aqui, retoma a ideia da incomensurabilidade do gozo da mulher e do gozo do homem, discutida por Lacan no Seminário XIV, tal como indicamos.

Ao escrever no quadro negro no início de seu seminário dos anos de 1968-1969 “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala”, Lacan enfatiza, nesse que é um seminário ao qual recorre intensivamente à topologia e à lógica, que a teoria psicanalítica é

um discurso reduzido a uma escrita, que alude à tentativa de escrita do *não há relação sexual*. Isso pode ser entendido como uma ênfase naquilo que há de real no discurso, que é o que lhe estrutura e aponta para o que na teoria lacaniana, aparece como redução de uma frase a uma letra, por exemplo. A proposição de um discurso sem palavras continuará a ser explorada posteriormente, em *O seminário, livro 17*, no qual formula uma teoria dos discursos e em *O seminário, livro 19*, ...ou pior.

A série de Fibonacci, por exemplo, utilizada por Lacan em *O seminário, livro 16*, objetiva explicar a incomensurabilidade do objeto a com o significante (VALAS, 2001, p. 72), mas não só isso: é uma tentativa de formalizar essa incomensurabilidade, desde a lógica. Entendemos, portanto, que com seu recurso à matemática, como nesse caso, busca esvaziar o sentido e subtrair de suas fórmulas um valor de verdade.

Isso indica de modo bastante específico o que já estava apontado no Seminário XIV, quando anuncia a não existência do ato sexual: o real passa para um lugar prevalente, como aquilo que entra em jogo na lógica da fantasia, o que ganhará destaque ainda maior no seminário XV, na medida em que o ato será aqui trabalhado como ato analítico, no qual toma corpo seu aspecto real. No Seminário XVI, o que surge como central é a questão do gozo trabalhada desde a lógica e a topologia, referências importantes para Lacan na abordagem disso que nomeia no seminário como “o campo do gozo”.

A sublimação se apresenta aqui justamente como *uma relação peculiar com o gozo*, o que abre campo para nossa hipótese de trabalho. Hoffmann e Houbballah (2008) sublinham que, para Lacan, nesse momento de seu ensino, o que está em jogo é “oferecer a encarnação clínica de sua teoria” (p. 164). Não é por outra razão que ele afirmará que

O gozo, isso é o que só se percebe ao ver sua constância nos enunciados de Freud. *Mas é também o que se percebe na experiência – refiro-me à psicanalítica*. O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar. (LACAN, 2008b, p. 206/FR p. 212, grifos nossos).

Se o real já se apresentava com força no Seminário VII, na forma de *das Ding* e suas vicissitudes – e, portanto, na forma do real – como central na ética da psicanálise aqui, quase dez anos depois, encontramos a presença do real apontando para uma articulação com a clínica que parece ganhar contornos ainda mais nítidos, na medida em que Lacan formula o gozo como aquilo que está em jogo na experiência psicanalítica de modo central. Aquilo de que se trata na psicanálise, aquém ou além do desejo, é, literalmente, o gozo, o que permite

que relancemos nossa questão a partir dessa assertiva: de que modo a sublimação pode tratar o gozo, cuja constância na experiência psicanalítica é notável?

É possível dizer que os dois caminhos tomados por Lacan com relação à sublimação nesse seminário podem ser resumidos da seguinte forma: por um lado, indica a sublimação como a possibilidade de constituir a mulher pelo lado da *Coisa*, já que o significante sexual falta no inconsciente, que o representante da representação da mulher está perdido. Por outro lado, a sublimação se apresenta pela via da obra de arte, na qual o objeto a faria cócegas em *das Ding* desde dentro. Nesse sentido, parece possível pensar o amor cortês como o ponto de encontro entre as duas vertentes, na medida em que aborda a mulher, mas desde o ponto de vista da arte, levando em conta que o amor cortês foi, em sua origem, um movimento literário. Além das duas vertentes, a partir da discussão sobre o objeto *a* como condensador de gozo, Lacan indicará a relação peculiar da perversão com a sublimação, que também abordaremos nesse capítulo.

7.1 TEORIA DO VACÚOLO: ESTRUTURA DA SUBLIMAÇÃO NA ARTE

Ao referir-se a *dialética do prazer*, tal como encontramos no Seminário XVI, Lacan aponta para um nível de prazer ao mesmo tempo buscado e evitado. Refere-se a um limiar, a uma zona central em que “o prazer seria intenso demais”, o que faria dela uma zona proibida. “Essa centralidade é o que designo como o campo do gozo, definindo-se o gozo em si como tudo o que decorre da distribuição de prazer no corpo.” (id., *ibid.*, p. 218). Afirmação que pode inicialmente parecer estranha, até contraditória, já que, a partir do emprego que Lacan faz dos termos a partir de certo momento de seu ensino, comumente pensamos no gozo como contraponto do prazer. No início de sua teorização, Lacan refere-se ao gozo para falar também do prazer; em momentos posteriores, contrapõe claramente o gozo ao prazer (MILLER, 2012). Entendemos que, tal como colocado aqui por Lacan, o gozo funcionaria como uma barra, um limite para o prazer, que nortearia a distribuição de prazer nesse corpo.

A *teoria do vacúolo* está ligada àquilo que formulou no Seminário VII a partir de *das Ding* e que tem relação justamente com essa distribuição e com “a proibição no centro que, em síntese, constitui o que nos é mais próximo, embora seja externo. Seria preciso criar a palavra *êxtimo* para designar aquilo de que se trata.” (LACAN, 2008b, p. 218-219). Lacan

retoma o neologismo que criara em 1959-60 aqui. Ou seja, o vacúolo seria esse vazio central, *êxtimo* e interditado porque impossível. Aquilo que já tinha sido formulado nos anos de 1959-60, com relação a esse objeto do real, central no sujeito, retorna agora com a insígnia de anterioridade ao significante.

Lacan se refere à função do *Nebenmensch*, do próximo – no sentido do homem mais próximo, estranho e ao mesmo tempo o mais íntimo, aquele referido no mandamento *Ama o teu próximo como a ti mesmo* e explicita que é esse próximo que aponta para a iminência intolerável do gozo. O próximo é o que me é mais íntimo, mas que só pode ser reconhecido pelo lado de fora – nova referência ao lugar *êxtimo* de *das Ding*: “O próximo é a iminência intolerável do gozo” (op. cit., p. 219). Em suma, embora até aqui não acrescente nada diferente do que o que já dissera com relação à *das Ding*, Lacan agora coloca o gozo como ponto central de sua discussão.

É sob esta égide que dirá que o Outro, como contraponto ao outro, é justamente “um terreno do qual se limpou o gozo”, e é aí que estaria o inconsciente estruturado como linguagem, bem como o indício, nesse momento, da ideia lacaniana de uma anterioridade do gozo em relação ao significante. Assim, podemos propor uma diferença que implica no Outro como lugar do desejo e na *Coisa*, a partir da função de *Nebenmensch*, como lugar *êxtimo* do gozo (HOFFMANN; HOUBBALLAH, 2008).

É a partir dessa definição do Outro como lugar de onde se limpou o gozo que Lacan pode conceber o que já está expresso em Freud, e que Lacan formula como uma impassibilidade do desejo, a tal ponto que passa a ser possível formalizá-lo. Trata-se da retomada da concepção freudiana da constância do desejo como indestrutível, que em sua insistência, atualiza o passado. Essa característica faria o desejo redutível ao formal (op. cit, p. 220). Desse modo, vemos uma mudança de ênfase no que tange ao desejo, que antes estava no movimento metonímico do desejo e que agora Lacan desloca para sua indestrutibilidade.

7.1.1 Retomada do objeto *a*

Lacan refere-se à anatomia do vacúolo, que seria o que pode explicar a relação da sublimação com o gozo como gozo sexual (LACAN, 2008b, p. 226), que é diferente da relação sexual. Para mostrar do que se trata nesse gozo, ele se refere ao sistema auditivo e

vestibular – portanto, de equilíbrio – da dáfnia⁵¹. Ele descreve um experimento no qual se introduz em uma parte específica desse sistema auditivo e vestibular – o otólito – um pedacinho de ferro. Depois disso, diz Lacan, basta aproximar um ímã em volta da dáfnia: “Isso faz a dáfnia gozar, é só o que podemos presumir pelas atitudes variadamente extraordinárias que ela assume. É um perfeito homem em sua vida moral.” (op. cit. p. 226). Curiosa ideia, a de algo que, *posicionado desde fora (o ímã) captura a dáfnia desde dentro*, tal como poderíamos dizer daquilo que Lacan indica como sendo o que ocupa o centro do vacúolo (objeto *a*) e que tem a característica de ser ao mesmo tempo central ao sujeito, próximo, mas também exterior, *êxtimo*. A comparação de que lança mão aqui, ao dizer, referindo-se à dáfnia, que “É um perfeito homem em sua vida moral”, nos faz pensar no homem gozando para além de seus parâmetros morais, indicando a moral como tentativa de encobrir isso da ordem do gozo de que se trata no objeto *êxtimo*.

Portanto, parece bastante lógico dizer que o objeto *a* desempenharia esse papel do pedacinho de ferro inserido no sistema vestibular da dáfnia, causando toda uma movimentação orientada a partir do objeto *a*, objeto causa de desejo. “Em outras palavras, é o que faz cócegas por dentro em *das Ding*. Pronto. É isso que constitui o mérito essencial de tudo o que chamamos de obra de arte.” (op. cit, p. 227).

Por outro lado, que a obra de arte cause o efeito de fazer cócegas por dentro de *das Ding*, parece tratar-se de uma contingência, já que nem toda obra de arte toca no ponto de *das Ding*, tal como apontamos algumas vezes ao longo do presente trabalho. A partir das indicações do próprio Lacan, é possível dizer que não são apenas as obras de arte que tem a possibilidade de “provocar” esse objeto *êxtimo* – como, aliás, ele mesmo nos deixa saber quando repete algumas vezes no seminário XVI que aquilo de que se trata em suas aulas nesse seminário é da ordem da sublimação⁵². O interesse da metáfora da dáfnia nos parece residir na possibilidade de produzir uma topologia de *das Ding* e do objeto *a*, já que Lacan representa o objeto *a* como um ponto dentro do vacúolo do gozo.

⁵¹ Crustáceo milimétrico, conhecido também como pulga d’água.

⁵² “Por fim, talvez seja uma sublimação que realizo aqui.” (LACAN, 2008b, p. 236).

7.1.2 Da falta do significante sexual: a outra vertente da sublimação

Lacan realiza nesse seminário uma nova retomada sobre a questão da *satisfação*, passando pela sublimação e chegando à relação sexual. Já no início dessa aula desenhara na lousa o quadro abaixo (LACAN, 2008b, p. 211):

A Mulher?	O/A Outro?	A Coisa?
X	Lugar da fala com que se faz amor	Vacúolo do gozo
A sublimação para atingir a Mulher (o amor cortês, idealização do objeto) A sublimação para atingir o gozo com a pulsão O representante da representação		

Nesse quadro, Lacan busca situar, a partir das interrogações da primeira linha, a relação sexual. Vai então dizer que, se não há relação sexual, na análise afirma-se isso no ponto em que “a Mulher, não sabemos o que é isso”, que é o ponto no quadro onde encontramos o “X”. Aqui, trata-se da Mulher em uma acepção precisa, a freudiana.

Se em sua essência a Mulher é alguma coisa, e disso nada sabemos, ela é tão recalcada para a mulher quanto para o homem. E o é duplamente. Primeiro no sentido de que o representante de sua representação está perdido, de que não se sabe o que é a Mulher. Depois, porque esse representante, quando é recuperado, é o objeto de uma *Verneinung*. (op. cit, p. 221/FR p. 227).

A questão é que a negação surge na medida em que se atribui à Mulher algo que ela nunca teve, pois que a referência freudiana é o falo. Isso que (não) a representa – o falo – ela nunca o teve. Ou seja, “o que falta ao conjunto dessa lógica é justamente o significante sexual” (op. cit, p. 221). Toda essa discussão acerca da Mulher tem lugar pouco tempo depois da discussão que acompanhamos com relação ao ato sexual no Seminário XIV. Aqui, vemos a afirmação da incomensurabilidade do gozo do homem e do gozo da mulher, bem como a não existência do ato sexual, ganharem a forma da não existência da relação sexual e da mulher como a Mulher, que poderia ser generalizada do mesmo modo que fazemos com o homem a partir da referência ao gozo fálico. Lacan parte de uma interrogação da uma suposta

“polaridade” entre feminino e masculino, que seria talvez um recurso excessivamente simplista para dar conta da constituição sexual e da relação sexual. Mesmo a lógica freudiana mostra que isso não pode funcionar assim. Lembremos das discussões que empreendeu Freud sobre a mulher, sempre deixando muito claras suas dúvidas com relação à sua constituição; se apontava para uma diferença com relação à constituição do sujeito homem, pela via do Édipo, apenas tateava quando a questão era definir de que diferença se tratava, para além da castração e suas consequências. De certa forma, o que faz Lacan aqui é relançar a questão que fica sem resposta satisfatória no texto freudiano. Ainda assim, afirma que “tanto no homem como na mulher, toda a normatividade se organiza em torno da transmissão de uma falta” (op. cit, p. 218).

Podemos encontrar aqui os indícios da formulação, posterior no ensino de Lacan, de uma diferença entre os sexos que se pauta na oposição de duas lógicas: de um lado, a lógica do todo-fálico do homem e, de outro, o gozo não-todo fálico das mulheres (SOLER, 2005). É esse gozo não-todo fálico da mulher que abra caminho para que Lacan formule depois um gozo suplementar ou feminino, diverso do gozo fálico. Essa discussão só ganhará pleno alcance anos depois, no seminário XX, *mais, ainda...*, o que não nos impede de deixar indicado aquilo que antecedeu esse debate nos anos de 1972-73 e que já se encontra apontado no Seminário XIV⁵³.

Lacan avança retomando Freud em *Três ensaios...* para dizer das formações reativas como barreira ao gozo, retomando então a sublimação, que aconteceria “*zielgehemmt*, desviada de seu objetivo, com idealização *do* objeto e operando *com* a pulsão” (LACAN, 2008b, p. 222). Por um lado, a sublimação se apresenta como possibilidade de satisfação sexual, diferente da barreira das formações reativas. Por outro lado, Lacan coloca a idealização do objeto como ocorrência da sublimação, o que no mínimo faz pensar, já que o próprio Freud deixa claro a disjunção entre sublimação e idealização no texto sobre o narcisismo (METZGER, 2008, p. 47). Entretanto, em uma leitura mais atenta, fica claro que, se tanto a formação reativa quanto a sublimação podem operar *com a pulsão*, apenas a formação reativa se dá *com idealização*, uma vez que envolve uma exigência pautada em padrões pré-fixados que o sujeito deve atingir, pautados em uma leitura da demanda do Outro. Esse ponto abre uma discussão em Freud sobre o fato da idealização não favorecer a sublimação, que não vem ao caso retomar agora. Basta indicarmos que Lacan parte de suas

⁵³ E antes ainda, se lembrarmos que no Seminário XIV Lacan já interroga o estatuto da incomensurabilidade dos gozos, como já abordamos no presente trabalho.

consequências e, portanto, da diferença crucial entre sublimação e formação reativa, que também já abordamos antes nesse trabalho.

Nesse ponto, é importante retomar o que diz Freud com relação à sublimação em *O instinto e suas vicissitudes* (1915), pois é daí que parte Lacan para afirmar, como o faz em pelo menos dois pontos desse seminário (LACAN, 2008b, p. 215 e 223), que a sublimação se dá *am Objekt*, no objeto e que algo na sublimação, se satisfaz *com* a pulsão.

A experiência nos permite também falar de pulsões ‘de meta inibida’ no caso de processos a que se permite avançar um pouco no percurso da *satisfação pulsional*, mas depois experimentam uma inibição ou um desvio. Cabe supor que também com tais processos esteja associada uma *satisfação parcial*. (FREUD, AE 2006/1915, p. 118, trad. e grifos nossos).

Eis aqui a proposição da “meta inibida”, que vai depois fundamentar a ocorrência da sublimação. Freud refere-se aqui à satisfação da pulsão ser parcial; parece-nos que é dessa precisão de Freud que parte Lacan para discutir a satisfação da pulsão, por um lado, e a sexual, por outro.

Desse modo, aponta a pulsão como oriunda da sexualidade da qual, no entanto, nada sabemos. Todavia, indica o que está em jogo na satisfação da pulsão: trata-se daquilo que chama *estrutura de borda*, que remetem aos orifícios do corpo. O que é da ordem da pulsão funciona, diz Lacan, por orifícios nos quais se encontra a estrutura de borda, que deverá ser tomada no sentido matemático. Borda cujo fluxo é constante, referência à constância característica da pulsão tal como discutida por Freud em 1915. É a partir da estrutura de borda que ele indica que o vacúolo é o furo próprio do gozo, apontado desde esse ponto para o que é da ordem do sexual.

A discussão lacaniana aqui sublinha a diferença entre a relação sexual e o gozo sexual, esse último ligado ao pulsional. Quanto à relação sexual, Lacan alude a sua não existência, que será formulada como tal anos depois, em 1972, como já indicamos, mas tenta situá-la, tal como podemos identificar no quadro acima. A relação sexual, aqui, mas também A Mulher, como já indicamos, situa-se como aquilo de que nada se sabe e, nesse sentido, Lacan parece apontar sua relação com a *Coisa*. Como comparação, aludindo que não se trata na relação sexual da ordem do orgânico, se refere ao funcionamento de estrutura social que encontramos nas formigas e nas abelhas para atestar sobre a fixidez que aí encontramos: “o formigueiro, assim como a colméia, são inteiramente centrados na realização da relação sexual” (op. cit, p. 210). Fixidez ligada a uma determinação biológica que garante a relação sexual e em nada tem a ver com a não existência da relação sexual para o humano.

7.2 A MULHER: RETOMADA DO AMOR CORTÊS

Lacan explora nesse momento de sua teorização duas vertentes da sublimação. A primeira delas está vinculada à posição da mulher como *das Ding*, cujo exemplo princeps é o amor cortês. Até aqui, nenhuma novidade, já que ele discutiu o amor cortês nessa direção no Seminário VII. Então, por que o retoma aqui?

É interessante notar que Lacan coloca o amor cortês como tentativa de ultrapassar o amor estritamente narcísico, coisa que não estava clara em seu seminário dos anos de 1959-60. Isso porque o amor, tal como definido por Freud no texto sobre o narcisismo, funcionaria por apoio ou então narcisicamente, elegendo como objeto alguém que já foi, será ou é como o próprio sujeito. Mesmo a escolha de objeto de amor por apoio implica uma dose de narcisismo. É a partir daí que localiza a sublimação no polo feminino, dizendo que “[...] a sublimação é o esforço para permitir que o amor se realize com a mulher, e não apenas, enfim, para dar aparência que isso acontece com a mulher” (LACAN, 2008b, p. 236). Aqui encontramos uma diferença com relação ao que havia dito até então sobre a sublimação, pois agora Lacan situa a sublimação claramente na contramão do narcisismo⁵⁴, o que vem de encontro a uma versão da perversão em que o perverso busca *suplementar* o Outro e não *complementar* o Um, como encontramos na neurose (LACAN, 2008b).

Essa proposição da sublimação é prenhe de consequências, mas talvez a primeira delas seja que o elemento narcísico na sublimação, enfatizado por Freud⁵⁵, sai completamente de cena. Além disso, a disjunção entre narcisismo e sublimação pode ser colocada em continuidade com o que Lacan já vinha desenvolvendo desde o Seminário VII e mesmo no Seminário XIV sobre a sublimação, na medida em que sua definição como elevação do objeto à dignidade da *Coisa* não sofre alteração. Parece-nos possível falar em um detalhamento de como ocorre a elevação de que se trata e que implicações ela tem, conforme se lance mão de novos recursos. É por esse motivo que propomos que não se trata necessariamente no ensino de Lacan de duas teorias da sublimação, mas dois momentos de uma mesma teoria, já que as bases que Lacan estabeleceu desde Freud no Seminário VII se mantêm, ganhando em detalhamento e avanço em suas consequências nos Seminários XIV e XVI, nos quais conta

⁵⁴ Antes, no Seminário VII, encontramos o narcisismo como um limite, tal como encontramos no primeiro momento da sublimação; agora, trata-se de uma oposição entre narcisismo e sublimação.

⁵⁵ Lembremos que Freud apontava que a libido, para que pudesse ser sublimada, precisava antes de mais nada fluir para o Eu, para apenas em um momento posterior poder ser investida em novos objetos na forma de sublimação.

com elementos teóricos com os quais não contava no Seminário VII, principalmente o objeto *a*, a topologia, a lógica e a matemática.

O amor cortês, homenageando o desejo sexual pela via da poesia, a partir de um objeto distante, impossível, “parceiro desumano” e que se define pela diferença, busca superar isso. Lembremos que a Dama a que se refere o amor cortês, em *O seminário*, livro 7, é inatingível, por pertencer a algum estrato social muito distante daquele do autor e por ser mesmo desconhecida pelo autor do poema. Tanto a impossibilidade quanto a diferença que estão em jogo aqui colocam em cheque o Um do amor que aponta para o narcisismo, ao mesmo tempo em que remete ao *Nebenmensch*, a esse próximo que é o lugar em que o gozo se apresenta⁵⁶.

Mas o interesse do amor cortês não se restringe a isso. Lacan retoma que Freud articula a sublimação com idealização do objeto e operando com a pulsão.

Sublimamos, diz-nos ele, com as pulsões. Mas, por outro lado, que sabemos dessas pulsões? De onde vêm elas? Do horizonte da sexualidade, que não foi minimamente esclarecido até hoje pelo fato de elas comportarem uma satisfação sexual. Mas o que nos é dito é que o gozo delas está ligado à sexualidade. Não é mau, nesse nível, termos começado por afirmar desde logo que *da sexualidade, nada sabemos*. (LACAN, 2008b, p. 223/FR p. 229, grifos nossos).

A articulação da pulsão à satisfação sexual remonta a Freud e é o corolário da sexualidade não adaptativa do homem. Entretanto, Lacan vai além, ao apontar a falta do significante sexual, o que estaria ligado, seria correlato ao fato de nada sabermos da Mulher (e isso é verdade tanto para homens quanto para mulheres). Isso aconteceria porque o representante de representação da Mulher estaria perdido e mesmo sendo recuperado, tal representante seria negado (*Verneinung*).

Já com relação à pulsão, trata-se de uma *estrutura de borda*. Lacan pergunta como se pode fazer desse gozo de borda equivalente ao gozo sexual (op. cit, p. 223). Sua resposta

⁵⁶ Não deixa de ser interessante notar que essa presença do gozo naquilo que é da ordem da sublimação já estava de certo modo apontada por Freud, quando o autor refere-se à des fusão pulsional, uma vez que tomemos a pulsão de morte como a pulsão por excelência, e, portanto, como articulada ao gozo. O tema da des fusão pulsional comporta múltiplas consequências, que são discutidas por autores como Silva Jr. (2003, 2006 e em parceria conosco, 2010) e Carvalho (1997, 2001, 2010). A hipótese das consequências da des fusão pulsional é tributária da ideia de que não é possível a sublimação da pulsão de morte. Freud propõe que as pulsões de vida e de morte surgem frequentemente mescladas, fusionadas. Assim, a partir da sublimação das pulsões de vida, a pulsão de morte restaria livre e em estado puro, no interior do homem, gerando uma destrutividade muda, silenciosa, uma vez que a pulsão de morte pura não tem representação possível – posto que só temos notícias da pulsão de morte quando ela surge fusionada com as pulsões de vida, essas sim ruidosas, audíveis. Temos aqui, em Freud, um prenúncio do que Lacan conceituará como gozo e que, se não é idêntico à pulsão de morte, é intimamente ligado a esta.

aponta para o vacúolo, o furo⁵⁷. Esse vacúolo estaria presente no sexual e também na estrutura de borda, na pulsão. Evoca então o enigma da sensibilidade das paredes da vagina como limítrofe do gozo feminino e propõe que algo aí se aproxima da *Coisa*. “É por isso mesmo que lhe damos traços de mulher, quando a chamamos, no mito, a Verdade.” (op. cit, p. 224). Temos, então, a articulação claramente realizada entre algo que tange à mulher, com relação à qual há um furo significante, e a *Coisa*, ela mesma real do gozo. A alusão que faz Lacan no Seminário VII (LACAN, 1997, p. 207) ao órgão sexual feminino em analogia à sublimação, aqui retorna com maior amplitude no que tange às suas consequências.

7.3 PERVERSÃO

Aqui, já formulado o objeto *a*, Lacan interroga qual seria seu papel na sublimação e aponta uma resposta na direção da perversão, o que até então não formulara. Mas como, se podemos definir o perverso também por ser aquele que comanda o gozo do Outro, buscando obturar sua falta por esse viés? Onde se evidenciaria a dimensão do contornar o furo à moda da sublimação na perversão?

Para responder a essa pergunta, é necessária uma breve digressão: devemos retomar os três diferentes mecanismos de constituição psíquica para extrair o que é peculiar da perversão nesse sentido, que pode nos fornecer alguma indicação relativa à proposta lacaniana da facilidade sublimatória na perversão.

7.3.1 Constituição do sujeito: *Verleugnung*, *Verdrängung* e *Verwerfung*

A partir do Seminário III de Lacan, é possível retomar a constituição do sujeito desde a *Bejahung* (aceitação) primordial, juízo de existência, primeira aceitação da inscrição simbólica, que Lacan situa “atrás do processo de verbalização”. Essa aceitação pode acontecer e pode também não acontecer. De forma geral, dizemos que essa constituição tem

⁵⁷ Aqui, diferente do que propusemos ao discutir o primeiro momento da sublimação, não se sustenta mais a diferença entre nada e vazio, de um lado, e falta e furo de outro. Entendemos que isso acontece porque na própria ideia do vacúolo, com a qual Lacan trabalha aqui, está suposto seu entorno como invólucro.

continuidade pela via da negação da castração. Essa negação pode acontecer de três maneiras diferentes. Cada uma dessas maneiras de negar a castração terá como resultado uma estrutura diferente: neurose, psicose ou perversão. Cabe notar que o uso dos três termos em alemão foi deduzido do uso que fazia Freud de cada um deles, embora ele mesmo não tivesse realizado tal sistematização. Assim, Lacan já partirá dessa diferença para propor a constituição do sujeito a partir desses três termos que denotam três formas distintas de constituição.

No caso da negação da castração através da *Verwerfung* (foraclusão), se constituirá um sujeito psicótico. Na psicose, podemos dizer que não houve a *Bejahung* original anterior, ou seja, algo não se inscreveu de início pela via da *Bejahung* e, em um momento logicamente posterior, dá-se a foraclusão. A foraclusão seria a tradução de uma recusa do acesso da ameaça de castração ao mundo simbólico. É por isso que Lacan dirá – partindo da afirmação freudiana de que o que é recusado desde dentro retornará de fora – que o que foi foracluído no simbólico retorna no real. Ou seja, aquilo que não foi aceito, inscrito na ordem simbólica, retornará no real, como ocorre, por exemplo, nas alucinações (LACAN, 2002b).

Para a neurose, assim como para a perversão, a *Bejahung* primordial ocorrerá, bem como o posterior recalque primário (*Uverdrängung*), mas o que acontece em seguida difere em cada um dos dois casos.

No caso da neurose, há a *Verdrängung*, ou recalque do significante da castração. Poderíamos dizer, nesse caso, que o que foi recalcado no simbólico retorna no próprio simbólico, na medida em que o sintoma, que é o retorno do recalcado, é ele mesmo, uma metáfora, tal como fica evidente nas discussões que Freud empreende de suas históricas. Por exemplo, no caso Elizabete von R., ficaremos sabendo que o sintoma conversivo nas pernas era expressão metafórica – portanto, simbólica – de um conjunto de coisas: seu desejo e da censura desse mesmo desejo de que sua irmã morresse para que assim ela pudesse desposar seu cunhado, bem como de seu desejo e da censura a esse desejo de que o pai finalmente morresse, para que ela pudesse, em determinada ocasião, ir com um rapaz com quem flertava a um baile.

No caso da perversão, após a *Bejahung* primordial, ocorrerá a *Verleugnung*, termo que surge no texto freudiano sobre o fetichismo. Podemos traduzi-lo por desmentido, embora encontremos também outras traduções, como denegação. A *Verleugnung* comporta em si um paradoxo, na medida em que implica que o sujeito sabe de algo que tenta recusar. Ou seja, o sujeito sabe da castração materna e ao mesmo tempo a desmente. Para fazer isso, Freud indica que o perverso lança mão do fetiche, que funcionará como objeto substituto do pênis ausente na mãe. Assim, o objeto fetiche permite ao perverso ao mesmo tempo negar a castração, posto

que o objeto fetiche substitui o pênis materno, e admiti-la, na medida em que o objeto fetiche vela a castração, encontrando-se no lugar daquilo que falta. Lacan indicará, para além do fetiche, o funcionamento perverso em que o sujeito se coloca como pivô, como instrumento do gozo do Outro. É a isso que se refere quando, retomando a cena do texto freudiano “Bate-se em uma criança”, pergunta em que posição estaria o perverso. Responde que o perverso ocuparia a posição do chicote com o qual a criança é batida, o que evidencia a posição desse sujeito.

Posteriormente, Lacan avançará na discussão da perversão, buscando especificar suas declinações e relações do sujeito com o objeto *a*. É no bojo desse esforço que encontramos indicações no Seminário XVI que buscam articular os diferentes tipos de objeto *a* com diferentes formas topológicas.

7.3.2 Relação do perverso e do neurótico com o objeto *a* e com o outro: o suplemento e o complemento

Lacan indica que o objeto *a* pode funcionar como equivalente do gozo, em razão de sua estrutura topológica, dada a posição de *extimidade* do objeto *a* e sua estrutura de borda. É por essa posição e estrutura que Lacan recorre às formas topológicas: esfera, toro, *cross-cap* e garrafa de Klein para apontar seu parentesco com esse objeto e a correspondência entre cada uma dessas formas e cada um dos quatro objetos *a*: objeto oral, objeto anal, objeto escopofílico e objeto voz. Feita essa indicação, Lacan retoma a função do objeto *a* na clínica, para discutir a perversão – na medida em que ela evidencia toda a importância dessa discussão em torno do real e do objeto *a*. A abordagem da perversão, nos termos em que Lacan propõe aqui, só é possível levando-se em conta o objeto *a* em sua função de *captura de gozo*.

Antes de estar, possivelmente, por métodos que elaboram sua produção, sob a forma que há pouco qualificamos de comercial, o objeto *a*, em níveis exemplificados com precisão pela clínica, fica em posição de funcionar como *lugar de captura de gozo*. (LACAN, 2008b, p. 241/FR p. 249, grifos nossos).

É esse gozo que o perverso restitui ao Outro. Lacan procede a uma crítica ao modo de se tentar definir a perversão pelo avesso da neurose apenas – ainda que aí já identifique uma ordem topológica. Propõe que a perversão se define por um modo específico de estruturação

pelo significante – e, portanto, pelo Outro – mas também em sua relação com o furo do Outro, pelo modo como se introduz esse furo e se o trata, hiância que é o objeto *a*. A ideia de que o recalque na neurose seria uma defesa contra a perversão, contra o desejo perverso, bem como referir-se ao perverso como aquele que despreza o outro, seriam simplificações que não contribuem para que se evidencie o que é peculiar à perversão. Definir a perversão apenas como avesso da neurose é uma simplificação que diz muito pouco sobre essa estrutura.

O perverso se consagra, diz Lacan, a tapar o furo no Outro, de modo a garantir sua existência assim. Por isso Lacan o chamará um defensor da fé – fé no Outro. O perverso, na vertente exibicionista, garante sua existência fazendo aparecer o olhar no campo do Outro, como modo de evocar o inapreensível do olhar naquilo que ele guarda de “relação topológica com o limite imposto ao gozo pela função do princípio de prazer.” Nesse sentido, é pelo gozo do Outro que o exibicionista zela. O exibicionista, que a princípio não goza, estando a serviço de fazer o Outro gozar, só pode gozar a partir do gozo do Outro. A questão não pode se reduzir à interrogação sobre a intenção do exibicionista com relação ao outro, se ele quer causar medo, susto, cumplicidade etc. naquele que o assiste. Não é essa a essência da pulsão escopofílica, mas sim fazer aparecer o *olhar* – em seu estatuto de objeto *a* – no campo do Outro, pois essa é a forma de fazer o Outro gozar. O outro é aqui o suporte disso, na medida em que funciona como ponto de referência no qual a fala ganha seu estatuto verdadeiro. É isso que causa a aparência de desprezo pelo outro que o exibicionista nutre. Por outro lado e de modo não simétrico, o *voyeur* interroga no Outro o que não se pode ver, aquilo que é da ordem do inapreensível. É isso que o *voyeur* busca ver através do buraco da fechadura, tapando o furo do Outro com seu próprio olhar. Nesse caso, podemos dizer que o objeto *a* está no próprio olhar do *voyeur*.

Já com relação ao sadomasoquista, seu objeto *a* é a voz, mas com declinações diferentes conforme estejamos nos referindo ao sádico ou ao masoquista. Nos jogos sádicos, trata-se de despojar o sujeito de sua fala – embora, como já observamos no início desse trabalho (Cap. 3), não seja a fala o objeto *a*, mas sim seu resto: a voz, como suporte da fala. No caso do masoquista, é ele que deve responder fielmente como um cão à voz do Outro. A resposta do masoquista, mais especificamente, funciona como suporte da voz que suplementa o Outro; ele faz surgir essa voz.

O que importa, em cada uma dessas declinações da perversão, é a função de *suplemento*, de algo que interroga o que falta no Outro, ao mesmo tempo se prevenindo contra isso, na medida em que supre a falta com o objeto causa. Função que se exerce, em cada caso, de acordo com o modo específico de relação de cada uma delas com o objeto *a*. A definição

lacaniana da perversão, nesse momento, é a restituição do objeto *a* ao campo do Outro, que provê a este alguma coisa que substitui a falta fálica (LACAN, 2008b, p. 283). Se para a neurose, em termos estruturais, falamos em $S(A)$, na perversão falamos em $S(A)$.

Já se vê que, em uma determinada apreensão da perversão, podemos supor que o narcisismo, na acepção de libido voltada para o Eu, fica afastado, não apenas por não se tratar para ele de complementar o Outro, mas porque isso se dá na medida em que o perverso sidera ao redor do furo, visando suplementá-lo, podendo ficar “esquecido de si” na medida em que trabalha para o gozo do Outro. Essa abordagem de Lacan se afasta da indicação freudiana na qual a sublimação de certo modo deveria passar pelo narcisismo, já que era necessário a retirada de libido dos objetos para que essa fosse reinvestida no Eu. Apenas em um segundo momento seria possível redirecionar a libido para os objetos sublimatórios. Ou seja, nessa acepção, a sublimação ocorreria à custa da libido narcísica. Esse suposto “esquecimento de si” não significa, claro, uma abolição do narcisismo na perversão, mas sim um outro destino da libido e, portanto da pulsão, como veremos em seguida.

Na neurose, há a busca por simetria, por reciprocidade na relação com o parceiro. O neurótico quer fazer Um com seu parceiro, complementando-o. É desse modo que encontramos no neurótico um amor narcísico, desde o narcisismo secundário, que apela para a captura imaginária do Um. A captura imaginária do neurótico, no nível do narcisismo secundário, estaria relacionada com a tentativa de encobrir o *não há relação sexual*, sua tentativa de ser o Um no campo do Outro, coisa que o perverso não se ocuparia em fazer na medida em que desmentiria a ausência de relação sexual se fazendo instrumento de gozo do Outro. O perverso, diferente do neurótico, não buscaria a simetria, a completude narcísica do amor, mas sim a *suplementação* do Outro naquilo que pensa lhe faltar, ou seja, o gozo. Por esse motivo, a abordagem lacaniana da perversão aponta para a pergunta sobre sua aptidão à sublimação ali onde o neurótico fracassaria.

7.3.3 Perversão e sublimação

No que diz respeito à sublimação, na aula de quatro de junho de 1969, Lacan afirma:

Para o neurótico, o saber é o gozo do sujeito suposto saber. É por isso mesmo que o neurótico é incapaz de sublimação. A sublimação, por sua vez, é própria daquele que sabe contornar aquilo a que se reduz o sujeito suposto saber. Toda criação artística

situa-se nessa demarcação do que resta de irredutível no saber como distinto do gozo. Mas alguma coisa vem marcar sua empreitada, na medida em que ela sempre designa no sujeito sua inaptidão para sua plena realização. (LACAN, 2008b, p. 341/FR, p. 353).

Como já aludira antes, Lacan indica a inaptidão do neurótico para a sublimação. Entretanto, ao dizer que a sublimação é própria daquele que sabe contornar o sujeito suposto saber, ele não está afirmando que ela é exclusiva da perversão; está, outrossim, marcando que será capaz de sublimação aquele que souber contornar o irredutível no saber, o que, como aponta Fleig (2008), implica uma forma de domínio do gozo através de um saber. Por questões estruturais, para o perverso há maior facilidade de sublimar, como veremos. De fato, a sublimação supõe um domínio do gozo que, nessa medida, se aproxima do domínio do gozo ao qual o sujeito perverso é impelido a exercer por questões estruturais, ligadas ao seu modo de se relacionar com o objeto *a*, como vimos acima.

Notemos que Lacan indica aquilo da sublimação que não se realiza plenamente na criação artística, já que há algo no sujeito que marca uma inaptidão para a sublimação plena. Indicação interessante, na medida em que dela podemos extrair que, se a sublimação é um tratamento possível para o gozo, mesmo na sublimação há um resto que não se articula à criação – aqui referida como criação artística. Resto que indica a sublimação como tratando não todo o gozo, ainda que possa tratá-lo em alguma medida.

Com relação à articulação entre perversão e sublimação, Martinho (2011), nos traz indicações bastante importantes. Evoca a proximidade entre a *Verleugnung* e a sublimação, na medida em que ambas são formas de satisfação da pulsão que não requerem o recalque secundário (*Verdrängung*). Embora na perversão haja o recalque primário (*Uverdrängung*), no lugar do recalque secundário, temos a *Verleugnung* como mecanismo de negação da castração, tal como indicamos acima. “Dessa forma, o gozo advindo do real pulsional (dos orifícios corporais) é obtida pela sublimação ou pelo que retorna no simbólico sob a forma do fetiche.” (MARTINHO, 2011, p. 245). Nesse sentido, a autora aponta a sublimação em sua relação com o real, já que ela seria uma resposta àquele:

Se levarmos em consideração a tese de Lacan de que a sublimação aparece como uma resposta do sujeito ao real da fantasia, teremos de admitir que o perverso, devido à sua liberdade de ação quanto à sua fantasia, pode jogar melhor com os significantes e seu deslocamento, contanto que para isso tenha talento [...]. (op. cit, p. 316).

A denegação (*Verleugnung*) da castração, que é o mecanismo constituinte do perverso, está referida ao objeto fálico, mas não permanece circunscrita a esse objeto. Se o perverso

pode se afastar do referencial fálico, poderá produzir a partir do vazio – e não da castração. Nesse sentido, o perverso teria dois caminhos abertos desde a *Uverdrängung*: de um lado a *Verleugnung*, o desmentido da castração e de outro lado a sublimação, sendo que ambas prescindem do recalque secundário, ou seja, da *Verdrängung*.

Se por um lado as indicações de Martinho evidenciam a proximidade possível entre sublimação e perversão, nos parece que ela também deixa claro que não é apenas uma questão de estrutura, quando ressalta que a maior facilidade do perverso para a sublimação é verdadeira “contanto que para isso tenha talento”. Ela se refere à criação artística. De nosso ponto de vista, cabe a indicação de que, no que tange à sublimação como criação artística ou como aquilo que pode se desenrolar em uma aula (como o próprio Lacan indica em seu seminário), parece possível dizer que o caminho sublimatório seria o mesmo caminho passível de ser tomado por um neurótico – e, porque não, por um psicótico, desde uma indicação precisa: de certa forma, para além do fato de que o perverso tenha mais facilidade para a sublimação, *é esse o caminho ético apontado por uma análise, na medida em que se refere a um modo de se relacionar com o gozo*. Nesse sentido, nosso entendimento é de que se trata de um caminho transestrutural – ao menos no que diz respeito a *uma direção ética de tratamento, na medida em que ela seja correlata ao fim de análise e a um modo específico de lidar com o gozo*.

Entendemos que a sublimação seria a ocorrência que poderia endereçar esse gozo a uma criação (não necessariamente artística, lembremos), pensando o vazio de *das Ding* como esse oco que, uma vez provocado pelo objeto *a*, pode produzir algo que promova a satisfação da pulsão – talvez pela via da produção do gozo feminino, tal como aventamos no Capítulo 4.

QUARTA PARTE:
ARTICULAÇÕES COM A SUBLIMAÇÃO

8 ELENA OU COMO TOCAR O IMPOSSÍVEL

Este método nos levaria aqui à questão sobre o possível, e o impossível não é forçosamente o contrário do possível, ou bem ainda, porque o oposto do possível é seguramente o real, seremos levados a definir o real como o impossível. (LACAN, 1985, p. 159/FR p. 152).

8.1 DAS MOTIVAÇÕES

Inicialmente, caberia interrogar qual seria a necessidade de discutir a sublimação em articulação com um filme, como nos propomos a fazer nesse capítulo, uma vez que já existem diversas discussões da sublimação na interface com as artes, inclusive indicações nos exemplos trazidos pelo próprio Lacan. A pergunta caberia ainda mais levando em conta que reiteramos várias vezes ao longo desse trabalho a vocação clínica do conceito de sublimação. Então, como justificar a presença desse capítulo?

O documentário *Elena* funcionou em nosso trabalho como “ponto organizador”, quase diríamos, como nó. Amarração que seria uma referência ao *sinthoma*, conceito discutido por Lacan em seu Seminário XXIII. Ainda que a presença direta do filme se dê apenas no presente capítulo, foi sua organização em torno do vazio que nos permitiu avançar na discussão da sublimação. Foi a partir do encontro com esse filme que passamos a enfatizar a importância de entender o recurso às artes feito tanto por Freud quanto por Lacan como modo fecundo de interrogar a psicanálise e também a clínica (Cf. Capítulo 2, sessão *Sublimação da arte à clínica*). A arte pode ilustrar conceitos, mas sua maior vocação certamente ultrapassa em muito a mera ilustração, como já indicamos.

É possível dizer que não existe O analista, do mesmo modo que A mulher não existe. Ou seja, cada analista só pode sê-lo de um modo único, na medida em que tornar-se analista é correlativo ao fim da análise, que por sua vez é produzido de uma maneira singular – ainda que sua estrutura seja sempre a mesma. De modo análogo, é a experiência clínica e de análise do analista que possibilita uma apropriação da teoria que, desse modo, só pode ser absolutamente singular. Dito de outro modo, é preciso sempre redescobrir a roda para produzir com a Psicanálise.

8.2 FICÇÃO E VERDADE

O documentário *Elena* traz à baila o que talvez seja um paradoxo das artes. Partindo do estatuto do *phármakon* de Platão, com suas características de veneno e remédio, arriscamos a dizer que a arte seria – ou guardaria a possibilidade de ser – por um lado, remédio, mas por outro, veneno no que tange ao gozo. Nesse caso, utilizamos a ideia de veneno como algo que intoxica – na linha do que poderíamos chamar de gozo mortífero – e o remédio como o que pode produzir um tratamento. O que nos interessa do ponto de vista do *phármakon* é aludir a essa dupla possibilidade de uma mesma substância que implicaria modos distintos de se aproximar dela, de utilizá-la. Em outras palavras, podemos perguntar se a arte pode promover para o artista algo como um tratamento do gozo, mas se pode também levar na direção oposta, de um encontro com um gozo pleno como o do suicídio. Entendemos que é essa a dupla vocação das artes – ou daquilo que a sustenta, seria mais preciso dizer e que é da ordem da relação com a *Coisa* – que o documentário parece mostrar, recuperando o suicídio da personagem Elena, sua relação com a arte e a própria realização do filme de Petra Costa.

Frente à morte, para quem fica, há tratamento – mas a ausência não desaparece, o buraco não deixa de existir. Como lembra Cruglak (2001), desde Lacan, a dimensão intolerável não é a experiência da própria morte, que ninguém tem: é a experiência da morte do outro. Nesses casos, chorar a morte não basta: há o trabalho de luto, há a possibilidade da melancolização, há, em um caso e em outro, a pergunta sobre o que se pode fazer com a ausência. É devido a ela que se busca falar do indizível, de muitas maneiras. Alguns tocam o impossível contornando o que não pode ser dito – não porque é proibido, mas porque é impossível dizer. Há esse ponto que as palavras simplesmente não atingem, que é da ordem do real. A ausência do objeto – causada pela morte, por exemplo –, pode reproduzir o vazio da *Coisa* – é dessa premissa que Lacan parte para se referir à sublimação como alusão ao vazio da *Coisa*.

É isso que coloca em cena o documentário *Elena*. O filme tem justamente o efeito de tocar no ponto instaurado por uma ausência – no caso, a morte da irmã de Petra, Elena – que, pelo tratamento recebido no filme, remete ao vazio da *Coisa* à moda da sublimação.

Trata-se, evidentemente, de um documentário com forte teor autobiográfico, o que nos leva a uma discussão velha conhecida da psicanálise que envolve a vida particular e a obra produzida pelo artista. Evidentemente, o caráter autobiográfico do documentário não nos autoriza a saber algo sobre a pessoa que foi Elena ou sobre quem é Petra – não é isso que está

em pauta. Uma discussão acerca do filme tem intenção de nos permitir avançar em nossa discussão sobre a sublimação, a partir da produção que é o documentário. Por esse motivo, essa discussão também se apoia em alguns outros materiais igualmente públicos, como uma entrevista realizada com Petra Costa sobre o documentário. Dito de outro modo, trata-se aqui de realizar uma discussão a partir da obra ficcional criada por Petra, qual seja, seu documentário e aquilo que ela pode dizer sobre sua produção.

Mesmo que estejamos falando de um documentário – o que teoricamente aponta para a documentação daquilo que *realmente*, aconteceu – entendemos que estamos nos referindo a uma obra ficcional, na medida da proposição lacaniana de que toda verdade se revela numa estrutura de ficção (LACAN, 1998, p. 22; 1960, p. 822). Levando a proposição lacaniana à sua radicalidade, como faz o próprio Lacan, entendemos que a criação de uma ficção, tal como o documentário *Elena*, evidencia a estrutura da verdade em jogo, na medida em que “O fictício, efetivamente, não é, por essência, o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico” (LACAN, 1997, p. 22). Desse modo, tomamos o documentário como uma produção simbólica que, nesse caso específico, toca o real.

É possível falar em homologia entre o modo de discutir um caso clínico e a maneira como podemos abordar obras de arte, tal como ora nos propomos a fazer com o documentário *Elena*. É nesse sentido que Lacan condena a psicanálise aplicada, lembrando que a psicanálise só se aplica “a um sujeito que fala e ouve” (LACAN, 1958/1998, p. 758) e que, afora esse caso, estamos nos referindo ao método psicanalítico, “aquele que procede à decifração dos significantes, sem considerar nenhuma forma de existência pressuposta do significado” (id., ibid.) e que, por essa via, encontra aí a estrutura do sujeito tal como a designa a psicanálise. Desse modo, ainda que haja diferenças entre caso clínico e obra de arte – haja vista a ausência de transferência no segundo caso – sustentamos a homologia entre ambos na estrutura do sujeito.

8.3 ELENA E A SUBLIMAÇÃO

Observamos que o documentário *Elena* causa um efeito bastante peculiar naqueles que o assistem: ou bem são tocados de modo intenso pelo filme, ou o rejeitam fortemente – parece impossível a neutralidade. É a própria Petra quem relata, em entrevista a Thais Lazzeri, como artistas que nem chegaram a conhecer Elena, se propuseram a participar do trailer de

divulgação do filme – outros se manifestaram espontaneamente, fazendo alusão ao filme – apenas por se sentirem tocados de alguma forma pelo documentário. Podemos interrogar que efeito é esse que *Elena* causa, em que ponto de cada sujeito toca o filme – ou que coisa é essa no sujeito que o documentário provoca, a ponto de poder justamente causar repulsa? Possivelmente, é justamente *a Coisa* que ele alude, eis nossa hipótese.

Antes de tudo, vamos ao enredo: em *Elena*, a diretora conta a história de sua relação com a irmã e com suas memórias, sempre atravessadas pela presença e pela ausência da irmã, morta aos 20 anos, quando Petra tinha apenas 7. Utilizando imagens de filmes caseiros que retratam momentos da adolescência de Elena e da infância de Petra, o documentário também introduz imagens atuais, que acompanham uma (re)construção das memórias do que viveu Elena em Nova Iorque, onde primeiro morou sozinha por um ano e para onde retornou algum tempo depois, dessa vez na companhia da irmã e da mãe. As três viviam ali quando Elena morreu. Em algumas partes do filme está apenas Petra, sozinha, caminhando pelas ruas de Nova Iorque. Em outras, Petra e sua mãe revisitam lugares e memórias ligadas a Elena, algumas ternas, outras dolorosas, que generosamente dividem com o público. Esse argumento, desenvolvido com competência, por si só talvez já fosse suficiente para que o filme garantisse seu nicho no mundo dos documentários. Mas o que de fato toca de modo ímpar a quem cruza com Petra e com Elena no filme está mais além – ou aquém – do argumento e da competência técnica, que certamente o filme também tem.

Dizemos que é a história da relação de Petra com suas próprias memórias que está em jogo porque o filme é uma criação da diretora, é o resultado de um trabalho de elaboração surpreendente. Aqui talvez encontremos a primeira pista sobre o que poderíamos chamar “efeito Elena” – efeito difícil de descrever, mas que certamente está ligado a um modo específico de se deixar tocar/ser tocado pelo filme. Efeito que pode ter a ver com a beleza do documentário, mas também com aquilo que ele revela para além da beleza, que causa em alguns a premência em falar; o relato de pessoas que procuram a diretora para contar sobre suas próprias perdas não é incomum, como conta Carolina Ziskind, também roteirista do documentário.

Ao (re)construir suas memórias, a diretora também busca resgatar quem era Elena – e para isso empreende uma pesquisa ampla, que envolve viagens à Nova Iorque e inúmeras entrevistas com diferentes pessoas que conviveram em algum momento com Elena. Mas parece-nos que o efeito que o filme causa se deva mais ao trabalho realizado por Petra – do qual suas pesquisas fazem parte – do que à personagem Elena e sua história. Não que a personagem ou a história sejam pouco interessantes, mas para aquilo que nos interessa

discutir, *é o tratamento que Petra dá a ambas que proporciona ao filme a qualidade peculiar, o seu caráter sublimatório, que aqui abordamos* – e possivelmente o efeito de causar, naqueles que também convivem com a ausência, o desejo de falar sobre ela, desejo de inscrever o impossível, tocá-lo de algum modo.

Em um nível, parece difícil separar a personagem de Petra da irmã no documentário, assim como testemunha a própria Petra e a sucessão das cenas e vozes em cena no filme; ora é Petra quem fala em *off*, enquanto assistimos imagens de Elena; ora é a voz de Elena⁵⁸ que ouvimos e o que se vê são cenas protagonizadas por Petra. Mais do que isso, há pontos cruciais de identificação entre as duas, como o desejo de ser atriz, o amor à arte, a aparência física e outros ainda:

Nunca tinha me identificado tão profundamente com as palavras de outra pessoa como ao ler os diários [de Elena]. Pensei estar diante das minhas próprias palavras. Parecíamos, nós duas, arquétipos da Ofélia de Shakespeare, personagem da peça *Hamlet*. Elena e eu tivemos as mesmas crises existenciais do final da adolescência para a vida adulta. Eram as mesmas inseguranças em relação à arte – como se afogar nas próprias sensações por não conseguir canalizar os desejos. Eram os mesmos pais e avós. (COSTA, 2012).

No filme, o momento em que Petra, pouco depois da morte de Elena, diz querer morrer, também aponta para aquilo que chama de sua identificação com a irmã. Identificação imaginária, diríamos, por um lado, que trás para Petra a difícil tarefa de conviver com a morte dessa que em alguns momentos se mostra como um espelho para ela. A dimensão do narcisismo está presente aqui, sem dúvida. Se o que está em jogo, por um lado, é da ordem da identificação imaginária, não é apenas disso que se trata. A construção do filme entrelaça a vida de Petra e a morte de Elena, de modo a evidenciar o que diz Cruglak com relação ao luto e à melancolia:

É-nos necessário situar o estatuto da perda como questão central no que concerne ao luto e à melancolia, o que nos leva a precisar, em primeiro plano, que *a perda de que se trata é, em cada caso, a reativação da perda original: perda da Coisa no objeto*. (CRUGLAK, 2001, p. 68, grifos nossos).

Essa autora aponta, desde Freud e Lacan, três saídas distintas para a perda: o desvio da libido para outro objeto, o que acarretaria em certa medida uma substituição do objeto perdido; a não retirada da libido do objeto, que teria como efeito a alucinação do objeto perdido e, por último, o estopim para um ato criador, saída que nesse momento tudo indica ter

⁵⁸ Elena gravou cartas em fitas K7 quando morou sozinha em Nova Iorque, que enviava para a família no Brasil.

sido a de Petra com a realização de seu filme. Ainda que a morte de Elena tenha se dado muitos anos antes da realização do documentário, sua ausência continua se fazendo presente ao longo da vida da irmã, podemos nos perguntar se na forma de objeto melancolizado, no sentido de um luto que não se concluiu.

O filme começa com a voz em *off* de Petra:

Elena, sonhei com você essa noite. Você era suave, andava pelas ruas de Nova Iorque com uma blusa de seda. Procuro chegar perto, encostar tocá-la, sentir seu cheiro. Mas quando vejo, você está em cima de um muro, enroscada em um emaranhado de fios elétricos. Olha de novo e vejo que sou que estou em cima do muro. Eu mexo nos fios, buscando tomar um choque. E caio. Do muro bem alto. E morro. (COSTA, 2012).

O sonho, que abre o filme, mostra a tentativa de Petra de se aproximar da irmã; tocá-la, sentir seu cheiro – o que parece ser a busca do próprio documentário: resgatar *alguma coisa* da irmã que já se foi. Alguma coisa que só pode ser capturada na condição de objeto *a*, naquilo que se desprende da irmã: alguma coisa de sua voz (gravada em fitas K7), algo da ordem do olhar que busca encontrar nas imagens dos filmes caseiros em que a irmã aparece. Não à toa, muitas das cenas do filme mostram imagens granuladas, sombras, luzes em meio ao escuro, imagens indiscerníveis, eventualmente filmadas de um trem em movimento ou a partir da perspectiva de alguém caminhando pelas ruas, gotas de água escorrendo horizontalmente em vidro (a janela de um avião em movimento na chuva) e outros relances que evidenciam sempre *partes, pedaços, nuances* em meio ao *movimento*.

Em seguida, é Petra quem está em cima do muro, buscando tomar um choque. A referência ao “em cima do muro” não passa despercebida: pode ser entendida como a expressão usada para se referir a alguém que não se decide, que não se posiciona. Mas o que vem em seguida é a busca por um *choque* – como alguém que precisasse acordar a si mesmo; sair de cima do muro.

O sonho anuncia a *passagem* de uma posição à outra, da saída de cima do muro através de um *ato*: a busca do choque, a queda de uma posição. Como em toda passagem, algo morre – no sonho, a própria Petra. *Ato* que, tal como discutimos no Capítulo 5, é significativo, funciona como marco e, nesse sentido, inaugura a abertura para algo novo desde a repetição, para algo que ainda não se sabe o que será, na medida em que o ato trás em si a dimensão de abertura. No caso, o que vem depois da morte no sonho é o filme. Os fios que aparecem no sonho também reaparecem em outro contexto: Elena se refere a um “rolo de fios no peito e na garganta”, que sempre estiveram ali e a impediam antes de respirar e agora a impedem de

falar, como que a amarrando por dentro. Talvez os fios do sonho, que agora são elétricos e que a prendem no alto do muro, refiram-se, aludam a esses outros. Fios que prendem, por dentro ou por fora. Fios dos quais Petra se solta depois do choque, quando cai do muro.

É importante sublinhar a noção de passagem, *pensando na sublimação como amparo à possibilidade de uma passagem, na medida em que trata o gozo*. Cabe notar que *passagem* é um significante que insiste em *Elena*, principalmente nas cenas iniciais, nas quais o que se acompanha é o deslocamento de Petra, a pé ou de carro, buscando de algum modo Elena em Nova Iorque, além das outras cenas já mencionadas, que mostram sempre a perspectiva de alguém que se movimenta.

Embora Petra se refira à Ofélia – e o filme faça alusão à personagem shakespeariana, nas imagens que aludem à imagem de Ofélia em seu leito de água/leito de morte; embora ao que tudo indica Ofélia tenha ela mesma se suicidado, enlouquecida pela tristeza da perda de seu pai e da privação de seu amor, é Hamlet quem se pergunta sobre o ser – questão crucial que fica a descoberto, exposta de um modo muito peculiar no documentário, tanto na voz de Elena quanto no que narra Petra sobre suas próprias dúvidas. Pergunta sobre o ser e também sobre um sentido que não há. Pergunta que se atualiza sempre e cujas respostas que um sujeito pode tecer não serão sem consequências em sua vida.

8.4 ATO, SEPARAÇÃO E CRIAÇÃO

O documentário de que se trata, como costuma acontecer com as boas criações artísticas, pode ser tomado por diferentes vieses, interpretado de diferentes maneiras. Destacamos aqueles pontos que nos pareceram mais relevantes na discussão do assunto central de nossa tese. Assim, indicamos dois temas intimamente relacionados: separação e criação, para em seguida articular a noção já anunciada de *passagem* e a articulação desta com o *ato*. Separação e criação, por sua vez, se articulam pela ideia de *passagem*, na medida em que a separação é ela mesma passagem que, para se efetuar, pede uma criação singular. Criação singular aqui pensada como ato do sujeito. Nesse sentido, o documentário de Petra parece anunciar sua maneira de executar a passagem de que se trata, na medida em que conta, ela mesma, sua história com Elena, da qual então se apropria enquanto a cria, apenas para depois poder se separar dela:

Vi o filme milhares de vezes para fazer correções, mas nunca na tela do cinema, como o espectador verá. Não consegui. Sinto que não faz sentido. Preciso dar um tempo para ele respirar, para a memória descansar um pouco, para poder esquecer e depois lembrar sem sentir tanta dor. (LAZZERI, 2013).

O que se configura como motor para Petra é da ordem do real que não se inscreve: o suicídio de sua irmã e todas as consequências que daí advém. Embora o tema do trauma abra um novo campo de discussão e pesquisa na teoria lacaniana, que certamente contribuiria em nossa discussão, não nos deteremos aí. No entanto, notemos que é a partir do encontro com o real como traumático, da *passagem ao ato* de Elena, que a diretora se encaminha para seu próprio *ato* – para seu ato de criação, que parece implicar uma passagem em outra acepção. Fink aponta para uma dimensão do trauma que é a do encontro com o desejo do Outro. Nesse caso,

– o trauma funciona como a causa da criança: a causa de seu advento como sujeito e da posição que a criança assume como sujeito em relação ao o desejo do Outro. O encontro com o desejo do Outro constitui uma experiência traumática de prazer/dor ou gozo, que Freud descreve como *sexual uber*, uma sobrecarga sexual, o sujeito advindo como uma defesa contra essa experiência traumática. (FINK, 1998, p. 86).

Se o traumático advindo do encontro com o desejo do Outro é precoce, o evento do suicídio da irmã de Petra sem dúvida tem aí também um papel, sobrepondo-se àquele, tocando nesse mesmo ponto. Dito de outro modo, tratar-se-ia da perda da *Coisa* no objeto. É nesse sentido que seria possível pensar a morte da irmã como aquilo que pode para Petra se sobrepor ao que é da ordem do traumático, do real que já estava aí desde o início, desde seu advento como sujeito.

É esse seu ponto de partida, a “memória inconsolável” a ser tratada pelo filme⁵⁹. É o vazio deixado pela ausência de Elena que impulsiona Petra a criar seu filme. É a experiência traumática da qual as palavras não dão conta, que aponta para o impossível de dizer, que move Petra a realizar sua criação. Paradoxalmente, é sobre o impossível de dizer que Petra vai falar o tempo todo em seu filme, de diferentes maneiras.

Nesse sentido, podemos dizer que é de *separação* que se trata no documentário: a separação impossível para Elena de seus ideais inatingíveis na arte, separação do Outro que permita a instauração para o sujeito de um desejo feito seu. No início do filme, ficamos sabendo que a mãe de Elena e Petra sempre quisera ser atriz de cinema. Segundo o pai, as

⁵⁹ A produção do documentário *Elena* criou um prêmio com esse nome, no intuito de dar lugar à avalanche de depoimentos que chegaram à Petra e à produção do documentário, de pessoas que, assistindo ao filme, se sentiram compelidas a contar sobre suas próprias perdas.

filhas teriam “herdado” o sonho da mãe. Entretanto, como herdar o sonho do Outro sem estar colado nele?

Ser atriz de filmes de Hollywood, para a mãe das duas irmãs, seria escapar da desadaptação, da falta de lugar que sentia em sua vida. É assim que a mãe, então adolescente, dá a si mesma um prazo para encontrar um lugar no mundo: até seus 16 anos. Em que pesem as injunções e mudanças vividas na adolescência, o que se evidencia aqui é ser atriz de filmes como saída frente à inexistência da relação sexual, ao desamparo do real: ser atriz de cinema americano, aqui, comparece como objeto da fantasia, que poderia tamponar o real. No entanto, nesse momento a mãe conhece aquele que, recém-chegado do país tão admirado por ela na forma dos filmes que ali se produziam, virá a ser o pai de suas filhas. É ele que aparentemente passa a cumprir essa função de objeto de fantasia antes ocupado pelo “ser atriz de cinema americano”.

Elena, antes de passar ao ato, encontra-se em uma crise na qual pensa não ser capaz de ser atriz e diz à mãe que sem a arte, é melhor morrer, o que nos faz pensar em uma colagem na demanda do Outro, da qual o sujeito então não se separa⁶⁰.

Para Petra, até pela própria produção do documentário com obra autoral, é possível dizer que se trata de separação da herança materna, desde a apropriação dessa mesma herança como algo seu. Até que ponto o ato criativo de Petra não alude à separação do Outro, em uma das rearticulações lógicas das operações de alienação separação, que podem se atualizar ao longo da vida de um sujeito? Operação fundadora, traumática por excelência e que deixa como saldo a ausência, ponto de novo tocado pela morte de sua irmã, a partir da qual Petra cria aquilo que alude ao vazio da *Coisa*.

A época da separação dos pais de Petra e Elena é marcada, segundo o filme, pelo *distanciamento* de Elena, então com 15 anos de idade. Distanciamento que é acompanhado por uma parada nas filmagens amadoras que fazia desde os 13 anos, época em que nasce Petra e quando ganhou de presente uma câmera, com a qual fazia desde então filmes que, apesar do tom de brincadeira, guardavam intenções cinematográficas. Distanciamento que também é correlato à busca de Elena em ser “atriz de verdade”. Cabe interrogar o efeito dessa separação dos pais em Elena, já que é identificada pelo documentário como um marco. Marco de algo da

⁶⁰ Não é nossa intenção propor um diagnóstico estrutural das personagens, mesmo que indiquemos possíveis operações do sujeito em jogo. Ainda que normalmente localizemos essa colagem na demanda do Outro principalmente na psicose, estrutura na qual a operação de separação do Outro não ocorreu, é possível entender, desde as indicações de Lacan no Seminário X, o momento de angústia como o momento em que o sujeito se reduz ao objeto *a*, objeto do Outro. Nesse momento, portanto, identificado ao objeto *a*, é possível encontrar a colagem ao Outro a qual nos referimos, independente da estrutura clínica.

ordem da separação também para ela, que empreende um movimento rumo a sua busca profissional, apontando para uma tentativa de separação do Outro?

Assim como o “ser atriz” pode se apresentar no lugar de objeto que vela o real, Elena cria outros objetos ao longo do filme que poderiam, ingenuamente, cumprir essa função: a concha que dá de presente à Petra e que permitiria que as irmãs se comunicassem mesmo à distância; antes de ir para Nova Iorque pela primeira vez; o cachorrinho de pelúcia azul que atende desejos. Entretanto, o que fica evidente ao longo do documentário, é que não há objeto que consiga protegê-la a ela, Elena, do real que não se inscreve e insiste.

Quando passa ao ato, Elena escreve uma carta, na qual se refere a um escuro *que nunca vai terminar*. Suspensão do tempo que indica a falta da falta, momento da angústia.

8.5 ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO

Seguindo as indicações de Lacan no Seminário XI, bem como levando em conta as leituras de Maria Cristina Poli (2004) e Sonia Alberti (2009), retomemos as operações de alienação e separação, lembrando também que é aqui que tem lugar o advento do objeto *a*, que vela *das Ding*. Nesse sentido, nossa intenção é discutir o que está em jogo da ordem da separação para pensar o filme *Elena*, mas também já apontar para aquilo da separação que pode de algum modo nos auxiliar a pensar na sublimação como tratamento do gozo a partir de *das Ding*.

A separação só pode se inscrever a partir de um momento inicial de alienação, momento no qual o sujeito, para existir no simbólico, se aliena na linguagem – o que é correlato a se alienar no desejo do Outro. O Outro de que se trata é esse que preexiste ao sujeito e determina as interpretações das produções do sujeito, de seus sonhos, chistes e atos falhos (ALBERTI, 2009, p. 36). Em suma, trata-se do simbólico. Assim, a alienação implica que o sujeito passe a ser representado por um símbolo na ordem simbólica, ou seja, por uma marcação de lugar nessa mesma ordem, ao passo que o ser é descartado. Lacan refere-se à alienação como uma primeira operação que funda o sujeito (LACAN, 1985, p. 199) e, portanto, logicamente anterior à separação, que a sucede.

A alienação condena o sujeito a só aparecer ou bem do lado do sentido produzido pelo significante, ou bem como afânise, ou seja, desaparecimento do ser (op. cit., p. 199). Assim, podemos entender a afirmação de que “um significante é o que representa um sujeito para

outro significante” (op. cit., p. 197) partindo do fato de que o sujeito só pode ser representado parcialmente, reduzido a um significante e sempre a partir do campo do Outro. Ou seja, o sujeito só pode apreender a si mesmo através da linguagem, “como uma representação, uma máscara que o aliena” (DOR, 1989, p. 107). Tal como vimos no Capítulo 6, na sessão *Alienação*, o *vel* da alienação impõe um *ou...ou*, que significa uma escolha em que uma das partes será necessariamente excluída. Esse funcionamento é próprio da linguagem, é condição para esse surgimento primeiro do sujeito e que impõe sua parcialização, uma vez que só pode surgir como significante: “o sujeito só está ali presentificado ao preço de mostrar-se ausente em seu ser” (op. cit., p. 107).

É nesse sentido que Lacan refere-se à escolha que tem que ser feita com relação ao ser e ao sujeito: “A bolsa ou a vida! Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada.” (LACAN, 1985, p. 201). Poderíamos dizer que entregar a bolsa seria o preço de aceder à linguagem; abrir mão do ser para entrar na linguagem. Trata-se de uma escolha, mas ao mesmo tempo uma *escolha forçada*, na medida em que não é possível manter a bolsa e a vida ao mesmo tempo, é preciso escolher. No entanto, como atestam as psicoses, é possível escolher a bolsa e, nesse caso, não abrir mão do ser, recusando-se ser representado pela *camisa-de-força* da linguagem (FINK, 1998, p. 72). É nesse sentido que Fink afirma que o psicótico pode *assimilar* a linguagem, mas não *vir a ser* nela, diferente do neurótico (op. cit., p. 78). Assim, na psicose também algo se perde – se não o ser, uma possibilidade na linguagem.

Na alienação, a criança busca ocupar todo o espaço do desejo da mãe, tentando saber o que a satisfaz, tamponar sua falta. Assim, ficaria garantido seu lugar de falo. Eis aqui uma leitura possível da origem da afirmação lacaniana de que o desejo é o desejo do Outro; ainda que haja mudanças com a separação, como veremos a seguir, é possível dizer que já neste momento inicial de alienação é o desejo do Outro que baliza e estrutura o desejo do sujeito à sua imagem e semelhança. Aqui, podemos dizer que o desejo da criança é obturar o desejo da mãe, corresponder totalmente a ele. Nesse caso, o desejo da criança se sobreporia perfeitamente ao desejo da mãe, obedecendo seus contornos.

No entanto, a criança não chega a ser bem sucedida em seu intento de completar a mãe, que na maioria das vezes tem outros interesses para além da criança e não se satisfaz inteiramente apenas com ela. Mesmo que isso ocorra em um momento mais inicial, em que a criança ocuparia o lugar de falo da mãe, algo pode intervir em um segundo momento – a função paterna, com frequência encarnada pelo próprio pai da criança, mas eventualmente encarnada por qualquer outra coisa que ocupe essa função de quarto elemento e que

intervenha entre a criança como falo e a mãe⁶¹, atraindo o interesse da mãe e evidenciando que a criança não a completa. Caso esse quarto termo não intervenha – caso em que a mãe não dá espaço e não se deixa ela mesma atravessar por esse quarto elemento – a relação dual não se romperá, o que trará consequências no que tange ao sujeito que é a criança, em termos de sua estruturação como sujeito na linguagem.

A operação que se articula com a alienação, sucedendo-a logicamente para que se constitua aí um sujeito do desejo, é a separação. Lembremos que há uma correlação entre as operações de alienação/separação e os tempos lógicos do estádio do espelho e do Édipo. Assim, o sujeito alienado no Outro se dá conta pouco a pouco, a partir das presenças e ausências desse Outro – e aqui nos referimos ao Outro primordial, com frequência encarnado pela mãe – de que, a despeito de seus esforços, não o completa: fracassa em ser seu falo. A criança se dá conta de que o Outro é faltante, ou seja, de que a mãe é desejante, apesar de seus esforços em obturar a falta materna. A impossibilidade que a criança percebe de corresponder completamente ao desejo da mãe, instaura nela a pergunta: o que ela quer? A primeira resposta parece ser: ela quer o pai, o termo que faz com que a mãe se ausente para a criança. Entretanto, a criança se dá conta de que também o pai não completa a mãe, pois ela retorna e se faz novamente presente. É aí que a interrogação ganha maior alcance. Se não é a mim nem a ele, o que ela quer afinal? O desejo da mãe torna-se então um *enigma* para a criança.

O enigma insolúvel diz respeito à independência do desejo da mãe com relação ao desejo da criança. Essa independência marca uma ruptura que é justamente o que dá origem ao objeto *a*, (op. cit., p. 83) esse resto que se produz quando se rompe a suposta unidade formada pela mãe e pela criança e que ao mesmo tempo atesta sua existência (ilusória) no passado. Assim, a criança, agora sujeito dividido e separado do Outro, pode manter a ignorância da sua divisão relacionando-se com esse objeto. Eis aqui a fantasia, tal como concebida por Lacan e expressa pelo matema $\$ \diamond a$. O modo como o sujeito se relaciona com o objeto *a* na fantasia caracteriza sua posição frente ao desejo do Outro. Nas palavras de Fink, “O objeto *a* é o complemento do sujeito, um parceiro fantasmático que sempre desperta o desejo do sujeito” (op. cit., p. 84). A relação com o objeto *a* produz um gozo que é da ordem do gozo fálico. Nesse sentido, tal gozo vem substituir o gozo mítico da unidade mãe-criança que foi perdida.

Lembremos que a separação do Outro não coincide com a separação dos pais, que, como nos lembra Alberti (2009, p. 37), se dá antes da puberdade – lembrando que a separação

⁶¹ A criança, o falo e a mãe são os três elementos aqui já presentes; é nesse sentido que o pai será um quarto elemento.

dos pais é diferente do desligamento da autoridade desses mesmos pais, essa sim em jogo na adolescência. A partir de então, podemos pensar que o lugar do Outro já não é mais ocupado pelos pais.

É importante deixar claro que, na presente discussão, não estamos nos referindo à travessia do fantasma quando nos referimos à noção de passagem e nem ao ato psicanalítico quando propomos uma discussão do ato⁶², mas sim apontando para o *rompimento com uma significação, que configura uma passagem; passagem que pode ou não reiterar a separação, permitindo ao sujeito avançar*.

No campo da neurose, a resposta à incompletude necessariamente comporta um ato do sujeito no sentido de um reposicionamento perante o Outro que em certa medida comportaria um “descolamento” da demanda do Outro, essa mudança de posição a que nos referimos há pouco. Pensamos que para Petra, trata-se da separação de Elena, misturadas como retrata o início do documentário, tal como mostra o sonho de Petra em que Elena se transforma nela; misturadas como atesta a fala, repetida por Petra e por sua mãe no filme: “Se ela me convence que a vida não vale a pena, eu tenho que morrer junto com ela.” Como retrata a cena em que várias pessoas, falando em *off*, comparam as duas irmãs em múltiplos aspectos.

Petra também parece se referir à separação da mãe através da passagem para a vida adulta, separação do desejo materno: “Você pode morar em qualquer lugar, menos em Nova Iorque. Você pode escolher qualquer profissão, menos atriz”. Separar-se carregando as marcas da separação. No entanto, se é de separação que fala o filme, é também de passagem. Rituais de passagens, crises se passagem. Passagem para onde? O descolamento do Outro implica mudança de posição do sujeito frente a seus ideais.

Ainda sobre o documentário, Petra fala: “Ao colocar no papel minhas memórias, percebi que, em vários momentos, aparecia na nossa história o elemento água”. *Minhas memórias, nossa história*. Há momentos em que a presença de cada uma das duas irmãs no documentário também ganha contornos mais separados, nítidos – como na dança que faz Petra no final do documentário: lembra a dança de Elena, em que ela se enrosca e se desenrosca com uma corda que segura com as mãos, enquanto gira em torno de si mesma, cena que aparece no filme algumas vezes e que evoca a repetição – tanto Petra quanto Elena dançam, girando em círculos. No entanto, Petra dá voltas em torno de si mesma enquanto caminha pelas ruas de Nova Iorque, apontando para a transformação implicada na repetição, tal como discutimos no Capítulo 6, na sessão *Repetição*.

⁶² Embora os elementos aqui em jogo no que tange ao ato de fato tenham antecedido para Lacan a construção daquilo que chamará de ato psicanalítico em 1967-68, conforme já comentamos em outro ponto desse trabalho.

Quando faz vinte e um anos, sua mãe lhe diz: “Agora você está mais velha que Elena”. Em seguida, diz Petra:

O medo de que eu seguisse seus passos começou a se desfazer. Mas eu continuei achando que você, Elena, estava dentro de mim. Que era um estar em mim. *Deixei de sentir isso ao começar a te buscar.* Você foi tomando forma, tomando corpo. Renascendo um pouco pra mim. Mas pra morrer de novo. (COSTA, 2012, grifos nossos).

Petra atesta a separação implicada no fazer o filme, separação do objeto melancolizado. Seguindo as indicações de Cruglak, não seria a sublimação na forma da realização do filme o caminho alternativo da pulsão, que agora não mais precisaria ficar referido à Elena? Ainda que não se trate de alucinação, tal qual Cruglak alude ao falar da melancolia, propomos o que estamos chamando de melancolização do objeto no sentido do que alude Petra com relação a irmã como esse objeto perdido do qual por certo tempo não se desfez. Nesse sentido, *quando nos referimos ao ato de passagem de Petra, é a esse desprendimento do objeto melancolizado que se trata. Desprendimento que se dá pela via sublimatória.*

É importante ir além dos pontos de identificação, para além das semelhanças. Frente à angústia e ao vazio das crises existenciais, as duas irmãs buscaram soluções muito diferentes. Não vendo outra saída, Elena foi de encontro ao vazio, em cheio. Passagem ao ato. Petra, diferente disso, contorna o vazio, delimitando-o. Traça um litoral. Tangencia, faz alusão. Não nega o furo que é o vazio, mas também não sucumbe a ele. Toca-o delicadamente com sua criação – com seu filme – e com ele, fala do impossível de ser dito.

Todo o documentário é tecido ao redor de uma ausência e de seus efeitos, como uma renda que ganha sua forma com as voltas que a linha dá em torno do nada. O vazio criado com a morte da irmã nunca desapareceu, é o que Petra nos faz saber. Mas ela realiza, com seu filme, um tratamento do vazio deixado por Elena: “Em meus sonhos, tinha muito sofrimento. Hoje, aos 29 anos, Elena surge neles dançando, feliz. Parece que algo foi curado dentro de mim. [...] O documentário fez bem para nossa memória de Elena.” Eis uma bela definição de sublimação. Movimento, criação que surge a partir da ausência e que escapa da imobilidade da melancolia. Ausência não é equivalente à melancolia, isso é o que prova o documentário de Petra, que termina o filme dizendo:

As memórias vão com o tempo. Se desfazem. Mas algumas não encontram consolo. Só algum alívio, nas pequenas brechas da poesia. Você é a minha memória inconsolável, feita de pedra e de sombra e *é dela que tudo nasce e dança*. (COSTA, 2012, grifos nossos).

A ausência, ela nos diz, é a partir de onde algo pode surgir, ser criado.

Freud enfatizou o reconhecimento social que o fruto da sublimação deveria provocar e a importância de que o objeto da sublimação fosse também um objeto passível de ser compartilhado. Assim, o conceito se aplicaria, por exemplo, aos escritores que o autor alude em seu artigo “Escritores criativos e devaneios”, que criam, a partir de seus devaneios particulares, um modo especial de abordar temas relativos ao inconsciente que os torna socialmente valorizados ao invés de fantasias bobas e singulares demais para poderem ser compartilhadas. As transformações como essas, de ideias aparentemente sem sentido ou mesmo constrangedoras em textos tornados públicos e que podem ser apreciados por muitos, Freud chamou sublimação.

Já Lacan trouxe o acento do conceito de sublimação para a *criação* de um novo valor social a partir do tratamento especial dado a um objeto que pode ser qualquer um. Diferente da proposta freudiana, de uma produção que se encaixasse nos valores já vigentes, tal como já indicamos nesse trabalho, Lacan enfatiza o aspecto da *criação de valor*. É por isso que usa como exemplo para falar da sublimação uma arrumação peculiar que fez seu amigo Jacques Prévert de uma grande quantidade de caixas de fósforos vazias, uma ao lado da outra, um arranjo que evidenciava o oco de cada uma das suas gavetinhas. Ele redefiniu a sublimação dizendo que aí se tratava de *eleva o objeto à dignidade da Coisa*. Ou seja, transformar objetos comuns em objetos que aludem ao vazio da *Coisa*. O que o exemplo evocado por Lacan mostra – e que *Elena* também deixa ver – é como essa transformação ocorre por um *reposicionamento* dos objetos, que evidencia algo da ordem do vazio e que permite então um novo olhar sobre esses objetos tão cotidianos. Nesse sentido, o objeto da sublimação é o menos importante; o que realmente importa é o tratamento que é dispensado a ele.

Elena, uma pessoa comum, objeto mundano, cotidiano, ganha outro estatuto, outra dignidade: ela é elevada, através do documentário de Petra, à dignidade da *Coisa*. A *Coisa* é, grosso modo, esse vazio em torno do qual o sujeito se constitui, tal como o oleiro molda com suas mãos o vaso em torno do nada, é esse o exemplo que Lacan toma de empréstimo a Heidegger. O oco do vaso, vazio fundante que está no centro de cada um como origem, lugar *êxtimo*, estranho e ao mesmo tempo íntimo que nos funda.

O que o filme faz é aludir a esse vazio, tocando a ausência deixada por Elena. Por contraditório que possa parecer, mas em consonância com as indicações de Lacan no Seminário VII, o que causa o efeito de comoção em muitos dos que assistem ao filme não é a beleza das imagens – ou não é somente a beleza. Não é a poesia – não apenas ela. É justamente esse desvelamento de algo da ordem de um vazio, que se deixa tangenciar, além ou aquém da beleza e da poesia. Ausência a partir da qual algo pode ser criado, não sem aludir ao vazio.

É nesse lugar *êxtimo*, nesse vazio real sempre escamoteado por coisas como a beleza, como os vários tipos de bens – os da bondade e os de consumo que o filme toca, de um modo ímpar. Elevar à dignidade, como faz Petra com a memória da irmã ausente, já evidencia que não se trata de mostrar, escancarar, identificar; não se trata de fazer um objeto à imagem e semelhança de outro ou de tampar com um objeto o vazio deixado por outro. Trata-se de saber que tratar o vazio implica essa alusão, esse tangenciamento – criação *ex nihilo*.

O documentário *Elena* retrata um momento muito específico de sua vida, que começa com o nascimento de sua irmã mais nova, quando Elena tem treze anos de idade, e termina quando de seu suicídio, aos vinte anos.

Sabemos que, para aquilo que concerne ao sujeito, não é o tempo cronológico que vai definir os momentos de alienação e separação, mas sim o tempo lógico. Ainda que se costume situar a ocorrência inicial dessas duas operações nos primeiros anos de vida de uma criança, não é a idade que define sua ocorrência e menos ainda são operações que, uma vez realizadas, não se atualizariam. Nesse sentido, esses dois tempos se apresentam e reapresentam ao longo da vida, logicamente articulados. É nesse sentido que podemos entender o momento do suicídio de Elena como um momento que demandava uma passagem. Passagem que se configurou em seu caso como uma passagem ao ato suicida, saída de cena radical.

A separação inclui e pressupõe um ato do sujeito que de algum modo permita que ele realize a passagem de que se trata em cada caso – portanto, se requer um ato, não se trata apenas de uma “fase”, de algo que “vai passar naturalmente” e que tem uma idade definida para começar e terminar, mas sim de uma passagem que pode ou não ser realizada. Passagem que implica uma retomada das questões edípicas, devido à injunção de posicionamento na partilha dos sexos, a partir da demanda do Outro – e das questões do estádio do espelho.

No sentido do ato que precisa ser realizado para que se efetive uma passagem, o suicídio pode também ser um ato, eventualmente o único ato que um sujeito conseguiu fazer por si mesmo, de modo a separar-se do Outro – o que Alberti chamou de “travessia selvagem da fantasia”. A autora (ALBERTI, 2009, p. 64) esclarece que o suicídio pode ser um ato do

sujeito no sentido da separação, uma vez que não é o ato em si que determina sua natureza, mas sim a estrutura no qual ele se insere e que o precipita. Desse modo, a tentativa de suicídio pode ser um ato de alienação, mas também um ato de separação. No primeiro caso, o sujeito se apaga e está totalmente submetido ao discurso do Outro, pela via da identificação – identificação ao resto, objeto *a*, que se desprende do Outro, tal como refere Lacan em *O seminário, livro 10*. Quando se trata da separação, o ato suicida é uma “queda do sujeito da cadeia significante”, uma separação radical do sujeito de tudo que o determina no Outro (e, portanto, no inconsciente).

Mas, se há a “travessia selvagem da fantasia”, há também outras travessias, outras maneiras de efetuar passagens.

8.6 DA PASSAGEM AO ATO AO ATO DE PASSAGEM

Que o suicídio é a passagem ao ato por excelência, Lacan já o havia deixado claro em *O seminário, livro 10*. Lançar-se para fora da cena, como fez Elena em seu último ato, o ato de suicídio, indica um atravessamento do simbólico e do imaginário que se configura como puro encontro com o real, travessia selvagem da fantasia, dizemos a partir de Alberti.

Já em *A lógica do fantasma*, Lacan indica a função da repetição em relação à passagem ao ato que seria a mesma que separa sublimação e *acting out*. Sugere também que a passagem ao ato teria algo a ver com a sublimação do mesmo modo que aquilo que separa a repetição do *acting out* (LACAN, 2008a, p. 222). Nessa série de relações, poderíamos dizer que *aquilo da ordem da repetição que atinge seu ápice na passagem ao ato*,⁶³ *como tentativa de romper com o que se repete, pode encontrar outra saída na sublimação*. Se a sublimação se separa do *acting out*, entendemos que isso também se deve à possibilidade de ruptura com a repetição que a sublimação comporta, diferente do que se faz ver no *acting out*, que funciona como expressão dessa mesma repetição. Dito de outro modo, após seguir o percurso de Lacan nos semigrupos de Klein propostos no Seminário XIV até o último deles, entendemos que a sublimação se apresenta como operação que, ainda que tenha relação com a repetição, pode se afastar de algum modo dela sem passagem ao ato. Isso só seria possível aludindo ao vazio da *Coisa*, que é solidário com a não existência da relação sexual.

⁶³ Aí estaria a função da passagem ao ato em relação à repetição, nessa tentativa de ruptura.

A sublimação, na discussão que ora empreendemos, se apresenta não como efeito de um final de análise, evidentemente – até porque não se trata de análise. Ainda assim, trata-se, no documentário *Elena*, de uma produção com um estatuto específico. Talvez seja útil retomar a afirmação de Lacan de que a sublimação é a parada da análise em um limiar, na medida em que esse limiar supõe um percurso anterior. Ou seja, há que se movimentar até chegar ao limiar. Limiar que para ser ultrapassado, pediria alguma outra coisa, diferente da sublimação.

Nesse sentido, a sublimação não precisa ser apenas efeito de análise, como as obras de arte mostram e sempre mostraram – um artista não precisa fazer análise para fazer alusão ao vazio da *Coisa*. Ainda assim, podemos supor que a *sublimação é um tratamento tal do gozo que permite que o sujeito, a partir da repetição, avance até um limiar, ainda que não o ultrapasse. Mais do que isso, a sublimação é uma operação e não um produto acabado. É isso que Lacan indica com seus dois quadrângulos de Klein no Seminário XIV*.

Digamos que para ultrapassar o limiar de que se trata, aí sim entra em cena o dispositivo analítico, que aponta para a travessia do fantasma, correlata à dissolução da transferência, na identificação com o sintoma, se quisermos e, na acepção da contribuição lacaniana dos últimos anos de seu ensino, para a construção de um *sinthoma* ou redução do sintoma ao *sinthoma*.

Nesse sentido, a sublimação como parada em um limiar, dá notícias de um avanço, uma passagem de um ponto a outro naquilo que se dá *a partir* da repetição, mas incluindo o novo, aquilo que na repetição difere dela mesma, que da regressão, inclui a progressão. Esse avanço ao qual nos referimos é, em certa medida, um ato de passagem de um ponto a outro, que permite a ultrapassagem de Petra, no caso que aqui discutimos, da presença da ausência de Elena. Não que sua ausência se anule, mas no sentido de que um tratamento do gozo ligado a sua ausência tenha se dado a partir da realização do documentário. É a isso que Lacan refere ao dizer que “Isto, é claro, implica no interior do ato, uma *repetição*: É somente trabalhando de novo a falta de modo infinitamente repetido, que o limite é atingido que dá a obra sua inteira medida.” (LACAN, 2008a, p. 258). O documentário, como fruto da sublimação de Petra, é resultado de um trabalho que teve início com a morte de sua irmã, mas cujo produto só nos é acessível através do filme que produz, décadas depois.

Por essa via da sublimação, que se articula à repetição e ao novo, tal como a produção do filme mostra, propomos que a sublimação implica e pressupõe um *ato sublimatório, ato que trata um gozo mortífero, recebendo a chancela de ato de passagem – na medida em que todo ato, tal como Lacan o define no Seminário XIV comporta uma passagem*.

9 COMENTÁRIOS SUPLEMENTARES

Neste trabalho, nos referimos à sublimação na neurose e na perversão. Ainda que não tenhamos nos centrado na abordagem da sublimação na psicose, entendemos que é importante indicar alguns pontos sobre essa relação, antes de avançar nos comentários sobre a proximidade entre sublimação e *sinthoma*.

A possível relação entre sublimação e *sinthoma* é abordada por diversos comentadores do ensino de Lacan. Trata-se de um ponto importante na medida em que, a partir do Seminário XVI, o autor não se refere mais à sublimação em nenhum momento e, alguns anos depois, formula o *sinthoma*, no Seminário XXIII, a partir da discussão que empreende desde a escrita de James Joyce, criando então sua teoria dos nós. Não passa despercebido para muitos comentadores o parentesco, em algum grau, dos dois conceitos, motivo pelo qual julgamos pertinente realizar uma passagem também por esse tema antes de concluir, de modo a tentar evidenciar de que parentesco se trata.

Nossa intenção, nesses comentários suplementares é apenas deixar indicados caminhos possíveis, que não serão trilhados de forma extensa no presente trabalho, deixando aberturas. Nossa intenção é destacar alguns pontos importantes e, por vezes, paradoxais ligados às três articulações propostas: sublimação e psicose primeiro, em seguida sublimação e *sinthoma* e, por último, sublimação e final de análise.

9.1 ALGUMAS INDICAÇÕES SOBRE SUBLIMAÇÃO E PSICOSE

A possibilidade de pensar a ocorrência de sublimação na psicose está ligada a uma posição teórica frente à forclusão e à relação da psicose com a *Coisa*. É possível pensar que a *Coisa* estaria foracluída na psicose (CRUXÊN, 2004) – e, nesse caso, como falar em sublimação? Outra abordagem será a de que a forclusão do significante da castração é diferente da forclusão da *Coisa*; a ocorrência da primeira não condiciona a segunda.

Prova de que a discussão sobre a possibilidade de sublimação na psicose está longe de terminar parece ser o fato de que alguns autores que propõe em algum momento uma disjunção entre psicose e sublimação terminam por fazer concessões e manter em aberto a

possibilidade de sua conjunção. Desse modo, Quinet propõe que a psicose está para o *sinthoma* assim como a sublimação está para a neurose, mas termina por aceder que pode haver sublimação na psicose. Demonstra isso na discussão que empreende sobre Arthur Bispo do Rosário (QUINET, 2003). Cruxên (2004), que justamente nos fala da foraclusão do furo (furo de *das Ding*), termina seu texto exortando pesquisadores a se debruçarem sobre o que seria e como poderia ocorrer a sublimação na psicose. Soler (1998) também aborda o tema a partir de sua discussão sobre Rosseau e Joyce. Pommier propõe claramente a sublimação como final de análise na psicose, embora não leve em conta o *sinthoma* nesse debate.

9.1.1 Psicose e *Das Ding*

Lacan associa a lei do incesto com *das Ding*, na medida em que o desejo pela mãe não poderia ser satisfeito sob o risco da abolição do mundo da demanda, que é o que estrutura o inconsciente.

É na própria medida em que a função do princípio de prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (LACAN, 1997, p. 87-88/FR p. 83).

Ao mesmo tempo, já indicara que *das Ding* é anterior a lei do incesto e, mesmo aqui, aponta para uma relação da lei do incesto enquanto inconsciente com *das Ding*. Deduzimos, portanto, uma comparação, uma analogia que não iguala a ambas, mas sim as coloca, digamos, na mesma esteira. Dito de outro modo, *das Ding* é aquilo que deve ser buscado, mas não pode ser alcançado; é o objeto daquilo que não é acessível, mas que dá as coordenadas ao princípio de prazer, indicando a direção do desejo ao mesmo tempo em que o proíbe. *Das Ding* aponta para o objeto inatingível e, nesse sentido, impossível. Não podemos esquecer que a lei do incesto, como tal, está ligada à inscrição de um significante. *Das Ding* é anterior a todo significante.

Se *das Ding* fosse equivalente à lei de interdição do incesto, então estaria ligada ao advento do Nome-do-Pai, como aquilo que interdita o incesto. Consequentemente, caberia o questionamento sobre o estatuto de *das Ding* na psicose. Como seria possível falar em sublimação, na medida em que *das Ding* estaria rejeitada, via foraclusão? Nesse sentido,

Quinet (2003, p. 72) apresenta uma precisão que nos será muito útil: *o que está foracluído na psicose é a realidade psíquica e não a Coisa; é o significante, não o real da Coisa*. Principalmente ao se tomar a *Coisa* como gozo, o qual o psicótico não rejeita, mas ao qual está submetido, pelo qual é invadido e assujeitado. Jorge (2005) adverte que não se confunda o objeto materno com *das Ding*, o que promoveria uma confusão entre o *impossível* e o *proibido*. Essa confusão promoveria a degradação da descoberta freudiana, sua imaginarização, que teria como consequência pensar a direção do tratamento como uma normatização do sujeito a partir do Édipo, retificando sua relação com o objeto perdido. Desse modo, uma vez que não se tratasse na sublimação de foraclusão da *Coisa*, aquela seria teoricamente uma possibilidade aberta à psicose de uma forma geral.

Entendemos na neurose e na psicose relações diferentes com a *Coisa*, naquilo que tange à sua delimitação; no caso da psicose, haveria uma coerção a lidar com ela como possibilidade de delimitação do gozo invasivo do vazio da *Coisa*, que estaria por sua vez mais “domado” na neurose. O delírio seria uma das formas de lidar com esse estranho inaugural que é a *Coisa*. *Todavia, não seria justamente essa coerção a lidar com a Coisa motor da sublimação na psicose?*

9.1.2 Sublimação, psicose e criação

Freud discute a sublimação em articulação com as produções artísticas e intelectuais entendidas como criação. No entanto, ela se aproxima mais dessas do que daquelas, uma vez que a criação como produção artística pode ser tributária do processo primário. Para Freud, como já mencionado anteriormente, a sublimação é necessariamente uma ocorrência da ordem do processo secundário.

Para Lacan, essa diferença não se aplica, uma vez que o que está em jogo é a elevação do objeto à dignidade da *Coisa* e, portanto, “O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que se perca, no entanto, uma visada sublimadora” (LACAN, 1997, p. 198). Ou seja, a questão não se coloca mais em termos de processo primário e secundário, mas sim em termos de elevação do objeto. Nesse caso, precisamos interrogar a relação da sublimação com a criação.

Lacan se refere à ideia de criação *ex nihilo*: cria-se a partir do nada. Criação que é a “modelagem de um significante”, solidária à introdução de um furo no real (op. cit, p. 153).

Ainda que partamos da ideia de que há algo de ordem da criação que pode se operar a partir da fantasia, podemos formular diferenças entre a criação pela via da fantasia e a criação pela via da sublimação. Enquanto a primeira funciona como uma tela sobre o real, a sublimação alude ao real. Assim, a fantasia busca recobrir aquilo que a sublimação alude e que é da ordem do furo. Mais que isso, Lacan dirá que a *Coisa* é aquilo do real que padece do significante (op. cit, p. 157), apontando para a dimensão real que é central no sujeito e ao mesmo tempo para a ideia de que a *Coisa*, padecendo do significante, pode ser causa de criação. O que causaria a criação seria justamente o furo no real que o significante perpetraria, pois “Ao Real não lhe falta nada, esta falta é engendrada pelo significante” (CRUGLAK, 2001, p. 99 a partir de Lacan, Seminário X). Assim, o real padece justamente de sua relação com o significante, padece pelo significante.

Se em uma análise de neurótico o que se visa é a travessia da fantasia, ou seja, que o sujeito de algum modo se dê conta da fantasia como criação sua, responsabilizando-se por ela para que possa então atravessá-la, a análise abriria a possibilidade da criação como sublimação. Criação que alude ao vazio ao invés de buscar encobri-lo. É nesse sentido que algo pode se criar a partir da análise – e, tal como já dissemos, não estamos nos referindo necessariamente a obras de arte, pois talento artístico não necessariamente tem relação com a sublimação e menos ainda é suscitado apenas por uma análise. A análise pode, sim incidir sobre a inibição que impede um artista de criar, mas com certeza não criará talentos antes inexistentes. Nesse sentido, a sublimação em jogo em uma análise, é essa que abre espaço ao aludir o vazio da *Coisa*, espaço vazio que pode dar origem àquilo que é da ordem da transformação frente à repetição da neurose.

Podemos falar em criação na psicose desde a sublimação?

Soler (1998) faz uma discussão em torno das escritas de Rousseau e de Joyce, comparando-as, diferenciando-as e revelando suas peculiaridades, em um percurso que certamente nos auxiliará a indicar uma direção para a questão acima.

Essa autora fala da possibilidade da literatura como *sinthoma* e do gozo a ela vinculado; remete-se a dois tipos de sintoma⁶⁴, o de James Joyce e o do complexo de Édipo.

Aqui podemos ver que talvez a invenção não seja criação. O sintoma inventa – o que significa: escolhe, seleciona – o termo singular que não é programado pelo Outro, e que fixa o gozo. Mas este termo não é necessariamente um termo original. Neste sentido, se a criação – a verdadeira criação que produz uma novidade radical – é um

⁶⁴ Nesse texto, Soler não diferencie na grafia sintoma de sinthoma; refere-se quase sempre ao “sintoma”, mesmo quando se refere ao que Lacan nomeia como “sinthoma”. Em nosso texto, optamos por indicar a diferença na grafia, escrevendo sinthoma para nos referir ao tema que Lacan trata no Seminário 23.

sintoma, ela o é um especial, e poderíamos dizer que o artista/criador está sempre sem pai. (SOLER, 1998, p. 18).

Partindo de Soler, na esteira da proposta de Lacan no Seminário XXIII, podemos diferenciar sintoma e *sinthoma* por um lado e invenção e criação por outro. O sintoma da neurose, do complexo de Édipo seleciona dentro daquilo que existe o que vai lhe servir para fixar o gozo, mas não exige originalidade. Aqui temos a invenção. Já o *sinthoma* seria uma variação do sintoma que produz uma criação original – e por isso “sem pai”. Outra diferença entre ambas teria relação com o sentido; enquanto o trabalho de escrita de Rousseau se daria na busca por sentido, Joyce estaria fora do sentido, desconectado do Outro, buscando “o mais-além das significações”. Daí ser “desabonado do inconsciente”, prescindindo deste.

Aqui, talvez caiba a pergunta sobre qual seria o estatuto da sublimação com relação à criação e a invenção. Se a sublimação é criação *ex nihilo*, tal como Lacan evidenciou no Seminário VII, a criação está nela subentendida. Entretanto, a criação na sublimação não prescinde de invenção; trata-se na sublimação, de uma mudança de *posição* dos objetos comuns que pode elevá-los à dignidade da *Coisa*, o que implica invenção, no sentido de dispor dos objetos. Mas esse *dispor dos objetos* é diferente, até mesmo oposto, do que ocorre com o sintoma, na medida em que ali se trata de uma fixação.

Rousseau, por seu turno, procura uma suplência simbólica através dos ideais aos quais se identifica (o legislador, o retificador da sociedade corrompida, etc.), ao passo que Joyce empreende um trabalho real com sua escrita, desfazendo a língua inglesa, quebrando sua lógica e seu sentido tradicionais, desidentificado de qualquer ideal. Na comparação entre os dois escritores, Soler entende que Rousseau fracassa, na medida em que faz uma obra, mas não trata sua paranoia através dela.

Ainda que levemos em conta as diferenças nas histórias de vida de Rousseau e Joyce – enquanto o primeiro sabidamente tem um histórico psiquiátrico, Joyce prescindiu da psiquiatria e mesmo da psicanálise em sua trajetória – interrogamos se ocorreu ou não tratamento pela obra produzida por Rousseau. Ainda que reconheçamos a grande diferença entre as soluções dadas por Rousseau e por Joyce, será que podemos dizer que o primeiro não tratou sua paranoia pela via da sua obra – uma obra sublimadora?

Soler destaca o brilhantismo de Rousseau, que fez com que ele “não fosse um paranoico qualquer”. “Seus ideais de virtude e vida campestre, assim como seus prazeres de caminhante solitário, souberam infiltrar-se no gosto da época. [...] E isso foi tão longe que, ainda hoje, afinal, carregamos suas marcas.” (SOLER, 2007, p. 61-62). Aqui, a autora se refere ao estatuto da sublimação de criação de valores sociais, na medida em que é

exatamente isso que Rousseau faz. Entretanto, levando em conta a característica de alusão ao vazio da *Coisa*, tudo se complica. Pois se há a criação de novos valores, há, a princípio, o rechaço que o paranoico faz à *Coisa* (Soler, C. 2007 p. 59), desde sua *Unglauben*, sua descrença com relação ao vazio que o habita. Essa *Unglauben* estaria relacionada à forclusão e, nesse sentido, seria uma forma de manter fora do simbólico aqueles significantes que poderiam implicar o sujeito. É o Outro que acusa o paranoico por faltas que ele não cometeu, não é ele que comete atos condenáveis. Isso seria inaceitável. Assim, para o paranoico, o gozo ficaria do lado do Outro. Para essa autora, portanto, não poderia haver sublimação na psicose, pois como aludir ao vazio da *Coisa* se ela está rechaçada? Tratar-se-ia, portanto, de uma tentativa do paranoico de lidar com o gozo do Outro – e não, pela via sublimatória, lidar com o gozo da *Coisa*. Nesse sentido, para sustentar a hipótese da ocorrência da sublimação na psicose, precisaríamos supor que em casos especiais não haveria esse rechaço. Mas como justificar essas exceções?

Soler também aponta, com relação ao melancólico, sua impossibilidade de elaboração sublimatória, já que o melancólico se apropriaria de todo o vazio da *Coisa*.

Todavia, se o reconhecimento social de valores propostos por Rousseau está presente, isso parece apontar para a sublimação na aceção da criação de valores, tal como já discutimos nesse trabalho. Entretanto, se podemos falar em sublimação em Rousseau, onde estaria a alusão à *Coisa*? Parece não haver relação direta da sublimação proposta por ele e seu delírio. Poderíamos falar de duas operações diferentes e coexistentes no mesmo sujeito, como o delírio e a sublimação? Podemos dizer que se trata de tentativa de tratamento tanto no delírio quanto na sublimação e que, portanto, de algum modo, haveria sublimação?

Uma direção possível para essa discussão parece apontar para o furo que eventualmente pode ser empreendido, por exemplo, no delírio. A dúvida do psicótico que, a partir do tratamento, muitas vezes vemos surgir com relação a seus próprios delírios. Não seria nesse furo que a sublimação poderia se instalar?

9.1.3 Sublimação e psicose

Lacan nunca articulou diretamente sublimação e psicose, ou ao menos não o fez de modo sistemático, mas a pergunta parece inevitável a partir do estudo dos dois temas, dadas

as produções artísticas que encontramos na psicose. Ainda que a articulação mais direta e óbvia seja entre psicose e *sinthoma*, entendemos que a pergunta cabe.

O que se evidencia na crise psicótica é a ausência de uma amarração dos três registros, real simbólico e imaginário, que permita ao sujeito psicótico estabilidade. Nesse sentido, ele precisaria produzir algo singular que cumprisse essa função de amarração, uma vez que a metáfora paterna – que faria a função de amarração na neurose – não adveio. As figuras teóricas com as quais contamos para dar conta dessa questão são a metáfora delirante e o *sinthoma*. Mas haveria presença da sublimação aí?

Cruxên (2004) sugere a importância de uma investigação do tema da sublimação na psicose:

Lembramos ao leitor questões abertas que podem servir como ganchos no aprofundamento sobre o tema [sublimação]. Entre elas teríamos uma indagação sobre a *especificidade da sublimação no psicótico* uma vez que o furo, ali, encontra-se foracluído, rejeitado. Dentro desse contexto, poderíamos refletir sobre os efeitos de um trabalho real, como aquele da escrita, na estabilidade psíquica. (CRUXÊN, 2004, p. 62, grifos nossos).

Cruxên sugere a possibilidade de pensar a sublimação a partir de um trabalho real e destaca a escrita nesse possível trabalho. Novamente, encontramos uma vizinhança da sublimação com o conceito de *sinthoma*.

Pommier (1990), que sustenta a ligação entre final de análise e sublimação na psicose, enfatiza o papel fundamental na sustentação subjetiva exercido pela sublimação. Interroga a particularidade do pai que é foracluído na psicose, diferenciando a foraclusão do Nome-do-Pai, que ocorre na psicose, da foraclusão dos nomes-do-pai, que não ocorreria de modo algum (op. cit., p. 208). Opondo sublimação e idealização, Pommier diz que “A nodulação pela sublimação cria o Nome; o basteamento pelo ideal o anula” (op. cit., p. 212). Por fim, conclui que

a análise da psicose, se considerarmos apenas sua função lógica, pode prosseguir indefinidamente sem que nunca encontre o ponto de sustentação da interpretação. Entretanto, o *desvio* constante que ela mantém quanto ao ideal escava uma *brecha, uma vacância que a sublimação pode ocupar lateralmente*. Perfeitamente contingente, a sublimação pode se apoderar deste espaço, porque aquele que reconhece neste furo seu próprio vazio lhe dá a forma do que percebe. Música, odor, cor: ele reconstrói, cria com tudo o que lhe vem de fora de seu corpo dissolvido. (id., ibid., p. 216-217, grifos nossos).

Assim, Pommier propõe o que parece ser uma sublimação *a partir da* alucinação, do delírio, uma criação desde a “neoprodução que é a alucinação”. A análise – e os outros

tratamentos da psicose – não seriam então dispositivos voltados em alguma medida a provocar a sublimação?

Indica inclusive o final de análise na psicose como a produção de uma obra, sustentando que nisso estaria em jogo a sublimação. Este autor sustenta que na psicose haveria uma coação, mais ainda do que na neurose, à sublimação. Para tanto, alude ao fim de análise, diferenciando-o na neurose e na psicose, a partir da compreensão dos diferentes mecanismos de constituição subjetiva em jogo em cada uma delas.

O Nome-do-Pai seria fruto do Édipo e amarraria o nó borromeano. Pommier, desde Lacan, nomeia as três instâncias paternas que seriam noduladas pelo Nome-do-Pai: o Pai simbólico, que dá o nome e está desde sempre morto, uma vez que o dom do nome simboliza o que se transmite através das gerações. O Pai da rivalidade edipiana (não necessariamente o genitor) está vivo, é uma personagem a ser abatida na fantasia e o Pai mítico, da religião, pai da horda primitiva: não existe, mas funciona também como referência para os impasses paternos.

As três instâncias paternas estariam desde sempre presentes, a questão que se coloca é como se dariam sua nodulação, resultando no nó borromeano. A forclusão do Nome-do-Pai teria a ver com a nodulação, não com a ausência dos nomes-do-pai. Desse ponto de vista, a sublimação na psicose seria outra forma de nodulação, desde a criação de um nome próprio a partir do ato de criação do sujeito.

Se a sublimação traz uma solução ao vazio do Nome, se o traço de estilo, a assinatura da obra, faz do pai e de sua forclusão, senão um problema ultrapassado, pelo menos uma questão relativa ao ato, será que se pode fazer da criação o fim mais lógico da análise das psicoses? (POMMIER, op. cit, p. 213).

É nesse sentido que Pommier apresenta a sublimação como uma saída possível de sustentação subjetiva na psicose como suplência ao Nome-do-pai foracluído. Diferente do que ocorreria na neurose, onde a sublimação seria um meio desviado de buscar uma fantasia, na psicose este destino pulsional teria como função não a realização da fantasia, mas *a garantia da existência do sujeito*. Daí a coação à sublimação na psicose.

Retornando à questão do que seria o final de análise na psicose, o autor entende que a sublimação não necessita da análise para se produzir e não é seu fim próprio, a tarefa analítica abriria um espaço que a sublimação poderia vir a ocupar. “A sublimação, é verdade, não requer a análise para se produzir, não constitui seu fim próprio. Mas não é menos verdade que a tarefa analítica abre-lhe um espaço que ela pode vir ocupar.” (POMMIER, 1990, p. 217).

Não é por acaso que Pommier se refere à “tarefa analítica” e não a uma psicanálise necessariamente empreendida no consultório do analista – embora ela também possa ocorrer. Nesse sentido, parece também possível pensar nos tratamentos como aqueles propostos pela chamada clínica da Reforma Psiquiátrica como tratamentos possíveis para as psicoses. A questão passa a ser sobre o que norteia esses tratamentos, do ponto de vista da teoria lacaniana e se poderíamos falar na sublimação como horizonte, tal como sugerimos no capítulo anterior. Nesse sentido, da “tarefa analítica”, segundo o autor, a obra seria a metade do caminho, que só se completaria com a assinatura da obra, que autorizaria a existência do sujeito que cometeu seu ato.

Assim, a circulação social, a comercialização da obra, seriam pontos fundamentais para que se completasse esse caminho. A discussão empreendida por Pommier tem o efeito de causar certa inquietação, na medida em que coloca a sublimação praticamente como sinônimo de *sinthoma*. Nada indica que seja possível fazê-lo. Aqui, nos parece necessário o recurso ao Seminário XXIII e à discussão sobre o conceito de *sinthoma* tal como Lacan o aborda ali.

9.2 SUBLIMAÇÃO E *SINTHOMA* NA PSICOSE

A publicação de uma obra, sua circulação, é uma questão sem dúvida delicada. Há exemplos, como o lembrado pelo próprio Pommier, do caso de Althusser, que toda vez que devia publicar um texto seu, entrava em crise (POMMIER, 2002). Também Soler (1998) sugere que a publicação de *Emílio* precipitou Rousseau em seu primeiro episódio delirante (op. cit, p. 42).

Ao pensar no *publicar* na linha do *fazer-se um nome*, temos mais um dentre os possíveis Nomes-do-Pai, conforme discutidos por Rabinovich, a partir de Lacan, quais sejam: o Complexo de Édipo, a Realidade Psíquica, o *Sinthoma*, o Fazer-se um nome e O ego (RABINOVICH, 2005, p. 147). Segundo esta autora, todos eles podem funcionar como o quarto enodamento dos três registros, Real, Simbólico e Imaginário, o que vai variar é a maneira como se dá esse enodamento. Lacan entende que os três últimos deles funcionariam como suplência diante do fracasso do nó, o que suspeitamos que pode ocorrer no caso da psicose. Lacan, embora sempre insista no aspecto de satisfação da pulsão da sublimação, em nenhum momento sugere ou afirma que a sublimação seria uma suplência. Então, qual poderia ser seu estatuto na psicose?

Quinet (2003), se referindo à relação entre sublimação e *sinthoma*, propõe explicitamente, tal como comentamos, que, assim como a sublimação estaria do lado da neurose, o *sinthoma* estaria do lado da psicose. Propõe que a sublimação seria sustentada pelo Nome-do-Pai, produzindo o que poderíamos chamar de uma arte cultural, enquanto a criação fora desse âmbito do Nome-do-Pai seria da ordem do *sinthoma*. Ele aponta que “Diferentemente da criação pela sublimação, a criação pelo *sinthoma* implica o tratamento da *Coisa* desta vez não esvaziada de seu gozo pela castração. Daí a tentativa do sujeito de barrar a *Coisa* através do delírio e através de sua arte.” (QUINET, 2003, p. 222). Este autor empreende uma discussão (op. cit, p. 227) acerca da produção de Bispo do Rosário que deixa clara a possibilidade da sublimação na psicose. Refere-se às “vitrines”, conjuntos de objetos (de tênis ou colheres, por exemplo), cuja disposição eleva esses mesmos objetos à dignidade da *Coisa*, tal como exemplificado por Lacan acerca do conjunto de caixas de fósforos de Jacques Prévert.

Assim, na proposta de Quinet, teríamos a metáfora delirante e o *sinthoma* como amarrações possíveis e que fariam barreira à *Coisa* no caso da psicose. O *sinthoma* abriria a possibilidade de um tratamento do gozo da *Coisa*. Até aqui, tudo se encaixa e parece possível traçar uma fronteira nítida entre sublimação e *sinthoma*. Ambos implicariam a criação, mas enquanto a primeira estaria do lado da neurose, a segunda estaria do lado da psicose. O problema é que o próprio Quinet aquiesce à possibilidade da sublimação na psicose:

Bispo utiliza o simbólico, não para visar a Coisa mas para delimitá-la e vir aí se localizar. Eleva à dignidade da Coisa objetos encontrados ao acaso, reunidos nas latas de lixo do hospital, que cifram seu gozo. Ele significantiza com agulha e linha o real para alinhavá-lo ao simbólico. (QUINET, 2003, p. 234).

A sublimação também poderia ocorrer aí, na medida em que o *sinthoma* possibilitasse uma domesticação do gozo da *Coisa*, abrindo um espaço, um hiato onde o ser pudesse se alojar (op. cit, p. 229). Ou seja, haveria uma articulação entre *sinthoma* e sublimação, onde o primeiro possibilitaria a segunda. Lembremos que, no que tange à neurose, a possibilidade de sublimação seria uma das consequências do final de análise. O *sinthoma*, na psicose pode prescindir da análise, tal como Lacan revela com relação à Joyce, mas teríamos com o *sinthoma* uma amarração. *Esse esclarecimento permite uma resposta à questão da sessão anterior, com relação às exceções da paranoia nas quais ocorreria a sublimação: no caso de haver um sinthoma.*

9.3 O QUE A SUBLIMAÇÃO TEM A VER COM O *SINTHOMA*?

Em *O seminário, livro 23, O Sinthoma*, o uso da topologia está presente no que podemos chamar de teoria dos nós de Lacan. Ele se utiliza de barbantes, fios que encontram seu valor nas propriedades e relações que guardam, e não no material com o qual são feitos. Como recorda Harari (2002), o que define o nó não é o empírico – se ele é feito com elásticos, com cordas, etc. O que importa são os sistemas de relações formais que estão em jogo no nó, entre os elementos que o compõem.

O *sinthoma* não é o sintoma; enquanto o primeiro é uma invenção que prescinde do Nome-do-Pai, o segundo é uma ocorrência intrínseca àquele. Embora o *sinthoma* seja com frequência trabalhado na esteira de uma suplência possível na psicose, apresentada por Lacan em seu Seminário de 1975-1976, ele mesmo indica que essa não seria uma saída apenas para a psicose, na medida em que o *sinthoma* seria também uma invenção que reduziria o sintoma (LACAN, 2007, p. 128).

Lacan inicia sua discussão desde o nó de três, oriundo de desenvolvimentos do campo da matemática. Faz uso desse nó para problematizar seus registros, simbólico, imaginário e real, que passarão então a nomear cada um dos três aros do nó borromeano. É importante notar que nenhum dos três registros tem primazia sobre os outros, e isso é uma das indicações que o nó borromeano transmite, já que sua principal propriedade diz respeito ao fato de que, uma vez que qualquer um dos aros se solte, como consequência os outros dois também vão se separar. Ou seja, o nó só funciona enquanto os três elos permanecerem atados uns aos outros.

Ele introduz o quarto termo que enoda o nó borromeano, de tal modo que fará com que os outros três permaneçam atados. Chamará esse quarto elo, que tem a propriedade de unir os outros três, de *sinthoma*: “o quarto [termo] será o que enuncio este ano como o *sinthoma*” (op. cit, p. 50)⁶⁵, discussão que leva adiante a partir da obra do escritor irlandês James Joyce, interrogando a arte de Joyce, sua escrita e a função de amarração do quarto termo que a escrita joyceana teria para seu autor. “O problema todo reside nisto – como uma arte pode pretender de maneira divinatória substancializar o *sinthoma* em sua consistência,

⁶⁵ Antes disso, em seu seminário R.S.I., Lacan retomara Freud para dizer que “fez o nó com quatro a partir de seus três [...]”, de tal modo que a Realidade Psíquica faria as vezes de quarto termo no nó que, entretanto, seria dispensável. Lacan continua dizendo que “É o que pode atar com um quarto termo, o S, o Imaginário e o Real, naquilo que Simbólico, Imaginário e Real são deixados independentes, estão à deriva, em Freud, é enquanto isso que lhe é preciso uma realidade psíquica que ate essas três consistências.” Posteriormente, entretanto, criticará Freud quanto a seu quarto termo, que funcionaria à moda da religião, sendo, portanto, dispensável, supérflua (Aula de 14 de janeiro de 1975, p. 18).

mas também em sua ex-sistência e em seu furo?” (op. cit, p. 38). É importante notar que a introdução do quarto termo implica em que se desatem os três anteriores primeiro para, apenas posteriormente, reatá-los, de tal modo que passará a ser o quarto elo que enodará os outros três. Apenas assim teremos o nó borromeu atado pelo *sinthoma*, o nó de quatro elos. Harari (2002) enuncia que o desenlace e posterior re-enlace do nó com a introdução do quarto termo é o equivalente ao final de análise. Entretanto, é importante notar que, no caso de Joyce, não é de análise que se trata – ele nunca se analisou, já que era um “desabonado do inconsciente”. O que podemos encontrar em Joyce a partir das elaborações lacanianas são as coordenadas do que ocorre no final da análise, já que ele, através de sua escrita (e prescindindo da análise), introduziu o quarto termo.

Mais à frente, Lacan dirá que “O que proponho aqui é considerar o caso de Joyce como respondendo a um modo de suprir um desenodamento do nó” (LACAN, 2007, p. 85). O que cumpriria essa função de suplência? Encontramos a indicação que, para além de sua escrita, é o nome próprio de Joyce que desempenha essa função, a partir da publicação de seus escritos. “Seu desejo de ser um artista que fosse assunto de todo mundo, do máximo de gente possível, em todo caso, não é exatamente a compensação do fato de que, digamos, seu pai jamais foi um pai para ele?” (op. cit, p. 86). Ou, dito de outra maneira, “[...] ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência paterna” (op. cit, p. 91). A carência paterna de Joyce referida por Lacan, portanto, poderia ser compensada por sua escrita, por fazer-se um nome, publicando sua obra.

O *sinthoma*, sendo ele mesmo uma produção do sujeito, é necessariamente uma produção singular, em oposição ao Nome-do-Pai, que seria uma amarração universal, ligada à lógica fálica. Sendo singular e ao mesmo tempo sustentando o sujeito, o *sinthoma* se faz a partir de um traço inegociável do qual não se pode fugir. Como aponta Harari (2002 p. 51), aqui está em jogo o caráter ético do *sinthoma*, já que essa singularidade do *sinthoma* será sustentada – e sustentará o sujeito – a partir de sua irredutibilidade.

A ideia de que haveria alguma relação entre os conceitos de sublimação e *sinthoma* não é nova. Pelo contrário, encontramos indícios de que ambos teriam relação na pena de alguns comentadores do ensino de Lacan. Além de Quinet (2003), que ao tentar diferenciá-los mantém aberta a possibilidade da sublimação na psicose e Soler (1998), que a partir de sua discussão de Joyce e Rousseau também buscar diferenciar a ambos, é esse o caso no artigo de Flores (2010), que propõe um percurso que vai da Arte-sublimação à Arte-*sinthoma*, gozo da letra – embora não proponha claramente uma articulação entre sublimação e *sinthoma*. Entretanto, a montagem do artigo proposto pela autora sugere que há alguma solução de

continuidade entre os dois conceitos, mas não avança nessa que é a direção que nos interessa no momento.

Harari (2001) se detém em diferenciar os dois conceitos (p. 285). Attié (1997) se refere à sucessão dos dois conceitos cronologicamente ao longo da obra lacaniana, propondo o *sinthoma* como herdeiro da sublimação. Também França Neto (2007), embora não se aprofunde no debate, pela via da arte, propõe uma continuidade entre sublimação e *sinthoma*:

No seminário *Le sinthoma*, Lacan tem como tema central a discussão sobre um escritor, Joyce. Trata-se de um seminário onde a questão da arte e sua importância na psicose estão o tempo todo em debate. Porém, apesar de tematizar a arte, em momento algum Lacan utiliza a palavra sublimação. Em vez disso ele faz uso do termo *sinthoma*, que é uma grafia arcaica francesa da palavra sintoma. (França Neto, 2007 p. 70-71)

Já Scotti (2009) propõe explicitamente uma interrogação sobre a relação entre sublimação e *sinthoma*:

No entanto, a questão da arte de que fala Lacan em seu Seminário sobre *A ética da psicanálise* será muito mais tarde retomada no Seminário 23, sobre *O sinthoma*, sob a forma do *savoir-faire* [...] Diferentemente do que se coloca no Seminário sobre *A ética da psicanálise*, no Seminário sobre *O sinthoma*, a partir do desenvolvimento da teoria dos nós, Lacan destaca o efeito de suplência com que o saber-fazer com a linguagem permite a Joyce fazer uma amarração dos registros real, simbólico e imaginário, para além da metáfora do Nome-do-Pai que estaria ausente em Joyce. (SCOTTI, 2009, p. 301-302).

Scotti já indica o que entendemos, desde a proposta lacaniana dos nós, ser uma diferença crucial entre *sinthoma* e sublimação: *que a suplência seria característica do sinthoma, mas não uma possibilidade da sublimação*. A sublimação não faz suplência. Nossa hipótese é que ela poderia, como destino pulsional que endereça o gozo a uma criação, oferecer alguma *estabilização*, na medida em que se configure como uma solução, um fazer com o real que trate o gozo. Ainda assim, não se trata de uma *suplência* – e, nesse sentido, seria uma estabilização que pode ser frágil, bem mais frágil sem dúvida do que uma suplência. Nesse sentido, recorremos ao esquema de Guerra (2007, p. 179), buscando indicar essa diferença.

1. Soluções (ou estabilizações)
2. Suplências (ou amarrações)
3. *Sinthoma*

Figura 17 – Da estabilização ao *sinthoma*

Tomando esse esquema, poderíamos pensar que, caso partamos da premissa da possibilidade da sublimação na psicose, ela estaria localizada em 1, na medida em que fosse uma solução para um sujeito, por exemplo, pela via da obra de arte, mas não em 2 e menos ainda em 3, que apontaria para a especificidade do *sinthoma*. Então, temos aqui uma diferença crucial entre ambos: desde sua concepção como alusão ao vazio de *das Ding*, a sublimação poderia promover estabilização pela via do tratamento do gozo, mas não uma suplência, diferente do *sinthoma*, que não apenas promoveria estabilização, mas seria uma suplência bastante específica. Nesse ponto, é importante lembrar que a sublimação é um destino da pulsão e não uma amarração. Residiria aí sua fragilidade como estabilização. Nesse sentido, o *sinthoma* seria uma solução mais efetiva, por exemplo, para a psicose. A princípio, não apenas para ela, se tomarmos as indicações de Lacan no Seminário XXIII, de que o *sinthoma* seria uma saída também para o neurótico.

Em uma palavra, seria possível diferenciar *sinthoma* e sublimação pelo fato de que o *sinthoma* seria uma amarração dos registros, enquanto a sublimação seria um destino da pulsão. Ambas podem estar relacionadas – por exemplo, levando em conta que fazer um *sinthoma* torna possível a ocorrência da sublimação, como já comentamos. Entretanto, cada um desses dois conceitos responde a questões teórico-clínicas diversas: enquanto a sublimação vem de encontro à pergunta sobre os destinos possíveis do gozo, de acordo com a importância que esse último vai ganhando na teorização lacaniana ao longo dos anos 60 do século XX, o *sinthoma*, mesmo que também esteja no bojo da discussão lacaniana do real, vem responder às questões sobre possibilidades de enodamento dos três registros, simbólico, imaginário e real por um quarto termo diverso do Nome-do-Pai, de forma a prescindir desse último, desde um saber fazer com o real. Desse modo, o *sinthoma* vem também responder a

questão sobre o fim de análise, somando-se às outras soluções propostas anteriormente por Lacan, como retomaremos no último tópico deste capítulo.

9.3.1 Escabelo

Em Joyce, o Sintoma (LACAN, 1979/2003, p. 560-566), encontramos o termo escabelo, traduzido de *escabeau*, palavra encontrada no texto original de Lacan em francês, escrito com diferentes grafias (*hessecabeau*, *hissecroibeau*). O escabelo é um termo polifônico. Refere-se a banquinho, escada doméstica pequena e genuflexório. Em uma das grafias, *hessecabeau*, ouve-se *S qu'a beau*, clara referência ao belo. Literalmente, “S que tem beleza” ou “o isso [Es] que tem beleza” (LACAN, 1979/2003, nota do editor). O banquinho, a pequena escada indicados pelo termo escabelo podem ser entendidos como alusões à elevação, em referência à definição lacaniana da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, tantas vezes mencionada por nós no presente trabalho.

No Seminário XXIII em sua versão estabelecida por Jacques-Alain Miller, encontramos anexo um texto de autoria do próprio Miller, chamado *Nota passo a passo*. Em uma das notas, encontramos como título: *Sublimação = escabelo* que aparentemente remete a uma equivalência entre ambos. Aqui, Miller retoma o neologismo *sinthomasdaquino* utilizado por Lacan para indicar que “o *masdaquino* é o *sinthoma* elevado ao semblante, o que se tornou manequim, e velado por sublimações disponíveis na loja de acessórios: o ser e seu esplendor, o verdadeiro, o bom, o belo, etc.” (MILLER, 2007, p. 208).

Miller parece indicar que as sublimações exerceriam um velamento do *sinthoma* pela via do semblante. O *masdaquino* emprestaria a característica da elevação ao *sinthoma*. *Sinthoma* que aqui surge nomeado, tal como o faz Lacan, *sinthomasdaquino*, em referência a São Tomás de Aquino, possivelmente em referência a seu modo de abordar a questão da verdade, partindo da experiência concreta e sensível. Apesar disso, o modo de receber essa experiência depende de quem a recebe, de acordo com como se é⁶⁶. Além disso, é difícil o acesso à verdade, já que acessá-la implica um trabalho metodológico. Desse modo, a referência tomista indica que a verdade é não-toda, já que só pode ser semidita, tal como ensina Lacan (HARARI, 2002, p. 65). Miller refere-se à sublimação em sua acepção de

⁶⁶ Para São Tomás, a verdade não seria recebida do mesmo modo por todos.

Aufhebung, de elevação, e propõe o escabelo como um equivalente à sublimação, ao mesmo tempo em que aquele enfatizaria o corpo (corpo que se eleva através do escabelo), tal como o *sinthoma*, que seria por sua vez também acontecimento do corpo.

Todavia, porque falar em escabelo se Lacan já contava com o conceito de sublimação? Será que não há diferenças entre a função desempenhada pelo escabelo no Seminário XXIII e a sublimação tal como Lacan discute em momentos anteriores de sua teorização, ainda que haja proximidade entre ambos?

Há, com relação ao escabelo, uma referência direta ao corpo, que não encontramos nas discussões lacanianas sobre a sublimação. Soler (1998), tal como Miller, apresenta o escabelo como a presença da sublimação no *sinthoma*, mas não como se fossem sinônimos. Ela retoma o UOM [LOM] referido por Lacan (LACAN, 1979/2003, p. 560), que se lê *l'homme* (o homem). Ela indica que a promoção do LOM se relaciona ao *l'hessecabeau*, referência ao escabelo. “O escabelo é algo para subir e ganhar estatura; é o que faz de um qualquer *alguém*, isto porque se vê ‘belo’ (*hissecroi-beau, Il se croit beau*,⁶⁷ tal como o escreve Lacan, jogando à maneira de um pastiche joyceano.” (SOLER, 1998, p. 103). O escabelo eleva o homem – não um homem qualquer, mas LOM – o homem, que não é qualquer um: *trata-se do homem singularizado* e que, pela via dessa elevação, crê-se belo. O homem singularizado seria o homem do *sinthoma*. Desse modo, a elevação que indica a sublimação só aconteceria a partir dessa singularização, o que é coerente com nossa proposta na sessão *Sublimação e Psicose*: a sublimação seria tributária do *sinthoma*.

Acreditar-se belo não deixa de ser uma referência ao imaginário; nessa medida, parece-nos necessário levar em conta a vertente imaginária implicada na publicação, ainda que ela esteja ausente da escrita de Joyce⁶⁸; se há aí uma implicação simbólica, essencial para Joyce de laço social, para onde se conduz por seu saber fazer com o real, há também o viés imaginário presente no fazer-se belo pela via da publicação de sua obra. Contudo, Soler indica que Joyce não se faz belo do modo habitual, pela novela edípica: ele se faz belo pela letra. É através da elevação do traço específico de Joyce, sua escrita sem imaginário, através da qual goza da letra, que ele se crê belo.

Levando em conta a elevação em jogo no escabelo, tal como referida por Lacan e discutida por Soler e Miller, parece possível situar a diferença entre o escabelo e a sublimação

⁶⁷ No texto original, *Hisser* é uma referência à elevação e *il se croit beau* se traduz por ele se crê belo (N. do T., SOLER, 1998).

⁶⁸ O que, inclusive, é um dos motivos que leva Lacan a pensar em Joyce como um psicótico. O outro tem relação com um *deixar cair* o corpo próprio, tal como descreve Joyce em *Um retrato do artista quando jovem*. Ali, descreve a surra que levou de um grupo de rapazes e da ausência de raiva em relação a esse episódio. Dirá que apenas sentiu o corpo como se uma casca se despojasse dele.

no que diz respeito à elevação do objeto à dignidade da *Coisa*; enquanto ela é a própria condição da sublimação, o escabelo surge no ensino de Lacan como referência à elevação, à *Aufhebung*, mas não refere à elevação como relacionada à dignidade da *Coisa*. Por que essa ausência de um ponto tão importante, justamente o ponto crucial da definição lacaniana de sublimação? Talvez porque a criação joyceana já se dê necessariamente a partir do vazio. Vazio do Nome, já que Joyce se faz filho sem um pai – quase podemos dizer, um filho que se autoengendra sem o pai. Assim, seria um fazer desde o vazio, na medida em que trabalharia com a letra desde o real da *Coisa*, transformada em possibilidade de gozo da letra. Nesse sentido, o escabelo, ainda que tenha parentesco próximo com a sublimação, prescindiria desta, que estaria presente como que incorporada ao fazer no real de Joyce. O objeto, na invenção joyceana, estaria sempre e necessariamente elevado à dignidade da *Coisa*, uma vez que sua invenção seria do nome necessariamente *ex nihilo*. Desse modo, encontramos aqui endosso à hipótese de que o *sinthoma* é condição de ocorrência da sublimação; mais especificamente, pela via do escabelo, a sublimação compareceria como suplementar ao *sinthoma* que encontramos na publicação da obra joyceana.

Por outro lado, tal como indicamos alguns parágrafos acima, não nos escapa que a referência ao escabelo *implica uma elevação do corpo*, o que coloca a interrogação sobre essa ênfase no que podemos chamar de herdeiro da sublimação no último Lacan. Em contraposição à pele da qual se despoja, que *deixa cair* Stephen, personagem de *Um retrato do artista quando jovem*, o escabelo permite uma elevação do corpo. Em realidade, parece-nos que não se trata exatamente de uma contraposição, mas sim de relações peculiares com o corpo próprio. Em uma delas, o imaginário cai. Na outra, pela via da elevação, o imaginário estaria presente como semblante que eleva aquele que se crê belo.

De modo coerente com o que destacamos no início desse trabalho, a arte, na discussão empreendida por Lacan no Seminário XXIII, interroga a psicanálise; é a partir da escrita joyceana que Lacan indica a possibilidade de suplência pela via do *sinthoma*. A sublimação, na forma do escabelo, estaria atrelada ao *sinthoma* como solução possível de enodamento. Dessa forma, não estaria errado dizer que o *sinthoma absorve* o conceito de sublimação nesse seminário através do escabelo, levando em conta o que acabamos de apontar com relação às especificidades de ambos os termos.

Por fim, é importante ressaltar que no Seminário XXIII, a partir do caso paradigmático de Joyce, Lacan é capaz de oferecer uma solução para a questão do Nome-do-Pai, agora mais articulado à nomeação, à função nomeante, solução já esboçada em R.S.I., seminário que ministrara no ano anterior ao seminário sobre o *sinthoma* (PORGE, 1998).

9.4 SUBLIMAÇÃO: DIREÇÃO DO TRATAMENTO E FIM DE ANÁLISE

A sublimação é o ponto em que o próprio Freud assinalou o que chamei há pouco de parada da análise num limiar. (Lacan, 2008b p. 209/FR p. 214)

Tal como aludimos na sessão *Desejo e sublimação* do Cap. 4, a sublimação está relacionada ao final de análise desde a primeira abordagem mais extensa realizada por Lacan no campo da sublimação (LACAN, 1997). Isso se deve ao fato de que a sublimação permitiria a alusão à *das Ding*, evidenciando de certo modo aquilo que os objetos imaginários, semblantes de *a*, encobrem. É possível pensar que esse recurso à sublimação, portanto, aponta para a dissolução imaginária que está relacionada ao final de análise.

O tema do fim de análise envolve diversos pontos importantes da teoria psicanalítica. No ensino lacaniano, do lado do analista, o fim de análise está articulado ao ato analítico, ao desejo do analista e a ética da psicanálise. Do lado do analisando, nos referimos, desde Lacan, à travessia da fantasia, à identificação com o sintoma e, mais tardiamente, ao *sinthoma*. Esses modos de se pensar o fim de análise implicam, além disso, referência à fantasia, ao desejo e ao inconsciente. Nossa intenção aqui é interrogar a presença da sublimação no fim de análise, de modo a situá-la aí, levando em conta o que indica Pommier (1990, p. 200) que, apesar de fazer alusão à sublimação na psicose como possibilidade de fim de análise, chama nossa atenção para o fato de que a sublimação concerne à pulsão, enquanto o fim de análise é uma operação que incide sobre a fantasia.

Freud se coloca a questão relativa ao final de análise em *Análise terminável e interminável* (1937), um de seus últimos trabalhos. Ali, aborda os obstáculos com os quais se depara a cura analítica em vários níveis e discute até que ponto ela pode chegar. De forma geral, podemos dizer que, para Freud, a análise estaria intimamente relacionada a desfazer recalques, de modo a que, por esse caminho, os sintomas neuróticos fossem eliminados. Por essa via, o final de análise esbarraria na “rocha da castração”, ou seja, avançaria até esse ponto sem poder suplantá-lo, uma vez que o recalque primário não poderia ser desfeito, se configurando como um limite para a análise. Esse ponto intransponível seria, no caso da mulher, a inveja do pênis (*Penisneid*) e, no caso do homem, a angústia de castração.

Com relação ao ponto de vista freudiano, podemos dizer que, se desfazer o recalque até o ponto em que isso é possível está em jogo, também o destino das pulsões tem que estar. Nesse sentido, podemos retomar os destinos da pulsão que estariam mais diretamente

relacionados ao fim de análise, levando em conta que este implicaria em certa medida uma redução do recalque – e, portanto, aceitar um novo destino para a pulsão, diverso da satisfação proporcionada pelo sintoma como retorno do recalcado. A satisfação da pulsão prescindiria do recalque e, portanto, deduzimos que outra saída de satisfação da pulsão possível seria a sublimação. Nesse sentido, podemos dizer que, já em Freud, é possível encontrar logicamente a sublimação como consequência do fim da análise, do mesmo modo que no ensino de Lacan. Entretanto, como aponta Soler (1995), há diferença nas concepções de Freud e de Lacan tanto com relação ao sintoma – quanto a seu destino no final da análise – quanto com relação ao sujeito, de tal modo que fica difícil proceder a uma identificação entre as ideias de ambos no que tange a esses pontos.

Lacan aborda o fim de análise em diversos de seus textos, bem como nos seminários: suas ideias a respeito desse tema se expandiram ao longo de seu ensino, mas tratam de modo diverso do freudiano o “rochedo da castração”: em uma análise, não se trataria de transpor esse limite, já que, como lembra Quinet, “o sujeito não se cura de sua divisão” (QUINET, 2005, p. 97). Assim, o que para Freud seria um impasse no curso da análise, para Lacan seria seu fim. Trata-se, no ensino de Lacan, de como conduzir o sujeito até esse ponto. Nesse sentido, Lacan vai se referir ao final de análise como travessia da fantasia, no qual cairiam as identificações do sujeito, ocasionando uma destituição subjetiva. Somar-se-ia a essa travessia as concepções citadas acima, de identificação ao sintoma no final da análise e da saída pelo *sinthoma* como saber-fazer-ali-com, tradução de *savoir-y-faire-avec*⁶⁹. Trata-se de um saber-fazer-ali-com que, do mesmo modo que o *sinthoma*, é singular e, portanto, não previsível.

Soler (1995) retoma a antecedência que tem a concepção do fim de análise como travessia do fantasma em relação à ideia de identificação ao sintoma (p. 65). Chama nossa atenção para os pontos de convergência entre as visões de Freud e de Lacan no que tange ao fim de análise – por exemplo, com relação à implicação de uma mudança na pulsão/gozo a partir da elucidação do recalcado ou mesmo na ideia de que um fim de análise não é garantia de que a neurose nunca mais retorne. Contudo, Lacan considera que o fim de análise aponta para uma *identificação ao sintoma* e não para sua eliminação, proposta por Freud.

Ao falar da pulsão, estamos nos referindo ao gozo, que podemos entender como manifestação da pulsão. Assim, devemos também formular a questão sobre o destino do gozo no fim de análise. Soler (1995) alude à “obscura decisão do ser” (p. 58) com relação ao que

⁶⁹ O *savoir-y-faire-avec*, do Seminário XXIV inclui um acréscimo com relação ao *savoir-faire* do Seminário XXIII, que pressupõe não apenas um saber fazer, mas um que inclui uma localização específica (o *y* da expressão) e um desligar-se; não se trata de aprender, mas sim de desligar-se, desembaraçar-se de algo.

fazer do gozo, uma decisão que não passa evidentemente pela consciência, mas que transforma a economia de gozo, de vez que, tendo se desfeito o recalque, o sujeito se veja na posição de aceitar um gozo antes negado ou de negá-lo novamente. *Ou seja, não há uma mudança na exigência de gozo, mas sim uma mudança do tratamento desse gozo, no sentido do destino que se dá a ele. Já adiantamos que, de nossa parte, entendemos que aqui se encontra a possibilidade sublimatória, como tratamento do gozo que pode advir com a mudança de posição do sujeito com relação a seu gozo e desejo no fim de análise.*

A questão do final de análise para Lacan se apresenta desde a introdução do registro simbólico na análise, em contraponto aos pós-freudianos que rezavam o fim de análise como identificação ao analista. Dessa forma, apontavam para uma saída imaginária e, portanto, alienante, já que tomariam o analista como ideal, reproduzindo o efeito imaginário e alienante dos ideais. Nesse sentido, a proposta dos pós-freudianos para o final de análise seria uma reprodução daquilo mesmo que originou o sintoma: um recobrimento do sujeito do inconsciente pelo Outro no qual o sujeito se aliena. Soler (op. cit) aponta que assim encontramos uma equivalência entre o discurso do mestre e o discurso do psicanalista, que não são absolutamente equivalentes. Isso porque, nessa concepção de análise, o analista estaria no lugar do mestre, o que é incoerente com a lógica do discurso do analista. A identificação, nesses parâmetros, estaria do lado da defesa, enquanto a identificação com o sintoma apontaria para o real, na medida em que a identificação com o sintoma visaria alcançar algo do registro do real e não do simbólico ou do imaginário.

Entretanto, se a identificação ao sintoma aponta para o real, então há uma dimensão real do inconsciente ou algo do sintoma que está aquém ou além do inconsciente. Nesse sentido, Soler remete-nos ao Seminário XXII, R.S.I., no qual Lacan propõe uma redefinição do sintoma.

Lacan passa, de alguma forma, ao avesso de sua primeira definição, fazendo do sintoma não mais uma palavra, uma metáfora, na qual o significado é função do significante – definição de metáfora – mas sim uma ‘função da letra’, sob o ponto de vista de que esta não é um significante. (SOLER, 1995, p. 76).

Ou seja, por um lado, o sintoma na concepção de letra passa a ser da ordem do real, assim como o gozo que vem a reboque do sintoma também o é. Sendo a letra idêntica a si mesma, como aponta Soler, trata-se de um significante fora do simbólico. Nesse sentido, nos diz Soler, “‘identificar-se com o sintoma’ não é identificar-se com o simbólico, mas com um real” (p. 76).

Ora, o fim de análise definido como identificação ao sintoma, uma vez que se trate de uma identificação com algo da ordem do real, implica na pergunta sobre qual a relação entre esse sintoma no real e a sublimação como alusão ao vazio de *das Ding*, no sentido do vazio, da ordem do real, que está no centro do sujeito. Podemos pensar em uma homologia entre as relações entre sintoma no real e sublimação como alusão ao vazio de *das Ding*. Isso porque a identificação com *das Ding* só poderia levar a dissolução do sujeito – na linha do que se encontra na melancolia e na passagem ao ato. Na sublimação se trata, justamente, de *aludir* ao vazio da coisa e não identificar-se com ele.

No que tange ao real no fim de análise, Alberti (2009), ao discutir a crise da adolescência, elucida que, ao fim e ao cabo, o próprio sujeito humano é um sujeito em crise (p. 124). Essa autora propõe que o despertar da adolescência é despertar para o real impossível do encontro com o sexo. Nesse sentido, entendemos que a crise adolescente é paradigmática desse encontro que vai se repetir ao longo da vida do sujeito. A análise, pela via da transferência, aponta para algo da ordem do real e da não-relação. Nas palavras da autora,

Dito de outro modo, o amor ao analista não equivale ao amor ao pai; trata-se de um amor que surge na própria presença do analista, implicando para além do imaginário, como vimos, o próprio real sem sentido. *É daí que pode surgir a questão sobre o desejo advindo do vazio de significação [...] É desse nada que surge o desejo singular de cada um [...]* (ALBERTI, 2009, p. 125).

Assim, parece possível pensar que o vazio de significação, o nada ao qual se refere à autora, a partir de Lacan, é o vazio que será tangenciado por uma criação sublimatória. A contribuição de Alberti para nosso trabalho está em indicar o real que se presentifica na análise pela via da transferência, a partir do qual a sublimação será então possível – ainda que transferência e sublimação não coexistam, tal como indicamos em outro momento desse trabalho, a transferência pode apontar para a sublimação como direção ética.

Nesse sentido, podemos nos perguntar se a sublimação em jogo na análise não é inicialmente a do analista, no sentido de que ele, como sua presença, a partir da transferência, possa aludir ao vazio da Coisa, indicando uma direção ética da análise. Aludir o vazio da Coisa se articula com uma presentificação do real, que, nos parece, o analista faz através de seu ato. Assim, parece-nos legítimo aventar a possibilidade de que haveria uma homologia entre o ato analítico e a sublimação, ou, talvez fosse mais preciso dizer, que o ato analítico incluísse em seu bojo uma dimensão sublimatória.

Talvez seja necessário fazer uma precisão: lembremos do quadrângulo de Klein construído a partir das indicações de Lacan no resumo do seminário sobre a lógica da fantasia. Nele, encontramos o vetor da sublimação, saindo do vértice em que se encontra a alusão tanto à fantasia quanto àquilo do real que a fantasia não encobre (relativo à incomensurabilidade dos gozos, da ordem do real) e chegando ao vértice oposto. A condição da fantasia faz com que nela se trate de um *impasse*, na medida em que a fantasia, do modo como Lacan a alude nesse ponto, busca tamponar o real do desencontro dos gozos ao mesmo tempo em que a evidencia pelo engodo através do qual se configura (Cf. Capítulo 5). A sublimação, como vetor que parte desse ponto, se apresenta como a operação que conduz a outro ponto, que Brodsky (2001) propôs, de modo coerente com as indicações lacanianas, chamar de ato analítico.

Figura 18 – Grafo Resumo do seminário XIV
2º semi-grupo

Como vemos no grafo, parece possível perfazer um percurso desde a fantasia enquanto *impasse* até o ato analítico passando pela via da passagem ao ato ou pela via do *acting out*. Entretanto, essas seriam as *falsas saídas* ou, como as chamou Lacan, os *lapsos do ato*. Dessa forma, nesse quadrângulo podemos supor, por dedução, tal como faz Brodsky (2001) uma primeira aproximação ao ato analítico ao qual de fato Lacan se refere algumas vezes no seminário sobre a lógica da fantasia, já anunciando o trabalho do seminário do ano seguinte. É o que podemos ver em afirmações que indicam a incidência real do ato analítico e a

interrogação de Lacan com relação a sua localização no tetraedro em articulação com outros termos, como “Preciso avançar e demonstrar, no movimento, de qual natureza é o saber analítico; mais exatamente como se faz para que este saber passe, que ele passe no real” (LACAN, 2008a, p. 189) ou então “Para falar da lógica do fantasma, é indispensável ter pelo menos alguma ideia de onde se situa o ato psicanalítico” (op. cit, p. 252).

A partir do grafo acima, podemos conjecturar que a sublimação seja a operação que permite a saída do impasse que a relação do sujeito com o objeto a através da fantasia implica, naquilo do real que a fantasia tenta encobrir e ao mesmo tempo não encobre. Essa saída conduz ao ato analítico que, neste momento do ensino de Lacan, é tomado como produto da sublimação. O que é coerente com a tentativa lacaniana, que já tem início aqui, de indicar que não há relação sexual; *a sublimação seria uma saída do impasse da fantasia pela via de uma alusão à Coisa real, ou seja, seria uma forma de aludir a não relação e, desse modo, sair do impasse*. Assim, nessa configuração, a sublimação conduziria ao ato analítico.

Entretanto, talvez Lacan não estivesse plenamente convencido desse papel da sublimação, o que fica claro com os rumos tomados por ele no que concerne a esse conceito no ano seguinte. Possivelmente, essa foi uma elaboração intermediária, que levou a um destino diferente no seminário seguinte. É digno de nota o fato de que a sublimação não estará presente no novo quadrângulo que Lacan construirá em seu seminário sobre o ato analítico e que o conceito mal será citado ali.

Em sua última aparição, no Seminário XVI, a sublimação, antes de sumir completamente do ensino de Lacan, é apresentada, talvez mais claramente do que em qualquer outro momento, como um modo de tratar o gozo, seja pela via da mulher que não existe (o que já se anunciara no Seminário XIV⁷⁰ mas que só ganhará pleno alcance no Seminário XX), seja pela via do trato do gozo na perversão que Lacan anuncia no Seminário XVI.

⁷⁰ “E é bem por isso que é sempre por identificação à mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação.” (LACAN, 2008, p. 238).

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo sustentar que a sublimação é um tratamento possível para o gozo. Não como um tratamento prescritivo, mas como possibilidade do sujeito de lidar com o gozo. A partir dessa hipótese, mas também como aquilo que a embasa, propomos que a sublimação deve ser entendida como um conceito eminentemente clínico, na medida em que a Psicanálise pode ser tomada ela mesma como campo do gozo, tal como indica Lacan (LACAN, 2008b) e que a análise está ligada com poder bem dizer não apenas o desejo, mas também o gozo.

Com esse objetivo, discutimos principalmente pontos relativos à sublimação que são abordados nos seminários VII, XIV e XVI, nos quais o conceito é abordado de forma mais extensa. Entendemos que as discussões nesses seminários, no que tange à sublimação, evidenciam momentos-chave diferentes do que podemos entender como uma mesma teoria da sublimação. Por se tratar de um conceito relativo ao destino da pulsão, a sublimação comparece em diversos pontos da teorização, articulada a vários outros conceitos importantes, como buscamos demonstrar.

Não encontramos elementos da teoria que justificassem falar em duas teorias da sublimação, apesar de Lacan abordar o tema em dois tempos; primeiro em 1959-60 e, algum tempo depois nos anos de 1966-67 e 1968-69. Há uma solução de continuidade entre os dois momentos, sem que a principal definição do conceito se modifique. A sublimação como elevação à dignidade da *Coisa*, como alusão ao vazio, enunciada no Seminário VII, permanece inalterada até a última discussão do tema, no Seminário XVI. O que vai diferir são suas articulações com outros conceitos do ensino de Lacan e o uso extenso da topologia e da lógica. Por outro lado, não parece haver motivos para falar em uma teoria da sublimação no ensino de Lacan antes do Seminário VII, uma vez que até então ele apenas utilizara o conceito seguindo as indicações freudianas mais evidentes da sublimação, ainda sem colocá-las em questão de forma clara.

No Seminário VII, a sublimação é apresentada como possibilidade de criação *ex nihilo*, a partir do exemplo do oleiro que molda o vaso a partir do nada que é seu centro. A sublimação é um destino da pulsão, que, diferente do sintoma, satisfaz a pulsão sem fixação. *Das ding* é o vazio no centro, cuja característica de *extimidade* anuncia que o vazio é o estranho mais íntimo ao sujeito. Esse centro real do sujeito indicará as coordenadas do simbólico e, portanto, do desejo. A ética da psicanálise como uma ética do desejo, tem em seu

centro o real de *das Ding*. Nesse sentido, a sublimação, na medida em que eleva o objeto à dignidade de *das Ding*, pode ser entendida, também ela, como uma direção ética da psicanálise. Assim, apesar de ser, desde essa primeira abordagem, um conceito ligado às artes, a sublimação também se apresenta desde o início como conceito clínico, implicado na direção do tratamento. Com relação às artes, mas também às outras formas de presença da sublimação, o bem, o belo e a dor são barreiras que protegem o sujeito do encontro com *das Ding*. Desse modo, a presença de cada uma delas na sublimação é importante na medida em que aluda e vele a presença do vazio.

A partir de sua possibilidade de elevação do objeto, a sublimação pode ser entendida como um tratamento do gozo da *Coisa*; tratamento que, por sua vez produzirá outro tipo de gozo, o gozo feminino. Isso é coerente com a indicação lacaniana de que a sublimação é uma satisfação da pulsão que opera sem inibição, mas também com a ideia de que a sublimação se produziria com o fim de análise. Nesse sentido, implicaria em um tratamento do gozo, mas também na produção de um gozo diferente do gozo fálico, já que com o fim de análise ocorre a queda dos ideais que estariam mais estritamente ligados ao gozo fálico. A sublimação se produziria, então, como outra forma de satisfação da pulsão, em alguma medida fora da referência fálica. Desse modo, se trata o gozo mortífero da *Coisa*, por outro lado a sublimação poderia produzir Outro gozo.

Em 1966-67, reencontramos a sublimação, dessa vez vinculada à lógica da fantasia e, por essa via, discutida em relação à alienação. Com o uso dos semigrupos de Klein e dos círculos de Euler, Lacan situará a sublimação como ligada à repetição. Contudo, indicará que, a partir dessa, pode produzir algo novo, já que a transformação só pode advir da repetição. Do mesmo modo, o ato é aqui discutido como fruto da repetição que pode introduzir o novo, nas suas vertentes de ato sintomático, passagem ao ato, *acting out* e ato sexual. Duas diferentes modalidades de ato são aqui introduzidas como possibilidades de negação do *cogito* cartesiano, que elucidam em cada caso uma relação peculiar com o inconsciente e com o Isso: a passagem ao ato, na qual o sujeito nada quer saber do inconsciente, negando-o e por essa via “saindo de cena” e o *acting out*, no qual o ato coloca algo em cena que pede interpretação, como transferência selvagem.

É nesse quadro que encontramos a sublimação, como alternativa ao *não sou* do *acting out* e ao *não penso* da passagem ao ato. Funcionando por uma lógica solidária à lógica da castração, a sublimação evidencia o furo. Desse modo, em um primeiro momento, podemos

falar em um recobrimento do furo do objeto a ⁷¹ e da falta implicada na castração. Esse furo ou falta apontam para a impossibilidade da fantasia de velar o real, de velar a incomensurabilidade do gozo do homem e do gozo da mulher, a despeito da tentativa de velamento pela relação com o objeto a .

Pela introdução do segundo tetraedro, feito por Lacan em seu resumo do Seminário XIV, a sublimação adquire o estatuto de *operação* que conduz do *impasse* da fantasia ($\$ \diamond a$), que vem substituir a conjunção de $-^{\circ}$ e a em direção ao que supomos ser o ato analítico, sem passar pela *pressa* nem pela *repetição*, como podemos observar na Figura 16. Essa nova localização da sublimação no quadrângulo permite ver que ela é em certa medida oposta à transferência, já que a segunda é uma forma de encobrir a não proporção entre os gozos, enquanto a primeira é uma operação que trabalha desde o furo sem negá-lo. Nesse sentido, a sublimação se apresenta como alternativa ao *acting out*, que seria uma saída da fantasia passando pela repetição e também alternativa à passagem ao ato, busca de saída que necessariamente passaria pela pressa. Ainda nesse seminário, Lacan indicará a solidariedade da sublimação com o ato sexual na medida em que esse evidencia a não proporção entre os gozos do macho e da fêmea. Ambas evidenciam o que é da ordem da hiância. A não proporção será reencontrada posteriormente como o aforismo lacaniano *a relação sexual não existe*, que evidencia a impossibilidade da fantasia de recobrir completamente o real. Partindo dessa antecipação, entendemos que a sublimação seria uma saída que não tentaria fazer a relação sexual existir, como a fantasia, já que ocorre desde o vazio, desde a hiância, sem precisar negá-la. Contudo, essa característica de produção desde o nada da sublimação implica na travessia da fantasia, como retomaremos depois.

Em *O seminário, livro 16*, Lacan retorna pela última vez ao tema da sublimação, indicando suas duas vertentes: de um lado, através do que chama Teoria do vacúolo, na qual a obra de arte é tomada como paradigmática para evidenciar o modo como o objeto a “faz cócegas” em *das Ding* desde dentro. Nessa vertente, o que se apresenta é a maneira pela qual a sublimação se exerce no lugar *êxtimo* de *das Ding*, naquilo que podemos entender como uma contribuição topológica com relação ao que Lacan já enunciara no Seminário VII. Na outra vertente, encontramos a mulher e o avanço daquilo que ele já propusera no Seminário XIV no que tange à relação da mulher com *das Ding*. Na medida em que a sublimação cria desde o nada, de modo análogo, nada sabemos do significante da significação da mulher. Nos dois casos, está implicada a criação desde o nada. Essa abordagem da sublimação aponta para

⁷¹ Lembremos que os objetos a se referem a “fragmentos” de *das Ding*.

o aforismo lacaniano *A mulher não existe*, que será enunciado no Seminário XX. Sua não existência exige que as mulheres sejam contadas uma a uma, o que envolve a invenção de cada uma. Também é aqui que o gozo feminino será discutido, em articulação a essa concepção da mulher, gozo feminino que supomos presente também na sublimação.

Ainda no Seminário XVI, Lacan indica a relação da sublimação com a perversão. O perverso teria, por razões estruturais, maior facilidade na sublimação. Isso se deveria a dois motivos articulados. Primeiro, porque o perverso buscaria *suplementar* o Outro pela via do objeto *a* e não *complementá-lo*, fazer Um com ele como faz o neurótico. Depois porque, uma vez que o funcionamento preferencial do perverso seja a *Verleugnung*, ela prescinde do recalque. Assim, o perverso teria duas possibilidades de lidar com a castração: o desmentido e a sublimação. Diferente disso, o neurótico tenderia a lidar com a castração pela via da *Verdrängung*. A suplementação do gozo do Outro está ligada – além da facilidade da sublimação, mas em articulação com ela – a um modo peculiar de lidar com o narcisismo, que não estaria voltado a fazer Um com o Outro. Contudo, cabe notar que a maior facilidade estrutural para a sublimação não é garantia – até porque o perverso também pode lidar com a castração e seu gozo correlato pela via da *Verleugnung*.

Desde a proposta lacaniana da sublimação no Seminário VII, ainda que haja maior facilidade de sublimação para o perverso, entendemos a sublimação como possibilidade transestrutural, uma vez que seja tomada como direção ética da análise. Dessa forma, a sublimação se configura como possibilidade tanto na perversão quanto na neurose e na psicose. É nessa medida que ela poderá ser tomada, antes de mais nada, como um tratamento do gozo. Nesse sentido, ainda que a sublimação não dependa da análise para ocorrer, como nos mostram inúmeras produções artísticas, a análise pode manter a sublimação como horizonte ético e de tratamento do gozo.

Em consonância com esse ponto de vista, nossa abordagem do documentário *Elena* nos permitiu afirmar que a sublimação depende de um posicionamento do sujeito frente ao objeto que permitirá que o primeiro reposicione o segundo, de modo a aludir o vazio da *Coisa*. O documentário mostrou de forma paradigmática a organização em torno de uma ausência implicada na sublimação. Também a partir de nossa discussão do filme, pudemos entender a sublimação como amparo à possibilidade de uma passagem diferente da passagem ao ato. Nesse sentido, entendemos que aquilo da ordem da repetição que atinge seu ápice na passagem ao ato – como tentativa de romper com o que se repete e instaurar uma mudança – pode encontrar outra saída na sublimação como passagem. Passagem que se dá a partir de um retorno lógico da operação de separação para o sujeito. Passagem que é da ordem da

separação de um objeto melancolizado e que pode ocorrer mediante um tratamento especial do objeto: sua elevação à dignidade da *Coisa*. Elevação que pode ser, ela mesma, um tratamento do gozo mortífero da *Coisa*. Passagem que implica uma criação singular para que possa ocorrer.

Não podemos esquecer que a sublimação é uma *operação* e não um produto acabado, tal como evidencia Lacan no segundo quadrângulo com o qual trabalha no resumo do Seminário XIV. Assim, a sublimação como operação pode ser aproximada do ato de passagem. Nesse sentido, propomos a expressão *ato sublimatório*, para nos referir ao ato que trata um gozo mortífero, na medida em que todo ato, tal como Lacan o define no Seminário XIV comporta uma passagem.

É pela via da passagem que chegamos à articulação da sublimação com o *sinthoma* e o final de análise. Concluimos que, se a sublimação pode ser entendida como direção ética de uma análise, é também um ganho circunstancial do fim de análise. Por outro lado ela pode, a partir de então, tornar-se um modo preferencial de tratamento do gozo. Nessa medida, a sublimação é um saber fazer com o gozo, quando não há mais nada a saber; nesse sentido, é uma criação onde o saber não existe. Além disso, tal como já comentamos, encontramos subsídios para afirmar que a sublimação poderia ser uma saída do impasse da fantasia pela via da alusão à *Coisa* real, ou seja, seria uma forma de aludir a não relação e, desse modo, sair do impasse da fantasia. Assim, nessa configuração, a sublimação conduziria ao ato analítico e seria correlata ao fim da análise.

Com relação à psicose, podemos dizer que a sublimação seria, além de uma direção de tratamento, uma solução intermediária. Para que pudesse ser um funcionamento estabelecido, uma possibilidade de tratamento do gozo, ela não prescindiria do *sinthoma* para que pudesse ocorrer. É nesse sentido que o escabelo se apresenta em *O seminário, livro 23* como herdeiro da sublimação. O escabelo elevaria UOM, o homem singularizado pelo *sinthoma*. O escabelo, diferente da sublimação, não implica a elevação à dignidade da *Coisa*. Talvez porque, do que se pode depreender da criação joyceana, ela se dá sempre e necessariamente a partir do vazio, estando, portanto, o vazio incorporado ao fazer no real de Joyce. Vazio do Nome, já que Joyce se faz filho sem um pai. Assim, Joyce saberia fazer-ali-com desde o vazio, na medida em que trabalharia com a letra desde o real da *Coisa*, transformada em possibilidade de gozo da letra.

10.1 HORIZONTES

Embora seja um conceito bastante articulado à fantasia e, nessa medida, ligado também à repetição, a sublimação prescinde do recalque, o que permite a tomada de novas posições frente ao objeto, concomitante ao tratamento do gozo. Nesse sentido, não se trata na sublimação necessariamente de uma criação artística, mas sim de uma mudança empreendida pelo sujeito no estatuto do objeto, de tal modo que ele aluda ao vazio de *das Ding*. É isso que entendemos estar implicado na definição lacaniana da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*. É nesse sentido que podemos pensar a presença da sublimação na clínica, inicialmente pelo lado do analista que, com seu ato, alude ao vazio, mas também, no fim de análise, pelo lado do analisante, já que a sublimação seria um modo de lidar com o gozo que o final de uma análise instauraria como possibilidade.

Todavia, alguns dos aspectos abordados são problemáticos naquilo que estamos chamando de teorização da sublimação: se por um lado Lacan nos deixa indicações precisas, como, por exemplo, em sua definição de 1959-60 e nas consequências que daí deriva, em certos momentos, é necessário, ainda que seguindo suas indicações, propor soluções que não se encontram de forma clara no ensino de Lacan para avançar na discussão do tema. É esse o caso, por exemplo, com relação ao fato da sublimação estar presente no Seminário XIV no quadrângulo de Klein e nas discussões de Lacan acerca da lógica da fantasia, mas desaparecer no ano seguinte, em seu seminário sobre o ato analítico. Afinal, sendo alusão ao vazio, não poderíamos supor sua presença em articulação ao ato analítico? O mesmo se dá no que tange à relação da sublimação e do *sinthoma*. Não encontramos registro escrito que indique o que o levou a falar em escabelo e não em sublimação no Seminário XXIII. Com relação ao fim de análise, não é diferente, pois, embora possamos caracterizar a sublimação como um ganho relacionado ao fim de análise, aquela não participou das discussões empreendidas por Lacan nessa direção, a não ser de forma incidental, tal como ocorre nos dois seminários citados acima.

Por outro lado, talvez tais problematizações só possam surgir em um momento posterior à discussão dos temas realizada por Lacan, pois são decorrência de sua elaboração ao longo de seu ensino por um lado e, por outro, são produto da seleção e isolamento, até certo ponto, de um conceito que surge na quase totalidade da obra lacaniana articulado a outros, em meio à trama tecida pelos conceitos. Nesse sentido, a presente pesquisa destaca pontos fundamentais das elaborações lacanianas da sublimação, que só podem ser feitas *après*

coup, depois e a partir do percurso lacaniano, mas também busca indicar horizontes para os quais podem apontar os avanços dessa teorização.

REFERÊNCIAS⁷²

- ALBERTI, S. **Esse sujeito adolescente**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos/Contra Capa, 2009.
- ATTIÉ, J. Sublimação – sintoma? In: RIBEIRO, M. A. C.; MOTTA, M. B. da (Orgs.). **Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. p. 145-172.
- BIRMAN, J. **Por uma estilística da existência**. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. Desamparo, horror e sublimação. In: BIRMAN, J. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 71-102.
- _____. **Mal-estar na atualidade - a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BRAUSTEIN, N. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.
- BRODSKY, G. **Short story: os princípios do ato analítico**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- BURKE, E. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo**. Campinas: Unicamp/Papirus, 1993.
- CARREIRA, A. F. Algumas considerações sobre a fantasia em Freud e Lacan. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 157-171, abr.-jun. 2009.
- CASTIEL, S. V. **Sublimação: clínica e metapsicologia**. São Paulo: Escuta, 2007.
- COSTA, P. (dir.) **Elena**. Busca Vida filmes, 82 min. Brasil, 2012.
- CRUGLAK, C. **Clínica da identificação**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.
- CRUXÊN, O. **A sublimação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Psicanálise passo a passo, n. 51).
- DARMON, M. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- DICIONÁRIO MICHAELIS ONLINE. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 21/02/2014.
- DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento**. São Paulo: Annablume, 2011. (Coleção Ato Psicanalítico).

⁷² De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

FERREIRA NETTO, G. A. **Doze lições sobre Freud e Lacan**. Campinas: Pontes, 2010.

FINK, B. **O sujeito lacaniano entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FLEIG, M. **O desejo perverso**. Porto Alegre: CMC Editora, 2008.

FLORES, V. M. P. Da Arte-sublimação à Arte-sinthoma: o que Joyce ensina à psicanálise. **Stylus**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 41-51, abr. 2010.

FRANÇA NETO, O. **Freud e a sublimação: arte ciência amor e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895) In : **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago ed., 1990, vol. I, p. 403-529.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. III, p. 151-173.

_____. Rascunho L (1897). In : **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago ed., 1990, vol. I, p. 342-346.

_____. A psicopatologia da vida cotidiana. Cap. IX – Atos casuais e sintomáticos (1901). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VI, p. 171-190.

_____. Fragmentos da análise de um caso de histeria (1905 [1901]). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VII, p. 16-115.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VII, p. 118-228.

_____. Delírios e sonhos na “Gradiva” de Jensen (1907). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. IX, p. 17-103.

_____. Escritores criativos e devaneios (1908 [1907]). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII.

_____. Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna (1908). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. IX, p. 185-208.

_____. Cinco lições de psicanálise (1910[1909]). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XI, p. 13-51.

_____. Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância (1910). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XI, p. 55-124.

_____. Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar (1914). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIII, p. 285-288.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV, p. 89-119.

_____. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV, p. 129-162.

_____. Linhas de progresso na terapia psicanalítica (1919[1918]). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVII, p. 201-220.

_____. O estranho (1919). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVII, p. 273-314.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII, p. 13-85.

_____. Dois verbetes de enciclopédia - A teoria da libido (1922). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII, p. 285-312.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIX, p. 197-212.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXI, p. 75-171.

_____. Análise terminável e interminável (1937). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXIII, p. 247-287.

_____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: **Obras completas**. 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XIV, p. 105-134.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. v. III.

GAY, P. **Freud: uma vida para nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GELLIS, A. **A sublimação depois de Freud**. 270 fls. Tese (Doutorado), IPUSP, São Paulo, 2000.

GERBASE, J. Fantasia ou fantasma. **FALO, Revista Brasileira do Campo Freudiano**, v. I, p. 45-50, 1987.

GRANON-LAFONT, J. **A topologia de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GUERRA, A. M. C. **A estabilização psicótica na perspectiva borromeana**: criação e suplência. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HARARI, R. **O que acontece no ato analítico?** A experiência da psicanálise. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

HOFFMANN, C. Y HOUBBALLAH, A. De un Otro al outro. In: SAFOUAN, M. **Lacanian II: los seminários de Jacques Lacan, 1964-1979**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____. **Como se chama James Joyce?**: A partir do seminário *Le sinthoma*, de J. Lacan. Salvador, BA: Agalma; Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2002.

IANNINI, G. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. v. I.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. v. II.

JULIEN, P. **O estranho gozo do próximo**. Ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KOREN, D. La lógica del fantasma (1966-1967). In: SAFOUAN, M. **Lacanian II: los seminários de Jacques Lacan, 1964-1979**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

KUPERMANN, D. **Ousar rir**: humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LACAN, J. **O seminário**. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O seminário**. Livro 3: As psicoses. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002b.

_____. **Le séminaire**. Livre III: Les Psychoses. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

_____. **O seminário**. Livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **Le séminaire**. Livre IV: La relation d'objet. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____. **O seminário**. Livro 6: O desejo e sua interpretação (publicação não comercial, circulação interna). Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002c.

_____. **O seminário**. Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Le séminaire.** Livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. **O seminário.** Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O seminário.** Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

_____. **Le séminaire.** Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

_____. **O seminário 1966-1967:** A lógica do fantasma (publicação não comercial exclusiva para os membros). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008a.

_____. **O séminaire 14:** Logique du fantasme 1966-67. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>> Acesso em: 21/02/2014.

_____. **O seminário 1967-1968.** Livro XV: O ato psicanalítico. Notas de curso. Versão não comercial, tradução da edição pirata em francês. s/d.

_____. **O seminário.** Livro 16: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

_____. **Le séminaire.** Livre XVI: D'un Autre à l'autre. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

_____. **O seminário.** Livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985c.

_____. **O seminário 1974/1975,** R.S.I. versão pirata.

_____. **O seminário.** Livro 23: O *sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Os complexos familiares na formação do indivíduo:** ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Campo Freudiano no Brasil; Jorge Zahar, 1938/2002a.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1949/1998. p. 96-103.

_____. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, J **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958/1998. p. 591-652.

_____. Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: LACAN, J **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958/1998. p. 749-775.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: LACAN, J **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960/1998e. p. 807-842.

_____. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: LACAN, J **Écrits.** Paris: Éditions du Seuil, 1960/1966. p. 793-827.

_____. Kant com Sade. In: LACAN, J **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1963/1998. p. 776-803.

_____. A ciência e a verdade. In: LACAN, J **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966/1998. p. 869-892.

_____. A lógica da fantasia. Resumo do seminário de 1966-67. In: LACAN, J **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969/2003. p. 323-328.

_____. La logique du fantasme. In: LACAN, J **Autres écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1969/2001. p. 323-328.

_____. Joyce, o sintoma. In: LACAN, J **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979/2003. p. 560-569.

_____. Nota italiana. In: LACAN, J **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982/2003. p. 311-315.

LAZZERI, T. A arte ajudou a curar minha dor. Entrevista com Petra Costa. **Revista Época**, 19/05/2013. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/vida/noticia/2013/05/arte-ajudou-curar-minha-dor.html>>. Acesso em: 21/02/2014.

MARTINHO, M. H. C. **Perversão**: um fazer gozar. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011. 339p.

MILLER, J-A. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana online nova série**, ano 3, n. 7, mar. 2012.

_____. Jacques Lacan e a voz. **Opção Lacaniana online nova série**, ano 4, n. 11, jul. 2013.

METZGER, C. Derivações da sublimação em Freud. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. 174p.

_____; SILVA JUNIOR, N. Sublimação e pulsão de morte: a desfusão pulsional. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 567-583, jul.-set. 2010.

POLI, M. C. Adolescência, uma abordagem na psicanálise lacaniana. In: MACEDO, M. M. K. **Psicanálise e adolescência - intersecções possíveis**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. **Alienação/separação na clínica da adolescência**. Parte integrante da pesquisa Alienation, séparation, exclusion: psychopathologie de l'adolescence et clinique du lien social desenvolvida no curso de doutorado da Université de Paris XIII, com o financiamento da CAPES (Brasil). 2003. Disponível em: <<http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/art117.htm>>. Acesso em: 21/02/2014..

POMMIER, G. **O desenlace de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

PORGE, E. **Os nomes do pai em Jacques Lacan**: pontuações e problemáticas. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

QUINET, A. **A descoberta do inconsciente**: do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Teoria e clínica da psicose**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **As 4+1 condições da análise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RABINOVICH, D. **A angústia e o desejo do Outro.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

REGNAULT, F. **Em torno do vazio:** a arte à luz da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ROCHA, G. M. **O estético e o ético na psicanálise:** Freud, o sublime e a sublimação. 322fls. Tese (Doutorado). Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo, Lacan e a dialética.** São Paulo: Unesp, 2006.

SAFOUAN, M. **Lacanian I.** Os seminários de Jacques Lacan 1953-1963. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SCOTTI, S. Arte: sublimação ou saber-fazer? In: LIMA, M. M. de L.; JORGE, M. A. C. (orgs.). **Saber fazer com o real – diálogos entre psicanálise e arte.** Rio de Janeiro: Cia de Freud: PGPSA/IP/UERJ, 2009. p. 299-305.

SILVA JUNIOR, N. **Modelos de subjetividade em Freud.** Da catarse a abertura de um passado imprevisível. 2000. Apresentado nos Estados Gerais da Psicanálise. Disponível em: <<http://www.oocities.org/hotsprings/villa/3170/NelsondaSilvaJunior.htm>>. Acesso em: 21/02/2014.

_____. A ficcionalidade da psicanálise. Hipótese a partir do inquietante em Fernando Pessoa. In: BARTUCCI, G. (org.). **Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação.** Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 289-320.

_____. A sublimação na contemporaneidade: o imperialismo da imagem e os novos destinos pulsionais. **Revista Psychê**, São Paulo, ano VII, n. 11, p. 29-38, 2003.

_____. A gramática pós-moderna da perversão e sua clínica psicanalítica. In: MILNITZKY, F. (org.). **Desafios da clínica psicanalítica na atualidade.** Goiânia: Dimensão, 2006. v. 1, p. 103-115.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana:** Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SOLER, C. **A psicanálise na civilização.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. **O que Lacan dizia das mulheres.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O inconsciente a céu aberto da psicose.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **O inconsciente:** que é isso? São Paulo: Annablume, 2012.

TOREZAN, Z. C. F. **Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise.** Londrina: Edue, 2012.

TORRES, R. Lacan e o grupo de Klein: tempos do sujeito na experiência psicanalítica. **Stylus**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 91-115, abr. 2009.

_____. **Do ato psicanalítico ao discurso do analista**: a estrutura do campo lacaniano. 214fls. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

VALAS, P. **As dimensões do gozo**: do mito da pulsão à deriva do gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VÍCTORA, L. G. Os grupos de Klein na obra de Lacan. **Correio da APPOA**, Porto Alegre, n. 138, p. 43-48, ago. 2005.

ZIZEK, J. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.