

Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano  
Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

Caderno de  
**stylus**

**HISTERIA E NEUROSE OBSESSIVA**  
**O corpo e os fenômenos contemporâneos**

Carmen Gallano

**3**



escola de psicanálise dos fóruns do campo lacaniano - brasil

Caderno de  
**stylus**

**HISTERIA E NEUROSE OBSESSIVA**  
**O corpo e os fenômenos contemporâneos**

Carmen Gallano

Stylus	Rio de Janeiro	nº 03	p.1-68	outubro 2014
--------	----------------	-------	--------	--------------

© 2014, Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL/EPFCL-Brasil)  
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida,  
sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito.

Caderno de Stylus

É uma publicação ocasional da ASSOCIAÇÃO FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO/ESCOLA DE PSICANÁLISE  
DOS FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO – Brasil. Rua Goethe, 66 – 2º andar. Botafogo. Rio de Janeiro, RJ  
Brasil.

CEP 22281-020 - www.campolacaniano.com.br - revistastylus@yahoo.com.br

Comissão de Gestão da Afcl/EpfcL- Brasil

Diretora: *Delma F. Gonçalves*

Secretária: *Andréa Milagres*

Tesoureira: *Madalena Kfuri*

Equipe de Publicação de Stylus

*Ida Freitas (coordenadora)*

*Ângela Costa*

*Conrado Ramos*

*Geísa Freitas*

*Lia Carneiro Silveira*

*Luis Achilles R. Furtado*

*Silvana Pessoa*

Editoração Eletrônica

*113dc Design+Comunicação*

Tiragem

*500 exemplares*

E74q Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil

Histeria e Neurose Obsessiva: O corpo e os fenômenos  
Contemporâneos / Escola de Psicanálise dos Fóruns do  
Campo Lacaniano – Brasil ; Org. Andréa Brunetto – Rio  
de Janeiro: AFCL, 2014.

68 p. (Caderno Stylus, n. 3)

1. Histeria. 2. Psicanálise. 3. Neurose Obsessiva.

I. Brunetto, Andréa(Org.). II. Escola de Psicanálise dos Fóruns  
do Campo Lacaniano – Brasil. III Título . IV . Série

CDD-150.195

# Sumário

05 APRESENTAÇÃO: Andréa Brunetto

- 07 Adoecer do corpo ou fora do sexo
- 13 Os impasses do desejo na neurose obsessiva
- 29 Estranhar o corpo: uma reflexão sobre alguns fenômenos contemporâneos
- 39 O “sem tempo” da histeria hipermoderna
- 45 Histeria do Século XXI



# Apresentação

A ideia dessa publicação veio em 2010, ao conversar com sua autora, logo após seus seminários em Campo Grande (MS). Os seminários que compõem esse *Caderno de Stylus*, cinco ao todo, têm como eixo o corpo, tema do Encontro Internacional do Campo Lacaniano em 2010 – O Mistério do Corpo Falante. Meses antes desse encontro, em Roma, Carmen Gallano esteve em Campo Grande e trabalhou conosco. Coincidentemente, no mês seguinte, Dominique Fingermann, à época representante do CRIF, me fez o convite para organizar um *Caderno de Stylus*. Agora, quatro anos depois, está aqui o resultado do desejo que tive e do convite que recebi.

É um prazer renovado que sinto ao organizar esta segunda publicação de Carmen Gallano no Brasil. A primeira foi *Alteridade feminina*. Gallano já é uma autora bastante conhecida dos brasileiros, temos acompanhado seu ensino há tempos e sabemos como faz a psicanálise avançar, baseada em sua clínica. Os textos que compõem esta revista mostram que a psicanálise é uma ética da práxis.

O “Adoecer do corpo ou fora do sexo” trata da relação do obsessivo com o corpo. Gallano apresenta dois casos clínicos para mostrar que, para o obsessivo, os fenômenos corporais aparecem ligados ao gozo do fantasma. Os sacrifícios de corpo que o obsessivo paga no altar do Outro são interrogados a partir de seus pacientes obsessivos com suas enfermidades no corpo.

O tema “Os impasses do desejo no obsessivo”, segundo seminário deste *Caderno*, foi proferido em Campo Grande, em março de 2010. Convidada pelo Fórum do Campo Lacaniano do Mato Grosso do Sul, Gallano trabalhou conosco os últimos capítulos do *Seminário 5, as formações do inconsciente*, nos quais Lacan mostra por que os labirintos do desejo na neurose obsessiva são mais complexos do que os da histeria. E Gallano trabalha o caso da paciente obsessiva de Bouvet, discutido por Lacan no referido seminário, e mostrado no caso o passo além que Lacan deu com o *Seminário 10, a angústia*: a relação entre a pulsão e o corpo na neurose obsessiva.

Os últimos seminários são sobre a histeria, e diferenciam a da época de Freud da dos dias atuais. Ainda que a histérica sofra com seu corpo, com as fibromialgias, anorexias e bulimias, podemos chamar de sintomas no sentido psicanalítico? Entre lucros, prejuízos e mais-valia, falta tempo para subjetivar a dor em um sintoma. As históricas de hoje são solidárias do Um capitalista. Sobre tudo no último seminário, proferido como aula inaugural do curso do Colégio Clínico de Madri, “Histerias do Século XXI” – já anunciando que o título é equívoco – mostra a “errática falta de identidade” da histérica atual, deslocalizada no tempo e no espaço. E ao tratar dessas variações contemporâneas da histeria, alega como os refúgios imaginários enganosos do Discurso Capitalista pretendem eliminar o Real, o que ocasiona cada vez mais passagens ao ato e *acting-out*, respostas mon-

tadas baseadas no fracasso do amor ao pai e correlativas do gozo capitalista.

A histeria de hoje pode seguir sendo uma neurose? Toda sua explanação nesse seminário é para responder a essa questão colocada por Lacan e pela autora.

O corpo e o estranhamento em relação a ele, com os ideais de controle e modelação – magro, firme e em forma – permeiam todos os seminários, são frutos de um discurso capitalista em que *body é business*. É o tema do terceiro seminário que compõe esse caderno, mas que perpassa por toda esta obra.

Este caderno não existiria sem o trabalho dos colegas que se dispuseram a transcrever e traduzir estes textos. Agradeço a eles aqui: Alba Abreu Lima, Elynes Barros Lima, Isloany Machado, Fabiano Rabelo e Sandra Berta. E, claro, a Carmen Gallano, que atravessou o mundo pela transmissão da psicanálise, mostrando bem qual é a nossa pátria e a nossa língua.

**Andréa Brunetto**

# Adoecer do corpo ou fora do sexo

Freud põe em destaque coerção e dúvida, *Zwang und Zweifel*, para caracterizar o sintoma obsessivo, constituído de pensamentos e que faz aparecer o inconsciente-linguagem em seu *automaton*, como cadeia de significantes que insistem, interferindo na cogitação. Alicerçado em pensamentos, o obsessivo pode tratar de reduzir a experiência do inconsciente aos labirintos sem saída do ser pensante; e o saber, a significações que se sucedem em sua mente. À luz de como o obsessivo tende a desenvolver seus pensamentos na análise, preso a circuitos significantes, aparece como trata de reduzir o Outro ao Um cifrado de seus pensamentos e, assim, se quer ver como o Um no Outro do significante.

Não é fácil, por essa via do império das ideias que dá sentido ao Eu do obsessivo, alcançar em que medida seu sintoma mental é acontecimento do corpo. Pois pode imaginar que seu pensamento, sua alma e seu corpo formam um todo, seu “eu mesmo”. Não vê seu corpo senão como consubstancial à sua alma, identidade suposta ao corpo, e a alma como aquilo que encarna sua bondade em uma imagem ideal. Contudo, os pensamentos são efeitos de significantes inconscientes de *lalíngua* no corpo, e quando *lalíngua* o afeta impiedosamente, o corpo se conecta ao pensamento perturbador, revelando-o como acontecimento do corpo, de um corpo afetado pelo saber inconsciente em seu gozo. Consequentemente, o sintoma obsessivo, de pensamento, embaraçoso para a alma, emerge como tal em duas vertentes: por um lado, é tesoura do significante, corte do sujeito, trava na palavra, verdade do sujeito inconsciente que quebra as ideias; de outro, discórdia,<sup>1</sup> signo de um gozo que obscurece suas ruminações e envenena a alma, tal qual uma oculta secreção vergonhosa de seu ser, que se esconde por debaixo dos ornamentos de seu casulo narcisista, com o qual consagra o Outro como lugar supremo do significante mestre, na dupla face de ideal e supereu.

Assim, essa tesoura em sua mente ocasiona a discórdia de gozo entre o amontoado (*paja*) de seus pensamentos. Isso é perceptível quando chega a ver seu pensar como “inutilidades (*paja*) mentais” que, ao perder seu sentido, se mostram irrupções onanistas do gozo fálico, anômalo ao gozo do corpo. Em espanhol “*hacerse una paja*” é masturbar-se, “*hacerse pajas mentales*” é elucubrar sem pé nem cabeça (*sin ton ni son*). Isso do lado do sintoma que se pode reconhecer em seus

---

<sup>1</sup> Na primeira vertente a autora escreve em espanhol, *cizalla*, traduzido por tesoura, na outra vertente, *cizaña*, traduzido por discórdia. Porém, na tradução para o português, perde-se a semelhança entre as duas vertentes, feita pela repetição nas duas do *ciz*. (N.E.)



pensamentos. Do lado do fantasma, a discórdia que faz mácula em sua imagem o faz sentir-se incapaz de preencher a expectativa do Outro, elevado ao trono do ideal. O obsessivo experimenta a impossibilidade de ser dois em um, no significante, por pensar seu gozo como um tratado de conciliação com o Outro, com quem sempre se sentirá em dívida ou em relação a quem se sentirá infiel por vê-lo como inteiro. A impossibilidade de fazer encaixar o objeto *a*, em conjunção com sua imagem narcísica, o leva a esgotar-se na captura de seu fantasma, na idealização que o tomará como alguém mal-comportado (em falta, em delito).

Lacan (1968-69/2008), em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, introduz a dimensão do corpo na estrutura do obsessivo, estabelecendo que se deve “discernir bem o vínculo que o objeto *a* pode ter com o gozo, que está aqui, por trás do conjunto vazio, por trás do campo do Outro depurado do gozo” (p. 359). Escapar ao significante mestre da morte é o seu modo astuto de se manter no lugar de objeto *a*, que permanece à deriva em favor do embate. E precisa: “do que pretende escapar o obsessivo é do gozo” (*Ibid.*, p. 360). É dizer que o real faz o Outro inconsistente e, por isso, o vivente está afetado pelo gozo do corpo. Como demonstrá-lo? Nas variantes sintomáticas do obsessivo e no fracasso de suas estratégias fantasmáticas, nas quais se faz presente o que Lacan afirma ser o crucial para se entender a estrutura do obsessivo: “o corpo idealizado e purificado de gozo reclama sacrifício corporal” (*Ibid.*, p. 359). O qual conflui a definição ulterior da neurose obsessiva como neurose ideal, modelo da religião para Freud. Ainda em seu escrito *A Ciência e a Verdade*, Lacan (1966/1998) havia definido o religioso como aquele que “corta o seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício” (p.887).

À luz dessas referências de Lacan do “sacrifício do corpo” que paga o obsessivo no altar do Outro para o culto ao gozo que lhe escapa, interrogaremos alguns casos de pacientes obsessivos que apresentam enfermidades do corpo. Nesses pacientes, o gozo fálico, o gozo fora do corpo, não elimina a parte do gozo, “a porcentagem do corpo que passa à exploração do Outro”, no qual a posse de um corpo, o *habeas corpus*, revela, no condenado à morte, sujeito ao significante mestre, simplesmente o prejuízo de “fazê-lo passar pela fogueira”. Evocarei aqui dois casos.

Um homem de 33 anos procurou-me por recomendação de sua mulher, ela já em análise. Depois de um ano de avaliações médicas de todos os tipos, concluiu-se que não havia nenhuma etiologia orgânica para seus males corporais, apenas foram diagnosticadas extrassístoles e gases intestinais. Seu sofrimento era descrito como alfinetadas no corpo, na região precordial, estômago e baixo-ventre. Entrou em um transe hipocondríaco, ocupava-se apenas em detectar de onde e quando vinham as alfinetadas; para ele, de mau augúrio. Foi acometido por uma apatia, e todos os seus interesses vitais se esfumaram em um golpe, com insônia e rebaixa-

mento depressivo. Esses fenômenos corporais surgiram quando um amigo morreu em um acidente de carro: “impensável como alguém tão jovem como ele possa morrer”. Mas depois de um tempo de historicização em análise, em seu esforço de buscar raízes inconscientes para seus males do corpo, cessou a significação de ameaça de morte e emergiu algo já excluído de seu pensamento e que não o afetava em demasia: a falta do desejo sexual. Isso suscitava o lamento de sua mulher, diante da qual se sentia bloqueado, sem poder dizer nada por não pensar em nada.

Outro fenômeno irrompeu em seu corpo: um eczema nas pernas. Relata como esses eczemas desaparecem quando seu corpo está em movimento, quando se vê a andar de bicicleta, sozinho, em atividades ao ar livre, pois junto aos outros se sente “asfixiado”. Descobre que nunca pôde pôr em jogo o corpo a não ser pelo gozo que descobriu desde criança na natureza de um tio paterno. Deu-se conta de que as extrassístoles e os gases não são produtos do estresse de trabalho, como lhe diziam os médicos, mas do que se impõe ao pensamento e não o deixa respirar: um “você tem que” incessante, o esforço de pensar antecipadamente cada movimento, o que faz daquilo em que seu corpo está comprometido, algo que não é para si, mas para o Outro, mesmo nas mínimas coisas. “Tenho um gestor de tarefas na minha cabeça que produz sofrimento no corpo.”

Por meio das ordens antecipatórias surgem as extrassístoles e as alfinetadas no corpo. Quando faz coisas do seu próprio gosto, como pescar e andar de bicicleta, coisas ao ar livre, não se cansa, não há nem extrassístoles nem gases. As extrassístoles são contrações cardíacas antecipadas ao ritmo sinusal normal dos ventrículos cardíacos. Isto o faz recordar algo já anteriormente relatado: cada vez que tomava a iniciativa de viver as coisas a seu gosto e se separar de sua mãe – morar em sua própria casa, sair com amigos –, sua mãe surgia, impedindo-o com um “você tem que fazer isto para mim, agora e imediatamente”. Eram ordens em que sua mãe não havia pensado antes, e só lhe ocorriam nos momentos da partida dele, coisas que podiam esperar. Caso ele reclamasse, “era a guerra mundial”. De fato, o pai havia se separado por estar farto das explosões furiosas e descontroladas de sua mulher e foi viver com outra mulher quando ele tinha 16 anos. Dessa forma, o incessante “você tem que” de seu pensamento obsessivo, revelava-se atado ao mandamento materno que ele se dedicava a cumprir, mesmo que fosse um capricho de pouca urgência, sacrificando-se à impaciência materna que explodia com essa bomba de gozo que desfigurava a mãe. Com seu sacrifício de corpo, explorado pela mãe, “fiz-me seu escravo, não tanto para não despertar sua cólera, mas para não sentir o que me transbordava na presença de suas explosões”.

Neste caso, os fenômenos do corpo mostram-se ligados ao sintoma e fazem retornar o gozo que o pensamento obsessivo não pode eliminar. Há outros casos de obsessivos em que os fenômenos do corpo se mostram mais ligados ao gozo

articulado ao fantasma, diante da falta do Outro. Um homem de 49 anos buscou atendimento há dez anos, aterrorizado pela violência que nele irrompeu ao dar uma tapa na mulher. Não podia suportar mais o inferno que, aos poucos, foi trazendo à luz por meio da análise, aquilo que foi “a ressaca tóxica da embriaguez de um enamoramento”. “Minha soberba me pressionou a conquistar uma mulher, diante da qual pensei: é um bicho, uma louca ou uma princesa? Quis apagar tudo o que me indicava ser ela um bicho, e eu a havia idealizado como princesa para alimentar o triunfo vão de minha conquista. E não vi que me imolava para me deixar explorar, extorquido por ela e isso pelo qual eu a idealizei como *doutor honoris causa* do amor: o amor que eu jamais vi no casamento de meus pais; “vendo-me como mácula, para ver nela a perfeição, não vi como fui o boi preso ao carro que carreguei com meu sacrifício para fazê-la princesa”. Trabalhar sem descanso, ganhar muito dinheiro, ocupar-se excessivamente do cuidado dos filhos que não desejou ter, sendo ela incapaz de assumir qualquer responsabilidade, foi esse seu destino junto a ela. Por fim, em vez de experimentar ser, como havia imaginado, o escolhido da princesa, tornava-se o menosprezado. “Assim, imaginando-me príncipe, tornei-me servo e terminei sentindo-me reduzido por ela a sapo. Por haver desejado ser como eles, beber de sua própria seiva, não percebi o quanto ela era tóxica. Apaixonei-me por minha própria sombra e, para preservá-la, anulei minha existência. Por isso, agora, ando me esbarrando com o caos.”

Começa a padecer de tumores (*brotos irruptivos*) oriundos de uma dermatite generalizada que transforma sua pele em bolhas, deformando visivelmente seu corpo em múltiplos pseudópodes. Isso surge cada vez que se entrega, de modo intenso e passional, à conquista da mulher fria ou de seus filhos, recebendo em troca indiferença ou insensibilidade, diante do afeto de só ser valorizado como provedor. Por meio de informações do que lhe ocorria no corpo, na sua pele, vai trazendo à luz cenas infantis, nas quais fixou o gozo de seu fantasma e que, agora, o levavam a dizer: “ela é um bicho, mas eu também. Não como eu me via, um monstro, um tarado, aos olhos dela e todas as pessoas do mundo, mas o que se escondia em minha soberba e em minha bondade”.

Recorda uma intimidade física gozosa com a mãe, aos quatro ou cinco anos, no período em que o pai estava em um sanatório com tuberculose. O pai retornara à casa e, numa noite, teve um acesso de fúria diante de meu paciente, quando este irrompeu no quarto dos pais.

Recorda sua solidão infantil, quando, por não poder movimentar-se como as outras crianças, por causa de uma enfermidade causada pela desnutrição, isolava-se e ia à praia fazer bonecos de areia, fantasiando insuflar-lhes vida. Lembra-se das fantasias eróticas da adolescência: “como se nascesse ao contrário, penetrava com todo o corpo em minha mãe e lá me satisfazia com meu corpo”. Havia se

entregado de corpo e alma à pretensão fantasmática de cobrir inteiramente a falta do Outro. Para obter um lugar na vida dos outros abandonaria até mesmo a pele.

Atualmente, alguns sangramentos em fezes o levaram a dizer: “se eu sangro pelo cu é para não sangrar pelos olhos. Talvez as dermatites e os sangramentos intestinais não sejam outra coisa senão o que me mostra que eu não posso mais continuar em minha bondade, nesse dar tudo de mim, nessa pretensão de não ver em mim a minha tara”. Tara que não era outra coisa senão o gozo que sobrava do corpo idealizado segundo o fantasma materno. O gozo fálico, sexual, ele o vive com uma “louca do sexo, que não é um bicho”; cruza o oceano para visitar uma amante cubana; no entanto, considera fora de cogitação compartilhar a vida com ela. Isso não alivia o que agora o faz explodir de dor e angústia a ponto de não poder fechar os olhos. Sangramento para ele do que falta ao Outro, e o mantém na análise. Chega a falar: “só consigo me ver como corpo de um delito”, delito do gozo de seu fantasma. Mas não é por ter desejado ver-se como um corpo não marcado pelos vestígios do gozo, o que faz do corpo falante delituoso, faltoso em seu gozar? Sua atual troca de posição pela análise se resume assim: “no final, aqui estou metido na minha própria luta”.

Tradução: Fabiano Rabelo



# Os impasses do desejo na neurose obsessiva<sup>1</sup>

Trabalhei como Lacan coloca o problema do final de análise do obsessivo, capítulos 22 a 28 de *O Seminário 5, As formações do Inconsciente*. São vários capítulos, não poderei comentar todos. Mas para que possam trabalhar devagar, indico-lhes os pontos específicos dedicados ao problema do desejo do obsessivo: capítulos 22, item 3; capítulo 23, inteiro; capítulo 26, item 3; capítulos 27 e 28, inteiros. O que não anula a necessidade de trabalhar os capítulos 24 e 25, mas é um percurso teórico que permite a Lacan avançar nos capítulos seguintes, embora não esteja especificada a questão do obsessivo.

O que define este seminário é a abordagem das neuroses por Lacan. Ele faz a relação entre as neuroses, histeria e obsessão, e passa a localizar o desejo na dialética com a demanda. Porque o neurótico, conforme ensina a psicanálise, trata de jogar seu desejo, de sustentá-lo, mas apoiando-se na demanda. Então, a dialética entre a demanda e o desejo leva Lacan a afirmar que a neurose autêntica não é a histeria, mas a neurose obsessiva. Por quê? Porque pelo menos a histeria localiza o desejo como mais aquém ou mais além da demanda, mas nunca na demanda. Daí sustentar seu desejo como insatisfeito. No entanto, o obsessivo tenta apoiar seu desejo na demanda. Lacan vai dizer: “Os labirintos da neurose obsessiva são mais complexos porque têm a ver com, como se apoiando na demanda do outro, o obsessivo pode se manter desejante” (LACAN, 1957-58/1998, p. 410).

Bom, é isso o que vamos buscar em Lacan nos capítulos deste seminário. Suponho que tenho que chamar a atenção a respeito da histeria. Lacan vai partir de dois sonhos de pacientes de Freud: sonhos de água parada e o sonho da Bela Açougueira (*Ibid.*, p. 409). No entanto, para a neurose obsessiva, ele não parte de Freud. Por que não o Homem dos Ratos? Porque Freud, no Homem dos Ratos, acentua mais a relação entre o sintoma e a pulsão do que a questão da dialética da demanda e do desejo. Nesse *Seminário 5*, Lacan vai partir de um caso de um analista contemporâneo seu, Maurice Bouvet, criticando-o por acreditar ter tido um êxito analítico em um caso; e ele mostra como o fechamento do caso é um problema para esta paciente obsessiva que se chamava René. Nestes capítulos, vamos colocar no plano detetivesco os enigmas: como é que o obsessivo sustenta o Outro, mantém o Outro, apoia-se no Outro e, ao mesmo tempo, o destrói, nega-o, recusa-o, rechaça-o? Como pode ser uma coisa e o contrário? Vamos ver como Lacan nos ajuda a entender estes enigmas.

---

<sup>1</sup> Seminário proferido em Campo Grande (MS) em 27 de março de 2010.

Mas antes, gostaria de mostrar algo básico da teoria de Lacan, já desenvolvido amplamente nestes capítulos do seminário: o desejo é uma condição absoluta e bem podemos decifrá-lo nos significantes do inconsciente. O desejo é o modo como o perdido das necessidades, pela entrada do sujeito na linguagem, embora se articule em significantes, não diz aos sujeitos nenhum significante. Não o atinge demanda alguma, como nos demonstra a histeria, portanto, é desejo insatisfeito. Não diz nenhuma significação na palavra falada, não o assimila corpo algum. O desejo não é a pulsão. Ontem eu dizia que, no mundo de hoje, as meninas histéricas confundem excitação e desejo. Eu diria que os obsessivos confundem pulsão e desejo. Bom, o desejo, eu o direi nos belos termos de Lacan, é o rebento da tendência ferida, ferida pelo corte da linguagem na carne do vivente.

Primeiro vou situar rapidamente os pontos em que Lacan explora o comportamento do obsessivo desde criança, para que depois não se diga que Lacan não se interessa pelos transtornos de comportamento. Mas ele dirá como esse comportamento situa a relação do sujeito com o Outro. Vou localizar os pontos que ele interroga. Primeiro: como o obsessivo destrói seu objeto? Isto é muito astuto. O inconsciente e não o eu do obsessivo. Não é uma manobra consciente, é uma estratégia inconsciente. A criança obsessiva é pesada, chata, com sua demanda insuportável. Ela tem ideias fixas, exigências intoleráveis para o outro. É um modo de transferir o caráter incondicionado da demanda, absolutizando como necessidade, mas necessidade de uma coisa absurda e, por ser absurdo, demonstra que não é uma necessidade. Um paciente meu, mais velho, se lembra de que quando era pequeno, desesperava sua mãe porque quando ela lhe servia ovos fritos, dizia: “Não! Não! Não! Quero ovos azuis!”. O pior é que a mãe pintava as cascas dos ovos de azul antes de fritá-los: “Vês, aqui tens ovos azuis”. E o menino pegava os ovos e os quebrava, pisoteava-os, manchando o chão para demonstrar que justamente se tratava de um significante que não pôde realizar-se no objeto da necessidade. É um exemplo um pouco exagerado, mas real. Menos exagerado do que isso, encontramos todos os dias nos comportamentos das crianças obsessivas. As mães sabem, porque a maioria dos meninos são mais ou menos obsessivos. Então, responder a tais demandas é um beco sem saída para um sujeito do desejo.

Segundo ponto: como essa demanda revela o segredo do obsessivo? O segredo é que o obsessivo destrói o Outro, a esse Outro a que pediu apoio. Então, como pode encontrar um suporte ao seu desejo? Por isso a pulsão imaginária do fantasma precisa localizar um objeto imaginário na sua fantasia. As crianças obsessivas são sonhadoras, fantasiam muito a respeito do desejo. Sonham em ser super-heróis que vão conquistar não sei quantas maravilhas no seu desejo. Lacan diz: “o fantasma do obsessivo prolifera como uma praga”. Mas é só uma aparência de ponto de apoio de objetos imaginários, todos equivalentes ao falo imaginário.

Quando o obsessivo fica perto desse objeto imaginário, ele desaparece. Já não há mais desejo desse objeto. Cada vez que se aproxima do objeto, desaparece o desejo. Por quê? Porque o fantasma é uma cena, um roteiro onde definitivamente o sujeito se põe, ele mesmo, em jogo sob uma forma mascarada. Não tenho tempo de comentar, mas veja-se aí o plano mais imaginário da relação especular com o outro, a dimensão do fantasma que se conecta com o inconsciente. O inconsciente do fantasma é aquilo que o sujeito ignora do fantasma, não a fantasia como sendo uma historinha, mas os significantes que criam as coordenadas da história. Então o inconsciente é a cadeia significante que captura, que cativa o imaginário. Esses significantes se mantêm, mas o imaginário some, este objeto não é real. Daí Lacan dizer que o obsessivo é um Tântalo. Refere-se ao suplício de Tântalo (*Ibid.*, p. 424). Por isso o obsessivo não pode realizar seu fantasma e sempre fica decepcionado.

Não há tempo para relatar toda a história de Tântalo, ele foi castigado pelos deuses por um motivo. Tântalo tornou-se aflito de sede e fome eternas, afundado na água até o queixo com um galho de frutos em cima de sua cabeça, mas não podia alcançar com sua boca a água e, quando tentava alcançar um desses frutos, o galho se levantava. E ele não podia movimentar-se ainda mais porque havia um enorme rochedo amarrado à sua cabeça. Temos então a diferença entre a histórica, por exemplo, a açougueira, e Tântalo, o obsessivo. A histórica se priva, ela prefere privar-se do objeto para manter-se desejante. Ela prefere nada ao gozo. Mas o obsessivo não quer privar-se, ele é possessivo, quer possuir o objeto, quer atingi-lo; entretanto, os frutos, a água, mais se lhe tornam impossíveis quanto mais ele quer alcançá-los. Se os alcançar, o rochedo cairá sobre sua cabeça. Embora Lacan não elabore mais esse mito de Tântalo, nele estão as duas fases da neurose obsessiva: como o obsessivo se apoia no imaginário do fantasma. Mas é um erro focar aí, como faz Bouvet, com as instituições imaginárias nos objetos do fantasma no obsessivo, porque se trata de enxergar o que ele não vê, o rochedo sobre sua cabeça, pois apenas vê a água e os frutos; não vê o rochedo. Porém, cada vez que se move, o rochedo lhe bate e este é o movimento do desejo. Ora, que outra metáfora melhor do que esse rochedo suspenso para falar das exigências do supereu do obsessivo? Lacan interroga: “qual é a raiz dessa exigência do supereu?”. O obsessivo está sempre pedindo permissão ao Outro, porque, como ele põe o Outro em perigo, para restituí-lo, pede-lhe permissão (*Ibid.*, p. 430). Assim, quanto mais se lhe aponta a destruir o Outro, mais dependente ele se faz do Outro. Isto se vê muito bem nos obsessivos atuais, chamados de maltratadores, pois maltratam suas parceiras. Na Espanha são pragas, a cada semana mulheres são mortas e maltratadas em quantidade. Mas destroem o Outro, nesse caso a parceira, como objeto a extrair, a dominar como objeto de gozo; entretanto, se fazem cada vez mais dependentes desse objeto, a parceira. Fica claro, esses homens obsessivos



possessivos não querem se privar desse objeto, mas experimentam esse Outro terceiro que lhes proíbe tal desejo. Eles experimentam o que desejam, e desejam por transgressão, logo o desejo é irrealizável porque lhes está vetado.

Passemos à quarta pergunta de Lacan: “como sustenta o obsessivo o seu desejo como proibido?”. Passando ao plano da agressividade, ao plano imaginário. O obsessivo manifesta seu desejo enfadado, raivoso. Por um lado, ele é muito submisso, muito dócil à demanda do Outro, e quando ele não pode mais, seu desejo vai sair em forma de raiva, por isso ele vai oscilar, diz Lacan, entre inibição e agressividade. Mas a agressividade traz sentimento de culpa, por isso a outra face desse fantasma tão apreciado pelos pós-freudianos e pelos obsessivos é a oblatividade: tudo para o Outro, assim reduz o seu desejo a satisfazer a demanda do Outro. Então vemos essa coisa tão clássica dos obsessivos, tão oblativos, abnegados, generosos e altruístas para o público, para a aparência e depois, dentro de casa, a cólera, a bronca, os gritos, a agressividade. Por quê? Porque a aspiração do obsessivo é de que o Outro consinta com o seu desejo, não somente lhe dê permissão, mas que consinta.

Com o desejo, ele mesmo, está mais aquém e mais além do significante, nenhuma palavra do Outro o cifra, então ele vai tentá-lo por três vias, diz Lacan. Vocês verão que a moral obsessiva é muito religiosa: “não faça ao outro o que você não quer que façam contigo”. Isto está no plano do *m* e do *i(a)*, no plano imaginário do eu com o semelhante, mas, como disse Lacan, isso está fora de lugar quando se trata da conjunção do desejo com o sexual. Quer dizer, de um desejo em relação a um objeto no fantasma. O objeto do desejo não é um semelhante, um igual. Vamos ver que o problema do desejo do obsessivo está aí, no plano do fantasma e do inconsciente.

Segunda via de tentar: colocar-se no lugar do Outro para salvá-lo. Como os obsessivos apreciam isso, põem-se no lugar do Outro sempre. Deveriam descobrir que o fazem para não se pôr no seu lugar de sujeito do desejo.

Terceira via, que é a mais interessante: as proezas. Porque aqui, diz Lacan, as duas primeiras vias são as do plano especular, imaginário; e esta terceira refere-se ao Outro, quer dizer, ao terceiro simbólico. Uma coisa é a competição com o rival na proeza, mas o que se há de compreender é: para que olhar do Outro se enderece a tal espetáculo, tal performance? Como Lacan dirá, qual é este Outro que, na sombra, está no palco? A proeza busca a permissão do Outro (*Ibid.*, p. 430). Poderíamos dizer que, como a cena dos gladiadores na arena, o obsessivo busca o dedo levantado que o celebre, que o festeje, e daquele que encarne o significante mestre. Mas, como sabemos, ao final não é o dedo levantado, mas aquele que diz “morte”. Isto é o terrível de como essa proeza começa a conectar esse terceiro com o supereu mortificante. No mundo de hoje o obsessivo se dedica a grandes esforços no trabalho – são essas as proezas, afirma Lacan – esperando que o outro, que encarna o lugar do Outro (terceiro simbólico), que hoje já não é nem um rei, nem um

imperador, nem mesmo o papa, senão o chefe das empresas capitalistas, esperando que lhe conceda sua coroa. Coroa que seja o êxito da realização do seu desejo. Mas o problema é que, por mais que o terceiro lhe dê aquela coroa, ela é para todos os esforços que ele tem feito por suas necessidades no trabalho e oh! a surpresa: é decepcionante porque justamente aí o desejo não está. No divã, todos os dias escuto estes executivos das empresas de hoje, cujas proezas são cumprir todas as metas para receber, ao final do ano, a coroa, de ser bem valorizado pela empresa. Às vezes, cumprir objetivos que são quase impossíveis e então, quando eles têm trabalhado até perder as costas, trabalhando e trabalhando para receber esta avaliação, explodem, caem em depressão, porque isto não tem nada a ver com seu desejo.

O que Lacan diz é: o importante é descobrir, para o sujeito não ficar preso neste circuito incessante de fazer proezas, que a proeza está aí justamente para dominar uma angústia, para ultrapassar o perigo de morte, que está na luta competitiva com o rival. Mas este não é o perigo de morte fundamental como o obsessivo acredita ser, e sim o significante mestre da morte como terceiro simbólico. Como lhes dizia, aquele que dirá “morte”, na arena, ou o rochedo que mata, caindo sobre a cabeça. Assim, o ponto seguinte é o obsessivo pensar qual é a estratégia para manter este Outro tranquilo, sem mancha, sem barra, para que ele não fique bravo. Ele tem medo de fazer dano ao Outro e, retroativamente, de que o Outro lhe faça esse dano. Pergunta Lacan: como ele vai conseguir essa validação tão difícil do seu desejo? Não a validação de sua proeza, afinal de contas, isso é fácil. Ele não responde ainda a essa pergunta no capítulo 23, e afirma que antes é preciso fixar os quatro limites do comportamento do obsessivo. São os quatro pontos cardeais nos quais se orienta a sua defesa. Já vimos dois: o fantasma e a proeza. Diz Lacan: a proeza de manter tranquilo a este Outro simbólico, ao terceiro. É importante fazer o obsessivo descobrir que este terceiro simbólico é um significante, não é alguém, não é um lugar ocupado por alguém. E cada vez que o obsessivo tenta fazer ocupar este lugar por alguém, o pai, o chefe, a dama, verá que a proeza não importa nada a esse Outro. Seguindo Lacan, precisamos ver que o obsessivo encontra dois outros pontos cardeais, e o analista deveria prestar mais atenção, diria eu, ao *acting out*.

Há diferença entre a proeza e o *acting out*, embora possam se parecer bastante. A proeza é motivada conscientemente, o *acting out* é um ato imotivado, não sem causa, mas imotivado subjetivamente. É uma tentativa de solução do problema da demanda e do desejo (*Ibid.*, p. 433). Diz Lacan: há quase uma equivalência entre o fantasma e o *acting out*, afinal neste existe uma forma de roteiro como o fantasma, mas também há diferença da proeza. A proeza é um exercício, diz Lacan, e o *acting out* é uma mensagem dirigida ao Outro (*Ibid.*, p. 432). E se o obsessivo estiver em análise, é dirigido ao analista, por isso este tem que prestar especial atenção. O *acting out* vem revelar a diferença, diferentemente do fantasma e da proeza, que

qualquer relação com a demanda é inadequada para permitir ao sujeito se localizar ao nível da castração, ao nível da falta.

Assim, Lacan conclui este capítulo dizendo: esses quatro pontos cardeais do desejo como defesa são soluções ilusórias ao desejo. A quarta tem a ver com o fantasma, com a fantasia, é o amor apaixonado e parcial pelo objeto. Às vezes, há paixões amorosas dos obsessivos que são autênticos transes. Desenvolvi estes pontos porque os encontrei agora, lendo novamente; são de uma utilidade enorme para orientar-se no tratamento e na clínica. Não confundir fantasma, proeza, *acting out*, amor passionai com o objeto. Até aqui Lacan descreve os impasses com o desejo do obsessivo e, mais adiante, no capítulo 26.3, localiza esses problemas no comportamento, porque até agora tudo isso se traduziu no comportamento do sujeito com o Outro. Então no capítulo “Os circuitos do desejo”, ele trata de localizá-lo em relação à estrutura e não ao comportamento. Por isso, propõe esse grafo do desejo do obsessivo.

O que há de situar na estrutura é que o obsessivo toma o desejo, de entrada e de saída, como algo que se destrói muito precocemente. Isto ele experimenta desde criança. Até aqui temos falado mais do fantasma, do comportamento, do *acting out*; e aqui Lacan se refere a Freud dizendo: ele descobriu no sintoma essa destruição, são os sintomas dos obsessivos que revelam a destruição do desejo. E ele evoca as fórmulas do Homem dos Ratos. Trata-se de destruir por meio de significantes, palavras; por isso é tão importante não confundir os sintomas de anulação, destruição do desejo, que são pensamentos, ideações obsessivas, com a passagem ao ato de destruição do Outro no real.

Eu diria que no nosso mundo há cada vez menos obsessivos pensadores, com sintomas e ideias obsessivas destrutivas, porque as ideias de matar o Outro, fazer dano ao Outro, todas estas ideias, desde o Homem dos Ratos, estão sempre nos pensamentos de anulação e destruição do Outro do obsessivo; o sujeito se culpabiliza porque ele deve, ao mesmo tempo, preservar este Outro. Isto se vê muito bem no caso da obsessiva de Bouvet com as ideias de atacar a mãe, a chefe, o Cristo e que, e ao mesmo tempo, tem grande afeto, sobretudo à mãe, a quem quer salvar; no mundo de hoje, o que mais temos são passagens ao ato em vez dos sintomas como ideias obsessivas. O problema da passagem ao ato é que, ao não ser subjetivada, o sujeito não se culpabiliza. Por isso, às vezes, os obsessivos vão pedir tratamento somente porque o ambiente, seu entorno, se espanta com suas passagens ao ato, isso não significa que vai ter oportunidade de uma abertura do inconsciente. Isto só ocorrerá se o sujeito se angustia muito com sua passagem ao ato, mas ainda falta que da angústia ele passe a subjetivar um sintoma.

Lacan diz que o interesse no caso da obsessiva de Bouvet é nos revelar a pulsão paradigmática da blasfêmia. Antes víamos a moral religiosa do obsessivo, mas

o obsessivo é blasfemo. A blasfêmia faz cair o significante eminente, ainda mais do que Deus. A blasfêmia faz cair o significante eminente à categoria de objeto. Lacan diz: as blasfêmias das ideias obsessivas da obsessiva de Bouvet fazem cair o significante fálico, o significante da virilidade, à condição de objeto imaginário degradado. Por exemplo, ela sonha que com um salto de sapato vai esmagar a cabeça de Cristo. Nesse sonho e na ideia obsessiva, o mais interessante é o seguinte: quando vai trabalhar, passa sempre por uma funerária e vê na vitrine quatro cristos e crucifixos, e pensa, não sem gozo e angústia, que caminha esmagando os pintos dos quatro cristos.

Bom, ela tem várias ideias, mas esta é a mais interessante; é o falo de Cristo, esmagá-lo com os saltos dos sapatos vai ser interpretado pelo analista Bouvet como rivalidade com os homens e inveja do pênis. Lacan diz: ficar por aí é não poder enxergar realmente o que está em jogo para ela. Não é ficar na rivalidade com os homens. Também encontramos um exemplo do insulto, de blasfêmia, no Homem dos Ratos quando ele insulta o pai com “pano de mesa, prato, lâmpada”. São insultos que, em definitivo, reduzem o Outro do significante a um objeto comum, inerte. Somente numa certa articulação significante, diz Lacan, o obsessivo consegue preservar o Outro porque o insulta, ataca-o. Vejamos como ele o preserva. Pode ser que o efeito de destruição seja o mesmo com que aspira sustentá-lo: a articulação significante como tal. O obsessivo é um homem que vive no significante (*Ibid.*, p. 483). É a trama, o tecido do seu mundo. Justamente se ele o ataca é pela dimensão idolatrada para ele do Outro do significante. Por isso vai articular no plano do “eu-tu”, plano com o rival, sua determinação significante, e nessa repetição vai se fechando em círculo. A destruição do Outro é aquilo que o faz subsistir. Por isso Lacan vai articulá-lo com esta fórmula: tu és aquele que me mata (*Ibid.*, p. 483). Mas nem o espanhol, nem o português vão nos esclarecer a fórmula para entender em francês: *tuer*. Como *tuer* está no final da frase, é matar, é o *tu* (sujeito da frase). Essa relação de tensão rival com o outro está determinada pelo mortífero do significante que mata.

Mas que lugar ocupa, nessa articulação, o significante fálico? Lacan se pergunta: “até agora não o estamos vendo?”. O significante fálico, quanto ao ser e ao ter, é o significante privilegiado da relação com o Outro do Outro. O Outro do Outro, que é indizível, porque não há nada que responda no lugar do desejo do Outro. Como o significante falo funciona enquanto significante central no desejo inconsciente? Temos de ver, nesse ponto de seu ensino, que o falo define o significante que simboliza o desejo do Outro. O desejo do Outro, o enigma do desejo do Outro. Poderíamos dizer x, x nada responde no Outro do significante. O único que pode vir a responder é o símbolo fálico, e digo o símbolo, como diz Lacan, não significante. Podemos dizer: o falo falta no Outro, por exemplo, na mãe; “a

mãe não tem o falo”, é o modo como a criança descobre a castração da mãe. Ou a mulher não tem o falo, coisa que o obsessivo não quer saber. Então estamos dizendo que o falo não é o significante do Outro, é um símbolo do que falta no Outro do significante. Não vou comentar, mas há nestes capítulos um desenvolvimento muito bom a respeito do porquê desse órgão de gozo, melhor dizendo, do porquê desse gozo de órgão, tornar-se símbolo fálico ao se negativizar. Aliás, está muito melhor explicado no *Seminário da Angústia*.

Vamos entender como este significante eminente, o falo, é o único que pode simbolizar o desejo do Outro e a falta do Outro. Atacar o falo simbólico é o modo de querer destruir os signos do desejo do outro, os signos da falta do Outro. Não é que a obsessiva de Bouvet queira destruir os homens por serem fálicos; porém, o que resulta insuportável e angustiante é se confrontar à falta do Outro e isto explica a estratégia do obsessivo de atacar o falo simbólico e de dar peso ao falo imaginário, mas degradando-o. Quanto mais peso lhe dá como objeto do desejo, mais o degrada. É o clássico do desejo do obsessivo, quanto mais peso dá à mulher como falo, como objeto desejado, mais a degrada, a denigre. Mais desejada é, mais lhe chamará “puta”, “todas são umas putas!”. Porque, sendo objeto de desejo, ele a vê como falo imaginário. Lacan diz: a relação do obsessivo com a imagem do outro, no plano inferior, é se complementar com um alterego ao qual lhe dá o prestígio de ser mais viril, no qual ele vê uma imagem fálica de potência. Então um objeto falo degradado, se for o alterego do fantasma, esse homem imaginado falicamente é mais potente do que ele. Ele segura seu querer ser o falo dizendo ser o outro homem o que tem o falo. Ele se apresenta como castrado: eu não tenho, eu sou impotente, sou incapaz. Eu admiro o outro porque ele o tem, mas é uma estratégia para se manter inconscientemente para-ser, ser o falo para o Outro.

É uma fórmula do *Seminário 6*, de que gosto muito, porque me parece muito precisa para resumir a estratégia do neurótico. O neurótico localiza, situa todo o seu **para-ser** em ser para o outro, mas, ser para o outro é ser para o desejo do Outro, é querer ser o falo. Diz Lacan, então o obsessivo, para não se aproximar do desejo do Outro, do enigma do desejo do Outro, que o angustia, cultiva o falo como formação imaginária de prestígio e de prestância e por isso está preso sempre na relação narcísica ou de rivalidade. Assim, e isto também é uma fórmula precisa, o falo imaginário na neurose obsessiva é somente um acessório da potência, mas para rechaçar e esmagar o falo simbólico, como mediação significativa que simboliza o desejo entre o homem e a mulher.

Para concluir, cito o caso clínico de um paciente dessa semana, um grave obsessivo. Um paciente difícil, porque na transferência apresenta sempre uma hostilidade absurda, provocando-me para que eu reaja. Ele diz que não pode se aproximar das mulheres com seu desejo, porque primeiro tem que ter ereções e ter potência

fálica, e então, como ele se sente impotente, localiza a potência nos outros homens. Como lhe falta o acessório da potência, pois não tem ereção fálica, como vai poder ter algo sexual com uma mulher? Então a gente tem que dar uma volta nesse assunto e eu consegui dar a volta em duas sessões, justamente que a coisa é do avesso. Eu lhe disse: como você está tão sozinho consigo mesmo, tão preocupado com o acessório da potência fálica! Eu não disse com essas palavras, claro: você não quer por nada se aproximar do enigma do que são as mulheres. Só quando uma mulher puder atraí-lo, ele poderá constatar se essa mulher lhe causa ereção ou não.

Demonstrei-lhe que ele faz uma batalha mental – é o que está em jogo –, e se não se aproximar de nenhuma, não poderá verificar se tem ou não uma ereção. Porque a ereção masculina do heterossexual está dependendo de que o outro ocupe a causa do desejo. Os homens o sabem, não é qualquer mulher que os faz ter uma ereção, somente aquelas que entram nas coordenadas do seu fantasma erótico, sem que ele saiba muito bem por quê. O que importa é que a fórmula do desejo masculino é essa: o falo só vai levantar suas asas na presença de um objeto que está no lugar do objeto *a*, objeto causa. E disso meu paciente não se aproxima nem por acaso. Assim, essas intervenções de duas sessões não provocaram como reação no paciente agressividade, porém angústia. Na segunda parte desta conferência entraremos na questão do desejo masculino, que suscitou tal exemplo. Lacan aborda a questão do final de análise do obsessivo, fim como final e fim como finalidade, objetivo, começando por interpretar a função do significante fálico no desejo.

Agora vamos ver como o obsessivo se apoia na demanda do outro para negar o desejo no Outro e anular o seu até reduzi-lo a desejo zero, zero de desejo. Um paciente meu me disse: “o desejo não me surge”, levando o desejo ao ponto morto. Não desejo, não tenho desejo. Daí que Lacan, no *Seminário 22*, lição de 17 de dezembro de 1974, chega a nomear a neurose obsessiva de neurose ideal. Ideal sim, feita de ideias. Ideal, tal como se diz no espanhol e no português, ironizando quando algo se coloca lá no topo: ideal, ideal, ideal. Tal ideal se diz ideal da morte. E Lacan diz no *Seminário RSI*, nesta lição, que Freud perpetua a religião e a consagra como neurose ideal.

Agora entro na parte final do *Seminário 5*, nos dois últimos capítulos, em que Lacan traz à luz como o resultado da análise da obsessiva de Bouvet vai no sentido oposto à interpretação do desejo que poderia resolver sua neurose. Cito-lhe: “É que o tratamento não fez outra coisa senão levar às últimas consequências, facilitar por intermédio da aprovação sugestiva, aquilo que já se encontrava nos mecanismos da obsessão, ou seja, a absorção ou incorporação do falo no nível imaginário” (*Ibid*, p. 502). Bouvet reforça a identificação fantasmática: ser o falo e não ter o falo como Bouvet acredita que a paciente quer. Ser o falo para a mãe, em uma embriaguez de potência narcísica. Com o resultado de que os sintomas obsessivos se mantêm e a paciente se acomoda a eles, desculpabilizando-se, fecha-

se a divisão subjetiva que o sintoma carrega, sem elucidar a demanda de morte do qual a mãe era portadora.

Bouvet cobre a falta do Outro materno com a figura da mãe benevolente e ele termina, diz Bouvet, encarnando na transferência como mais benevolente (*Ibid.*, p. 461). E assim consagra o triunfo da identificação fálica da paciente, exibida na cena do fantasma, para ser admirada pela mãe. Lembrem-se de que ontem falamos da criança obsessiva que se angustia e não pode subir e realizar a cena do fantasma para ser admirada. Vejamos então o sonho com o qual, segundo Bouvet, ocorre um feliz final de análise da paciente: “mandei consertar meu sapato num sapateiro e depois subi num tablado enfeitado de lamparinas azuis, brancas e vermelhas, onde só havia homens; minha mãe estava na multidão e me admirava” (*Ibid.*, p. 518). Observem que a paciente é francesa: branco, vermelho e azul são as cores da bandeira da França, o grande símbolo que está aí no palco nessas cores. Mas Bouvet não assinala o sonho que a paciente traz a seguir e que não fala do êxito da análise. Temos que dizer que Lacan tampouco cita esse sonho aqui. Verão qual é o sonho. Também é uma cena, mas uma cena em que não há êxito. Leio o sonho: “estou na cena do Chatelet (teatro muito famoso de Paris), não sei o meu papel e devo inventá-lo permanentemente. Atuo com um homem jovem, à tarde há uma segunda representação e eu não sei como fazer. Entre as duas representações, vou ao banheiro e elimino uma quantidade enorme de matéria fecal em forma particular. Somente quando as elimino me sinto aliviada. Somente então posso atuar melhor na cena com o homem”. É a pista que a analisante dá ao analista. Mas o analista não se inteira. Não é que Lacan não fique sabendo disso, porque de fato ele alude a isso, mas não neste seminário e sim no *Seminário da Angústia*. Por quê? Porque neste seminário não introduz a questão da pulsão e do corpo na neurose obsessiva. De momento está somente na relação do obsessivo com o Outro do significante. Aproveito para lhes indicar a leitura do *Seminário da Angústia*, no qual Lacan dedica os últimos capítulos à neurose obsessiva e somente nele situa as três etapas da construção do desejo do obsessivo. Resumo as três etapas como Lacan nos situa no *Seminário da Angústia*. Por meio do sonho da paciente de Bouvet, Lacan nos introduz à primeira etapa: a entrada de um objeto da fisiologia do corpo, o excremento, na subjetivação pela demanda do Outro (LACAN, 1962-63/2005, p. 329).

Segunda etapa: constituição do desejo do obsessivo como desejo defensivo na inibição e o desejo anal de reter, que explica o fantasma da oblatividade. Terceira etapa: a culminação, o fechamento do desejo do obsessivo no espelhismo da potência, é a alienação escópica do desejo no fantasma, como desejo impossível, ao qual não lhe é permitido manifestar-se em ato.

O paciente de que falei antes, que não se aproxima das mulheres no ato, é o

olhador que se dedica a gozar escopicamente ao contemplar as meninas bonitas: “são tão encantadoras estas meninas adolescentes”, me diz, mas ele não é o personagem de Lolita, de Nabokov: “você compreenderá que são meninas, eu não vou fazer nada com elas, não lhes vou tocar”. Então sua potência aí é só a potência escópica, de somente contemplá-las.

Depois desse esclarecimento sobre as três etapas que Lacan desenvolveu no *Seminário da Angústia*, no qual articula a pulsão anal e a pulsão escópica no fantasma do obsessivo, retornemos ao nosso *Seminário 5*. Restam dois pontos a tratar. O mais confuso no seminário, primeiro ponto: a demanda de morte na neurose obsessiva, que também Lacan tratará com uma fórmula equívoca em francês. Vou dizer em francês, porque nem no português, nem no castelhano funciona este equívoco homofônico: “tu é” ... és aquele que me odeia /odeia aquele que tu és. Odeia e és permite a equivocação em francês. O ódio ao objeto, ao ser do outro, é ódio ao seu próprio ser de desejo inconsciente. Creio que Lacan não explica bem quando diz a morte da demanda e a demanda de morte, porque a pulsão do ser escapa à demanda e ao significante, pois isso somente poderá tratar quando se referir ao ser como objeto a. O segundo ponto: como aceitar não ser o falo é a condição para ceder ao desejo, ou seja, tê-lo ou não tê-lo, como mediação da relação com o Outro. Não somente com o Outro, se não com a presença do Outro na sua carne, com o Outro do sexo. Mas não há resolução da neurose se o sujeito não cessa de alojar seu ser com querer ser para o Outro, a não ser que descubra que seu ser não está no Outro e que o Outro é o horizonte desabitado do ser.

Entro então no primeiro ponto: destruição do desejo pela demanda precoce de morte. Lacan diz: “como anula o significante do desejo do Outro?”, fechando num parêntese para dizer “isto não existe”. Mantém o falo como significante, mas sempre fora de jogo, nunca o coloca em jogo. Quanto à diferença entre a cadaverização do obsessivo e a cadaverização do melancólico, Lacan explica que o desejo zero não é o desejo  $\Phi$  (fi) zero. No psicótico, há desejo do Outro, embora ele diga que nem sempre, nem em todas as mãos de psicóticos há desejo. O problema não é ter ou não desejo na mãe, mas não se inscrever esse desejo em significantes no simbólico. O esquizofrênico não pode dizer nada do que ele é para o Outro em significantes. Por isso os significantes das palavras do Outro deixam-no perplexo. No final das contas  $\Phi$  (fi) zero significa haver um furo no lugar onde tinha de se inscrever o falo como símbolo do desejo materno. No obsessivo, desejo zero é equivalente ao falo como símbolo, que está alojado no lugar da falta do desejo do Outro, porém, entre parênteses, negado pela *Verneinung* ou pela *Verdrängung*, mas mais pela denegação do que pelo recalque. Há inscrição, mas há também negação, o que caracteriza a psicose. Lacan nos explica que o não inscrito no Simbólico retorna no Real. O obsessivo está cadaverizado no seu corpo ao estar mortificado pelos significantes da demanda



do Outro. Isto é o que ele chama “a demanda de morte”. A demanda de morte, ou seja, a demanda, como tal reduzida a significantes, é mortal.

No entanto, no melancólico, sua cadaverização é o retorno do Real da castração não inscrita no Simbólico. É a vida como castração, como falta de gozo. O corpo, como deserto de gozo, não está inscrito no Outro simbólico, o que retorna no Real. Aliás, isso já foi visto por Freud. O primeiro tempo de Freud fala da melancolia como hemorragia libidinal que esvazia o eu, quer dizer, o corpo se desvitaliza no Real. Não é uma ideia, não é uma posição subjetiva. O obsessivo pode se sentir morto no seu desejo, morto na sua imagem ideal, cadaverizado por sua retenção pulsional no corpo imobilizado. Mas isto é uma posição do sujeito. No melancólico não, nele é realmente o seu ser de objeto. Quando o melancólico diz não poder sair da cama, numa desvitalização absoluta do corpo, não é uma posição do sujeito, é algo que retorna no Real. Esse retorno é o esvaziamento do gozo do corpo no Real. Às vezes falta tempo para diferenciar uma queda depressiva grave – em que fracassa o fantasma – de uma melancolia. Por isso é muito importante analisar a conjuntura na qual se tem produzido essa queda depressiva. Uma coisa é a queda, o fracasso da estratégia fantasmática que o sujeito mantinha para sustentar seu desejo; e outra coisa é a caída da identificação ideal que sustentava o melancólico, que se sustentava somente ligado ao Outro como ideal absoluto. Quando se produz essa perda, temos duas possibilidades: a melancolia culpável, muito perigosa, podendo levar ao suicídio; nela o ideal – que já não está inscrito no Outro – retorna no Real como perseguição, como acusação incessante, como um juiz feroz, não deixando saída nenhuma ao sujeito. Não se trata de demanda de morte, mas morte ao sujeito. A outra possibilidade, a outra vertente melancólica, e às vezes se dão as duas, é a desvitalização, o fazer-se objeto inerte no real. Não é a melancolia culposa, de sentimento de “sou culpado da minha ruína”, é uma melancolia mais a-subjetiva de um corpo caído como um fardo no real, morto, que não quer nada do gozo da vida.

Ao falar sobre a esquizofrenia, Lacan nos diz que não fica claro se a demanda de morte é do sujeito ou do Outro. Logo me dei conta que minha pergunta era boba, porque a demanda, seja marcando o sujeito, sempre está no lugar do Outro como tal, porque é signifiante. Embora o sujeito seja alienado aos significantes da demanda do Outro, a demanda é do Outro, porém incorporada pelo sujeito. Quer dizer, o obsessivo se mortifica a si mesmo, assim como o Outro o tem mortificado. O paciente do qual eu falei ontem me disse: o pior é que eu fiz meus os mandados de minha mãe. Ou seja, a demanda de morte está no Outro porque está formulada em significantes, não o outro como semelhante ou persona.

Segundo ponto: a demanda de morte não é a agressividade. Uma coisa são os anseios de morte ao rival, mas também, diz Lacan, que tampouco é uma simples

tendência à mortificação, ao sacrifício. Assim, primeiramente, nos diz o que não é. Terceiro: tampouco se deve buscar razão em alguma história que concerne à mãe; por exemplo, buscar por alguma frustração, como se a criança fosse vítima de algum anseio frustrado da mãe. Eu tenho uma paciente obsessiva que diz: eu não fui o que minha mãe queria e tenho frustrado a ela etc. O obsessivo, como sempre, diz: eu nunca sou o que o Outro pede que eu seja. A histérica também não, porque o sujeito nunca é o que o Outro do significante pede que ele seja. Desse modo, isso não explica o específico da demanda de morte do obsessivo. Lacan diz: concerne ao Outro de maneira interna, mas não o explica.

Como eu entendo isso? Por um Lacan de depois. Não é por ser a incógnita do desejo do Outro, que o obsessivo vai obturar com um significante-mestre ali onde o falo é colocado entre parênteses como símbolo da falta do Outro. O obsessivo sempre coloca o Um do significante-mestre no lugar da falta do Outro. Então, a demanda de morte é o preço por negar a falta do Outro. Este é o ponto em que o sujeito nada quer saber do lugar onde emerge a castração da mãe; não somente uma castração como desejo fálico, mas a inconsistência dos ditos da mãe. A demanda de morte se explica pelo modo como o obsessivo quer dar consistência, peso, ao significante, por isso substitui o Outro desejante pelo Outro superegoico. O obsessivo, cada vez que tem uma falta nas suas mulheres, vai interpretá-la, tomá-la como algo insuportável: ela me pede algo insuportável! Às vezes ela não me pede nada, simplesmente está mostrando sua falta. Mas, embora seja tormentoso, ele vai preferir transformar isso em exigência, em demanda.

As versões do Significante mestre são diversas: o pai terrível, a mãe que deprecia o desejo do filho, a mulher tirânica ou exigente, o chefe, o professor, enfim, de muitas figuras, e ele, a todas elas, vai dar esse peso do Outro consistente de autoridade como mestre. É o obsessivo mesmo que define seu desejo como desejo destruído ou esmagado, porque o desejo não faz forma com mandato, mas o desejo, por definição, não se molda a nenhum mandato. Não se deseja por decreto, por mandato, por ordem, e ele espera que lhe ordenem desejar. É um beco sem saída. Diz Lacan: esta demanda de morte impede a articulação da demanda do sujeito como portadora da falta do sujeito. O obsessivo diz: eu não peço nada! Não pode mostrar que lhe falta algo porque para pedir – coisa que faz a histérica sem cessar: pedir, pedir e pedir, para depois dizer “não é isso!” – tem que mostrar a falta. O obsessivo não quer se endividar com ninguém. Ele não pode articular sua demanda como um sujeito barrado pela sua falta-a-ser. Se ele mostra sua falta, demonstra que não é o falo. Por isso, às vezes, para não mostrá-lo, ele não pode nem sequer falar. Lacan diz: às vezes isso leva a um silêncio muito difícil de reduzir. É o caso do paciente de quem falei ontem. No princípio, ele estava tão travado na sua palavra, que não podia dizer uma frase inteira. Mais tarde, ao descobrir

que falava por uma espécie de golpes, como quando se está constipado, soltou o que estava retido. Qualquer palavra rompia a imagem ideal que ele queria apresentar no imaginário. Era a interpretação dele, mas não cedi por esse caminho. É preciso ter cuidado para não conceder ao obsessivo sua culpa quando ele diz ser muito narcisista: não quero mostrar a minha falta, é uma função narcísica do meu ego etc. A questão é a determinação significativa disso. Nesse paciente, não há a imagem ideal que, segundo ele, os pais pretendiam que ele fosse, e sim toda a cadeia significativa de mandatos da família, mandatos de significantes. Era no lugar do Outro que o desejo estava proibido. Isso possibilitou ao paciente abrir-se ao inconsciente e fabricar uma novela familiar.

Desse modo, a demanda de morte é um beco sem saída, e concluo assim a questão dessa demanda porque, por um lado o obsessivo há de manter o Outro com formulações significantes e imaginárias, já que o Outro é condição de sua manutenção como sujeito do significante. Mas por outro, nos diz Lacan, o obsessivo há de selecionar entre o que há de salvar e o que há de anular dos significantes do Outro. Ao mesmo tempo, o que preserva e o que apaga, porque se destruir o Outro, destrói a si mesmo. Não pode ferir o Outro sem ferir a si mesmo, daí vem o sentimento de culpa. O que tem de destruir não são os significantes. Ele vai selecionar dentre todos os que poderíamos escrever como A, os significantes da demanda do Outro para tentar apagar todos os significantes que vão remetê-lo ao desejo do Outro. Lacan dirá: sua contradição em sua posição com relação ao Outro move-o como em um balanço, em um movimento de balança.

Freud já tinha descoberto isso com a sucessão de dois tempos: tempos opostos entre os movimentos do sujeito, mas, como no balanço, na repetição. Eu o diria aqui, com os termos de minha paciente obsessiva: é sua oscilação entre *pleitesia* e pleito, quer dizer, *pleitesia* é o agradecimento do vassalo ao senhor, e pleito de pleitear, oposição; num jogo homofônico. Parece-me muito interessante sua chave significante. Essa chave permite a ela dar-se conta da posição de alternância entre os dois significantes: *pleitesia* e pleito. A articulação da sua demanda se faz tão difícil, diz Lacan, porque sua demanda é demanda de uma necessidade de satisfação e resta aboli-la pelo Outro da demanda.

No final das contas, o obsessivo, para poder emergir no seu desejo, terá que fazer perder ao Outro simbólico sua prevalência. Tal paciente fala da demanda de morte como morte da demanda. “Expressar como eu era, pedir-lhe algo, era matar minha mãe. Estava numa fidelidade a ela da qual eu não podia me desfazer. Se eu deixasse de ser-lhe fiel, não teria lugar nenhum nela. Amortecei-me a tudo o que ela dizia, para sobreviver.” Mas a chave não é o tempo que ela passa a dar voltas entre *pleitesia* e os pleitos com a mãe, porém quando ela situa a posição materna em relação ao pai. Diz: “meu pai a mantinha como uma rainha ensimesmada em

uma torre, intocável, à qual eu não devia desgostar”. No final das contas ela está identificada com o pai obsessivo que somente transmite o ponto zero do desejo, tampando que ele não deseja a mãe como mulher. Para sumir da cena, a mãe é deixada aí como a rainha na torre e a filha se faz a cargo dela. Isso é muito precoce.

Eu tenho vários casos de neuróticas obsessivas lésbicas que descobrem que sua homossexualidade não vem do lado do amor e da fidelidade à mãe, essa é sua parte neurótica obsessiva. A questão é ter-se colocado como suplente, em suplência do pai fálico. O pai que justamente não põe em jogo o falo para oferecê-lo ao gozo da mãe. A rainha na torre, como a dama do amor cortês, é intocada, não se pode tocar. A questão é a objeção ao falo do pai, posto em jogo como símbolo do que falta à mãe, por isso é mais frequente a autêntica homossexualidade feminina na estrutura obsessiva do que na histérica. Porque a filha tem que oferecer o gozo que falta à mulher, para fazer suplência a esse pai obsessivo que não põe em jogo o seu falo.

Voltando à mesma paciente, ela me diz que desde criança se mantinha “emurahlhada”, nos muros deste castelo com a mãe, mas teve que descobrir que era o pai que as mantinha presas entre os muros. Então dirá que matar a mãe, simplesmente era desprender-se dos ditos dela, que indicavam a necessidade de esconder tudo o que se passava àqueles que estavam fora dos muros da casa, mas sobretudo o que a mãe precisava esconder era que não encontrava satisfação nenhuma no seu marido. “Se eu me afirmava nos meus desejos, não somente eu diminuía minha mãe, e isso me detinha, se não que eu tinha que deixar de vê-la como a rainha na torre, e tinha que vê-la como uma mulher sofredora por um marido que não a desejava; isso me produzia muita angústia, porque não sabia o que fazer na relação com meu pai. Então, por isso, meu único anseio na vida toda foi ter sido algo para minha mãe.” Aqui temos então o anseio de ser o falo para a mãe.

O segundo ponto é crucial para o giro da análise do obsessivo. Ele deve perceber que ser o falo para a mãe ou para o Outro, e a seguir para os outros parceiros, vem a tamponar a angústia de castração no ponto em que há um beco sem saída na transmissão do desejo. Mas primeiro, para poder ver o que se passou com ter ou não ter o falo e qual “*per-version*”, qual versão do pai tem transmitido ou não algo do fálico como mediação da relação do desejo em gozo sexual, transmitido ou não no que se joga, por isso *per-version* entre o pai e a mãe como parceiros. O pai e a mãe ou o pai e suas amantes, a mãe e seus parceiros, não exclusivamente o pai e a mãe. Que versões do desejo e do gozo vão fazer as relações do homem e da mulher na história familiar. Mas o primeiro é perceber o que não se é para o Outro e que, aquilo que se é, é ignorado pelo Outro. O Outro está marcado por uma falta na qual o ser se abisma, é o que Lacan escreverá com significante do Outro barrado (A).

Lacan terminará o seminário falando precisamente do final de análise do obsessivo. O obsessivo não pode chegar ao *tu és isto*, isto que jamais pôde entrar nos

significantes do Outro, e acrescento: isso que resta irreduzível dos significantes da demanda do Outro, o silencioso do ser pulsional ignorado pelo Outro. Lacan disse que o sujeito poderá chegar ao *tu és isto* e, conseqüentemente, ele vai dizer “és na palavra aquele a quem odeias. Na demanda de morte és este a quem odeias. O é porque você o ignora”.

O obsessivo mantém a morte da sua demanda e a destruição do desejo para manter o Outro a distância. Ele mantém o Outro só em mente, em pensamento, nunca aí onde haveria de se implicar, nos seus atos. Em seu comportamento ele age como se o desejo do Outro não existisse, é do que se queixam suas parceiras. O que ela quer, o que ela deseja, do que a ela pode faltar, ele nem se inteira e quando ela tenta lhe dizer é como se estivesse falando chinês, não entende nada. A histérica crê: é que ele não me ama! Mas não, ele se surpreende, pois a ama muitíssimo. Como objeto de amor lhe é essencial, somente ele não consegue se aproximar de que ela seja uma mulher desejante. Isto não está no programa da sua mente, no programa significativo da sua estrutura.

Então, diz Lacan, entrar numa relação com o desejo inconsciente ao qual o sujeito se passa idêntico, na parte final é um desejo que escoará no lugar do Outro. Mas o lugar do Outro é um lugar desabitado do ser, daí pode se dissolver o ódio e o desprezo, ou o desdém ao Outro. Do ódio, do desprezo e do desdém ao Outro se queixa a mulher do obsessivo. É um tampão para dar consistência ao Outro como objeto, aí onde o obsessivo não pode se aproximar da radical alteridade do Outro, porque o desejo escoar no lugar do Outro, mas é um lugar de radical alteridade. O desejo do Outro sempre será outro, nunca o saberemos. Por isso digo que o desejo do Outro como tal é a radical alteridade dos outros, dos quais nunca saberemos o que desejam. E é essa alteridade, eminentemente a alteridade feminina, aquilo que perturba o obsessivo.

Transcrição: Isloany Machado

Tradução: Sandra Berta

# Estranhar o corpo uma reflexão sobre alguns fenômenos contemporâneos

O título desta conferência ocorreu-me com base no comentário que Lacan faz sobre Hamlet no *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*. Na lição de 15 de abril de 1959, chama atenção para o termo com que Shakespeare define o que Ofélia percebe em Hamlet: *estrangement*. Não em um momento qualquer, mas após a visita do *ghost* de seu pai, que a encontra costurando. Ofélia descreve seu pai, Polônio, como o vê chegar, com a imagem distorcida, pálido, tremendo, aproximando-se dela como se não conseguisse reconhecê-la, segurando-a pelos pulsos e soltando-a com um longo suspiro para logo afastar-se, aos tropeções, perdido.

Lacan lê nesse *estrangement* “esse momento de vacilo do fantasma que faz aparecerem seus componentes, onde os limites imaginários entre o sujeito e o objeto se transformam”. Aproxima-se ao que chama “experiência de despersonalização”, na qual perdem-se os limites da imagem do corpo e se sente estranha, alheia, irreconhecível diante da imagem do outro, esse outro, até então, objeto investido libidinalmente.

Busquei traduzir *estrangement* para o espanhol. Os termos mais próximos são: estranhamento, desavença e separação. Parece-me algo próximo ao que, de diferentes maneiras, expressam alguns sujeitos ao chegar ao consultório: como o corpo precipita-se de modo problemático e estranho ao sujeito, transtornando a imagem do eu em manifestações que “não podem controlar”. “Não poder controlar” a convulsão do corpo e a ansiedade é a temática atual de tantos sujeitos histéricos, “não poder compreender” o que do corpo escapa às representações do sujeito é fonte frequente de inquietação do neurótico obsessivo.

Nos neuróticos de hoje, pode-se ver a incidência do domínio, pelo capitalismo, dos ideais que ditam “controle” do eu e, ainda, que os corpos se modelam por três objetivos a realizar: ser *firm, fit and trim* (firme, em forma, com boa aparência). E, especialmente nas mulheres, principalmente *thin* (magro). Estou dizendo nos termos precisos de Lynda Nead em seu livro *Female Nude, Art, Obscenity and Sexuality*.

É patente que o “cuidado do ser”, que regia épocas passadas, foi substituído pelo “cuidado do corpo”, como imperativo consumista do superego capitalista. Daí a origem de tantos retornos sintomáticos ao corpo do que escapa a esse “cuidado e controle”. O corpo alimenta enormes benefícios para empresas de todo tipo. O *Body business* é imensamente rentável como indústria a serviço do narcisismo da imagem e do ideal de uma saúde que manteria uma juventude eterna.

A que corresponde esta tendência crescente de que o indivíduo coloque sua alma em alinhamento à forma do corpo? Por que esse desassossego pela exigência de controlar o corpo e fazê-lo acorde à representação do eu?

Um artigo de Eric Laurent (2000) me ajudou a ligar os fios soltos: “na disposição atual do Outro na civilização, as palavras e os corpos se separam... à falta do significante mestre que instale sua disciplina de marca e educação, os corpos são abandonados a si mesmos, marcam-se febrilmente de sinais que não chegam a consistir em disciplina”. Destacarei este termo, “disciplina”, sobre o qual retomarei por outra via, bem distinta, ao final de minha exposição.

No mundo de hoje, os corpos hão de ocupar-se de si mesmos. Lacan já adiantou em sua conferência de Roma, em novembro de 1974, *A terceira*, que o proletário é aquele que não tem discurso algum com o fazer vínculo social e que sua angústia é a de reduzir-se a “ser” um corpo. Laurent expõe em seu texto que a indústria do narcisismo cresce porque o que hoje, no social, procede ao encaixe das palavras e dos corpos é “a sociedade do espetáculo”. Acrescentarei que os sujeitos não se dão conta de que seus sintomas particulares encaixam, de qualquer maneira, as palavras e o corpo, acima e além das imagens.

É fato que a sociedade do espetáculo preconiza a ausência de discurso como vínculo social que conecte corpos e palavras, gozo e identidades subjetivas. Por isso, recordemos como Guy Debord concebeu, em 1967, *A sociedade do espetáculo*: “a alienação do espectador em proveito do objeto contemplado (que é resultado de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: mais contempla, menos vive; mais aceita reconhecer-se em imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo”. Essas “imagens dominantes da necessidade” das quais falava Debord às vésperas de maio de 1968, produziram repentinamente, quarenta e dois anos depois, um enxame plural e variável, segundo seu valor de mercado, de imagens que capturam o consumidor de mais-de-gozo de pacote.<sup>1</sup>

Debord define a sociedade do espetáculo como “a que reúne, separadamente, o trabalhador e seu produto”... “a primeira fase esteve na degradação do ser em ter em toda realização humana e depois produziu-se o deslizamento do ter ao pare-

---

1 “Quanto ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez, forjado.

Além do mais, isso pode pegar. Pode-se bancar o mais-de-gozar, isso ainda atrai muita gente.” (LACAN, 1969-70/1992, p. 76).

Na edição da *Paidós*, página 86, de El reservo del Psicoanálisis, que a autora cita abaixo, está um tanto diferente da tradução do referido seminário em português, por isso optamos por deixar abaixo como seria a tradução baseada na versão de *Paidós*. (N.E.)

“Ao elemento qualificado como humano, se atribui o equivalente de qualquer plus de gozo produzido da nossa indústria, uma simulação do plus de gozo que mantém muita gente entretida.”

cer... o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas por imagens”. Tal análise de Debord deixa clara a aceleração por incidência das TIC no mundo das imagens. Salta às telas como, no Discurso capitalista, o Imaginário vem colonizar as fraturas na estrutura dos discursos, essas fraturas que fazem emergir um real que já não é tratado por laços simbólicos. Diante da falta de laços simbólicos que deem um *corpus* às palavras, à falta de conexão do gozo dos corpos com o Outro simbólico, o indivíduo não sabe muito bem o que fazer com seu corpo, unicamente com seu corpo, que já não é civilizado nem disciplinado pelos semblantes de um discurso.

Não sem tempo, destaca Debord, o “ter” do corpo está inclinado a investir-se e inverter-se em um “parecer” e, assim, se vê capturado por toda classe de simulacros. Colette Soler dizia em Madri, há dois anos, que agora a norma que opera para os sujeitos se reduz cada vez mais à “indução do Imaginário nos grupos”. E me parece pontual a expressão de Antonio Quinet que, fazendo um jogo de palavras com “pousse à la femme”, fala do “empurrão à fama”. É fato que “a fama” se coloca exatamente onde perdem-se os parâmetros sexuais em altares ao unissex fálico. De minha parte, diria que fazer-se valer no mercado, em corpo e alma, é jogar em um “casting generalizado”. Pois não basta dispor de diplomas que atestem a aquisição de um saber ou de uma formação em um saber fazer. Se alguém não quer cair no anonimato, há que exibir uma “performance” em uma cena, e o corpo está em primeiro plano, sob os holofotes. A paixão narcisista e o brilho da imagem fálica organizam as atrações nas cenas do mundo, televisão e redes sociais da internet.

Contudo, a clínica do que aflige os sujeitos em seus corpos não é explicada apenas com a análise de Debord, porque a tirania das imagens não basta para ajustar um corpo nem para determinar por que tal ou qual objeto captura tanto um sujeito. É importante entender o que Lacan diz do impasse do neurótico, em relação à “impossibilidade de fazer encaixar o objeto ao plano Imaginário em conjunção com a imagem narcisista”. Explica que “se o neurótico se vê confrontado com os problemas narcísicos, é apenas na medida em que quer ser o Um no campo do Outro” (LACAN, 1968-69/2008, p. 251). Não é a isso que se vê empurrado o indivíduo no mundo de hoje, a ser o Um que conte no Outro e sem as coordenadas para orientar-se em um saber?

Debord não ignora a forma como o gozo escópico do fantasma aliena a existência do sujeito em um jogo de miragens ou em disputas competitivas em uma cena. Os jogos cênicos do mundo de hoje deixaram bem para trás aqueles jogos florais entre poetas provençais e as justas nas quais os cavaleiros faziam seus lances para conquistar as damas. Não há, hoje, um código simbólico que instaure lei nos jogos cênicos, e os corpos exibem seus gozos autoeróticos ou se deixam seduzir pelas idealizações que são fonte de inveja e competitividade. Os obsessivos são os que



mais se entretêm como expectadores que observam ocultamente, nos bastidores, cultivando o gozo escópico que os mantém como observadores invisíveis.

Debord foi certo ao perceber que o capitalismo substituiu o vínculo social por esse *medium* das imagens que seduzem com o consolo de uma desejada reunião feliz entre o sujeito e o objeto, entre o ser e a imagem; *medium* sedutor que engana com a ideia de que o objeto poderia entrar na imagem do eu e do outro.

Lacan traz à luz que a captura das imagens aliena os sujeitos por animá-los a atribuir-lhes um gozo irrepresentável, esse resto de gozo que escapa à linguagem, na busca pulsional que move os corpos e os mantém vivos em seu encontro com outros corpos de humanos. Por que o sujeito está tão aderido à sua imagem? pergunta-se Lacan em *A terceira*. Responde: “porque a paixão narcisista é a que introduz o corpo na economia do gozo”. Lacan se ocupou, algumas vezes, de esclarecer em seus ensinamentos como poderia manter-se a imagem de um corpo de modo que um sujeito não experimente o “estranhamento” dele, a “desavença” entre o corpo e a subjetividade desejante.

Resumindo bastante, direi que Lacan delimita que há dois elementos heterogêneos que mantêm a imagem do corpo para seu habitante sentir-se nele como um peixe na água, sem preparação de sua alma.

O primeiro elemento é o Ideal do Eu. É o ponto no simbólico que projeta o que deveria ser o corpo em sua consistência imaginária, a forma para se ver como Um. O Um da imagem, o eu ideal visto especularmente como imagem idealizada do semelhante e está sustentado pelo ponto virtual do “ponto de vista” do Outro Simbólico. Assim, o um da imagem do corpo depende de que no lugar do Outro Simbólico, dos significantes, se separem alguns traços para acomodar a imagem “que seria vista pelo Outro”.

Ideais do eu não faltam no nosso mundo, como juízes das imagens que, em sua ingênua fé no Outro, o neurótico submete a esses significantes mestres para ver-se no espelho do Outro. Já se deram conta da feroz severidade desses juízes que vão eliminando candidatos à fama nos programas de tevê? Fazem com que todos chorrem. Há tantos Ideais do eu, “à la carte”, que os sujeitos vão daqui para lá, enjoados, pois o problema é que não se prendem a não ser a um desejo anônimo, um desejo que não se encarna em alguém para quem esse sujeito importe particularmente em seu desejo. É um *menu* múltiplo, o qual leva a crer que se pode ser tudo e qualquer coisa, mas ao final faz sentir que se é “nada” ou pouca coisa ao não triunfar durante a performance. É a lógica do “tudo ou nada” do significante que tacha o ser do sujeito e o reduz a uma falta-a-ser, imaginizada como “insuficiência do eu”. É de onde vem tanto clamor de “falta de autoestima” dos neuróticos de hoje.

Ideais, os esquizofrênicos buscam em seus delírios, os quais tratam de encontrar para que façam sentido como sujeitos nos significantes da língua, que no real

vêm a atravessar seu espírito. Mas como esses ideais estão desconectados do que sentem em seus corpos, a falta de Imaginário que une o Simbólico e o Real, o delírio deixa-os na perplexidade dos pontos em suspense, e cada significante pode entranhar um gozo, de outro, como corpo desmembrado no qual não se encontra um lugar para o ser. A imagem do eu, idealizada, segundo um Ideal do eu, que não esteja ligado à presença do desejo do Outro, a imagem formada apenas como bela imagem, não serve ao sujeito se não apenas para imaginar-se mortal ou morto. É a imagem do domínio da aparência na qual o corpo se aparta do vivente.

Há um caso citado duas vezes por Lacan: a primeira, em *La Méprise du sujet supposé savoir* (s.d., p. 35); e a segunda, no *Seminário 16, De um Outro ao outro* (1968-69/2008, p. 349). Assinala “as palavras milagrosas” de uma criança de quatro anos, a seu pai, que lhe responde à pergunta “por que está me olhando?” – “você é bonito”; o menino responde: “sou um trapaceiro da vida”, encolhendo-se nos braços de sua genitora. Lacan lança a seguinte mensagem ao pai do menino, que lhe relatou o caso, e que o ouve na sala do seminário: que é por se fingir de morto, o pai, que o menino aparenta ter perdido o gosto de si desde o dia que falou. A fórmula prodigiosa do menino, segundo Lacan, indica que o significante mestre significa isso: o risco de vida, essencial ao ato de domínio, o qual garante no Outro o escravo. E se refere a Hegel, à dialética do senhor e do escravo. A bela imagem que o pai devolve no olhar mortal do Ideal desconectado do desejo, não pode senão deixar o menino como “trapaceiro da vida” e deprimido por esse significante mestre que se impõe a ele e lhe extrai a vida na morte que o S1 porta.

Nada mais deprimente que o Ideal, a clínica é testemunha. Então, o que mantém o corpo vivo, a chave da vida que encerra a imagem não é o Ideal do eu. Na primeira lição deste seminário, Livro 16, Lacan delimita que é ao aplicar sobre o sujeito o que é o termo *a* do fantasma que o sujeito pode ser posto como causa-de-si no desejo. É o fantasma que dá ao sujeito a unidade pré-consciente que lhe permite sustentar-se em sua pretendida suficiência (*Ibid*, p. 22).

Assim, o segundo elemento, heterogêneo ao Ideal, que sustenta a imagem do corpo, é o objeto *a* no fantasma. O objeto *a* responde como uma imagem corporal se transforma em portadora de vida e não de morte. Quando um sujeito coloca o S1 no campo do Outro, como última referência para eludir a falta do Outro, o efeito é a imagem fálica ser um falo morto, o falo como símbolo da mortificação que a linguagem impõe ao gozo do vivente. O corolário será a severa exigência do Superego, que reclamará o resto do gozo, esse resto de vida que escapa à linguagem e é impossível quantificar em saber.

O exemplo clínico primeiro do impasse, em que o eu ideal recobre a divisão inter-significante do sujeito e leva-o a se ver em um corpo alheio ao gozo, é o da neurose obsessiva. Os obsessivos, com certeza, são mais apegados ao “computador”, à vida

na tela, seja em suas performances profissionais, seja em seu tempo de ócio. Por querer fazer passar o gozo fálico em todos esses desfiles e desfiladeiros significantes que entretêm o pensamento, e também nessas imagens eróticas oferecidas à contemplação pela internet para capturar fantasmas e gozar de um gozo “fora do corpo”.

Nesse seminário, Lacan destaca que “o corpo idealizado e purificado do gozo reclama um sacrifício corporal. Esse é um ponto importantíssimo para compreender o que lhes enunciei da última vez, e em que hoje devo apenas tocar, ou seja, a estrutura do obsessivo” (*Ibid.*, p. 359). Raramente se fala da relação do obsessivo com o corpo, além do que situou Freud nos sintomas obsessivos da “fobia ao contato”. Pois o obsessivo, por si só, fala pouco do corpo, horrorizado por ele. Fala-nos mais a gosto da bondade de sua alma, que seus pensamentos asseguram laboriosamente em referência à demanda do Outro que os significantes do Outro ditam.

O obsessivo é de pensamento, em pensamentos que são o parasita do que goza em morte, frequentemente de um modo que atormenta sua alma em segredo. Menos fala, menos crê que pensa e menos vislumbra o enredo da verdade que emerge, sem pensar nela como o que lhe falha no dizer e perfura o saber. Com frequência, no divã, para não irritar-se ao se enredar em suas palavras, que não alcançam o suposto saber a seus pensamentos, se diz travado por inibição, da que faz agente o analista, cedendo-lhe o hábito do Ideal do eu.

O obsessivo aspira apresentar-se ao analista como impecável imagem se o analista não se finge de morto, poderá chegar a perceber que o não impecável de seu suado corpo não o elimina, pois reaparece no que sua ao não conseguir consonância em suas palavras e no que o faz sentir-se confuso em sua fala.

A alma, Lacan insiste sem cessar, a alma de Aristóteles é o que se pensa a propósito do corpo “do lado do poder”, “do lado do Mestre”. A alma não é apenas uma identidade suposta ao corpo, enquanto forma. Mas a alma, revela-nos o obsessivo, não se mostra harmônica com o corpo, e isto porque o inconsciente introduz pensamentos no corpo, seja em algumas representações imbecis, seja nas ideias que são uma navalha no pensamento e lhe parecem absurdas, alheias ao que ele acredita representar em seu eu. O sintoma obsessivo rompe a unidade imaginária do pensamento, a alma e o corpo, que é sustentada no objeto desconhecido no fantasma. Entretanto, o sintoma obsessivo não se manifesta na análise como “acontecimento do corpo” e sim quando mostra sua face pulsional; o gancho do sintoma nas bordas pulsionais do corpo que faz sair à luz que o corpo nunca pode estar purificado do gozo, e a “impureza” do gozo é própria de um corpo erógeno, um corpo impensável.

A pretendida união do \$ obsessivo com o “parecer”, cultivado em seu higiênico dandismo, vacila e faz aparecer a “desavença” do corpo: entre o \$ em sua verdade e sua imagem como forma, nunca suficientemente satisfatória, e que lhe turva a visão. Porém, além desta desavença entre o \$ e a imagem do corpo que não se

fazem boas amigas, e que o leva à inibição, a angústia e o sintoma o confrontarão com outra desavença mais intratável para ele, em seu estranhamento do corpo: a do corpo pulsional no gozo do ser conectado ao objeto *a* do fantasma, que resiste ao pensamento e não encaixa na imagem. Um obsessivo se histeriza para tocar de perto seu sintoma, dá espaço aos enredos da verdade perfurante do pensamento e, ao mesmo tempo, à estranheza do corpo em sua relação pouco íntima com o gozo, que lhe tira o sabor.

A inibição, pela qual a armadilha narcisista da imagem invade o campo do Simbólico, do falatório, trabalhando-o, deixará então emergir o que do sintoma divide o sujeito e, para sua surpresa, libera sua palavra e a coloca a serviço do inconsciente. A chave secreta de suas inibições, via sintoma, se revelará na angústia, às vezes pânico, da impossibilidade de realizar seu fantasma, eleva seu corpo e seu gozo pulsional ao cenário do olhar do outro... ele não sabe o que será visto de seu personagem. Na angústia, o \$ se encontra livre de seu corpo, um corpo estranho que o faz sentir seu desaparecimento subjetivo em um buraco negro. Assim, o neurótico fracassa, para seu desassossego e para seu desamparo, neste *casting* generalizado no qual tem que trabalhar sua fama para cobrir o sem-nome que sente ser. Pois a paixão narcisista, o culto do parecer fálico na imagem do corpo não é o que permite ao \$ brilhar em cena. O que importa, os jovens experimentam cada vez mais, é saber mover-se em cena como o peixe na água, sem as travas da inibição, sem os entraves do sintoma, que entorpecem a vida, e sem a angústia que faz atravessar o buraco negro, a sensação de reduzir-se a ser corpo, sem tê-lo à disposição.

Para concluir este ponto, insisto: não é o Um do Ideal que mantém o corpo vivo; o Ideal assegura apenas o limite mortal na imagem. O que a mantém é esse resto, objeto *a*, que escapa à imagem e ao saber. As miragens da imagem, em suma, não são mais que as vestiduras do objeto, presentes no gozo do corpo. Assim, a presunção de ser “o único”, o especial que triunfaria no *casting*, nos sucessos do gozo do fantasma, não passa da miragem que envolverá com sua capa a solidão do “*ser só*”, sem Outro. O filme *Revolutionary Road* coloca em destaque a armadilha do fantasma.

O indivíduo de nossos dias se vê inclinado a “fazer-se ser” por conta própria, a fazer-se causa de si em seu desejo via seu fantasma, para dar-se entidade de sucesso, “para ser especial”. O importante para ter sucesso é fazer algo com o “ter” do corpo, via “um saber fazer com a pulsão”, que não tem nada a ver com o “acreditar-se bonito” ou à “boa imagem” ou “*especial*”. O gozo do ser se joga nas situações em cena sustentadas e mascaradas pela identificação fálica do fantasma, pilar que acaba caindo sobre o sujeito quando se descobre o ser de objeto de gozo que o separa, nessa “performance”, do vínculo com o Outro do desejo e do amor. Debord destaca, como citei, que a captura, o cativante das imagens, nos separa da vida. Porém, o que é essa vida? Lacan se pergunta em *A Terceira* se “vida implica gozo”.

Já havia respondido no *Seminário 20, Mais, ainda*: “não sabemos o que é estar vivo, se não apenas isto, que um corpo goza e não se goza se não por corporizá-lo de modo significativo” (LACAN, 1972-73/1985, p. 35). O “ser da significância” faz símbolo de um \$, mas esse \$ encontra sua razão de ser apenas no gozo do corpo. O obsessivo, ao tratar com o outro como Outro do significante, como corpo do Simbólico, não se sente vivo. Ao querer escapar do gozo, ao manter-se em seu corpo como forma idealizada e purificada do gozo, sacrifica-o. Por querer escapar de como o significante recorta, dilacera o corpo, não se sente corporizado, mas *corpsificado*, cadaverizado. Por querer sacrificar o gozo ao Um do significante, perde sua vida e, assim, não encontra mais referente no outro que não a morte e a redução de seu ser e de sua conduta a ser vassalo.

Mas o vivente do corpo retorna no obsessivo sob esse modo de estranheza inquietante do corpo. Suas inquietudes hipocondríacas são frequentes, o que muitos chamam de “ser apreensivo”. Essa pseudo-hipocondria é porque em cada sensação corporal estranha e nas dores do corpo vê o sinal ameaçador da morte. Mas o médico não encontra nenhum mal orgânico nesse corpo. O corpo, diz Lacan em *A Terceira*, é “a compreender ao natural como desatado do real do que se goza”. Exceto que no ser falante o corpo não tem nada de natural, pois *lalíngua* anima o gozo do corpo se o inconsciente morde no corpo, fragmenta seu gozo. O corpo que fala *lalíngua*, essa língua na qual se articula o saber do inconsciente, ata-se ao inconsciente pelo real de que o corpo goza. Lacan, em *A Terceira*, com o nó borromeu, situa em que topologia se amarra o corpo falante com o corpo gozante e como nesse entrelaçamento anima a vida do corpo.

Em nossos dias, vemos muitos obsessivos que sacrificam seu corpo para tentar encarnar na forma musculosa e na força física a potência fálica do Um. Por isso, cresce essa síndrome chamada “*vigorexia*”. Na parede da minha academia está escrito “a fama tem um preço”, também em outra sala para as técnicas corporais mais light: “tome-o com Karma”. Hoje não falarei da relação da histerica com o corpo. Ela também faz sacrifícios do corpo, de outro modo, para fazer seu corpo “decorado”, à moda do Mestre; mas para dar corpo ao lugar do Outro, há que esvaziá-lo, fazendo desse vazio o continente de sua identificação fálica, corpo do fantasma, intocável, do qual os homens não gozarão.

Se de *lalíngua* procede a animação do gozo do corpo, é uma animação sem alma, apesar do que dizem os teólogos, e esses sacrifícios do corpo aos que os neuróticos de hoje entregam sua alma, não animam em nada sua vida em um desejo. São presas do imperativo social, superegoico, que impõe fazer-se somente e tão somente com seu corpo, e que reduz o ser a “*parecer*”, como bem destacou Debord, esse parecer será estrangeiro à vida do desejo. Um ser falante tem um corpo para gozar da vida, caso contrário, adocece. Mas pode manter-se nele sem

sentir seu estranhamento se esse corpo, como forma imaginária, está atado ao falatório (Simbólico) e ao real do que se goza.

Em *A Terceira*, Lacan situa esse entrelaçamento de modo tal que o Imaginário recobre o real, o Simbólico recobre o imaginário, e o Real recobre o Simbólico. Não pretendo desenvolver o assunto hoje, aqui. Nem desenhar o complexo nó borromeu de *A Terceira*. Interessa-me muito mais transmitir hoje o que aprendi com um artista como Francis Bacon. A partir do corpo ele tentava, incessantemente, fazer aparecer em sua pintura essa assombrosa topologia, por meio do tratamento da cor e das formas. Outro dia, em uma reportagem do Informe Semanal, aparecia uma fala dele em um fragmento de entrevista, e a frase que me impactou foi: “minha pintura trata de como abrir a carne do outro para ocultar-se nele. É impossível”. Para mim, nessa frase, ressoou seu modo impossível de alojar seu ser na falta do Outro, e o impossível do fantasma que retorna no real, ao não haver separado o Simbólico da língua e a carne, e reduzir o corpo como lugar do Outro, a carne não separada do corpo. O objeto é impossível de se alojar no gozo do Outro como corpo.

Nas entrevistas a David Sylvester, Bacon declara ser sua pintura um “acidente”, que joga, atira a pintura sobre a tela sem saber o que faz, “é um acidente, pois não sei como se faz a forma”, “espero ser capaz de fazer com que as figuras surjam de sua própria carne”.

O corpo e o retrato são, em Bacon, outra coisa além da forma, a aparência que obtém sua consistência do Imaginário, da forma no espelho. Vejam na exposição no Museu do Prado a discordância entre os corpos e o que deles mostra o espelho. Bacon diz querer obter “a realidade da aparição do que emana da presença de alguém”, o que, segundo ele, pode emergir ao abrir as cortinas que a cobrem e de onde vem a violência de sua pintura, pois não é outra, diz, que a violência da vida. Quer agarrar um acontecimento vivo, uma verdade que atravessa as imagens que o assaltam, cada vez mais formais, cada vez mais baseadas no corpo humano.

*The Brutality of Fact* é o título dado por Sylvester às entrevistas. Não poderíamos dizer que se chama sintoma o que Bacon fez com sua pintura? Mas, de qual *fact*, de qual acontecimento vivo? Bacon diz que nunca pretendeu provocar horror; “queria pintar o grito humano, pinte bocas e desejei sempre pintar o sorriso sem jamais conseguir”. É comovente que tenha desejado simplesmente expressar algo da vida, do modo mais direto; o fato que ultrapassa a aparência, e que está em aparição, esse algo da vida que está nele, pois disse “minha pintura trata do meu tipo de psiquismo – trata, o que digo de modo muito agradável – do meu tipo de desesperação entusiasta”. Sua desesperação entusiasta é o motor de sua criação.

A propósito do corpo e do que surpreende em seu tratado da Crucificação, disse: “somos carne, somos armaduras potenciais de carne. Quando entro em um

açougue, penso sempre que é assombroso que eu não esteja ali no lugar do animal”. Seu pai era treinador de cavalos de corrida e, desde a juventude, sentia como o atraía sexualmente; era um homem que sempre brigava com as pessoas, por isso não tinha amigos; nunca se entendeu com seu filho. Segundo Bacon, só gostava do outro filho, seu irmão, morto aos 14 anos. A única coisa que fazia com ele era levá-lo para trotar a cavalo quando criança.

Essa pintura “acidente”, como a chama Bacon, é comparada à voracidade da vida que diz “o fez viver por acaso”. E nos faz ouvir nas entrevistas como essa voracidade não se esfria nem se civiliza em absoluto nele pelos discursos ambientes e valores sociais. Voracidade que derivava, frequentemente, de suas bebedeiras, colocando-se a pintar nas ressacas, nas quais diz ter feito, algumas vezes, seus melhores quadros. E não se lamenta disso, como os neuróticos, mas goza com isso para dizer como se produziam nele as alegrias e as sensações fortes de sua vida. Sabe que a relação que mantém com seu corpo e os corpos dos outros é de gozo. “A brutalidade do feito” seria, pois, a do corpo desprovido de sua forma como constância Imaginária, e de um corpo pulsional não submetido ao vínculo social. Para ele, a verdadeira amizade “é destroçar-se mutuamente, não como pessoas e sim destroçar-se questionando sem piedade o valor das obras do amigo”. Renunciou à força, diz, pois percebia que as pessoas não suportam isso. Com exceção de alguns amigos, ou Lucien Freud, por exemplo, que aguentava.

Bacon pinta, no meu entendimento, o que do corpo se goza ao fragmentar-se a carne. Sua pintura, que resulta do acidente, que ele chama seu “*instinto*”, requer, explica-o muito bem, capturar o que se faz aparecer em um instante pela disciplina. Uma disciplina, às vezes destrutiva, em seu trabalho sobre as manchas de cor, de pintura que produziu sobre a tela com seus gestos de atirar a tinta. Sem disciplina não haveria pintura. Assim, demonstra que o corpo, fora do vínculo social, precisa disciplinar-se por vias singulares para fazer-se habitável ao \$, mesmo que seja inassimilável ao outro do discurso. Para mim, a pintura de Bacon é “acontecimento de corpo”, sintoma fora do sentido em um gozo opaco de excluir o sentido. Diz: “quero transmitir uma sensação sem o tédio de sua transmissão. E assim que aparece a história, aparece o tédio”. Sensação plasmada na cor, cor surda, sem brilho, sem verniz, que estranhamente se faz transparente, respira, abre ao infinito nos cortes do finito.

Concluo celebrando a genialidade de Bacon, que nos deslumbra com sua arte de fazer aparecer o que da carne se torna corpo humano, pelo traumatismo da língua que rasga e escancara a carne, para dar luz à cor do desejo.

Tradução: Andréa Brunetto

# O “sem tempo” da histeria hipermoderna

Nossa época experimenta uma paradoxal rarefação do tempo e uma redução do tempo historizado em sua propulsão a um presente contínuo. É uma consequência da incidência das tecnologias de informação e comunicação em nossas vidas. M. Castells, economista e sociólogo, analisa que, assim como a Revolução Industrial construiu o tempo cronológico, a Revolução Informática produziu o “sem tempo” de um tempo atemporal, por eliminação da sequência e pela gestão eletrônica dos mercados financeiros. A mais-valia cresce hoje, entre lucros e prejuízos, nas frações de segundo em que circula o capital financeiro no nosso mundo. De onde, afirma Castells, as imprevisíveis crises econômicas devastadoras do século XXI, por essa velocidade de decisões instantâneas apoiadas nos modelos matemáticos dos computadores, provoca destroços incalculáveis. A sociedade em rede comprime o tempo na aceleração dos processos e faz a sequência temporal imprevisível e aleatória. Assim, quanto mais rápido se vai, menos tempo se tem, e eliminando os intervalos como “tempos mortos”, se “mata o tempo”.

Lacan, em 1972, em Milão, já havia diagnosticado que o astuto discurso capitalista é o que o faz insustentável: “como se estivesse sobre rodas, não pode ir melhor, mas justamente por ir tão depressa, se consome, se consome tanto que é consumido”. Já a partir de 1968, Lacan havia levado muito em consideração a concepção marxista de mais-valia, que explica *Time is Money*. Marx descobriu como se gerava a mais-valia que se acrescentava ao capital, entre o menos-de-tempo conveniente à produção, e o mais-de-tempo extraído do trabalho do proletário. Apenas citarei o que ele escreveu nos *Gründisse*, em 1958: “o capital se baseia na produção de sobretrabalho como tempo supérfluo a partir do ponto de vista do valor de uso, da simples subsistência; e o trabalho vivo nunca é equivalente a seu preço, por isso é um trabalho alienado”. Essa é a contradição temporal inerente ao capitalismo, cada dia mais agravante.

A angústia cresce hoje, tomando a forma da urgência da pressa capitalista. Não é a urgência da vida – o *Not des lebens* freudiano – que passa ao campo do inconsciente e mantém o tempo do sujeito no encadeamento significante. A compressão espaço-temporal do capitalismo tardio não é favorável ao tempo do sujeito, pois o sujeito não pode transcorrer<sup>1</sup> senão num lapso temporal, na pulsação temporal intersignificante. No presente contínuo da vida de hoje o sujeito está dividido entre

---

1 Seminário 16, referindo-se à ampla marcha do sujeito. Em razão disso escolhe traduzir literalmente por transcorrer. N.E.



o menos-de-tempo que o mantém como sujeito, e o mais-de-gozo que o encurrala ao corpo. Esse impasse do mais-de-gozo como perda e recuperação que não alcança o sujeito faz sintoma. Lacan (1968-69/2008), em *O Seminário livro 16: de um Outro ao outro* diz que “no sintoma trata-se, mais ou menos, da ampla marcha do sujeito em torno do mais-de-gozar que ele é incapaz de nomear” (p. 21). Enquanto ao sintoma histérico, se prende hoje como ontem, às marcas imperdíveis do SI, às marcas do surgimento do gozo que perturbou o corpo. Algumas mulheres histéricas, muito solidárias em sua identificação fálica com o poder do Um capitalista, desmascaram em seus sintomas sua divisão subjetiva, sob a forma de uma dissociação temporal entre submissão e resistência ao “sem tempo” capitalista.

Citarei dois casos de mulheres na faixa dos trinta anos que têm em comum terem focado na ambição de ser conquistadoras de mercados e sofrer por sentirem-se excluídas das coisas do amor. A primeira se define em sua posição, a princípio com orgulho e logo em seguida com tristeza, como a *bulldozer* (escavadeira); a segunda se define como “a que veste paletó” (*la que entra a saco*), coisa que não questionará senão pelo dizer de seus amigos mais próximos que isso a torna intolerável para os homens e deteriora seu ser de mulher. A primeira chegou ao meu consultório depois de haver procurado muitos médicos que não encontraram causa clara para algumas infecções urinárias, causadoras de dor permanente quando ia urinar. Sugeriram ser “por estresse” e recomendaram uma psicoterapia.

Vinha disciplinarmente às suas duas sessões por semana para falar dos dissabores de sua história, e ao mesmo tempo, aceitou submeter-se a uma técnica peculiar de fisioterapia que consistia em tratar a dor dos “*puntos gatillo*” (pontos sensíveis) localizados pela fisioterapeuta, com a introdução de um objeto por via vaginal. Mas não foi essa técnica extravagante do corpo o que fez desaparecer seu sintoma conversivo, mas a recordação de que o sintoma veio depois de uma penetração num outro aspecto da que praticava a fisioterapeuta. Ela se prestava, com frequência, em noites de álcool e drogas, a ir para a cama com homens pelos quais logo se sentia desprezada. Numa dessas ocasiões foi pior: o homem que ela havia querido conquistar penetrou-a sem preliminares, com pressa. Ela falou: “nesta nem tive tempo de saber se o desejava, nem de me excitar”. Deixou-se usar, mas seu corpo enrijeceu pela intensa dor.

Depois que desapareceu o sintoma de conversão, abordou em sua análise a problemática do seu “escavadeira”: sua vida estava tão focada no “pro”, que se achava sem tempo para o “pesso”. Mostrei com “o pro” e “o pesso”, que se referia a “o profissional” e o “o pessoal”, que este sujeito moderno fala com significantes-abreviaturas, como na linguagem dos SMS. Seu infortúnio está no fato de a potência hiperprodutiva que sulca o campo do Outro, se saldar, repetitivamente, de uma empresa a outra, no fracasso de sua aspiração em obter um reconhecimento do “Big Boss”, como ela chama seus chefes. Várias vezes, em todas as empresas em

que ela havia trabalhado, se via roubada em seu tempo de trabalho em benefício do chefe, isso se traduziria em um menos para ela. Não recebe do Um, o que assinala o lugar do Outro, a equivalência de seu trabalho vivo como valor dado à sua pessoa, o que a fará sentir-se tratada como resto, objeto caído do discurso. A coisa se agrava a partir do momento em que, precipitadamente, aceita a proposta do *Big Boss* de substituir o chefe imediatamente superior a ela, que acabara de se suicidar. Pois não obteve, depois de um ano, o que esperava com a mudança – ser admitida como sócia para finalmente igualar-se aos “Uns” que tinham esse *status* – nem subiram seu salário e, ainda por cima, ganhara a hostilidade daqueles que antes tinham sido seus iguais na equipe.

Nem tudo nela era submissão: como era chefe, desaparecia de vez em quando do trabalho, permitindo-se curtas férias para praticar suas atividades favoritas: esqui e os esportes náuticos. Por causa de uma reorganização na empresa, foi tirada desse posto de chefe suplente e mudaram-na para uma função na qual a potência de sua identificação fálica se quebraria, pois lhe faltava o saber para realizá-la, colocando-se em evidência a sua incapacidade para satisfazer os clientes como ela sempre havia feito. Ninguém a ajuda nessa questão, pois os colegas que entendiam do assunto não estavam dispostos a dedicar um pouco de tempo a responder suas perguntas. E por mais que corresse estudando esses temas, não chegava a tempo e se angustiava com cada novo dossiê. Faz-me lembrar o Coelho Branco de Alice no País das Maravilhas, que olha seu relógio de cavalheiro só para lamentar-se na sua correria, e vai perdendo suas insígnias pelo caminho, que já é tarde, e, ai dele! Será degolado. Tendo ela fracassado nessa função, o *Big Boss* lhe propôs dedicar-se a tarefas na área de *marketing*, o que a deixou abatida durante um tempo, pois isso sentenciava definitivamente a exclusão do *status* da carreira para a qual havia estudado, considerada no mundo profissional de nível superior à de *marketing*.

Teve de render-se: nunca seria o que aspirava ser. E, paralelamente, quando se ocupava um pouco do “peço”, os homens que conquistava com seu ativismo desejante, sempre a jogavam por preferir a outra. É o saldo de sua amarração histerica ao Um do seu fantasma. Por efeito de sua análise, irá aceitando que o posto de *marketing* dado a ela para desenvolver à sua maneira vai muito bem e se diz curada do estresse em que antes vivia “sem tempo”, pois já não se joga de cabeça segundo ditam os significantes do Outro. Já não avança como uma máquina escavadeira, porém não abandonou sua *speed* (velocidade), como diz, com o que goza como algo próprio de sua pessoa. Celebra-o como êxito terapêutico: “a velocidade sem estresse”. Esse gozo fálico não seria sem contrapartida. Começa a padecer de fortes dores lombares, agravadas pelo seu gostoso ir de aeroporto em aeroporto, sempre depressa, por causa do trabalho. E, de repente, me alegou que não poderia vir para análise, pois estava presa à cama, por causa de uma hérnia de disco,

inoperável segundo médicos. Seu tratamento requer longas sessões de fisioterapia diariamente para poder voltar a movimentar-se sem dor.

Um mês depois retomava o trabalho, mas em sua agenda lotada, já não havia tempo para as sessões de análise, pois fora colonizada agora pelas sessões de reabilitação. O “físio” que encarna o poder sobre o corpo obtura o “psico” alojado na análise como a incógnita de um saber faltante sobre a verdade do seu ser. Assim vemos agora como seu presente está dividido, numa alternância temporal, entre o gozo da velocidade, na qual cifra um bem subjetivo, e voltar à cena em que oferece o mal de seu corpo às manipulações da técnica dos “físio”. Reduziu suas visitas à analista para uma vez a cada três meses, para esclarecer seu amor de transferência, ser um pouco receptiva às minhas interpretações e planejar, posteriormente, voltar à sua análise para tratar do seu desejo ainda insatisfeito: sua radical carência de vida amorosa. A hora da verdade de seu desejo a faz esperar, porém fecha o buraco no presente.

Sobre o segundo caso, aquele em que o sujeito se definiu como “a que veste paletó” (*la que entra a saco*), também ela esteve quatro anos em sessões comigo. Não darei detalhes da conjuntura da empresa criada por ela, em parceria com outra empresa estrangeira mais forte, na qual ela entrou com o *know-how* e esta com o capital para conquistar mercados em comum e se encontrava ameaçada de falir. A questão pode se resumir ao que não obtém agora, isto é, que o “Este tipo”, como ela o chama, pague a alguns fornecedores algumas despesas não previstas no orçamento inicial de um projeto realizado por ela. “Vestir o paletó” para falar-lhe suas quatro verdades revelou-se contraproducente e pôs-se a falar de suas fúrias e angústia no divã, protestando: quão inútil é falar para um analista de tudo isto, pois só vê uma coisa exterior à sua angústia, “este mundo de lobos”, no qual descobre que ela era para esse chefe-sócio nada mais do que alguém “de quem faz-se dinheiro à sua custa”. Está tentada a deixar a análise, especialmente agora, pois que um rombo nos fundos de sua empresa a fez buscar, para chegar ao fim do mês, um trabalho de contabilidade; logo ela que tem mestrado em ciências econômicas... Sente-se “de mãos atadas” (*entre las cuerdas*), pois os 40 euros da sua sessão fazem falta (*le escuecen*). Porém, mais sensível à intervenção da analista que a paciente anterior, opta por não desperdiçar esses 40 euros semanais e, cansada, dirá, que orientou seu discurso no divã só para ser querida, sem estar disposta “a jogar o lixo para fora” (*a sacar la basura*), que era a metáfora, segundo ela, do ainda não feito no divã. Até então, ela se apresentava como a histérica industriosa, fervorosamente entregue à sua profissão, reivindicando seu estilo unissex, sua ambiguidade bissexual imaginada; como a “analmorada” gozando dos debates com seus amigos do sexo masculino e das confidências com as suas amigas idealizadas. E não se queixava muito de não encontrar um namorado, ou de isolar-se em sua casa, em seu mundo pessoal, numa intimidade muito própria, da qual me

avisava que nunca pensou que pudesse falar à analista.

Seu “jogar o lixo para fora” (*a sacar la basura*) começa quando ela entrega que o seu saber sobre o estresse, pois trabalha a toda velocidade e sem tempo, resulta do fato de evitar os seus problemas pessoais, por sentir-se invadida pelo medo já não pode mais esticar o tempo, já não pode continuar escondida, subtraindo-se. E passa de repente a produzir muito em um curto espaço de tempo, numa impaciência voraz, que a impede de calcular os restos que vai deixando pelo caminho, de modo que sua produção é sempre superficial e cheia de imprevistos. A mesma dissociação temporal, do mais ao menos e do menos ao mais, ela aplica ao seu corpo: vaga pela casa comendo ao seu bel-prazer, e logo em seguida vai à academia para maltratar-se horas e horas. Quando criança, excitava-a muito girar cada vez mais depressa ao redor de uma mesa até alcançar vertigem. Em contrapartida, no seu isolamento em casa há anos, escreve relatos, cenas de histórias que não pode terminar de um personagem com nome masculino, o qual encarna “a pessoa que eu queria ser”. Sua análise dá um giro quando associa sua angústia, que a invade em forma de terror, a outros jogos, estes na sua adolescência, os jogos sexuais secretos com um primo, e as subseqüentes ameaças de que ele a denunciase. Esse sujeito, diferente do sujeito do primeiro caso, entrou no tempo do seu inconsciente, naquilo que a causa de sua divisão sintomática faz entrever como causa sexual. Isso não é, sem resistência, a hora de trazer à luz (*de sacar a la luz*) o ser de gozo que encerra em seu fantasma, do valor que tem procurado em vão como causa do desejo do Outro. No seu reiterado modo de dizer-me que prefere calar-se à beira de dizer algo da paixão que a habita, ela não faz do tempo suspenso à hora fixa da espera do Outro, a partir da hora fixa do ignorado de seu ser de gozo?

Tradução: Elynes Barros Lima



# Histerias do Século XXI<sup>1</sup>

Uma vez que nosso tema clínico do módulo é a Histeria e suas variações contemporâneas, optei por iniciar o curso interrogando suas variações contemporâneas.

Para os que assistiram ao Seminário do Colégio Clínico de Madri sobre os quatro discursos, as fórmulas dos discursos escritas no quadro não serão estranhas. Para outros serão menos familiares, mas irão se esclarecendo no desenvolvimento do módulo clínico, quando teremos ocasião de ver distintos casos de histerias clássicas e contemporâneas. Assim, minha fala de hoje se ilustrará com os casos clínicos do módulo.

O título “Histerias do Século XXI” deverá ter ressoado equívoco: é deliberadamente equívoco. Nele, podemos ouvir o que, fora da psicanálise, se chama “histeria”, pois adquiriu um uso extenso de sentido. É um termo cada vez mais utilizado na mídia para falar de histerias sociais ou histerias coletivas, geradas pelos meios de comunicação, em sua permanente difusão de alarme social. Chamam-se histerias todos esses barulhos, agitações, queixas, estremecimentos e temores de nossa convulsa sociedade.

A mídia não cessa de difundir incontrolláveis perigos a nos acercar de todos os lados: em nossos filhos, em nossos alunos, nas parcerias... Por todas as partes somos advertidos do perigo. Dessa maneira, os meios de comunicação agitam figuras de medo como mais uma forma da sociedade do espetáculo. Disfarçam a angústia com essas expectativas ansiosas.

O medo é a expectativa ante um perigo anunciado; está sempre aí para dar uma figura à angústia e para que não surja a angústia. Parece mostrar-nos até que ponto o eu narcisista da sociedade do espetáculo é um recurso precário: todos esses simulacros de felicidade oferecidos ao eu é um enganoso refúgio imaginário, pouco seguro para o desamparo da falta-a-ser do sujeito. O eu narcisista não pode senão deixar explodir, por toda parte, o real que pode eliminar, e surge o que se pretendia tapar com o imaginário: o que falha no simbólico; que aparece, hoje, sobretudo, como duas vertentes do estatuto do sujeito do capitalismo (ligado ao S1 e movido pelo objeto *a*), portanto do sujeito no social, não dos sujeitos cada um em sua singularidade, como sujeitos de um inconsciente.

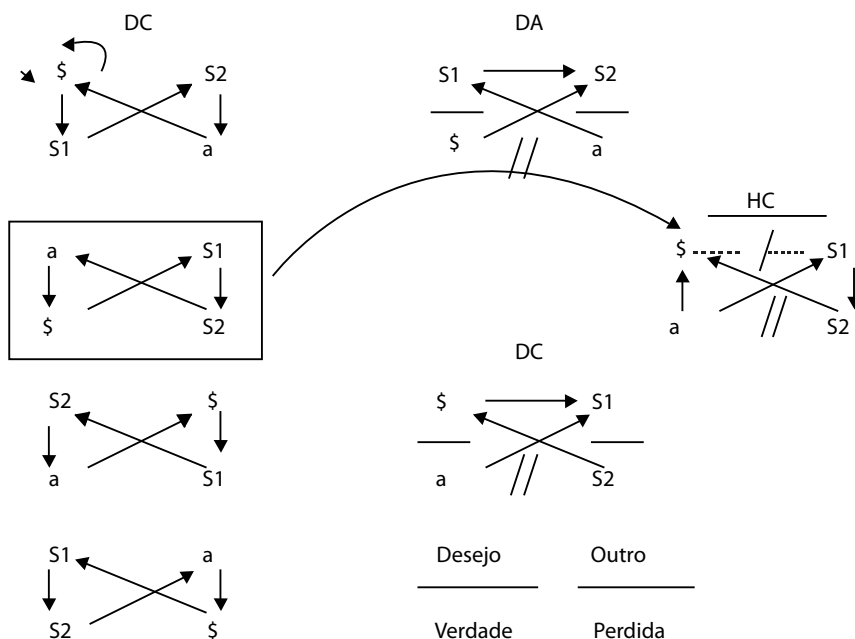
Coloquei quatro formas de escrever o discurso do capitalismo, segundo qual elemento aparece no zênite social: o Sujeito barrado, o S1, o S2, ou o objeto *a*. A fórmula, na realidade, é a mesma, porque nesse discurso desaparecem os lugares; desaparecem a impossibilidade e o vínculo social, trata-se de uma roda que gira impecavelmente. Bernard Nominé me deu uma pista quando escreveu, no Seminário dos discursos no ano passado, a forma perversa capitalista do saber, com o S2 em cima à esquerda.

---

1 Transcrição da aula inaugural do curso 2006/2007. Colégio de Psicanálise de Madri, 3 de outubro de 2006.

Logo me dei conta de que essa maneira de ir girando a escritura do discurso capitalista oferece também pistas para pensar como é a réplica com que algumas formas da histeria se apresentam ao mestre capitalista. Chamei-a de “Histeria Capitalista” para distingui-la da histeria que se mantém no discurso histórico.

Lacan (1970/2003) me deu outra pista ao falar, em *Radiofonia*, da “ascensão ao zênite social do objeto *a*” (p. 411): na medida em que esse objeto *a* aparece vazio, causa angústia; daí que a angústia é um afeto *princeps* do sujeito contemporâneo. Mas, também existem outras formas de desassossego e ansiedade, quando emerge o real desse objeto *a* não como vazio, como causa, mas como excesso para o corpo, como mais-de-gozo. Então, pensava que nesse giro do discurso capitalista, que gira incessantemente, em cada momento, ou em cada lugar do mundo, é algum zênite social; são giros e alternâncias que não constituem os cortes de uma história. Por isso se fala do “Fim da História”.



No livro *Em que mundo vivemos*, publicado pela Alianza Editorial – recomendo, muito interessante – há conversações de Mayte Pascual com Miguel Castells. Castells narra muito bem a incidência do que chama “a sociedade em rede” – a sociedade global nas redes de poder, de saber, tecnologias, mafiosas etc. – no discurso capitalista. “Quem controla quem? Ninguém, realmente, ainda que o capital e

os Estados sejam fontes de dominação.” Castells explica a incidência da sociedade em rede em nossas vidas, começando pela incidência no espaço e no tempo. Esclareceu-me muito a incidência do D.C. sobre o espaço e o tempo, no que se chama a deslocalização: o significativo mestre não está localizado, está por toda parte, mas é fugaz, inatingível; há deslocalização também do sujeito, sua errática falta de identidade. Sobre o tempo, Castells explica a “eliminação da seqüência temporal” para romper o tempo historizado sequencial e fazer funcionar o tempo como “atemporal”, em permanentes instantes de imediatez, sem intervalo, sem seqüência. Justamente essas “histerias sociais” são fugazes na mídia: aparecem num momento, logo são esquecidas e aparecem outras.

Agora é o alarme das crianças do *bullying*, a anorexia nas meninas, logo são as agredidas, o terrorismo, os riscos do tabaco e depois... sei lá o que mais, pois agora a última campanha que acabo de escutar no rádio é “tem de se conscientizar as meninas contra o câncer de mama!”. Mas, na realidade é para justificar uma nova campanha para vender um novo modelo de boneca Barbie “solidária”. Já que o câncer de mama se pinta com um logotipo rosa... Enfim, tudo isso vai passando, girando, porém não faz sintoma social, pois suscita respostas ideológicas, porém sem que surjam perguntas sobre o que esses fenômenos indicam do que não anda no real no D.C. Não são emergências do discurso histórico como interpelação ao Mestre de nossa época.

Então, em cada momento há um dos elementos que está em ascensão no zênite social, e outros que estão abaixo como produto. Podemos dizer que, nos tempos florescentes do capitalismo, o sujeito da livre empresa estava acima, esse sujeito que funciona bem na sociedade do espetáculo. Mas rapidamente aparece no zênite o real do objeto *a* e então começam as angústias e tudo o que o gozo desbarata no social. Logo será o saber em um momento dado, os saberes tecnológicos, a inflação de um saber fugitivo e o que Lacan chama as “emergências inatacáveis”, quando é o significativo mestre que está no zênite, o que chama as emergências do mestre como “ordem de ferro”. Podemos ver todas as ordens de ferro dos neofacismos, os fundamentalismos, as políticas *neocoon* e todas as ordens de ferro que ainda não temos visto.

Justamente, essas chamadas histerias coletivas estão aí para mostrar aos desamparados sujeitos – \$ – a aderir aos significantes mestres da época, que chamo de *neocoon*: controle e segurança fundamentalmente.

Assim, veremos no discurso das históricas o significativo controle-descontrole e queixa da insegurança, que surge permanentemente como a oscilação na qual se move essa verdade do mestre que desmascara a histórica: falta no controle, falta de controle, falta de segurança. A histórica sempre desmascara as faltas segundo os significantes mestres de seu tempo. Essas políticas da ordem de ferro do significativo mestre, de direitas, mas também outras políticas, que aparecem mais



do lado do saber, pretendem incidir sobre os corpos: são as chamadas políticas preventivas, educativas, próprias das ideologias sociais-democratas.

Sem me estender nesse tema, quero situar que, o elemento do zênite social em cada momento vai se movendo, empurrando o sujeito às distintas situações de impasse. Já afirmei, as chamadas “histerias” sociais de hoje não têm nada a ver com uma nova emergência do discurso histórico. Essas emergências do discurso histórico se deram em momentos da história em que esse discurso era um quarto de volta sobre o discurso do mestre. Como hoje o discurso capitalista não é o discurso do mestre, e sim uma perversão dele, as emergências do discurso histórico se fazem mais difíceis.

No *Seminário 17*, Lacan esclarece que a histeria, historicamente, tem tido como incidência a colocação de novos desejos, o descobrimento de novos saberes. Temos as históricas de Freud, que ditaram a ele o saber reprimido do sexual, um saber que sem elas não haveria saído à luz.

O efeito do discurso histórico é promover um novo laço social distinto do discurso do mestre, um laço libidinal, e gerar um novo saber, convocar, empurrar o mestre a um novo desejo. Pois bem, não é assim em todos esses fenômenos a que chamei de “histerias sociais”. Portanto, o termo histeria, na mídia, não tem nada a ver com o que chamamos de histeria na psicanálise. Às vezes, surgem nos grupos epidemias de histeria coletiva por identificação, mas só faz sintoma no discurso histórico o que põe em questão a lei do mestre.

Os alarmes sociais se cultivam para convocar uma adesão por sugestão aos significantes mestres agitados pela mídia, a serviço do poder. Por isso, convém ao poder cultivar o medo nos sujeitos. Daí a busca de amarras do sujeito a novos mestres que controlem, deem segurança etc., para confortar ao desamparado e errático sujeito. Precisamente sobre a virtude revolucionária, às suas expensas, do discurso histórico, Lacan situa, no final de *O Seminário 17*: “O discurso histórico permitiu o passo decisivo de dar sentido ao que Marx articulou historicamente. A saber, que há acontecimentos históricos que só se jogam em termos de sintomas” (LACAN, 1969-70/1992, p. 193). Ao dizer isso, aposta na função sintomática da falta do sujeito, o que faz a histórica no discurso histórico, na estrutura.

Esse vazio de identidade está colocado em função no laço com outro, atrai o Mestre no lugar do outro e isso permite histerizar-se / historizar-se o sujeito. Assim, Lacan escreverá tantas vezes histeria = história. Mas hoje a rede global deslocalizou o mestre no espaço e interrompeu o tempo, criando essa conexão global-desconexão local no espaço e esse tempo atemporal que não se inscreve nos traços do inconsciente.

Os fenômenos sociais hoje não fazem sintoma, pois raramente constituem como no discurso histórico, uma pergunta ao Outro, que é a chama do discurso da histeria, na flecha dirigida ao Outro. Os lugares do discurso histórico são dese-

jo, verdade, outro e perda, como descritos no quadro.

Os fenômenos sociais hoje se deformam com respostas de todos os tipos, para que não questionem o regime de poder imperante. Para se constituírem sintomas sociais, teriam que dar lugar ao enigma da causa no lugar da verdade do discurso, o enigma da causa que interroga o Mestre do Tempo. Como no discurso capitalista não existem lugares, não há nem verdade, nem perda, nem desejo que se conecte libidinalmente ao lugar do Outro.

\*\*\*

Considerando o que é a histeria na psicanálise, as perguntas que podemos fazer, a partir da clínica e à luz das modificações da época, são ao menos duas:

Quais são os modos de emergência do discurso histérico nos seus atuais sintomas históricos? Pois, se não há fenômenos sociais tomados discursivamente como sintomas sociais, isso não quer dizer que não haja sofrimento, mal-estar, sintomas particulares.

A segunda pergunta seria: o que sucede aos sujeitos históricos quando não conseguem se sustentar com o amor de seu pai, com essa “armadura” que mantém seu corpo dentro de um laço de desejo ligado ao pai? Lacan definirá de uma forma simples, mais topológica do que na lógica dos discursos, que “a histérica se sustenta com uma armadura que é distinta de seu consciente e é o amor por seu pai”. Isso é o que dá a forma topológica de “trique”, em francês; na tradução espanhola encontramos tranca, matraca, que faz ressonâncias de sentido, uma coisa é a histérica poder dar a matraca. Mas Lacan não se refere a isso, não se trata de um sentido, está falando de uma figura topológica, um modo de enlaçamento RSI (real, simbólico e imaginário) que constitui o sintoma histérico, que permite sustentar seu corpo e sua relação de palavra com o outro, mas pela via desse vínculo libidinal ao mestre idealizado que é o amor do pai.

“A montagem é a cadeia, a cadeia das gerações.” (LACAN, 1976/s.d.). Vimos que em referência à “cadeia de gerações” seguimos encontrando na histeria a história, a história que liga as gerações entre elas.

Hoje há emergências clínicas que não são do Discurso Histórico, que se chamam sintomas, embora não sejam sintomas propriamente ditos, e que mostram o fracasso do sujeito do sintoma, ou melhor dizendo, um desistir de sustentar-se no amor do pai. Quando já nada é esperado do Mestre colocado no lugar do Outro, pode fraturar-se o DH, o vínculo do sujeito ao outro, e então vão aparecer essas respostas históricas em curto-circuito que são *acting-out* e a passagem ao ato, em formas cada vez mais variáveis. Assim, vamos ver formas de respostas novas que as históricas estão inventando pelo fracasso do amor do pai idealizado e que são correlativas do gozo capitalista reduzido ao mais-de-gozo.

Do sintoma histérico, Lacan diz ser “o único tipo clínico que resulta da estrutu-

ra”, por isso podemos situar em uma estrutura a lógica do sintoma, embora o sentido do sintoma de cada histérica seja particular. Mas a estrutura é o que se pode formalizar, se aproxima do real, pois é a única neurose que se torna estrutura.

Ao final, Lacan dirá que o sintoma histérico “não está interessado senão por outro sintoma”; “o sintoma histérico é sintoma para LOM (neologismo de Lacan que ressoa como “o homem” em francês, l’homme) por interessar ao sintoma do outro como tal: o que não exige o corpo a corpo” (diz em “Joyce, o sintoma”). É uma fórmula que soa estranha, mas logo já não é tanto. Atenção, porque muitas vezes escuto comentários com ligeiro deslizamento. Pois Lacan não diz que o sujeito histérico se interessa pelo sintoma do outro, que o sintoma histérico está ligado ao sintoma do outro e interessado por outro sintoma. De fato, o sujeito histérico não quer saber muito do sintoma do outro enquanto é o que, falhado, divide o outro e faz sofrer ao outro como humano, já que, ao outro, a histérica o vê como UM, como Outro consistente. Em seu desejo se dirige ao Outro, mas aquele Outro que não está marcado pela falta, é UM que dá figura ao S1.

A histérica desconhece de que maneira está tramado, é esse laço de sintoma como “acontecimento de corpo”, diz Lacan, que contraria seu desejo de sujeito. O sintoma, como acontecimento de corpo, está ligado ao sintoma do pai ou às figuras substitutivas do mestre idealizado. Estamos acostumados ao pai da histérica da família tradicional, mas tal como estão as famílias agora e os modos de vida social, existem muitas outras figuras do mestre idealizado que não são o genitor. Há figuras de irmãos, tios, mestres, parceiros de distintos aspectos. Mestres idealizados existem, embora não haja um pai como marido da mãe ou como genitor.

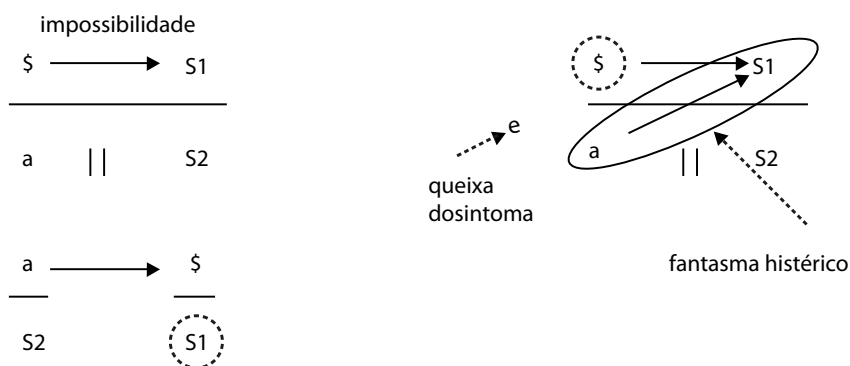
O sujeito histérico, em seu desejo, pode estar desligado do UM em presença real – Lacan disse que não faz falta o corpo a corpo – e a histérica pode não amá-lo mais, porém, para seu tormento e seu incessante sofrimento, seu sintoma persiste: é não deixar de ter a esse outro, a ter esse homem na cabeça, e no mal-estar do seu corpo, esse é seu sintoma. Tanto assim é que tantas belas almas recomendam às mulheres se separarem dos homens que as adoecem e não entendem nada de como as históricas, às vezes, estão mais enganchadas a esse UM, tanto mais ausente está no corpo a corpo. Mais enganchadas do que quando estavam unidas a esse parceiro no laço de parceria no corpo a corpo sexual, ou na convivência familiar. A ausência do corpo a corpo não desfaz o laço de gozo que é o do sintoma histérico como acontecimento de corpo nela com o sintoma do outro. Esse laço da histérica com o sintoma, que muito frequentemente é seu amado pai, é inconsciente, insabido pelo sujeito.

O sintoma histérico se prende às marcas imperdíveis do UM. Digo marcas imperdíveis porque precisamente no discurso histérico o imperdível é o nó de gozo no fantasma. Sempre nos fixamos no mais visível da cena, nesse modo histérico

de ir à falta do outro e de suscitar a falta no outro, para sustentar o desejo do outro, para fazer o outro desejar – toda essa vertente que está na cena relacional de laço e impossibilidade de fazer UM com o Outro. Mas normalmente deixamos passar a trama oculta dessa cena: o nó de gozo no fantasma histórico, o que ela ignora de sua verdade, que é inconsciente. O sujeito não pode saber desse laço sintomático de seu gozo com o sintoma do outro, porque o objeto *a*, aí embaixo, no lugar da verdade oculta, é o mesmo que está conectado no fantasma com o significante mestre. Por isso digo o significante mestre imperdível, diferente do que há de se produzir em uma análise: perder o significante mestre.

O Discurso do Analista é o único que pode levar a histórica a perder sua atadura de gozo ao Um e a desprender-se do laço histórico com o sintoma do outro. O sintoma histórico se prende a essas marcas dos significantes do Outro pelo surgimento traumático do gozo que perturbou o corpo. Assim, o sintoma histórico é um paradigma do sintoma como enlaçamento das palavras e do gozo do corpo. Foi o que Freud viu na histeria quando forjou a hipótese do inconsciente como representações reprimidas que retornam no sintoma de conversão somática, em uma “inamovível simbolização”.

Com relação a esse ponto do sintoma que conecta o ser objetal no fantasma do sujeito ao Outro-Um sem que o sujeito o saiba, uma “agredida” me dirá: “continuo agarrada a ele (homem do qual já está separada) pelo medo, não há solução, em minha cabeça sempre suas palavras pesaram sobre mim para martirizar-me”. Essas mulheres que se identificam a “serem agredidas” estão em posição de enganche ao significante mestre, mas isso se poderia dizer de qualquer histórica, não é uma particularidade, dizem só da amarração às palavras do parceiro, uma atadura que persiste em sua mente e a distância dos corpos não resolve.



Os sintomas de conversão que permitem ler os significantes do Outro e o recortam enigmáticamente como um saber no corpo são hoje menos frequentes que nos tempos dos sintomas de conversão freudianos. O corpo da histérica já não é um corpo-teatro, representação, com um guia, texto enigmático a decifrar. Freud, fazendo falar os significantes dos sintomas de conversão, obtinha toda uma cadeia de significantes, via o fio das associações e dos traços do saber do inconsciente que inscrevem em uma história as marcas da verdade de um sujeito. Hoje, vemos igualmente florescer sintomas de conversão, mas sem conexão ao sentido na associação livre; são “sentido-gozado” em seu sem-sentido, marcas do significante mestre, traumáticas, que não se emendam com o saber do inconsciente; não engancham com o saber do inconsciente espontaneamente na palavra das pacientes. Isto porque o laço social com o saber está rompido no discurso capitalista, e hoje as histéricas apresentam, cada vez mais, seus sintomas de conversão obturados pelas respostas dos médicos, sem que abram uma falha no saber, uma chamada ao saber, inclusive sob transferência.

No DC não há vínculo entre o sujeito e o saber, daí que o normal na ideologia social de hoje é encontrar-se com sintomas nos quais, para o sujeito, não se encontra na suposição transferencial do Sujeito suposto Saber o sentido do sintoma e que esse sintoma queira dizer algo que se possa decifrar com um saber.

Para resumir: os corpos de hoje não “falam” produzindo o saber do Outro como os das histéricas de outrora, as “bocas de ouro”.

Há um fracasso na produção de saber do sintoma histérico. Lacan dirá que não é seguro que a histeria hoje possa seguir sendo uma neurose. O que quer dizer isso? Não é uma neurose? Pois sintomas histéricos existem, sintomas sofredores, e muito, às vezes muito graves, que suscitam intervenções médicas tremendas. Lacan esclarece que “a histeria se desloca do campo social” e também “quicá sob a forma da loucura psicanalítica”. De tal modo que a histeria hoje, como sintoma em seu discurso, se vê mais como impossível vínculo do sujeito com o Outro. É essa impossibilidade do discurso histérico que faz sintoma no terreno dos vínculos.

A maioria dos sujeitos histéricos vem à clínica menos por seus sintomas de conversão do que por seu “drama relacional”. Sem sofrimento, seu mal-estar tem a ver com o drama sintomático que cifra a impossibilidade de um vínculo desejado com um parceiro, não só da parceria homem-mulher, mas também de outras parcerias. Quer dizer que o sujeito, cujo desejo é falta, a qual cliva a mente em um não-saber, está vinculado com o outro visto como mestre consistente e aí, é essa quebra, essa forma de impossibilidade que aparece como um sintoma em uma impotência do sujeito ou atribuída ao outro. É sintoma instalado no vínculo propriamente no corpo, porém no vínculo e, além disso, esse Um é visto como Outro consistente, é um Outro em que o saber de seu palavreado é pura perda do

discurso e impotente em captar o ser de gozo da histérica.

Assim, o que resta invisível debaixo da cena, tão invisível para o sujeito como para o Outro – por muito que o outro busque saber dele – é o enigma do objeto causal que se liga ao significante mestre como verdade do sintoma. Objeto do qual o sujeito nada sabe. Por isso, se perguntarmos a essa “agredida”: Por que você continua enganchada a esse marido que a trata tão mal, se ademais faz tempo que não está com ele? Ela dirá: “Não sei, mas não posso tirá-lo de minha cabeça, e toda a minha vida estive unida ao sofrimento desse tormento”.

Sobre o objeto, de que o sujeito nada sabe, a verdade oculta dessa mulher que citei, diz: “não saberei nunca o porquê; ademais a ele, que sempre o vejo por cima de mim como azeite”. Ela pode dizer algo de sua identificação fantasmática – creio que existem muitas históricas hoje que se apresentam na clínica podendo dizer algo de seu estilo de identificação fantasmática, bombardeando as significações com as quais o Outro as designa em seu ser, para continuar apegada as essas significações.

Por exemplo, essa mulher se situa como “a tonta útil”. Foi a “tonta útil” serva do gozo do mestre. Conta que seu marido a abandonou quando deixou de ser a tonta útil. Quando consigo que fale um pouquinho mais de sua história infantil, aparece de novo mais sentido de sua identificação fantasmática: para sua mãe era a “tonta inútil, da qual pouco cabia esperar, em comparação com o “pronto” irmão mais velho do qual sua mãe esperava tudo”. Agarra-se ao sentido de seu ser como objeto do Outro, é o sentido que fabrica o fantasma do ser, do sujeito como objeto designado por palavras do outro, nesse caso, palavras da mãe, efeito dos significantes no imaginário que não tem incidência no gozo que bate inatingível ao sujeito como verdade do discurso, “sou isso que dizes”, sofre a histérica, mas pedindo “Dize-me o que ser para seu desejo”.

Debulhar essa incidência de sentido dos significantes no imaginário, dos efeitos de sentido do fantasma, não faz abertura ao inconsciente. De fato, quando falamos dos casos clínicos, comprovamos muitas vezes: é vão o encontro clínico com uma histérica ao esperarmos sua entrada no DA – isso quer dizer, o passo do sujeito no lugar do Outro do trabalho – somente é uma queixa do sintoma histérico, queixa que faz pergunta ao outro, porém nada mais, e que não retorna sobre o sujeito. Mas é também inútil pensar em dar o passo do discurso histérico ao DA somente a partir do lamento do sentido que envolve o imaginário das identificações. Por exemplo, essa mulher me fez saber uma série de coisas sobre sua história infantil etc., mas como ela bem disse, isso não lhe serve de nada e aí está o inútil como perda do pouco saber que produz no Outro e que não vai muito longe; a cada sessão reitera: “continuo na mesma”, porém com uma demanda terapêutica peculiar: “não poderiam me sofronizar e tirar esse homem da cabeça para apagá-lo de minha mente ou para que expulse algo para fora de mim?”. Não sabe

o que é esse “algo”, mas diz haver escutado que com a sofronização “se expulsam coisas e se libera”. Quer dizer que, como o sujeito, em sua falta bem alojada no discurso histérico, pede um mestre que a hipnotize ainda mais do que o fez seu marido, mas sem que ela tenha de fazer outra coisa além de colocar-se nas mãos de outro; de fato se lamenta de haver sido sempre conformista.

Afirma: “tenho sido conformista toda a minha vida”. Pois ela nunca pensou em liberar-se desse marido que a maltratava em palavras e atos, “nunca pensei minha vida sem ele, era meu destino”. Foi ele quem se separou, não ela; ele se separou quando ela deixou de servir-lhe como tonta útil, comenta. A que se refere com isso? No momento em que ela toma as rédeas de um negócio de ambos sem deixá-lo mais fazer as fraudes do negócio que lhe davam benefício, pois é um fraudulento e um cínico notório – isso ela não ignora. Quando ela põe limite ao benefício de gozo que ele obtinha dela, desde a posição da lei moral de seu desejo, ele se desentende. “Eu sou da lei”, ela diz. Está orgulhosa de haver feito rentável o negócio sendo legal, diferentemente de seu marido. Mas, sua lei histérica de tentar esvaziar, fazer um buraco no gozo cínico de seu marido e tratar de suscitar outro desejo nele, fracassa.

Fracassa o empreendimento histérico de fazer desejar a esse outro como ela esperava. O que ocorre, para queda depressiva dela, é que ele se separa e a abandona, levando todos os bens e com uma quantidade de benefício econômico que ela consentiu por sua passividade “depressiva”. Pela primeira vez na vida se surpreende ao dizer que não foi a tonta útil, porque esse negócio levado por ela, “com lei”, se fez muito mais rentável do que quando seu marido era responsável. Aí está a vertente de um desejo e de um triunfo histérico, mas que liquida para ela em sua queda fora do desejo dele, e sem deixar de esperar algo nesse laço sofrido a esse homem que não a havia amado nunca, no dizer dela.

Como podem ver, é um exemplo simples como qualquer outro dos que abundam hoje sobre sintomas histéricos discursivos que, quando caem os véus do amor ao mestre e quando a histérica perde os ouropéis fâlicos que lhe davam o agalmático lugar de objeto no desejo do outro, restam apenas o tormento real e o sintoma histérico como um gozo intocado, unindo palavras e corpo, mente e ser, em alternância com a identificação depressiva à queda de objeto do mestre.

A histérica, em seus sintomas, sejam em suas modalidades clássicas ou nas atuais, enquanto se mantenha no laço do discurso histérico – quer dizer no sintoma que se conecta ao Outro e passa pelos significantes, ao que esses significantes não se conectam com o saber – manifesta o real como impossível da parceria, não qualquer parceria, mas a parceria fantasmática que ela forja para fazer desejar o indesejado pelo outro. Forja parceria com o Um para lhe fazer desejar o indesejado por ele, é o sintoma histérico mais frequente no campo dos vínculos humanos.

Como sabemos por meio da clínica, é estar “enferma do homem”, e isso agrupa as histéricas em suas identificações; ou são essas mulheres que se reúnem para contar seus dramas com os homens e participarem, juntas, nas penas de amor de umas e os dissabores e queixas de suas “insatisfações” com as parcerias. Ou bem alimentam essas “filiais” com os homens, que Lacan chamou da histérica “enamorada” – enamorada da alma – a amante da alma do amigo com o que ambos gozam abrindo seus corações.

Adoecida do homem, está por fazer-se enferma da verdade e do rechaço do corpo que se opõe ao significante mestre. O sintoma histérico, diria, é um duplo rechaço do Outro como Outro, desse Outro que tanto diz a histeria ansiar em seu desejo. Fala-se muito do desejo histérico que vincula ao sujeito com o outro, mas não é o Outro; o sujeito o chama outro porque atrai ao lugar do Outro via a falta, mas é o Um, o é “a marcar com a falta”. Pode ser o Um fálico e o Um do significante Mestre, ou seja, não é o Outro como tal, em sua alteridade. Pois seu sintoma, sua doença, a enfermidade de seu drama de desamor ou de insatisfação de seu desejo é que busca justo o que rejeita no encontro, e no corpo. O que busca é justo o que rechaça de gozo no encontro com o outro, busca que objeto ser no desejo do outro esperado, ao tempo em que quando lhe chega o desejo inesperado de um homem ela não responde presente e se subtrai a esse desejo como corpo. É um rechaço do corpo; ela parece presente, mas se ausenta fora do corpo a corpo em sua cabeça, como sujeito mestre, rechaçando o gozo que em seu corpo lhe faria perder a cabeça. Ou não responde quando o outro desejante a busca, para faltar-lhe ou o busca só quando é o outro o que se ausenta dela. São estratégias, intrigas diversas, que respondem todas à mesma lógica implacável e insabida pelo sujeito que são maneiras de fazer do Um não desejante um Outro desejante e fazer do Outro desejante que lhe angustia, em seu fantasma, um Um gozante ao que faltar.

Para resumir esse ponto: por um lado, o sujeito histérico não paga o preço de passar pela angústia como insondável do desejo do Outro, mas por outro, não paga o preço de entregar o insabido de seu ser ao insabido do desejo do Outro e precisamente para evitar pagar esse preço interpela ao Mestre. Lacan (1969-70/1992) comentou no final do *Seminário 17*: “O psicanalista só teve que escutar o que dizia a histérica”: “quero um homem que saiba fazer o amor”, quando o homem responde sim, se detém aí, “em que ele, de fato, é alguém que saiba... mas para fazer o amor, é dada a condição que espere sentada, pois senão a castração está no encontro” (p. 193).<sup>2</sup> Quer dizer que nesse desejo que solicita ao mestre, em seu “mostra-me como respondes como homem”, aí o que está prometido ao outro é a castração. Fazer o amor e saber fazer o amor se excluem.

---

2 A versão brasileira está um pouco diferente, mas optamos por deixar como a autora cita da versão espanhola do referido seminário. (N.E.)



Os gurus das seitas que alimentam tantas técnicas terapêuticas de hoje em dia, são esses que dizem às histéricas saber como se faz o amor. E o resultado é de privação e de gozos tormentosos, já o relatam essas fiéis adeptas. Assim, responder às histéricas como mestre do saber é o pior, e o pior significa o melhor modo de satisfazê-las como histéricas.

Lacan dizia que o melhor modo de curar os sintomas corporais de uma histérica é satisfazer o seu desejo histórico, mas satisfazê-la como histérica é um caminho fechado a satisfazê-la como mulher. Por isso digo: o melhor para a histérica, o pior para uma mulher.

A clínica da histeria mostra hoje, frequentemente, a meu entender, o aziago do amor ao amo, ao mestre que “sabe” das mulheres, aos que oferecem saberes como aqueles que “saberiam” das mulheres e as coisas do amor. Essa clínica do aziago do amor ao mestre se vê nas chamadas depressões, sob cujo nome se reúnem as histéricas. Essa depressão é a queda melancólica de reduzir-se a ser o objeto *a* como queda, como produto restante do mestre, ou como mero meio de gozo do que quer dar-se poder desde o semblante de seu saber.

Um exemplo dessas depressões históricas: uma histérica aborda em sua análise a experiência traumática dolorosa que assoma como uma tristeza sem nome. Havia sido atenta receptora do saber de um professor, mas quando ela lhe dá a ler uma tese de doutorado, produto dela, ele não aprecia na obra nenhuma valia própria dela. Não há nada que já não estivesse no saber dele, e só a celebra como obra que eleva seu próprio saber. Alimenta, assim, o gozo de seu enfatuado narcisismo. É um exemplo dessas novas figuras de mestre que se escondem detrás da “bondade” do saber: detrás da generosidade de dispensar o saber o que há é uma vontade de poder. A ela se lhe cai mais que a alma aos pés, pois esse sábio professor se revela animado, então, só pela vontade de poder, e ela se reduz a ser ou o objeto consumido – um objeto para o gozo do outro – ou um objeto rechaçado, ignorado, não apreciado no universo do discurso. Sua tristeza e sua dor são proporcionais ao vínculo libidinal que a unia a ele. Mas essa experiência não é senão repetição do padecido já em sua história: ser abandonada, ignorada ou injuriada. Dizendo isso, não sai do sentido de seu fantasma. Eu a convido a perguntar-se por que elege, para esperar ser alojada em seu apreço, justo a quem não o fará.

Questiona sua triste afirmação de que seu problema, seu sintoma seria “desejar ser desejada e amada”. Isso é estrutural em uma mulher, o patológico, quer dizer, o próprio da lógica da histeria, é buscar ser desejada onde isso não se dá. Ela de fato já havia atinado que esse professor não reconhece valor em ninguém além dele próprio e, acreditando ser o único, não daria lugar jamais à alteridade nem dela nem de ninguém. Dar voltas ao sentido do fantasma de ser abandonada, não a tira de sua melancolia, não a faz avançar em sua análise. Terá de responder sobre

o enigma dessas eleições, segundo ela repetitivas em suas experiências e as quais, descobre, são as que alimentam sua ilusão de poder algo sobre o outro, por esse “algo” que fantasia a esse Um que pretende não faltar nada, em sua “eucracia” universitária. Não poder nada sobre o gozo do outro não é um nome da castração? Abre-se o abismo da angústia. É o ponto no qual se pode começar a cair a identificação fálica do fantasma para experimentar uma destituição subjetiva.

Resumo, a partir desse exemplo clínico: o sintoma histérico organizado por laço de seu discurso, às vezes sintoma muito industrioso como é o caso de tantas histéricas, faz subir à cena a falta do mestre, a falta que o mestre quer ignorar ou a falta que a histérica imagina que o outro ignora nele. A queda melancólica, sentindo-se inútil do discurso, seu resto, indica o fracasso desse amoroso laço ao mestre. Mas, se hoje em dia há mais caídas melancólicas, chamadas depressões cíclicas e mais sofridos sintomas histéricos que têm menos de denotação sintomática fálica, é porque o mestre de hoje, do capitalismo, não se deixa desmascarar facilmente. O que triunfa é o cinismo e a ênfase narcisista, essa é a lei que domina o mundo de hoje. O que triunfa é a moral de que qualquer um tem direito ao gozo, de se apropriar de seu mais-de-gozo como bem queira cada um, para sepultar a falta, a castração.

Dizia antes que o significante mestre de nosso tempo é “controle” e que a histérica por aí vai se movimentar, manifestando-se como sujeito mestre. No fracasso dessa identificação ao mestre em seu ego, irá se ver no descontrole, descontrole em sua mente, descontrole em seu corpo, descontrole de seus afetos, descontrole sobre o outro, descontrole do que deseja com respeito a seus filhos, aos quais não pode submeter à lei de seu desejo, do que aspira, enfim as séries intermináveis de variantes controle/descontrole. Daí a oscilação, as repetições histéricas entre o frenético do gozo do sintoma (descontrole) e as quedas depressivas. Oscilação que às vezes se imbrica, como nessa forma clínica de diversas dores corporais e cansaço imobilizante, que os médicos chamam fibromialgia com síndrome de fadiga crônica.

A medicina segue elucubrando sobre hipóteses de etiologias orgânicas inverificáveis e sem poder concluir nada. O corpo das fibromiálgicas é hoje diagnosticado pelos médicos com um mapa de 11 a 18 “pontos sensíveis”, “*tender points*”, definidos como “apresamentos faciais superficiais”. É uma cartografia bem distinta da que anseia ser a histérica em seu ser para o outro amado: “o país do amor”. É preciso olhar a diferença entre o mapa dos “*tender points*” e a *Carte de Tendre*,<sup>3</sup> com todos esses percursos no país do amor em que o amante deve encontrar o caminho do coração de sua dama, é do século XVII e se elaborou coletivamente

---

3 Os pontos sensíveis ou ternos (*tendre*) não são a mesma ternura (*tendre*) da Carta da Ternura, romance de Mademoiselle Scudéry, mas a carta de um país imaginário chamado Ternura. (N.E)

no salão da famosa Mademoiselle Scudéry.

Abordo isso justamente para diferenciar os modos como aparece o anseio histérico do amor e o que os sintomas histéricos revelam. Cartografia bem distinta, a histérica de então queria ser como o país do amor de seu cavaleiro ideal sonhado, com a dos *trigger-points* (pontos gatilho) ou os *tender points* (pontos sensíveis). Eles não metaforizam uma dor psíquica reprimida, não o vemos como sintomas de conversão a decifrar no efeito de sentido. Não se fazem decifráveis na metonímia dos significantes de uma história.

Em minha experiência clínica com esse tipo de sintomas, cifra-se nessas “fibras” e fadigas crônicas, que o corpo da histérica não é portador de nós significantes a ler como “discurso do Outro”. As “fibras”, como as chamam, portam as marcas do significante mestre nas que irrompe o gozo da dor, não é gozo da pulsão parcial, senão confinado do corpo em seu real que vai mais além dos limites do organismo.

Essas dores fatigantes portam o mortífero de um gozo que não se enlaça com o gozo da vida. Assim, o rechaço do corpo, contrapartida da alienação ao significante mestre, pode chegar ao extremo de que, então, o corpo retorna sintomaticamente à histérica em seu contra, como um lastro que está só a portar, como um “ter” de que não pode desembaraçar-se. O corpo se reduz também a ser o peso que o imobiliza do gozo do Outro, ao modo em que se experimenta o peso de uma tensão extrema no penoso despertar dos pesadelos. Na síndrome de fadiga crônica, é cansaço de não fazer nada; por menos que façam, mais se cansam, quer dizer, menos o corpo está movido no desejo, mais aparece fadiga e dor. O corpo se mostra como um saco real, que não se sustenta sem o desejo do Outro, pura sede do gozo mortífero do Outro, esmagado ou ferido.

É o retorno sintomático da ação do significante mestre sobre o corpo, como marca de gozo, que não lhe deixa mais vida a essa histérica que a do gozo da dor. Fibras e fadigas não são decifráveis diretamente no saber inconsciente como metáforas. Agora bem, quando o sujeito pode falar do que tinham sido antes os “pontos sensíveis” de seu ser em sua vida, no vivido, antes de se eternizar nessa imobilidade de vida mortificada, petrificada pela dor corporal, é quando poderão aparecer as conjunturas traumáticas, a angústia, a tristeza e os sintomas que nessa vida anterior a fizeram sofredora em relação ao desejo como desejo do Outro. Recordará o que deixou ferido seu gozo da vida e seu modo de calar a dor psíquica, renunciando ao que a animava em seu desejo e sua demanda de amor, para instalar-se no silêncio de uma raiva surda e jamais expressada.

Essas formas sinistras do sintoma histérico desafiam o mestre do saber médico, igualmente como também desafiaram o saber médico esses *trismus* que terminam chegando a dentistas e cirurgiões que têm de forçar abrir essas “bocas de chumbo”, essas mandíbulas lesionadas por tão longo tempo contraídas com amargura

de dentes apertados e que rangem. Às vezes, os *trismus* sucedem aos bruxismos histéricos, de uma ruminação que não cessa e não deixa lugar a palavras. Esses sintomas não portam a pergunta de um sujeito dirigida ao Outro nem um desejo insatisfeito pela identificação à falta. Os que pude ver portam uma violência latente contra o mestre que não dá ao sujeito o lugar sonhado em seu fantasma; assim, mostram melhor a desagradável face de ódio ao que pode abocar o amor da histérica ao mestre, quando o situa como agente de privação de sua satisfação. Pois, à sobremesa, o mestre do fantasma histérico aparece sempre como privador de satisfação. Diria que são manifestações do sintoma histérico, presentes no discurso histérico, que mostram não a face do amoroso laço como o SI, mas o que de ódio é o resultado desse amor falido. Parece-me ter mais a ver com uma clínica da violência e da dor mortífera que com uma clínica da dor pela perda do amor.

Abordando a segunda questão, esses sintomas histéricos que abundam hoje e não são propriamente sintomas, senão *actings out* e passagens ao ato, são correlativos da ascensão do objeto *a* ao zênite social no discurso capitalista. Ascensão que vai de par com a “forclusão da castração fora de todos os campos do simbólico e a exclusão das coisas do amor” (referência de Lacan ao DC, frequentemente comentada).

Bulimias, anorexias, consumos aditivos ou compulsivos das histéricas, como esse outro invento das histéricas, cortar-se no corpo, não são sintomas de amorosa alienação ao significante mestre. Chamam-se sintomas de “separação selvagem”, pois são curtos-circuitos autistas que não passam pelo Outro nem se vinculam ao desejo do Outro. Nessas manifestações clínicas, a histérica mostra que seu único parceiro é o objeto *a*, seu Outro se reduz a um objeto *a*. Já não é o mestre no amoroso laço histérico, senão o laço que se dá no discurso capitalista, que é o laço inerente à política do fantasma: do objeto *a* com o sujeito.

A histérica, nessas “patologias do ato”, não está submetida ao Outro da demanda nem ao Outro da falta, do desejo, do amor. Faz subir à cena, o real do objeto *a*, que no corpo faz buraco. Revela a verdade assubjetiva desse gozo que é substância em excesso, que desborda ao corpo em suas bordas erógenas: um mais e ao tempo uma carência, falta-em-gozar para o sujeito. A histérica de hoje pode desmascarar, assim, a vontade capitalista de reduzir o gozo ao mais-de-gozo do objeto *a*, que deixa fora de jogo o gozo, a castração na relação com o sexo, e exclui a questão do vínculo entre os seres falantes e sexuados. Saberá servir-se do objeto *a*, para dar a réplica ao discurso capitalista, mas sem sair da lógica do discurso capitalista.

O discurso capitalista não convém à histérica, pois não lhe oferece um Mestre para animar o desejo de saber que possa valer nesse terreno do amor. Mas a histérica se faz cúmplice dos interesses capitalistas, mais do que se crê, na proporção em que se dedica a erradicar do espaço dos encontros humanos a “insubstância feminina” (termo que tomo de Lacan, no *Seminário 17*, quando fala das “parusias da in-

substância feminina, fora das “ousias” das “latusas” (*Ibid.*, p. 153) produzidas pela ciência e rentáveis para o capitalismo, esses objetos que ocupam lugar do objeto *a*).

Diante da falta do Outro, de um Outro que lhe significará o valor fálico do seu ser no desejo, a histérica se protege da angústia do indizível de sua “insubstância”, tratando de manejar a economia do gozo do corpo, sem passar pelo Outro. E mostra um real próximo ao da ciência, na medida em que, para dar-se um ser ela só irá se dedicar a jogar com a fronteira entre o simbólico e o real, no desafio com os limites do corpo.

Escrevi no quadro essa “histeria capitalista”, em ruptura de vínculo social, e na que se quebra o vínculo histórico com o Um posto no lugar do Outro, como uma inversão do discurso capitalista. Se o DC faz subir ao zênite o objeto *a*, dominando o sujeito, a histérica dá a volta à situação, mostrando-se como sujeito mestre na cena, no curto-circuito sujeito/objeto, sem que mude nada na cadeia S1-S2, que resta desligada do sujeito. É uma réplica, mas sem promover um vínculo social; assim, essas patologias históricas do ato não fazem vínculo social, não têm a ver com o discurso histórico, mas marcam a ruptura do vínculo com o amor do pai. Ocorreu-me que poderíamos escrever assim, porque se temos aqui o objeto *a*, o mais-de-gozo que domina o sujeito, que se impõe ao sujeito, se os afixarmos quando escrevemos o DH, mas tirarmos o vínculo, tiramos a flecha, a impossibilidade que um sujeito, como o Significante Mestre do sintoma histórico, por isso coloquei no lugar do vetor quebrado pontos suspensivos.

O vínculo está quebrado, então o que resta? A mesma escritura do discurso capitalista, com a diferença de que a histérica faz uma inversão: se o objeto *a* aparece dominando o sujeito, sua ação na passagem ao ato ou no *acting out*, sejam anorexias, bulimias, ou outras invenções, faz subir ao zênite o sujeito e trata de dominar o objeto, coisa que não logrará, de onde o fútil e o nocivo de seu fazer, e seus retornos de excessos que não se podem dominar. É a impotência do saber; o único que está quebrado é o laço do discurso com o Outro, quer dizer, é o objeto que empurra o Sujeito a “fazer-se ser”, mas fazer-se só com o objeto, um sujeito feito com o objeto, não feito no vínculo com o Outro.

Nesse lugar, onde o sujeito está farto da papinha asfíxica dos objetos com os quais o outro trata de reduzir seu desejo, sua falta, o sujeito burla o Outro, e opera diretamente com o lugar do objeto, arranjando-se só com seu corpo, separando-se dos imperativos do Outro familiar, e “só com seu corpo” se safa do simbólico da linguagem e das incertezas da palavra. “Permaneço muda, nada digo, nada faço saber ao outro, e logo me fecho e é a barriga cheia”, disse uma histérica, curada de sua bulimia. Ela se diz “nascida como falante à palavra” por efeito de sua análise, mas comer “nada” é sem palavras, uma forma eficaz de fazer-se eu-mestre do corpo, no controle da privação, para esvaziar tudo o que no corpo é “carne” como objeto de gozo do Outro. Assim, no espelho, nunca se verá a perfeita realização da

mestria do eu em enlaçar a imagem ao vazio absoluto do objeto *a*, a imagem como idêntica à falta. A anorexia é uma resposta que fabrica no real o “nada” como causa, mas sem passar pelos sintomas nem pelo Outro; por isso é um modo como, no discurso capitalista, fazer-se sujeito só com o objeto, e com o buraco no corpo. É resposta dessas filhas que não encontram no amor do pai uma “armadura” para sustentar seu corpo como sede da falta que encerra o mistério do desejável, uma resposta para evitar que o corpo se lhes desfaça como gozo informe do Outro.

Quando a filha não encontra no pai uma versão da forma falicizada que lhe proporcione um envoltório com os semblantes do desejo do pai, com suas palavras, para alajar-se em seu amor, pode optar por arranjar-se sem a dor de seu falhado amor pelo pai. Lacan diz que existem pais que só passam às suas filhas “saber como meio de potência”.

Acrescentarei que, seguindo o que Lacan coloca em outros momentos de seu ensino, esses pais não portam a função de Nome do Pai como “vetor da lei no desejo”, senão como vetor da lei no poder social do saber ou do saber-fazer. E se do lado materno, a filha não encontra amparo para sua falta, pois a mãe se antecipa com seus cuidados e oferta de objetos para que a filha nada tenha a pedir, o prato estará servido. A filha anoréxica tornará sua dependência dos asfixiantes imperativos do Outro em poder sobre o Outro, para fazer o Outro depender dela, dessa causa que será, por sua ação de privação de alimento, o vazio realizado em seu corpo.

Comer e vomitar é outro modo de operar com o corpo como objeto *a* como buraco, na alternância entre a ânsia de comida do corpo e o ato de expulsá-la do corpo. A bulímica diz muito bem que só quando o vômito sai do corpo, ela se sente liberada e renasce como sujeito, refeita de novo, instaurando-se como sujeito na passagem ao ato. Na passagem ao ato mostra que se faz sujeito só causado pela perda no real, essa perda da pasta hedionda à que se reduz o objeto do gozo oral. Assim que o imperativo do consumo, de direito ao gozo, quando para os sujeitos já não rege o dever do Outro – que já não rege o dever do Outro é o próprio do discurso capitalista – consome os sujeitos. Anorexias, bulimias, consumos aditivos são provas disso. A anoréxica desmascara a avidez do mestre capitalista e mostra um desejo “puro”, como puro desejo de morte, desejo imortalizado, sem gozo da vida. Opta por fazer-se mártir, diria, não da não relação sexual “como no sintoma histórico, mas do corpo como assexuado”.

Por último, muitas meninas hoje, bulímicas inclusive, se dedicam a essa prática de “cortar-se” que os americanos chamam de “cutting”. Não é uma passagem ao ato pelo que se faz retorno no real do efeito de castração dos significantes mestres sobre o gozo do corpo? Aí onde o rechaço do corpo da histórica, que a divide como sujeito, a condena a ser corpo abandonado a si mesmo e a efeitos imprevisíveis e indizíveis. Uma menina disse: “era só meu mecanismo para escapar de uma situação que me fazia sentir muito mal”. E outra: “começa quando sucede

algo muito triste e não se sabe como falar disso ou o que fazer. Mas, torna-se impossível tirar de cima essa sensação, e o corpo sente como um nó causado pela dor emocional. Quando a gente se dá conta já se está cortando. Então, de algum modo, se está de outro lado”. A leve e reiterada automutilação do “cortar-se” é uma passagem ao ato que economiza a experiência da divisão subjetiva.

Economia, economia. A histórica se faz especialista em manejar a economia como no DC, é uma nova emergência do sujeito como mestre, mas fora do discurso, e trata de evadir a angústia como ansiedade do corpo, a tristeza e a dor psíquica, via o curto-circuito da falta aberta só como ferida no real que deixa marca. As meninas ocultam essas marcas de outro – no que parece não ser um *acting out* – que não é uma chamada ao Outro. É um modo de reinstaurar-se como sujeito com a passagem ao ato de “cortar-se”. As anoréxicas, as bulímicas, as que se “cortam” no corpo para não padecer seu “cortar-se” psíquico ante o Outro que lhes impõe – e mais surpreendentes práticas danosas que veremos ainda nas jovens do século XXI que já não se sustentam no vínculo social histórico – nos ensinam o aleatório do laço amoroso ao pai idealizado como mestre. É a extraordinária lógica da histórica, fazer valer, como operar com a estrutura, sem o amparo de ninguém, desatada como sujeito que já não vai ao Outro, para não restar-se abolida como sujeito por sua dependência à vontade do Outro como mestre. Para não restar-se despossuída de força moral atua às expensas do corpo. Não é um modo de operar com a estrutura e o corpo que podemos celebrar, porque clínica e subjetivamente se revela devastador para as históricas. É uma falsa dissidência do DC, é manter-se na roda que rompe o laço com o Outro e destrói os vínculos sociais.

Aos psicanalistas cabe prestar-lhes ouvidos, palavras e um lugar que possa dar-lhes suas sortes como sujeito dividido, por outra via, e não sozinhas. Pois, ao fim, e ao cabo a histórica do sintoma histórico, no discurso histórico, nos tem ensinado, desde o nascimento da psicanálise, que o inconsciente é melhor invento que esses autodestrutivos inventos das históricas do capitalismo. Esses autodestrutivos e solitários inventos, ademais, não têm nada de revolucionário como os sintomas históricos de antes; não trocam nada de seu regime nem promovem um novo desejo, nem um novo laço social. A psicanálise, acolhendo a verdade que porta o sintoma, inscrito no discurso histórico, e não no DC, nos ensina que o melhor invento humano é o inconsciente, porque oferece à histórica o efeito de linguagem sobre o corpo pela via de um saber.

A aposta da análise com as históricas não é deixá-las simplesmente nesse alívio de elaborar o saber do inconsciente. Esse trabalho do sujeito do inconsciente importa desde que se possa ir produzindo, soltando esses significantes que marcam traumáticamente o corpo no sintoma, como esses prejudiciais gozos ganchos, imperdíveis no discurso histórico, para que possam fazer-se perdíveis no discurso

analítico, para que possa surgir outro sintoma, um sintoma outro que não seja sintoma histérico. Quer dizer, um sintoma não dependente do pai, não liberado aos avatares do sintoma do mestre idealizado, cada vez mais excludente hoje, na cultura do novo capitalismo, das coisas do amor.

## DEBATE

Pergunta: Em relação à histeria capitalista, não poderíamos pensar como modo de apresentação, diríamos que a modalidade de transferência se instaura, contanto que a relação com o Outro esteja quebrada e aparece como tomado o saber por um lado e o objeto enquanto vazio e abrupto aparece, então com essa modalidade de apresentação. Qual a modalidade da transferência?

Resposta: Muito boa pergunta e respondo: nenhuma transferência. Esse é o problema. E os psicanalistas estão dizendo todo o tempo quão difícil é fazer entrar na transferência e na análise esse tipo de apresentações clínicas da histeria, nas que não há apresentação de outra coisa.

Todas as elucubrações de sentido para interpretar a anorexia e a bulimia com relação à pulsão oral são vãs. É uma separação tão radical do Outro, do Outro como mestre do DH, é um ter que se arranjar só com o objeto, e sem o Outro. O que há a explorar é que alienação insuportável ou falha é essa que se deu, que conduziu a essa resposta, essa resposta de *acting out* ou a resposta mais grave de passagem ao ato.

Cada separação é separação de uma alienação – não entrei em detalhes nessa articulação de como no DH se imbrica a alienação, a alienação do sujeito ao mestre, mas também um modo de separação. O que ocorreu com o laço amoroso com o pai? Por exemplo, quando se trata de meninas, para que esses sujeitos histéricos não encontrem como via, sustentar-se com essa armadura que é o amor do pai, e a que se confrontam, também, quando esse sustento que é o vínculo com o pai, em sua espera de serem alojadas, de encontrar um valor com os véus, diria os véus fálicos, desde um lugar agalmático no desejo do pai, ou os véus amorosos.

A questão da imagem do corpo, na anorexia e na bulimia, não tem tanto que ver com a moda, nem com os manequins, nem com a identificação às modelos, tudo isso é irrisório, nesse alarme pela anorexia. Que medidas de controle? Medir a massa corporal das modelos? Modificar a alimentação das crianças, para que não fiquem obesas, nos colégios? Lemos umas coisas que são realmente irrisórias, porque caem no imaginário regido pelos ideais do social. O problema ocorre quando há estados de uma gravidade tal que há uma ameaça de morte e não se pode deixar sem intervir; mas quando há um pouco de tempo para o analista, a



chave é ir ver o que ocorreu nessa alienação que, para a menina, está geralmente em relação ao pai ou a outras figuras de mestre idealizado, porém também se encontram do lado da mãe.

Por exemplo, um caso que vi em que o pai se relaciona com a filha dentro de uma lógica contratual: não deixo você sair com suas amigas se antes não fizer para mim não sei o quê. Não é o de antes, do pai ou a mãe clássicos do: “como não arrumam o quarto, ficam sem brinquedos ou sem mesada”. É: dou-lhe um objeto de troca. Aí não há nada que tenha a ver com o dom do amor ou o desejo de deixar viver à filha, são todas lógicas contratuais, ou o imperativo de uma exigência religiosa, ou de saber etc. Alguns imperativos que têm a ver que para esses pais o saber é um meio de potência.

A resposta, diz Lacan, pode ser desanimar esse saber seja pela via que for, mas ela não o sabe porque sua resposta não é uma resposta subjetiva sintomática. Será na medida em que começar a aparecer o impasse que a situava como sujeito o querer dar-se um lugar no vínculo histórico com o desejo do pai, pois não havia aí lugar no amor para dar figura a um corpo. Então, enquanto isso não chega, não aparecem essas coberturas fálicas e amorosas, aparece a tentação da outra resposta, já que não se pode sustentar uma fantasia histórica em relação a esse pai, nem no simbólico, nem no imaginário, e passa ao real. E com essas mães também. Próprias do discurso capitalista, essas mães hoje que têm sempre preparada a comidinha para as filhas, o café-da-manhã, as coisinhas, para que reste sempre prenhes de objetos, é a que lhe diz: “dou-lhe a Barbie” e lhe dá a Barbie antes de ela organizar o quarto.

A coisa está invertida, aparece primeiro o objeto, e o objeto chega a tratar de saturar a falta do sujeito, logo a via está obturada pelos dois lados. Tanto do lado do mestre idealizado quanto do lado materno, as variantes são muitas, por isso creio que não se pode generalizar. É preciso ver os casos na lógica discursiva das identificações de seus pais nas versões do DC, os modos como os pais obturam a transmissão da falta, dos avatares da castração.

Há todo esse arsenal de protocolos terapêuticos que tratam de controlar a alimentação como se isso fosse a causa, e isso mantém o sujeito no impasse com o Outro, antes, aí é quando pode haver uma chamada ao Outro, pode haver uma chamada transferencial para que o analista possa ter um lugar, se há uma chamada ao saber; pode dar-se na medida em que haja interpretação analítica, palavras, para que o sujeito possa iniciar a dizer-se como sujeito.

Tradução: Alba Abreu Lima

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACAN, J. La Méprise du sujet supposé savoir. *Scilicet*, nº 1. Paris: Editions du Seuil, s.d.
- LACAN, J. (1957-58). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. (1962-63). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LACAN, J. (1966). A Ciência e a Verdade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 869-892.
- LACAN, J. (1968-69). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 400-447.
- LACAN, J. (1972-73). *O Seminário, livro 20, mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, J. (1976). O Seminário 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Aula de 14 de dezembro de 1976. *Ornicar?*, n.. 12-13, s.d..
- LAURENT, E. *El reverso del síntoma histérico*. Revista "Freudiana": Revista de Psicoanálisis de la ELP-Catalunya, n. 29, 2000.

Nos neuróticos de hoje, pode-se ver a incidência do domínio, pelo capitalismo, dos ideais que ditam “controle” do eu e, ainda, que os corpos se modelam por três objetivos a realizar: ser \*firm, fit and trim\* (firme, em forma, com boa aparência). E, especialmente nas mulheres, principalmente \*thin\* (magro). Estou dizendo nos termos precisos de Lynda Nead em seu livro \*Female Nude, Art, Obscenity and Sexuality\*.

É patente que o “cuidado do ser”, que regia épocas passadas, foi substituído pelo “cuidado do corpo”, como imperativo consumista do superego capitalista. Daí a origem de tantos retornos sintomáticos ao corpo do que escapa a esse “cuidado e controle”. O corpo alimenta enormes benefícios para empresas de todo tipo. O \*Body business\* é imensamente rentável como indústria a serviço do narcisismo da imagem e do ideal de uma saúde que manteria uma juventude eterna.

A que corresponde esta tendência crescente de que o indivíduo coloque sua alma em alinhamento à forma do corpo? Por que esse desassossego pela exigência de controlar o corpo e fazê-lo acorde à representação do eu?

CARMEN GALLANO

