

Capítulo III

Eu, que entendo o corpo. E suas cruéis exigências.
Sempre conheci o corpo. O seu vórtice estonteante.

O corpo grave

(Clarice Lispector, 1974)

III – Intervalos de tradução

3.1 - Laplanche: traduzir Freud

Segundo Laplanche (1989), parece improvável uma tradução que seja puro resgate de significados transferidos de uma língua para outra sem nenhuma interferência, desconsiderando por completo todo emaranhado e toda fenda presente no texto original. Se é impossível negar a presença desses ruídos, marcas de uma outra língua, a língua estrangeira, no texto traduzido, parece ser também improvável que alguma coisa do original simplesmente desapareça por completo nesse “novo” texto. O estrangeiro bascula, ora no texto original, ora no texto traduzido. É o próprio Laplanche que argumenta nesse sentido. No livro *Traduzir Freud*, ele (1989) nos diz que:

A tradução submetida à prova do estrangeiro é aquela que de forma nenhuma tenta domesticar ou aclimatar o texto, para fornecer uma espécie de análogo dele, aceitável por nossa mentalidade. Ela permanece incessantemente o mais perto possível do texto, para tentar restituir ao máximo suas inflexões, suas particularidades estilísticas, semânticas, conceituais (LAPLANCHE, 1989, p.10).

Esse argumento nos mostra como o trabalho de tradução das obras completas de Freud para o Francês era avaliado por Laplanche. Um trabalho que procurava restituir as inflexões do texto que pareciam ter se perdido diante de tantas traduções sem, no entanto, consertar os pontos de equívoco. Restituir as inflexões não nos parece ser o mesmo que restituir o sentido do texto. Ao contrário, uma tradução deveria proteger, ou manter, os impasses, os tropeços, as contradições e

demais manifestações do texto original. Para Laplanche (1989) o estrangeiro não é apenas a língua alemã, mas aquela que Freud desvela: “a estranheza de sua descoberta e das palavras que utiliza para dizê-la”. Uma descoberta que implica uma cisão, um corte produzido pelos efeitos de uma alteridade que age no sujeito: a pulsão e o inconsciente. Diante dessa descoberta não é mais possível negar o estrangeiro que nos habita, nem dissimular os seus efeitos. Laplanche não desconhece a estranheza dessa descoberta, ao contrário, esse autor leva ao limite suas construções a respeito de uma alteridade radical que impõe um modo de funcionamento ao psiquismo.

Nesse mesmo texto Laplanche presta uma homenagem a Jacques Lacan pelo trabalho de redescoberta de Freud na literalidade de seu texto. Segundo Laplanche, Lacan certamente exerceu sua influência a favor de um modo de tradução onde a “preocupação com a textualidade, pelo significante, pelo vocábulo, serve de bússola e de parapeito, quando os prestígios da compreensão ameaçam impelir o tradutor a comentar e glosar e não traduzir” (LAPLANCHE, 1989, p. 10-11). A boa tradução mantém a estranheza da língua estrangeira, mantém os seus ruídos e paradoxos, e o tradutor trabalha sob os efeitos desses ruídos, dessa estrangeirice. Se ele afeta a língua estrangeira ao introduzir a sua própria língua – língua materna – essa também não permanece intocada. Laplanche empreendeu um trabalho de traduzir Freud, mas parece ter se lançado a essa tarefa antes mesmo da empreitada de traduzir os originais freudianos para o francês. O trabalho de tradução empreendido por Laplanche é anterior a essa tradução oficial e indica a exigência de tradução presente na própria obra. Tomamos aqui não a tradução da obra freudiana para o francês, mas os textos nos quais Laplanche se entrega a uma verdadeira tradução na medida em que trabalha a língua original – o alemão freudiano – e deixa viver, na língua traduzida, os rumores desse outro texto. É a partir desses textos – efeitos de tradução – que tentamos extrair a forma exigida pela tradução no seu trabalho de transpor.

É no livro *Novos fundamentos para a psicanálise* que Laplanche (1987) nos apresenta os elementos que irão constituir aquilo que chamamos acima como a forma exigida pela tradução. Logo no início do texto Laplanche se pergunta sobre a necessidade de voltar aos fundamentos da Psicanálise (à sua origem?) e mais, por que qualificá-los de novos. O que é novo nisso que parece ser a origem, o original da psicanálise? Ou o adjetivo “novo” seria justamente esse gesto de retornar às origens, aos fundamentos? Esse retorno aos fundamentos da Psicanálise era a proposta do ensino de Laplanche desde os anos de 1969, na Universidade de Paris VII, reunidos depois na série *Problemáticas*. Retornar aos fundamentos implicava um trabalho de questionamento e problematização daquilo que funda a psicanálise, quer dizer, a experiência freudiana, centrada agora nos conceitos fundamentais. Retornar aos fundamentos teria tanto o sentido de uma retomada daquilo que funda “a psicanálise, uma psicanálise, no sentido do que chamamos o tratamento; quanto daquilo que funda o ser humano” (LAPLANCHE, 1987, p. 1-2).

Isso pelo fato de que o que é fundador para a psicanálise, e Laplanche insiste nesse ponto, “só pode sê-lo se estiver em ressonância, *a posteriori*, com o que é fundador para o ser humano”. O adjetivo novo acrescentado aos *fundamentos* não implicava um trabalho de afastamento da experiência e dos conceitos freudianos, ao contrário, o novo indicava um caminho de retorno a esses fundamentos na tentativa de renová-los, de fazê-los viver novamente. Não se tratava de uma “nova psicanálise”, mas de colocar em questão e de renovar aquilo que funda: o sujeito e a psicanálise. Os fundamentos mantêm relações estreitas com o princípio, o começo da psicanálise e com o que é inédito em cada análise. “Fundar é sempre fundar de novo” (LAPLANCHE, 1987, p. 16), nos diz Laplanche, e se esse gesto de fundar novamente implica tornar a instituir aquilo que funda a psicanálise – esse talvez seja o sentido do retorno *sobre* Freud, trabalho sobre a obra – há nesse mesmo gesto a indicação de algo inédito que se apresenta em todo ato de fundação.

Retornar aos fundamentos seria tomá-los novamente a partir de uma experiência que é a experiência psicanalítica. “Uma experiência (*Erfahrung*) como um movimento em contato com o objeto, em contato com o movimento do objeto” (LAPLANCHE, 1987, p. 16). Essa experiência não se define apenas como a experiência do tratamento, “a experiência imediata”, se assim fosse estaríamos privilegiando uma certa empiria, desconsiderando que, talvez, não haja nada menos empírico que o tratamento psicanalítico. Trata-se de uma experiência definida a partir de quatro pontos: a clínica, a psicanálise extra muros, a teoria e a história. Tomemos então dois desses pontos: a clínica e a teoria. A experiência clínica não se restringe à experiência do tratamento, ainda que essa seja de fato uma experiência psicanalítica. Segundo Laplanche toda experiência clínica só pode ser pensada a partir de contextos conceituais, num movimento dialético de vaivém com a experiência. Não se trata desse modo nem de um privilégio da experiência em detrimento do objeto, nem do privilégio do objeto em detrimento da experiência. A especificidade da clínica psicanalítica, a especificidade da experiência psicanalítica, tem relações com o enquadre no qual essa experiência se produz.

É a partir de uma regra – regra fundamental — que se institui e se “coloca em andamento um processo em ressonância com um processo fundante do ser humano” (LAPLANCHE, 1987, p. 10). Essa regra (associação livre) funda de novo um processo de simbolização que parece ser próprio do homem. Para Laplanche, o sujeito humano é um ser teorizante, na medida em que dá forma à sua própria experiência. A experiência clínica implica um trabalho de fundação que aponta para dois sentidos: fundar de novo esse movimento de simbolização que agora, no trabalho de interpretação colocado entre analista e analisante, torna-se uma tentativa de resimbolização com base em primeiras simbolizações. E mais, ao fundar de novo esse movimento simbólico a experiência clínica aponta para um *novo* que pode emergir diante dessa tarefa

simbolizadora. A tentativa de encontrar uma forma para as experiências que, por vezes, submetem o sujeito – porque ele se constitui nesse campo de intensidades – parece ser um dos fundamentos aos quais Laplanche se refere. Fundamento da clínica psicanalítica e, portanto, fundamento do sujeito.

Ao tomar a teoria como lugar e objeto da experiência psicanalítica, assim como faz com a clínica, Laplanche afirma que toda verdadeira teorização é uma experiência que engaja o pesquisador, e o engaja, justamente, pelo fato de que todo sujeito é autoteorizante. Para esse autor é a partir desse pressuposto que podemos tomar os “monumentos puramente teóricos” freudianos³⁴ como um exercício onde se vive a análise.

Ela não é vivida aí em relação a um objeto que lhe seria extrínseco, mas se desenvolve por seu movimento próprio. Experiências que cabe analisar, levar ainda mais longe que Freud, levar aos últimos redutos, com a possibilidade, assim, de vê-las se desarticularem, se decomporem e se recomporem (LAPLANCHE, 1987, p. 13).

Laplanche (1987) qualifica a sua incursão no texto freudiano como um retorno *sobre* Freud. Um retorno *sobre* a obra freudiana que pressupõe um trabalho que “suplicia a obra”, que a provoca e a faça “sofrer” os efeitos desse trabalho. Para esse autor isso não significa reduzi-la, mas torná-la móvel, remobilizá-la, desfazer seus laços artificiais para assim encontrar outras valências que revelem a “história de um pensamento inteiramente movido por sua pulsão”. Retornar aos

³⁴ Laplanche se refere aqui ao *Projeto para uma psicologia científica*; o capítulo VII da *Interpretação dos sonhos; Para além do princípio de prazer e Visão de conjunto sobre as neuroses de transferência*. Esses textos indicariam um certo jogo de especulação, que parece remeter a uma “real experiência interior”, mas que ganham uma tal consistência implicando na construção de verdadeiros constructos teóricos. Ver LAPLANCHE. *Novos fundamentos para a psicanálise* (1987). São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

fundamentos é retornar a esse gesto inaugural de Freud que ao fundar a psicanálise revela outro gesto fundante: a incessante tentativa de simbolização determinada por um campo de intensidades pulsionais. O retorno sobre Freud, que aqui chamamos de tradução, não nos revela também um trabalho mobilizado por uma pulsão? A obra é uma exigência e, é nesse sentido, que nos referimos ao trabalho de Freud no *Além do princípio de prazer* como uma tarefa tradutiva diante de uma língua pulsional que surgia na clínica e apontava os limites do trabalho interpretativo. Retornar a esse texto é fazê-lo sofrer os efeitos de um outro trabalho de tradução, trabalho esse mobilizado por essa injunção tradutiva presente na obra. E se ela sofre – sofrer é também suportar e consentir -- os efeitos dessa tarefa tradutiva, mobiliza, na mesma medida, aquele que se arrisca nessa empreitada. A obra também aflige, molesta corporalmente, incita a traduzir.

3.2 – A eficácia da mensagem e a origem da pulsão

O retorno de Laplanche aos fundamentos segue uma estreita linha que indica tanto um retorno aos conceitos fundamentais da psicanálise, quanto um retorno àquilo que está presente nas origens do sujeito. Portanto, os “novos fundamentos” referem-se a um fundamental, um originário que não se enquadra numa categoria mítica e fora do tempo. Para Laplanche (1897) o originário é o inelutável, aquilo que revela a categoria da universalidade. A situação originária, fora da categoria contingencial, seria o confronto da criança com o mundo adulto.

Caracterizado por mensagens no sentido amplo do termo (lingüísticas ou simplesmente languageiras: pré ou paralingüísticas), que interrogam a criança antes que ela as compreenda e às quais deve dar sentido e resposta, o que é uma só e mesma coisa (LAPLANCHE, 1897, p. 133).

Não se trata de remontar esse confronto à situação mãe-filho, nem ao menos à categoria edípica. Para Laplanche a universalidade do Édipo ganha caráter particular quando colocado num tempo posterior à situação originária, isto é, à sedução. O Édipo seria uma solução, entre outras, para o problema colocado pela efetividade da situação originária. O originário seria o confronto da criança com essas mensagens infinitas endereçadas ao seu corpo e a sua psique, através da sedução originária. Ao insistir na efetividade da sedução com seu caráter originário em detrimento de um raciocínio que seguiria por uma via que conduz do real ao mítico³⁵, Laplanche privilegia um originário a partir do aprofundamento da noção de real – “o real humano” -- e as situações inelutáveis que o fundam. Os fundamentos, a origem e, por fim, o originário indica um caminho que nos conduz às noções desenvolvidas por Laplanche acerca da sedução generalizada, da prevalência do outro³⁶ na constituição do sujeito e na efetividade desse confronto. E, se o retorno nos leva aos fundamentos tanto da psicanálise quanto do sujeito, o vetor indica o caminho: o retorno à pulsão. Quais relações podemos estabelecer entre situação originária, sedução e pulsão?

Laplanche retoma a teoria da sedução em Freud (que nomeia como teoria da sedução restrita) para avançar numa concepção ampliada da sedução estabelecendo relações com a situação originária e o surgimento da pulsão. Para esse autor, Freud vê na pulsão sexual o pólo necessariamente presente do conflito psíquico: ela é o objeto privilegiado do recalçamento. Se, num primeiro tempo da teorização freudiana, há um primado da sexualidade em que apenas ela

³⁵ Laplanche privilegia uma realidade efetiva, essa efetividade (*Wirklichkeit*) da mensagem se opõe a uma realidade (*Realität*) nos seus aspectos factuais. Portanto, não se trata de um tempo mítico porque existe uma efetividade e não apenas uma factualidade. De fato, esse confronto não é mítico, mas os seus efeitos só ganham valor *a posteriori*, e, na maioria das vezes, via construção mítica. Quer dizer, construir um mito a respeito desse tempo não deixa de ser um trabalho narrativo em torno daquilo que não se pode dizer. Pelo menos não com todas as letras.

³⁶ A palavra “outro” é escrita com letra minúscula por Laplanche para diferenciá-la do grande Outro descrito por Lacan. Não se trata aqui do grande Outro simbólico, mas de um outro que também está submetido aos enigmas da mensagem, como veremos a seguir.

tem o direito de ser chamada de pulsão, com a introdução da pulsão de morte essa mesma sexualidade ganha um papel secundário. Para Laplanche (1988), com o texto sobre o narcisismo, a sexualidade correu o risco de ser reduzida ao aspecto ligado e investido da libido. Entretanto, Freud não deixa as coisas dessa maneira e, ainda em 1919, reafirma algo que parecia perdido: a sexualidade não ligada, desligada no sentido da pulsão, isto é, a sexualidade mudando de objeto e tendo como único objetivo correr o mais depressa possível em direção à sua satisfação pelas vias mais curtas. É nesse ponto que Laplanche detecta uma “guinada”, reafirmando alguma coisa que era essencial na sexualidade e que tinha sido, de certo modo, recalcado na teoria. O sexual desligado é trazido novamente para o primeiro plano e a partir daí a sexualidade, tal como havia sido pensada nos *Estudos sobre a histeria* e nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, é recuperada sobre um dualismo pulsional que deveria ser conciliado com um “monismo energético”, quer dizer, o da libido.

Para priorizar o sexual no cerne de toda teoria pulsional, Laplanche (1987) parte de uma leitura ampliada do que Freud havia descrito sob o termo de sedução. De acordo com os escritos freudianos, a cena de sedução contava, por um lado, com um parceiro adulto, agente da sedução, e, por outro, com uma criança pequena sem recursos em relação à sexualidade perversa do adulto. A força traumática teria seu componente nessa cena sexual vivida de maneira intrusiva na infância, mas que só seria ressignificada num momento posterior. A essa primeira cena de sedução associava-se outra, que não tinha necessariamente o caráter traumático, mas funcionava como energia libidinal trazendo à tona de maneira ressignificada a lembrança “esquecida”. Essa lembrança ganhava um caráter patogênico à medida que se associava à cena posterior e era

transcrita sob a forma de trauma³⁷. A noção de *a posteriori* (*Nachtragslich*), a concepção tópica do aparelho e a teoria tradutiva do recalçamento, eram os elementos que compunham a teoria da sedução freudiana. Do ponto de vista tópico era somente nesse segundo tempo, e em decorrência de uma falha na tradução, ou na impossibilidade de metabolizar completamente essas mensagens que vinham do outro, que a primeira experiência ganhava esse caráter de efetividade. Inscrita agora no inconsciente, como um resto deixado pelo metabolismo egóico, a recordação traumatizante tinha a força de surpreender o *eu*, o atacando a partir de seu próprio interior.

Essa teoria sustentava os argumentos freudianos a respeito da etiologia da histeria, visto que a sexualidade infantil era vista como um "fator latente" que só se apresentaria a partir da intervenção do adulto. Nos documentos dirigidos a Fliess, a carta 69 traz comentários preciosos acerca da teoria da neurose e sua relação com a sexualidade. Freud inicia a carta relatando o seu desapontamento: "Não acredito mais em minha neurótica" (FREUD, 1897, p. 309). E justifica isso a partir dos contínuos insucessos em fazer com que as análises de seus pacientes chegassem a uma conclusão real, quer dizer, a impossibilidade de encontrar o núcleo de verdade que seria o responsável pela eclosão da doença. Além disso, se a sexualidade estava na origem da doença, e se essa só se tornaria manifesta a partir da intervenção do adulto, em todos os casos de histeria o pai deveria ser apontado como perverso.

Segundo Laplanche, a sedução como teoria sofreu uma espécie de recalçamento e Freud manteve desarticulados os elementos que compunham a cena de sedução dando a cada um deles

³⁷ Ver Freud. Caso Emma. In: "Projeto para uma psicologia científica" (1950 [1895]). Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol I. ESB.

vicissitudes particulares. A noção de *a posteriori* ganha um caráter factual, e a realidade dessa primeira cena, amplamente discutida no texto sobre o “Homem dos lobos”, conserva uma realidade situada nas fantasias originárias que têm sua raiz na história da espécie humana. Do ponto de vista tópico, a noção de ataque interno, fruto da recordação traumatizante, cede lugar à fantasia de sedução. Essa agora responsável por mobilizar todo tipo de defesa em função de sua articulação com os aspectos violentos e anárquicos das pulsões. E, por fim, a teoria tradutiva do recalçamento desaparece da cena teórica após 1897. Somente em 1933, com a publicação de um texto de Ferenczi, “Confusão de línguas entre o adulto e a criança”, os elementos dessa teoria reaparecem. Laplanche retoma esse texto para indicar que o confronto não se reduz ao intervalo entre duas línguas – a do adulto e a da criança – com suas lógicas distintas. O caráter traumático desse confronto da criança com uma linguagem da paixão (linguagem do adulto) não está reduzido à dificuldade da criança na aquisição e muito menos na ordenação disso que chega através de todos os gestos desse outro colocado na situação originária. Essa linguagem da paixão, impregnada que está de “significações sexuais inconscientes”, só é traumática porque veicula um sentido ignorado de si mesmo.

Laplanche discute um outro ponto importante nessa teoria da sedução restrita, qual seja: a factualidade da cena de sedução. Para Freud a sedução contava com a passividade da criança em relação ao adulto. Essa diferença entre uma criança passiva sob o julgo da atividade adulta indicava a sedução como uma irrupção violenta. A idéia de uma sedução precoce sofrida pela criança ganha novas configurações na obra freudiana e é um ponto importante para os desdobramentos operados por Laplanche. Se num primeiro tempo temos um pai perverso como o principal personagem da sedução infantil, agora esse pai cede lugar à mãe. A sedução precoce

ganha novos operadores e é veiculada pelos cuidados corporais dispensados ao filho. A sedução materna passa a ser o ponto de gravidade e a verdade da sedução. Para Freud (1916-1917), a fantasia de ter sido seduzida toca o solo de uma realidade efetiva, visto que a mãe, nos cuidados dispensados ao corpo da criança, desperta zonas privilegiadas de prazer. É a efetividade dessa sedução originária que abre o caminho para uma concepção generalizada da sedução.

Pois aqui não se trata mais exatamente de *Realitat*, termo que designa a realidade nos seus aspectos factuais, mas de uma efetividade (*Wirklichkeit*), realidade efetiva, categoria que nos leva além da contingência e da peripécia. Como também atesta o termo “*musste*”, a mãe teve de despertar, esse despertar pela mãe é inelutável, está inscrito na própria situação e não depende de qualquer contingência (LAPLANCHE, 1987, p. 129).

O que Laplanche ressalta, a partir da argumentação freudiana, é que a sedução originária indica uma dessimetria “atividade-passividade”, mas não somente em relação à impossibilidade da criança em tratar psiquicamente isso que lhe chega do mundo adulto despertando um campo de intensidades pulsionais. A dessimetria está colocada, também, do lado desse outro que, ao cuidar, seduz mobilizado que está por uma alteridade que ele mesmo desconhece. “Os cuidados “maternos” ou o ataque “paterno” só são sedutores porque não são transparentes, mas opacos, veiculando o enigmático” (LAPLANCHE, 1987, p. 137). Trata-se mesmo de um confronto visto que essa opacidade operante e intrusiva, porque ligada a conteúdos sexuais inconscientes, não está colocada somente para aquele que recebe a mensagem, mas para aquele que a produz.

No artigo “Sedução generalizada e primazia do sexual”, Paulo de Carvalho Ribeiro retoma os fundamentos laplancheanos indicando que a “realidade da sedução é a realidade da mensagem”, naquilo que ela tem de irredutível ao ato de comunicação e à intencionalidade dos interlocutores. A fantasia de ter sido seduzida diz respeito a uma realidade vivenciada pela criança na forma de mensagens enigmáticas que lhe chegam pelo adulto. Essa realidade só se torna efetiva por sua referência ao outro como “inoculador de substratos pulsionais” e pela impossibilidade de traduzir completamente uma mensagem em qualquer outra forma de expressão sem que se produza um resto não traduzível. Para esse autor “a mensagem sexual oriunda do outro, é o que escapa sempre à eficácia tradutiva” (RIBEIRO, 1996, p. 52).

Há uma materialidade da mensagem, veiculada nos cuidados dirigidos ao corpo da criança, que não pode ser reduzida a um efeito psíquico imediatamente detectável por aqueles que estão implicados nessa sedução. Uma sedução originária na medida em que aponta para o fundamento da constituição do sujeito psíquico, uma sedução generalizada, visto que essa constituição só se efetua a partir do confronto diante do encontro com o enigma produzido pela realidade da mensagem. O par ativo-passivo é relativizado, incluindo um terceiro tempo. Se temos um lugar passivo, pensamos logo no seu contraponto, um lugar ativo. Entretanto, a leitura dos textos de Laplanche nos obriga a ir mais adiante, abrindo mão de uma lógica puramente binária. O lugar passivo da criança entregue aos cuidados e à sedução do adulto, desperta, nesse outro, aspectos de sua própria sexualidade recalcada. Essa primeira língua -- dos gestos, dos timbres, dos olhares, das entonações -- é a “linguagem da paixão por excelência, justamente por que não é a mãe propriamente quem fala e sim a criança seduzida que a criança a ser seduzida desperta nela” (RIBEIRO, 2006, p. 14). É a tensão estabelecida entre uma atividade-passividade que oscila ora

do lado da criança, ora do lado do adulto, que fornece o tom às primeiras inscrições deixadas no corpo da criança. É justamente essa entrega passiva da criança que atua, de forma ativa, na mobilização daquilo que há de mais sexual e, portanto, passivo nesse adulto que também sofreu a sedução de um outro.

Para Laplanche esses elementos que compunham a teoria da sedução só parecem ter real valor se articulados entre si. Retomando a questão da sexualidade a partir da sedução, esse autor resgata a importância do outro na construção do inconsciente. Laplanche mantém a idéia de apoio, mas ressalta que a criança submetida às exigências da ordem vital, ao entrar em contato com o outro que cuida dela, se mostra vulnerável à sexualidade que contamina os cuidados dos quais necessita. É através das zonas erógenas -- áreas privilegiadas de troca -- que a sexualidade é introduzida. A sexualidade surge, então, apoiada na ordem vital ao mesmo tempo em que a ordem vital se apóia nela, na relação com o outro que cuida e que, ao cuidar, seduz, mesmo sem saber que o faz. Trata-se de uma sedução necessária, inscrita na própria situação de cuidado. A implantação da sexualidade do adulto na criança obedece à lógica do *a posteriori*. Aqui também aparecem duas cenas que conferem valor uma à outra. A primeira está, para a criança, situada em um tempo “cedo demais”, e diz respeito às relações que se dão desde o início; cedo demais um adulto inculca a criança com elementos de sua própria sexualidade, confrontando-a com mensagens carregadas de sentido e de desejo, mas que estão sempre além de suas possibilidades de tradução. A implantação dessas mensagens equivale à criação de verdadeiros “espinhos na carne”, corpos irritantes que fazem uma exigência de trabalho ao psiquismo. Diante desse primeiro “ataque externo”, os significantes enigmáticos são implantados através das mensagens que chegam ao corpo da criança, antes que uma tentativa de tradução ocorra.

Um significante tem uma significância, um poder significante ou significativo, detectável, sabe-se que há um significante em algum lugar, sem que, para tanto, um significado explícito tenha-se manifestado. Uma imagem proposta por Lacan foi a dos hieróglifos no deserto, dos caracteres cuneiformes numa tábua; sabemos que eles significam e que, enquanto tais, têm um tipo de existência própria, diferente fenomenologicamente das coisas: eles querem nos significar algo, mesmo que não tenhamos nenhum significado para atribuir-lhes. Isto não implica aderir a uma primazia do significante, inclusive a uma hegemonia do significante no tratamento. Trata-se, simplesmente, de sublinhar, mas com veemência, a possibilidade de um significante ser dessignificado, perder o que ele significa, perder, inclusive, toda significação determinável, sem, por isso, ter perdido seu poder de *significar para*. Refiro-me tanto ao significante não-verbal quanto ao verbal e introduzo, assim, um marco na direção do que chamo o significante enigmático (LAPLANCHE, 1897, p. 50).

A tentativa de tradução desses significantes enigmáticos, num segundo tempo, como forma de promover o domínio e a simbolização dos aspectos fragmentadores das mensagens, revela um trabalho que, necessariamente, deixa para trás restos inconscientes: *fueros*, nas palavras de Freud, objetos-fonte da pulsão na perspectiva laplancheana (LAPLANCHE, 1987, p. 138). É em função da origem alteritária e do efeito fragmentador das mensagens que a tentativa de tradução é colocada em ato, sem que uma adequação simbólica seja possível. O móvel do enigma é inconsciente e, portanto, não se trata de uma “vaga confusão de línguas”, mas da inadequação da criança ao adulto e primordialmente da inadequação do adulto ao objeto-fonte que age nele mesmo. Temos, portanto, dois tempos: um tempo de implantação dos significantes enigmáticos, na superfície corporal da criança mobilizado, conscientemente, pela solicitude maternal, mas também por fantasias de desejo inconsciente que funcionam plenamente, porque contêm aspectos de sua própria sexualidade; e um outro tempo, de tentativa de tradução dessas mensagens e o que

resta dessa operação tradutiva funcionando, agora, como objetos-fonte que impelem o sujeito a partir de dentro. São esses restos não traduzidos que constituem os objetos-fonte da pulsão e “podem ser comparados a uma espécie de ruído sexual, de cartilagem ou osso pulsional não triturável pela máquina tradutiva” (RIBEIRO, 2000, p. 204). O psiquismo constitui-se a partir do que é transmitido pelo outro através dos gestos, do toque e das palavras, pela relação que ele estabelece com as zonas erógenas da criança – lugares de trânsito e troca -- mas também pelas tentativas da criança, desde os primeiros tempos, de interpretar aquilo que lhe acontece. Essas mensagens veiculadas pelo adulto são portadoras de um duplo potencial: promovem a integração narcísica daquilo que se apresenta inicialmente como fragmentado, mas, por outro lado, geram novos enigmas e favorecem o surgimento dos aspectos desligados, intraduzíveis e traumáticos.

A mesma sexualidade que estrutura o psiquismo conferindo-lhe um caráter de trabalhador tradutivo, paradoxalmente, o desestrutura por ser originária dessas mensagens. Por ser portadora de um enigma, a mensagem é determinante em todo o processo de organização do psiquismo colocando a máquina tradutiva a trabalho. Entretanto, junto com a mensagem, não se encontra a “chave” que poderia servir para traduzir e simbolizar isso que aparece como corpo estranho interno/externo. Diante disso o psiquismo erige defesas, transporta, transfere, com mais ou menos resíduos, sem jamais arrancar esse espinho da carne. Para Laplanche se a mensagem é portadora de um duplo potencial, a sexualidade não poderia ter apenas um destino: constitui-se em pulsão sexual de vida, funcionando segundo o princípio de energia ligada e investida e em pulsão sexual de morte, já que parte dela permanece desligada fornecendo o seu aspecto traumático e trágico pela “absoluta eficácia da sedução pela mensagem do outro” (RIBEIRO, 1996, p. 52).

3.3 – O modelo tradutivo segundo Laplanche e o objeto-fonte da pulsão

No texto “Traumatismo, tradução transferência e outros Trans(es)” Laplanche (1988) toma a carta 52 a partir de uma intensa leitura do texto freudiano a respeito da teoria da sedução. Segundo esse autor, essa carta foi escrita no período em que Freud desenvolvia sua teoria da sedução na tentativa de explicar os transtornos histéricos. A verdadeira teoria da sedução articulava a eficácia das reminiscências ao depósito de um “primeiro real, um primeiro acontecimento” (LAPLANCHE, 1988, p. 92), e a eficácia que adquiria após ter se tornado uma reminiscência, agindo agora como um corpo estranho interno. Para Laplanche faltava a Freud definir a natureza deste primeiro depósito e diferenciar esse real de uma simples percepção objetiva, de uma simples imagem. O modelo tradutivo, presente na carta 52, apresentava a passagem de um sistema a outro e a realização de uma nova inscrição segundo um código diferente daquele que o procedeu. A recusa (*Versagung*) de tradução, quer dizer, o recalçamento, manteria no inconsciente aquilo que não foi traduzido.

Para Laplanche (1988) todo o enigma desse modelo estaria ligado ao sistema WZ (*Wahrnehmungszeichen*), que participa ao mesmo tempo da percepção (W) e do *Zeichen* (do indício, do signo).

Uma tradução só pode operar a partir dos sinais que ela transcreve. Língua de origem e língua visada, cada sistema é as duas coisas ao mesmo tempo: visada por aquele que o precede, origem para aquele que se segue (LAPLANCHE, 1988, p. 94).

Esse primeiro registro originado da percepção é marcado por um índice, um signo que faz sinal e, por isso, incita o trabalho de tradução. A isso que é registrado, antes mesmo de ser traduzido uma primeira vez, Laplanche chama de significante enigmático. Em outras palavras, trata-se, aqui, de formular uma idéia a respeito de uma inscrição antes que a tarefa de tradução seja colocada em andamento. É porque um signo faz sinal que Laplanche nos diz: “eles querem nos significar algo, mesmo que não tenhamos nenhum significado para atribuir-lhes” (LAPLANCHE, 1897, p. 50). Entretanto, o fato de querer significar algo não garante uma solução dos aspectos enigmáticos da mensagem. Se há um indício que aponta para a exigência de um trabalho de metabolização – nas palavras de Laplanche – há também nessas mensagens os aspectos não metabolizáveis, quer dizer, estamos em presença de algo que incita e resiste ao esquema de substituição significante³⁸.

É a partir da inscrição do significante enigmático que a tarefa tradutiva será colocada em cena. Se retomarmos as construções acerca da sedução generalizada poderíamos tratar essas primeiras inscrições como o depósito de hieróglifos sobre a superfície do corpo, um sedimento que marca – sulca -- esse corpo de maneira indelével incitando o trabalho de tradução. Uma tradução que deixa sempre um resto importante, indicando que esse intraduzível é “o eco, o resíduo interno à própria mensagem”. Esse resto do trabalho tradutivo, ao cair no inconsciente, funciona agora como um corpo estranho interno/externo. Segundo Laplanche

³⁸ Laplanche define a metábole como um trabalho de ligação significante que pode ser operado através de uma ligação por analogia (metáfora) ou por contigüidade (metonímia). A simbolização seria o resultado de uma “trama de metáboles e de metáboles de diferentes tipos, aliando metáfora e metonímia”. Apesar de ser dois tipos abstratos, metáfora e metonímia se encontram, com frequência, misturados entre si. LAPLANCHE, J. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 140-141.

(...) no próprio lugar do traço de percepção, do WZ, o que é registrado antes mesmo de ser traduzido uma primeira vez, passivamente registrado, o que é preciso situar é uma “mensagem de si mesmo ignorada”, um significante enigmático. O intraduzível, o recalcado que se depositará a cada estágio ulterior, é apenas o eco, o resíduo, deste intraduzível interno à própria mensagem. É a transcendência da situação originária – esta relação da criança a um adulto que significa o que ela não sabe – que será traduzida, transportada, transferida com mais ou menos resíduos, mas jamais reduzida (LAPLANCHE, 1988, p. 94).

Após as primeiras tentativas de tradução desses significantes enigmáticos, implantados na periferia do corpo é que teremos restos não traduzidos, quer dizer, os objetos-fonte da pulsão. Laplanche (1987) apresenta o recalçamento originário em seus dois tempos como indissociável da idéia de trauma e conseqüentemente do movimento de criação do *eu*. Para esse autor é apenas com um movimento que o recalçamento cliva do psiquismo um inconsciente primordial que se torna, por isso mesmo, um *isso*, e que constitui os primeiros objetos-fonte da pulsão. A pulsão seria esse impacto, que tem sua fonte agindo agora não apenas na superfície corporal, mas também a partir de uma representação psíquica interna. São essas representações-coisa recalçadas que exerceriam, desde o interior do psiquismo, uma pressão constante. A fonte da pulsão seria o resquício inconsciente do recalçamento originário, mas não apenas com seu aspecto representativo já que para Laplanche ela estaria ancorada no somático das zonas erógenas, no corpo, portanto, nesse corpo que sofre os efeitos da sedução. A exigência de trabalho e a pressão constante exercida pela pulsão viriam da diferença entre aquilo que, nas mensagens enigmáticas, pode ser simbolizável ou não.

É a partir dos desenvolvimentos da teoria da sedução generalizada que Laplanche reafirma a primazia do outro como instância asseguradora de todas as pulsões e da sexualidade (perversa, polimorfa, disruptiva, tal qual descrita nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*) em todas as pulsões. Para esse autor, pulsão de vida e pulsão de morte devem ser descritas como dois aspectos da pulsão sexual. Teríamos, desse modo, um só objeto-fonte, fonte tanto dos aspectos mortíferos quanto dos aspectos sintetizantes da pulsão. Isso nos indicaria dois caminhos possíveis: um tendendo aos processos de ligação e outro ao desligamento, estabelecendo desse modo um conflito interminável.

Na pulsão de vida, a libido estaria ligada de modo mais ou menos coerente e não fragmentado, visando uma relação com o objeto em “vias ou em ato de totalização”. O fato de estar ligada não indica, necessariamente, um ponto de ausência de conflito, se a primeira vista a ligação pode fazer cessar o excesso pulsional, Laplanche não deixa de apontar que esse extremo de ligação – esse basta – tem no seu contraponto um outro extremo, o da imobilização. Não só o desligamento pode ser ameaçador para o sujeito psíquico, ao promover uma morte por desintegração, morte a partir de uma “cultura” da pulsão de morte, mas uma “rigidificação e síntese excessiva” pode indicar a morte do psiquismo pelo *eu*. Aqui é preciso relembrar Freud (1923) e a importância da descrição das duas classes de instintos com sua necessária intrincação para manter o campo de intensidade pulsional. Não nos parece que Laplanche esteja longe dessas idéias, apesar de afirmar a prevalência do sexual em todas as pulsões.

O sexual, adjetivando o termo pulsão, aponta para o corpo marcado por uma sexualidade polimórfica e dispersiva. No que se refere ao conceito “Pulsão sexual de morte”, parece ser a

forma que escreve o que para Laplanche se apresenta como disruptivo, anárquico, violento, intraduzível. Para esse autor “a sexualidade é mortal e vital por exclusiva e absoluta eficácia da sedução pela mensagem do outro” (RIBEIRO, 1996, p. 52).

3.4 – O impacto das primeiras inscrições

No livro *A fundação do inconsciente: destinos de pulsão, destinos do sujeito*, Silvia Bleichmar (1994) retoma os fundamentos laplancheanos a respeito da sedução generalizada discutindo dois pontos importantes. Para essa autora o fato de uma energia somática ser transformada em energia psíquica – em princípio sexual – só pode ser explicado a partir da intervenção do outro. Um outro exterior ao organismo do vivente, provido de inconsciente e que ao oferecer o seio – objeto sexual inicial – inunda o real vivente de uma energia não qualificada provocando um traumatismo, pelo fato de romper algo da ordem somática pelas linhas do sexual. O primeiro ponto importante diz respeito ao papel do outro implicado na sedução. Um outro suporte material de uma mensagem enigmática, capaz de transmitir uma corrente libidinal que penetra traumáticamente o vivente, o parasita e o submete a um afluxo que deve encontrar vias de evacuação. Mas também aquele que pode fornecer um suporte narcísico estruturante, promovendo vias colaterais de ligação da energia desligada e intrusiva que penetra o corpo do bebê. O outro da sedução seria aquele “capaz de investir narcísicamente o bebê e não apenas de propiciar a introdução de quantidades sexuais pontuais, não ligadas” (BLEICHMAR, 1994, p. 27).

Segundo Paulo de Carvalho Ribeiro (2006), esse aspecto narcisista promovido pelo adulto indica um papel de “tradutor originário” deste, contrariando a idéia inicial apresentada por Laplanche de um bebê tradutor. Diante do impacto das mensagens, e antes da constituição das instâncias psíquicas capazes de formar as representações para operar com os aspectos enigmáticos da mensagem transmitida pelo outro, a excitação é vivida não como “excitação de, mas simplesmente como pura excitação”. O papel de tradutor dessas primeiras excitações estará colocado do lado do adulto, o mesmo que seduz, sem saber que o faz. O tom dessas primeiras traduções, operadas por esse outro sedutor, são marcados pelos aspectos inconscientes e por aquilo que a presença do bebê desperta nele. Talvez pudéssemos pensar que a mensagem com seus ruídos infinitos, agora implantada no corpo da criança, incita à tradução. Incita não apenas esse corpo que funciona como suporte dos enigmas que lhes são endereçados, mas incita o “agente” da sedução. Se a mensagem é portadora de um ruído, essas primeiras traduções operadas pelo adulto e induzidas no bebê guardarão esses aspectos ruidosos fornecendo o compasso e o descompasso das infinitas tentativas de tradução de um corpo agora afetado.

É do lado da sedução originária que Silvia Bleichmar (1994) coloca a origem da pulsão, mas, e esse é o outro ponto que nos parece importante, diferentemente de Laplanche, essa autora situa esse surgimento num tempo anterior àquele no qual ocorre o ataque produzido pela estimulação exercida desde o interior, sobre o *eu*, pelas representações-coisa recalçadas. Quer dizer, num tempo anterior ao recalçamento originário.

A partir do momento em que há inscrição, e mesmo antes de que o recalçamento fixe a pulsão ao inconsciente, sua ação atacante propicia movimentos compulsivos, evacuativos, necessariamente falidos em função de que sua energia não é passível de ser evacuada (BLEICHMAR, 1994, p. 25).

Trata aqui de entender que mesmo antes do recalçamento originário, e portanto antes da constituição do *eu* como instância defensiva (na medida em que cumpre a função de inibir e ligar), a intrusão do sexual deixaria esse “real vivente” entregue a uma inundação excitatória, cuja tentativa de ligar deixaria sempre um resto, um remanescente, indicando a impossibilidade de fornecer um tratamento que extinguisse esse aspecto disruptivo e intrusivo do sexual. O *eu* na sua função de síntese imaginária se contrapõe a esse corpo-superfície de pulsão parcializada. É esse corpo lacerado que passa a ocupar um lugar privilegiado na medida em que suporta a inscrição de signos/índices que incitam à tradução. Vê-se, portanto, que há um impacto desde o início, impacto que territorializa o corpo, inscrevendo os hieróglifos que querem significar, visto que são signos/índices de percepção, mas que revelam também uma materialidade que rejeita o seu estatuto puramente simbólico podendo, dessa forma, ser dessignificado. Como imperativos categóricos³⁹ esses signos guardam seu núcleo de resistência, pois indicam a incidência real da emergência da estranheza incluída na vivência do sexual, impossibilitando uma metábole completa.

³⁹ Laplanche toma essa categoria emprestada da filosofia de Kant para discutir sobre a constituição do superego a partir da teoria da sedução generalizada. O que nos interessa aqui é a discussão que esse autor levanta a respeito desses signos que, como imperativos categóricos, resistiriam ao esquema de operação significante, quer dizer, a uma metábole completa, se prestando apenas a uma certa derivação metonímica. O fato é que como imperativos categóricos os signos exigiriam um trabalho de metabolização, mas resistiriam a ela permanecendo como aquilo que não pode ser diluído no trabalho significante. LAPLANCHE. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p.145-148.

Insistimos mais um pouco com o texto laplancheano para apontar que a partir da teoria da sedução generalizada esse autor recoloca, com os elementos que lhe são próprios, o corpo em cena, um corpo afetado pelos efeitos da mensagem que vem do outro. A experiência com a alteridade territorializa eroticamente o corpo instaurando um circuito pulsional, um “rastros instituído”⁴⁰ que não cessa de tentar se atualizar, porque insiste nas trilhas pelas quais esse corpo foi afetado. Essas idéias nos remetem ao livro da psicanalista francesa Piera Aulagnier, *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado* (1979), em que a autora se refere ao pictograma como uma representação originária do sujeito. “A voz-grafia materna transforma as primeiras sensações de alegria e dor em hieróglifos corporais inscrevendo no corpo do bebê uma primeira grafia” (NERI, 2005, p. 238).

O retorno por esse circuito, dentro dos movimentos de uma análise, aponta para um trabalho cartográfico, no sentido de produzir uma escrita (uma grafia) que mapeia territórios estabelecidos *a priori*, indicando os caminhos ou os descaminhos pelos quais o corpo foi afetado pelo desejo e pelo gozo. Em contrapartida, ao escrever esse corpo pulsionalmente afetado, quer dizer, ao tocar esse originário, cria um *novo*, uma nova grafia que escreve um território, mas também desterritorializa. Nesse sentido há um aspecto desse corpo que escapa à cena representativa, apesar de todas as tentativas de incluí-lo numa cadeia simbólica. Território do silêncio pulsional que insiste em se afirmar persistindo, assim, um espaço impossível de ser representado⁴¹.

⁴⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p.56

⁴¹ Encontramos no texto freudiano uma oposição entre representação e afeto em função dos destinos sofridos por cada um nos processos psíquicos. A representação (*Vortellung*) seria aquilo que do objeto vem se inscrever nos sistemas mnésicos. O traço mnésico é tomado como a inscrição do acontecimento, um índice/signo, apresentado como o WZ no esquema da carta 52. Esse traço só é reinvestido a partir de um representante da representação (*Vorstellungsrepresentanz*). Temos assim o pulsional entendido como o campo das intensidades que se inscreve no corpo, deixa marcas no psiquismo, mas só pode ser representado na medida em que encontra um representante. Esse representante da representação não guarda nenhuma semelhança natural com a pulsão, podendo ser lido a partir de

3.5- Efeito de tradução: o retorno operado por Lacan

Seguindo as vicissitudes sofridas pelo conceito de “pulsão de morte”, tomemos os escritos lacanianos na tentativa de traçar uma via que nos remete às questões acerca do gozo. Dissemos, no primeiro capítulo desta dissertação, que a escuta freudiana daquilo que aparecia como silencioso, paradoxal e estranho ao funcionamento do psiquismo, segundo a lógica do princípio do prazer, fez avançar a teoria para um *além*. Foi a partir da abertura do campo freudiano – definido como o campo do inconsciente e da sexualidade – que foi possível a Lacan construir uma teoria a partir dos conceitos de real e gozo, definindo o campo laciano (FINGERMANN, 2006, p. 01). A partir dessa constatação, talvez pudéssemos dizer que a tradução do conceito de pulsão de morte produz um efeito de escrita diante daquilo que resiste, mas que ao mesmo tempo exige a criação de uma forma que nos indica as articulações a respeito do gozo. Nesse sentido temos, do lado da teoria, um percurso que nos conduz do mito da pulsão freudiana ao Real do gozo. E, do lado do analisando, ou na visada de uma análise, um passo a mais, um ato de deslocar o ponto de apoio do corpo de um gozo do início a um gozo Outro no final.

Assim, ao tomarmos o gozo como uma espécie de efeito de tradução a partir do trabalho com o conceito de pulsão de morte, quer dizer, como a forma que resta deste trabalho, temos que levantar um ponto importante: o termo gozo sofreu ao longo do ensino de Lacan diversas elaborações, isso nos indica que não se trata de um conceito definido a partir de um consenso e num só tempo. Talvez pudéssemos dizer que o termo gozo não se limita a um pacto de

uma relação de estranha intimidade. Talvez possamos estabelecer uma pequena nuance entre o que entendemos como inscrição e representação. O fato de ter sido inscrito não nos indica que possa ser representado na medida em que a representação demanda um representante que possa investi-la, tornando os signos a partir da relação que se estabelece com outros. Sobre as noções de representação e representante-representação ver: LAPLANCHE e PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins fontes, 2001. Sobre o termo representação ver: HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

linguagem, apesar de muitas vezes ser usado dessa maneira. Quer dizer, em alguns momentos o recurso ao termo torna-se um mero argumento de autoridade levando à sua extenuação e ao esvaziamento das variações intensivas que se pretendia denunciar. Todas as elaborações a respeito desse termo nos indicam apenas a sua relação com a pulsão de morte naquilo que se apresenta como ponto de inadequação ao campo da representação.

Ao discutir o conceito de pulsão no capítulo “Desmontagem da pulsão”, incluído no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964) nos diz que no momento em que Freud introduz a pulsão na ciência duas vias se abrem: ou este conceito seria rejeitado ou seria guardado. Isso porque assim como fez com o termo inconsciente, a pulsão ganha uma semântica em que os elementos que a delimitam não comportam nada de natural. Definido como um conceito fundamental (*Grundbegriffe*), a pulsão revela o “dado radical de toda experiência analítica” e, ao contrário de ser rejeitado, é tratado por Lacan como uma “ficção fundamental” à medida que “traça sua via no Real que se trata de demarcar” (LACAN, 1964, p. 154 -155). A pulsão de morte surge como uma ficção – Freud a definia como a sua mitologia – diante de uma experiência limite que se constrói à beira do Real e nos parece que o termo gozo entra nesse atalho aberto pela ousadia freudiana. É essa falta de alinhamento perfeito entre um representante e a pulsão de morte que nos permite ler as sucessivas elaborações em torno do gozo como o efeito de um trabalho incessante e arriscado. Como uma tentativa de produzir uma inscrição possível desse *além* que resta como o resultado do trabalho do princípio do prazer. Resta guardar esse termo para ver os lugares aos quais ele nos leva.

O fato de Lacan ter adjetivado o gozo de maneiras distintas – gozo do sentido, gozo fálico, gozo feminino – não nos indica que o mesmo possa ser tomado como uma espécie de evolução do

pensamento lacaniano, em que um termo suplantara o outro, ganhando uma hegemonia dentro do campo teórico e retirando do último o seu valor de uso. Ao contrário, temos que ler esse percurso como a exigência de um trabalho diante do que se apresenta como aquilo que padece de significantes. Como escrever o gozo? Como escrever isso que se afirma na insuficiência do campo simbólico? É justamente por sofrer desse padecimento que avançamos no simbólico como tentativa de escrever o silêncio, de escrever essa língua estranha que aparece nas brechas do texto, insistindo na tradução disso que não se presta a tal empreitada. Talvez a renúncia a essa tarefa seja o gesto de transpor através de uma forma: forma de tradução. Forma que escreve em torno desse ponto impossível, disso que resta intraduzível e que, ao escrever, revela justamente essa impossibilidade de tudo escrever. Estamos num campo de conjunção e disjunção entre o deserto assimbólico do gozo e o território simbólico, visto que a forma operada no trabalho de transpor não escapa a esse recurso. A forma deixa entrever que se tratamos o gozo via simbólico, isso não significa que o cativamos definitivamente nessa rede. A persistência do silêncio, ou a sua afirmação na forma exigida diante do trabalho de traduzir e transpor, nos revela apenas a impossibilidade de uma total submissão do pulsional.

Encore, nos dirá Lacan como título do seu seminário dos anos de 1972-1973, num momento em que o termo gozo passa a ocupar um lugar central em seu ensino (KLATAU e FERREIRA, 2006, p. 6). *Mais, ainda*, é essa a tradução que temos estabelecida, indicando que a exigência é de um trabalho a mais e ainda, diante desse campo que não se reduz apenas a qualidades, visto estar marcado também por quantidades. Não nos parece sem razão que Lacan inicie esse seminário com o capítulo intitulado “Do Gozo” e mais adiante apresente a seguinte afirmação:

Enfim, por enquanto, temos os *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, aos quais lhes rogo que se reportem, porque terei novamente de usá-los sobre o que chamo de *deriva* para traduzir *Trieb*, a deriva do gozo⁴² (LACAN, 1972-73, p. 153).

Lacan indica aos seus leitores um retorno ao texto em que Freud apresenta o campo da pulsão na sua vertente dispersiva e disruptiva. Tomemos a sugestão de leitura dos *Três ensaios* a partir dos efeitos de duas outras leituras: *O Além do princípio do prazer e o Projeto para uma psicologia científica*. Nesse sentido, a expressão *deriva do gozo* para traduzir o *Trieb* freudiano, preserva o aspecto quantitativo do pulsional que visa a uma total abolição dos limites. Para Christian Dunker (2002), a noção de gozo (*jouissance*) apresenta a persistência incômoda de quantidades no interior do sistema teórico lacaniano e torna-se realmente importante a partir da formalização da categoria conhecida como Real.

No texto “Radiofonia” (1970), o Real é apresentado como distinto da realidade, mas essa diferença é ressaltada para afirmar que há uma estrutura de saber, que é tanto possível como impossível e que circunscreve o Real. Ao distinguir essas categorias o objetivo não é opor o Real a uma realidade definida como aquilo que se pode conhecer. Tampouco a realidade pode ser entendida como um dado primário visto que ela tem um estatuto subordinado a uma construção secundária. A realidade torna-se aquela do discurso, isto é, do efeito produzido a partir da articulação entre o imaginário, o simbólico e o Real. Nesse sentido, ao evocar a realidade é preciso pensar no seu aquém – o dado bruto – e no seu além (SOLER, 1989, p.02). O fato é que para Lacan está fora de questão entender o Real por ser esse uma categoria que pode ser apenas demonstrável. Ao desenhar uma linha em torno, produzindo uma divisa territorial -- é disso que

⁴² Grifos do autor.

se trata numa circunscrição -- tocamos no ponto do possível implicado no impossível que a própria delimitação revela. O possível está localizado na delimitação que o saber engendra, mas a estrutura de saber não está referenciada a uma verdade que teria todo o dizer sobre o Real. Ao contrário, a estrutura que o saber revela faz “traço da falta de um projeto por vir” (LACAN, 1970, p. 406). Nesse sentido não há a composição de um todo, lugar em que saber e verdade estariam amalgamados, ao contrário, esses termos “sofrem juntos”, compadecem, por estarem indicados como lugares em que o todo está, desde o início, em fracasso. Entretanto, é justamente esse trabalho de delimitar um campo e estabelecer uma fronteira entre espaços heterogêneos, que permite vislumbrar um território e o seu *além* (LACAN, 1970, p. 440-441).

O Real é definido a partir de uma categoria modal como “o que não pára de não se escrever”, tendo o contingente, outra categoria modal apresentada por Lacan, como o seu opositor. É a partir de um ponto onde algo “cessa de não se escrever” que o Real pode ser demonstrado (LACAN, 1972-73, p. 81). O fato de ser demonstrado a partir de um ponto de escrita só nos indica que continuamos no espaço definido a partir de dois campos: o deserto assimbólico do gozo e o território do simbólico. O impossível é articulado àquilo que insiste, mas não se escreve e o Real passa a ser entendido como o impossível a se escrever numa arquitetura significativa ou formal, deixando descoberto a experiência, escancarando o acontecimento inominável e tendo, como correlato, o gozo. É a partir desse ponto do Real, daquilo que não se aprisiona sofregamente nas redes do simbólico que aproximamos o intraduzível, o incognoscível e o impossível. De fato, o recurso a assonância não nos garantiria uma boa aproximação, mas a imagem dessas formas nos abre o espaço em que a pulsão de morte freudiana e os campos do Real e do gozo se tocam.

De acordo com Colette Soler as elaborações do termo gozo ao longo do ensino de Lacan, passam do que ele situa em “Subversão do sujeito”, ao termo de gozo infinito, chegando às distinções que o fazem múltiplo, triplo, ao final de seu ensino (SOLER, 1989, p. 11). A referência ao gozo nos escritos lacanianos tem afinidades com o *Além do princípio do prazer*, principalmente quando pensado sob os domínios da repetição. Não se trata, nesse sentido, dos domínios do prazer, entendido como pura volúpia, mas de uma categoria para além do princípio de regulação psíquica. No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964) retoma as referências freudianas a respeito da pulsão de morte e, conseqüentemente, os paradoxos envolvidos na satisfação, para definir o gozo. Esse é teorizado a partir da impensável pulsão de morte, como aquilo que resta do efeito dessa pulsão, cativando o sujeito em direção a um gozo deletério. Nesse sentido, o gozo não seria desejável, ao contrário, o sujeito deveria ser protegido de sua aproximação por diversas barreiras, visto que ele porta “promessas atroz”. Curiosamente esse sujeito protegido do gozo, ou que deveria se proteger, goza em outro lugar, resta saber de que gozo se trata.

E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com o que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação a alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo (LACAN, 1964, p. 158).

O que está envolvido nos arranjos que cada sujeito estabelece entre o que funciona bem e o que funciona mal constitui uma “série contínua”. Há um percurso, um trajeto pulsional que visa a atingir o seu próprio tipo de satisfação e o alvo da pulsão não seria outra coisa senão o insistente

retorno por essa via. Ao retornar por essa via a pulsão não faz mais do que contornar o objeto, visto que, para a pulsão, o objeto é “aquilo que não tem propriamente falando nenhuma importância”. Segundo Lacan, quando olhamos de perto para essa satisfação paradoxal percebemos que entra em jogo algo de *novo*. O Real seria o obstáculo ao princípio do prazer, demonstrando que nada se arranja imediatamente, mas esse mesmo Real admite na sua economia algo *novo*, articulado ao impossível (LACAN, 1964, p. 159). Marcamos o significante *novo*, introduzido por Lacan, ao lado do Real e do impossível. Se a pulsão se satisfaz no seu trajeto é preciso incluir aí o significante que destacamos do texto lacaniano. Coloquemos os termos da seguinte maneira: um insistente trajeto, uma satisfação paradoxal, o Real, *o novo* e o impossível para articularmos aquilo de que se trata na repetição.

No capítulo “Tiquê e Autômaton”, desse mesmo seminário, Lacan nos diz que a análise se orienta para um encontro essencial com a experiência do Real (LACAN, 1964, p. 55). Trata-se de “um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados, com um Real que escapole”. A repetição é definida a partir do *autômaton*, como um retorno insistente comandado pelos signos que determinam o sujeito. Ela visaria a inscrição do trauma, entendido aqui como o inassimilável, motivado pelo princípio do prazer e pela tendência à homeostase que orienta o funcionamento psíquico. No entanto, ao seguir nessa via repetitiva o que se produz é um encontro com o Real, um encontro “essencialmente faltoso”, pois não é possível capturá-lo na trama simbólica. Ora, a repetição é uma via para “tratar” o traumático, quer dizer, para tratar esse ponto em que uma falta está desde sempre colocada, porque faltam significantes para traduzir isso que é da ordem do sexual. Entretanto, o trabalho de repetição apresenta a função da *tiquê*, a outra face da repetição, no seu movimento de deixar irromper o Real. Do lado da *tiquê* “o que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz, como que por acaso” (LACAN, 1964, p. 60).

A pulsão se satisfaz no seu trajeto, e o gozo se realiza nesse movimento em que algo perdido é retomado, mas nesta retomada preserva-se apenas um parco simulacro da experiência que a repetição visa reconstituir (DUNKER, 2002, p. 31). Há uma possibilidade de gozo que a insistência no trajeto pulsional desvela, há uma possibilidade de gozo traçada nessa “via-crúcis” pela qual passa o corpo, mas a medida entre o fragmento perdido e esse recuperado não parece ser exata. Resta sempre uma parcela de gozo que resiste a entrar na regra da substituição significante. Desse lado, podemos pensar a repetição a partir de um resíduo que seria atualizado a cada volta no circuito, como prosa laboriosa do que foi. Tentativa de traduzir e assimilar à cadeia significante esse aspecto inassimilável do traumático situado num tempo anterior. Por outro lado, quando Lacan nos diz que o que se repete é sempre algo *novo* que se produz, temos que pensar a repetição a partir da emergência de um Real que escapa, como intensidade do que vem, tendo o impossível articulado ao acaso. Ao fazer irromper o *novo* nesse circuito determinado, a repetição deixa que algo se inscreva no mesmo instante em que apresenta o impossível a insistir, e não se escrever.

Cuidado! Ainda não dissemos o que é o *Trieb* – e se por falta de representação, ele não está lá, qual é esse *Trieb* de que falamos – podemos ter que considerá-lo como sendo apenas *Trieb por vir*⁴³ (LACAN, 1964, p. 61).

O que é visado na *tiquê* é aquilo que não está lá enquanto representado. O representante da representação (*Repräsentanz* da *Vortellellung*) é desenhado no próprio trajeto e a *tiquê* abre a pergunta para o que será da *Vortellellung* quando, novamente, o *Repräsentanz* vier a faltar (LACAN, 1964, p. 63). *Autômaton* e *tiquê* estão implicadas nesse trajeto pulsional e o *novo* irrompe no lugar em que um território para o que não encontrou uma possível significação é

⁴³ Grifo nosso.

delimitado. Nesse trabalho de territorialização o que se apresenta é o Real, enquanto aquilo que foi engendrado, um acontecimento implicado no ato de repetir, que avança para o hemisfério em que os significantes continuam a faltar, “hemisfério do insólito e do indizível”.

É preciso deixar marcado um ponto importante apresentado nesse seminário e que se articula às idéias discutidas por Lacan (1972-73) no seminário *Mais, ainda*: a presença dessa fratura no simbólico que deixa o sujeito sempre às voltas com um resto não incluído no campo das significações. O *Repräsentanz* falta e essa ausência de um representante que invista a representação, além de irromper como *novo*, introduz uma mudança no campo do gozo. Não se trata apenas da repetição de uma experiência traumática do início, como uma espécie de revivescência do “mau encontro que teria no seu centro o sexual” (LACAN, 1964, p. 65), na tentativa de encontrar uma melhor inscrição. Mas de uma repetição -- *tiquê* -- que faz emergir uma *Trieb por vir* produzindo um corte no circuito instalado anteriormente e introduzindo um modo de gozo não inteiramente referenciado aos primeiros signos.

Destacamos, no seminário *Mais, ainda*, duas teses lacanianas que se articulam justamente a esse ponto assinalado: “Não há relação sexual (...) A relação sexual não se pode escrever. Tudo que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever a relação sexual” (LACAN, 1964, p. 49)⁴⁴. E a outra se refere à diferença entre o gozo masculino fálico e o gozo feminino fálico, mas “não-todo”. Essas teses se entrelaçam à medida que a ausência de proporção entre o gozo masculino e o gozo feminino produz um certo efeito de escrita, visto que a tentativa é de encontrar uma equivalência entre esses modos de gozo. Além disso, elas corroboram com a idéia

⁴⁴ Ram Mandil propõe, em seu livro *Os efeitos da letra: Lacan Leitor de Joyce*, para o adágio laciano “Não há relação sexual” [*rappor sexual*] a tradução “ausência de proporção sexual”. Não há proporção sexual, diríamos com esse autor.

de que há uma impossibilidade de incluir todo o pulsional no campo da representação, levando a uma insistente tentativa de escrever em torno daquilo que não se escreve. A equivalência entre essas duas modalidades de gozo poderia ser dada pelo simbólico, mas sendo o gozo feminino o que escapa a uma totalização significativa, a medida entre um e outro não se realiza. O fato de não encontrar uma proporção entre o gozo fálico, apoiado no campo simbólico, e o gozo feminino fálico, mas “não-todo”, implica que a tentativa de escrever a relação sexual tropeça no ponto em que ela não se escreve.

Não poderíamos dizer que ao insistir nessa via, ao passar e repassar pelos caminhos pelo qual o corpo foi afetado, o sujeito, num passo a mais, não teria acesso a uma outra forma de gozo? A um outro modo de gozar? Quer dizer, na tarefa de traduzir o gozo, de estabelecer uma gramática, o que se afirma é uma renúncia à tarefa tradutiva e a exigência de criação de uma forma para transpor esse *novo* que resiste para além de todos os arranjos significantes. Definido a partir do campo da pulsão de morte, lugar do silêncio, força disruptiva e constante que impele o retorno por um circuito traçado, o gozo indica o território do excesso, da pura perda e do transbordamento. Como articular as idéias acerca do gozo como aquilo do qual o sujeito deveria se proteger e a afirmação de Colette Soler (1995), apresentada no livro *Variáveis do fim de análise*, de que o sujeito, no ponto em que uma análise é terminável, teria acesso a um gozo – um gozo *devoir?* -- que antes lhe era impossível?

3.6 - Variações do termo: no *além* o corpo

Ao seguirmos um pouco mais no título proposto por Lacan, *En corps*, na homofonia que a língua francesa permite, apresenta um corpo, pois é preciso um para abrigar – ou deixar passar -- o gozo.

Um corpo que condensa um valor erótico por ter sido afetado por um acontecimento intensivo e inominável. O corpo é apresentado no texto “Radiofonia” como o efeito da incorporação do corpo do simbólico. Segundo Lacan é preciso entender a expressão “corpo do simbólico” não como uma metáfora, mas como aquilo que se intromete no corpo, produzindo uma espécie de passagem forçada e que, ao se incorporar, faz o afeto. “É incorporada que a estrutura faz o afeto, nem mais nem menos (...)”, nos diz Lacan (1970, p. 406).

Segundo Colette Soler (1989) o corpo do simbólico deve ser tomado a partir dessa “quase materialidade” de seus elementos que ao se incorporar, não apenas nos atribui um corpo, mas nos fabrica um. Tomemos então esse corpo fabricado, corpo-inscrição, como terra sulcada, rasurada, marcada pelo que aí se inscreve. Trata-se aqui do mais substancial do corpo, não mais aquele da unidade imaginária, mas esse que pode ser recortado de maneiras distintas, um corpo erótico que suporta uma anatomia diferente da definida pela biologia. De fato, é o imaginário que fornece o contorno, a forma desse corpo, e foi a partir da noção de estádio do espelho que Lacan o abordou inicialmente. No texto “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1949), o corpo é apresentado a partir de uma “prótese imaginária”, que faz do organismo fragmentado um corpo unificado, guardando o seu valor libidinal nessa imagem que se oferece ao amor.

Para Soler, Lacan não se retém nessa tese e apresenta, em oposição a esse corpo coeso da imagem, um corpo que a autonomia significante fragmenta. O corpo é recortado pelo significante e esse recorte produz um resto. Ou seja, essa extrusão do simbólico fragmenta o corpo, produzindo um corte e definindo o gozo apenas como periférico, fragmentário e localizado nas bordas corporais. O que Lacan nos apresenta é um gozo articulado a esse recorte significante e aparelhado ao simbólico, visto que se é o corpo do simbólico que produz esse corte ou essa

fragmentação é também ele que permite ao sujeito gozar a partir da eleição de um significante que nomeia e articula esse corpo.

O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar algo que, do gozo, é a causa material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é uma parte que, do corpo, é significada nesse depósito (LACAN, 1972-73, p. 36).

Se o significante é intrusão e causa de gozo, por outro lado, é ele que coloca termo, faz alto ao gozo. O significante produz uma perda do gozo, mas também torna o corpo o palco de uma pulsação, depósito de gozo, corpo Real e vivo. O aparelhamento do gozo à linguagem modifica o estatuto desse gozo. Não se goza do corpo todo, mas desse corpo recortado pelo significante.

No livro *O Cálculo Neurótico do Gozo*, Christian Dunker articula as noções de gozo em Lacan a partir de quatro matrizes: O gozo na matriz lingüística; O gozo na matriz ético-jurídica; O gozo na matriz econômico-política e O gozo na matriz lógico-formal. Para esse autor, o campo do gozo, tomado a partir da matriz lingüística, é constituído por uma perda inaugural que produz mítica e, retrospectivamente, um momento originário em que um gozo todo seria possível. Colocado ao lado do excesso e da voragem esse gozo originário e mítico estaria interdito ao sujeito, e a satisfação só poderia ser aquela extraída a partir dessa interdição. Se para Lacan o gozo é interdito a quem fala como tal, se ele só pode ser dito nas entrelinhas (LACAN, 1970, p. 836) é pelo fato desse gozo, anterior a qualquer mediação simbólica e aquém da linguagem (por isso mítico), ser sinonímico ao aniquilamento. Essa mediação da linguagem seria a própria possibilidade de realização do gozo, intermediado pelas leis que regem o processo primário,

articulando e compondo as representações a partir do trabalho de condensação e deslocamento. O inconsciente, no sentido tópico, estaria às voltas com a tarefa de inscrever e organizar o gozo, conferindo a ele algum valor psíquico.

Lacan, como se sabe, lê a condensação como metáfora e o deslocamento como metonímia, e diz explicitamente que estas operações constituem uma transferência no plano do valor e que desta transferência se extrai o gozo. (...) Essa dupla passagem, do inconsciente ao gozo e do gozo ao inconsciente seria semelhante à inclusão ou exclusão de um elemento em uma operação de cálculo (DUNKER, 2002, p. 33).

O gozo seria essa referência para o cálculo do valor, um cálculo sempre exposto a certos paradoxos e que “o tornam imperfeitamente realizável”. O inconsciente, estruturado como uma linguagem, quer dizer, regido pelas leis da metáfora e da metonímia, permite compreender um sistema de trocas significantes responsável por uma certa cifragem de gozo, oferecendo um tratamento ao excesso e “limitando o uso de modo que esse não se transforme em abuso” (DUNKER, 2002, p. 35). Essa transferência, através das trocas significantes, produz uma mudança no valor de gozo – lembremos do sintoma – ao mesmo tempo em que realiza um modo de gozo. “A metonímia é com efeito o que determina como operação de crédito o mecanismo inconsciente de onde é, sem dúvida o ingresso-gozo que se extrai” (LACAN, 1977, p. 35).

Essa mudança de valor atribuído ao gozo é determinada pela relação que se estabelece entre dois significantes e pela possibilidade de substituição de um significante por outro dentro da dinâmica inconsciente. Sabemos, entretanto, que o gozo se articula ao Real, definindo o encontro com o

Outro⁴⁵ como um acontecimento intensivo e inominável, resistente à representação ou à inscrição simbólica. Como pensar essa noção de gozo ligada ao mesmo tempo ao significante e à mudança no valor? Para Dunker essa noção terá uma articulação possível a partir do conceito de falo como o operador de uma recusa, como agente de um ciframento e, portanto, da regulação do gozo. Quer dizer, se há uma intrusão do corpo do simbólico que inunda esse real vivente de uma energia não ligada e excessiva, produzindo um corpo que goza, é também o campo simbólico que oferece um significante que regula e torna possível o gozo.

No texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960) Lacan aponta que o prazer, como ligação da vida, funciona evitando o excesso e impedindo uma inundação do psiquismo por uma energia não ligada, introduzindo limites ao gozo. A regulação pelo princípio do prazer seria a responsável por limitar o gozo em sua infinitude, visto que um gozo absoluto seria impossível porque não apenas o psiquismo, mas o corpo não suportaria um mais-além do limiar de tensão até que outra proibição, “incontestável”, pudesse ser erigida. Esse gozo infinito comportaria a marca da proibição e o falo seria o símbolo da renúncia a um gozo completamente deletério.

O gozo só pode ser idêntico a toda presença dos corpos. O gozo só se apreende, só se concebe daquilo que é o corpo, e de onde nunca poderia surgir de um corpo alguma coisa que seria o temor de não mais gozar. O que nos indica o princípio do prazer, se há um temor, é o de gozar, sendo o gozo uma abertura em que não se vê o limite. De qualquer que se goze, bem ou

⁴⁵ Para Lacan esse Outro grafado com maiúscula é distinto do pequeno outro e refere-se ao campo do simbólico, campo da linguagem. Nos adiantamos um pouco para dizer que essa linguagem que define esse campo do Outro, como campo simbólico, só pode ser entendida como intrusiva, dando ao encontro esse vigor de acontecimento inominável por se tratar de uma linguagem que não se destina apenas à comunicação, por estar situada aquém ou além do verbo.

mal, só a um corpo cabe gozar ou não gozar⁴⁶ (LACAN, L'objet de la psychanalyse, lição de 27 de abril de 1966).

O gozo precisa ser proibido, recusado, implicando na castração a qual o sujeito deve se submeter, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo. Desse modo, o gozo só é recusado à medida que possa ser recuperado em outro lugar. Essa recuperação de gozo é articulada à lei impedindo a ultrapassagem de certos limites e mediada pelo significante fálico. O gozo é transposto para o significante e isto implica uma perda, visto que o significante anula o gozo, mas também uma restituição sob a forma de gozo fálico. O falo⁴⁷ ganha uma atribuição de valor ao ser conjugado simultaneamente à esfera do desejo e do gozo. Isso pelo fato da experiência analítica atestar que a castração, isso é, a recusa do gozo, rege a lei do desejo e o falo, como significante dessa recusa, “dá corpo ao gozo na dialética do desejo” (LACAN, 1960, p. 836). O gozo fálico seria o resultado dessa ação significante, determinado a partir da cifragem do gozo corporal e efetuada a nível inconsciente. O falo simbólico apresenta-se como distinto, destacado e privilegiado, é sinal de reconhecimento e, por isso, torna-se moeda de troca. É um significante em posição de exceção tornando-se um operador lógico no discurso do inconsciente. Por um lado, não há mais gozo, visto que ele está perdido em função da operação significante, mas por outro lado, há sempre um resto de gozo que escapa ao domínio significante e que Lacan conceituará como um “mais-gozar”, situado no objeto *a* (VALAS, 2001, p. 36-59). O importante é que tanto do lado do gozo fálico, como do lado do “mais-gozar”, temos uma ação significante

⁴⁶ Apud VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. p. 99.

⁴⁷ O termo falo é definido no ensino de Lacan a partir de duas funções: o falo como operador da recusa ao gozo, o representante da falta, o objeto imaginário da castração simbólica e o falo como agente do ciframento e regulação de um gozo que pode ser atingido, o objeto simbólico da privação real. Ao articular essas distinções em torno do conceito de falo e o que está sendo discutido acima, podemos entender que a exigência era de uma passagem do falo enquanto imaginário àquele simbólico e articulado ao desejo. Sobre isso ver DUNKER, Christian. *O cálculo neurótico do gozo*. p. 39 e VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. p. 59-65.

operando. Talvez não fosse um equívoco pensar esses modos de gozo, produzidos a partir da operação simbólica, como o produto e o que resta inconstante dessa cifragem.

O gozo é articulado à dialética do desejo e o falo torna-se o significante que ocupa um lugar especial na economia psíquica do sujeito por poder situar simbolicamente o gozo. Nesse sentido, a articulação entre o gozo, o significante e as mudanças no valor parecem respondidas. O falo torna-se o representante do gozo proibido/recusado e moeda de valor na economia das trocas. Dessa forma, uma parcela desse gozo é recuperada à medida em que se inscreve na lei do desejo, restando sempre uma parcela nessa cifragem. Tomemos as coisas assim: através da uma imagem fornecida pelo Outro delimita-se um corpo fabricado a partir da intrusão de outro corpo; o significante é apresentado como causa material do gozo; o corpo por ser colonizado pelo corpo material do significante torna-se substância gozante; entretanto, não se pode gozar de qualquer maneira e aí temos o simbólico oferecendo um corpo ao gozo, a partir da eleição do significante fálico na sua função de operador lógico. Tocamos no corpo imaginário, avançamos para o corpo simbólico e nos perguntamos sobre o corpo Real? Esse que suporta um gozo que não se constrange ao simbólico estando, portanto, desalinhado do registro fálico. Qual o lugar para isso que resta ou não se presta à tessitura simbólica?

Ao escrever o gozo a partir de diferentes modalidades, Lacan não deixa de sinalizar que há um gozo localizado entre o simbólico e o Real nomeado como gozo fálico e, portanto, submetido a uma ordenação, ainda que resistindo a ela. Ao mesmo tempo, insiste num gozo feminino como “não-todo” referenciado ao campo fálico. Parece que Lacan tratou de definir um território e avançar para o seu *além*. É a partir das articulações apresentadas no seminário *Mais, ainda*, sobre

o gozo masculino, o gozo feminino e *lalíngua*⁴⁸, que podemos recuperar o campo do gozo como aquilo que faz resistência a uma primazia simbólica. O gozo torna-se propriedade do corpo vivo e o corpo passa a ser definido como aquilo de que se goza.

Não é lá que se supõe a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza (LACAN, 1972-73, p. 35).

É do enraizamento de *lalíngua* no corpo que procede toda a animação desse corpo entendido como substância gozante. Para Lacan “*lalíngua* serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação” e a linguagem seria apenas aquilo que o discurso científico fabrica para dar conta de *lalíngua* (LACAN, 1972-73, p. 188). Somos ocupados por *lalíngua* naquilo que ela tem de pré-discursiva, pulsional, não se prestando à classificação do todo, nem ao “alinhamento de um lote comum”. Língua do equívoco, *lalíngua* maternal, “aquela dos toques, dos sentidos corporais, da voz, dos sussurros e do olhar” (CASTELO BRANCO, 1994, p. 88). *Lalíngua* de gozo que não cessa de não se escrever e que termina por se fazer letra, traçando no corpo um risco e nos afetando primeiro, por tudo o que ela comporta dos efeitos dos afetos.

A partir dos deslizamentos teóricos a respeito de *lalíngua*, Lacan passa a conceber a linguagem e a palavra não apenas como elemento de comunicação dirigido ao Outro, mas como modalidades de gozo. Talvez possamos radicalizar a tese lacaniana apresentada nesse mesmo seminário de que

⁴⁸ A tradução da expressão *lalangue* na versão brasileira do seminário *Mais, ainda, é alíngua*. Utilizamos aqui a tradução sugerida por Haroldo de Campos, acompanhando a escolha feita por Lúcia Castelo Branco em seu livro *A traição de Penélope*. Para essa autora *lalíngua* guarda uma certa semelhança sonora com *lalangue*, “língua de lá, *là-bas*, lá longe, lá antes, *lalia*: do outro lado da terra, no fundo de um espelho abissal”. Ver CASTELO BRANCO, Lúcia. *A traição de Penélope*. São Paulo: Annablume, 1994, p. 86.

“isso [o corpo] só se goza por corporizá-lo de maneira significante” (LACAN, 1964, p. 35). *Lalíngua* parece afetar à maneira de um significante, estando fora da estrutura significante, por não ser toda apreendida pela linguagem, inscrevendo-se no corpo com sua materialidade. Ao se inscrever, por uma contingência, não significa nada, visto estar desarticulada do campo do Outro. É por estar aquém da comunicação, por ser envolta de afetos, de efeitos de equívocos e de uma materialidade que ela traça no corpo uma primeira grafia.

No texto “Os seis paradigmas do gozo”, Jaques-Allain Miller (2000) esquematiza as noções de gozo em Lacan a partir de seis paradigmas. O sexto paradigma é denominado “a não-relação”, enfatizando a disjunção operada no campo lacaniano a partir da invenção de *lalíngua*. Disjunção entre o significante e o significado, entre o gozo e o Outro, entre o modo de gozo masculino e o feminino. *Lalíngua* seria a palavra disjunta da estrutura da linguagem, uma fala anterior ao seu ordenamento gramatical. *Alíngua* à deriva que não quer comunicar nada, estando fora da estrutura do diálogo. É a partir dessas noções que *lalíngua* é aproximada do campo pulsional, nos seus aspectos intensivos, disruptivos e que podem, ou não, se prestar aos domínios da significação.

Essa oposição entre *lalíngua* e linguagem, portanto, entre o gozo e o campo do Outro, deve ser relativizada (MANDIL, 2003, p. 142). Para Lacan a linguagem é feita de *lalíngua*, é uma elocubração de saber sobre *lalíngua*. Segundo Milner (1987), a linguagem empresta a *lalíngua* os traços que a levam em direção da compatibilidade e do pertencimento a uma classe. A linguagem, ao congelar *lalíngua* em uma relação de sentido, estabelecendo um laço entre o dito e a representação, permite dotar de inteligibilidade a sua alternância sonora (RIBEIRO, 2008, p. 99). Mas, nessa operação, há sempre um resto não representável, não incluído na cadeia simbólica, deixando resvalar os efeitos de des-sentido. Assim, mesmo tomada pela linguagem, *lalíngua*

continua afetando essa estrutura por não ser totalmente aderida a ela. É nesse sentido que a linguagem passa a ser entendida, a partir do *Seminário Mais, ainda*, como aparelho de gozo, justamente por comportar essa *lalíngua* dos afetos.

O inconsciente, estruturado como uma linguagem, é um saber fazer com *lalíngua*, uma tentativa de produzir um saber prático sobre essa outra língua pulsional. É isso o que nos indica a famosa fórmula lacaniana: “*savoir y faire*”, um saber articulado ao fazer, em que o *y* revela um saber fazer aí, nesse lugar em que se é afetado pelo gozo. “E o que se sabe fazer com *lalíngua* ultrapassa de muito o que podemos dar conta a título de linguagem” (LACAN, 1972-73, p. 190). É essa falta de referente no campo de *lalíngua* que a coloca na esfera do Real e a aproxima do gozo feminino fálico, mas “não-todo” e do impossível a se inscrever numa arquitetura significante.

Lacan (1972-73) apresenta o gozo feminino, no capítulo “Letra de uma carta de amor”, do seminário *Mais, ainda*, a partir da (des)articulação com a lógica masculina, demonstrada no quadro da sexuação. A referência é a função fálica, visto que é por ela que o homem se inscreve na via simbólica, mas essa função pressupõe que há um elemento que escapa à ordenação fálica estando exterior a ela. Se a função fálica é correlativa à castração, há pelo menos um sujeito – o pai da horda primeva -- que escapa à castração, tendo acesso a todo o gozo. É a exceção à função fálica que funda a regra e rege o gozo masculino: todos os homens estão inteiramente submetidos a função fálica e ao gozo fálico. No lado feminino das fórmulas da sexuação há uma desproporção entre o gozo fálico e o Outro gozo. O gozo feminino estaria “não-todo” referenciado à função fálica. Não há uma universalidade referida à função fálica, à medida que se tem a opção de se colocar nessa função, não estando toda nela. Esse Outro gozo não exclui a

referência ao falo, acrescenta-se a ela, estando situado não a partir da lógica do conjunto (todos os homens referidos a função fálica), mas da lógica do “não-todo”. Ao teorizar sobre o gozo feminino e *lalíngua* a partir da lógica do “não-todo” a psicanálise lacaniana passa a lidar clinicamente com o que excede à extensão organizada pela linguagem. Portanto, àquilo que não pode ser totalmente apreendido pelo simbólico, apesar de ser demonstrado por esse registro, revelando os limites da tradução.

Retomemos as matrizes apresentadas por Christian Dunker (2002) e passemos àquela que descreve o gozo na lógica-formal. Para esse autor, o quantificador usado para grafar o “não-todo” (\forall) exprime uma quantidade e não apenas uma qualidade. Essa quantidade nos permite aferir a existência de um, de vários, ou de nenhum, inscrito na lógica fálica. É isso que permite a Lacan dizer que “A mulher não existe”, já que não podemos fazer um conjunto com elas. Por não estar todo na função fálica o gozo feminino aparece como um suplemento de gozo localizado *mais além* do falo. É um gozo suplementar e não complementar. Segundo Lacan, se o gozo feminino fosse complementar ao gozo fálico, recairíamos na lógica do todo (Lacan, 1972-73, p. 99). Não se trata de um gozo que visa o todo, mas aquele “não-todo” colonizado por imagens em que as quantidades se exprimem na sua potência desagregadora. É por se anunciar a partir da lógica do “não-todo” que a tentativa de escrever o gozo feminino tromba no impossível.

Se até o Seminário *Mais, ainda* o gozo era escrito na forma verbal *gozar de, ou gozar com*, a partir desse seminário o termo passa a ser escrito na sua forma substantivada: *o gozo* (Dunker, 2002, p. 63). O artigo definido que o precede indica o gozo como aquilo que não é universalizável. Como substantivo, ele designa a própria substância de um corpo, que se torna

singularizável apenas a partir do modo como goza. Lacan (1972-73), nesse seminário, apresenta o gozo de dois modos: o gozo fálico, localizado entre o simbólico e o Real e o gozo Outro (gozo feminino fálico, mas “não-todo”), localizado entre o imaginário e o Real. Entre esses dois modos de gozo não existe uma proporção, pois sendo o gozo feminino “não-todo”, não é possível tomá-lo apenas a partir da lógica fálica. O gozo feminino é um gozo que não se constringe ao *semblant* da linguagem e, portanto, a soma desses modos de gozo não perfaz uma totalidade. Por fim, é preciso acrescentar que não é a anatomia que define o alinhamento do sujeito do lado do gozo masculino ou do lado do gozo feminino. A anatomia às vezes não é o destino. E, se podemos pensar num destino deslocado da anatomia, retirando o termo da afirmação freudiana, trata-se de um destino que avança para o Real do corpo.

3.7 – O corpo e sua poética de gozo

“O feminino não se ausenta de seu corpo” (NERI, 2005, p. 134), como “não-todo” fálico o gozo feminino está colocado, no quadro da sexuação do lado do campo do Outro, escrito através do matema $S(\bar{A})$. Esse matema apresenta o campo do Outro como barrado e, na falta de significantes, não há distância entre o gozo e o corpo. Subtraído da linguagem, e, ao lado de *lalíngua*, o gozo feminino aponta para a desconformidade do campo simbólico. Lugar do silêncio, da ausência de proporção e da desmedida o que se destaca daí é o corpo na sua imanência viva. Entretanto, ele não se restringe ao gozo místico, nem ao gozo do aniquilamento e da devastação. Lacan nos diz que há um gozo dela, desse ela que não existe – visto que não é possível escrevê-la a partir da exceção que funda a regra fálica – um gozo que não significa nada. Mas ela não sabe nada desse gozo, a não ser o fato de experimentá-lo (LACAN, 1972-73, p. 100).

Entre Lov V Stain e Marguerite Duras, entre Hadewijch d'Anvers e todas as místicas, sabemos que Lacan usa desses recursos para abordar o gozo feminino, há um aspecto que é preciso ressaltar. O fato de ser um gozo “não-todo” referenciado, circulando para *além* do território fálico, abre as portas para o *novo* e para a criação. Isso talvez nos permita uma distinção entre o que seria o gozo feminino como não estando todo referenciado, o que não indica que não exista referência alguma, daquele gozo definido como o gozo mítico (*Das Ding*)⁴⁹, aquém e não *além* do referencial fálico, um gozo todo, intrusivo e mortífero. O todo, no gozo feminino, é precedido pelo não, enquanto aquilo que intervém no que seria a sua chaga. Por outro lado, ao retirarmos o não caímos num gozo todo fálico. O campo do gozo fálico é aquele da tentativa de universalização, da inscrição a partir de um significante que nomeie a sua intensidade. Não deixa de ser uma insistência à lógica do todo, de uma obstinação em direção à proporção, na tentativa de encontrar a medida exata entre o gozo masculino fálico e o gozo feminino “não-todo”. Quer dizer, uma tentativa de escrever a relação sexual e, assim, fazê-la existir. Essa insistência no todo, articulado ao significante, não seria, ela mesma, o caminho aberto à devastação na medida em que visa escrever todo o campo pulsional via significante fálico?

A análise se orienta para o encontro com a experiência do Real, para esse ponto do impossível marcado pela falta de significantes no campo do Outro e, portanto, relacionada à lógica do “não-todo” e ao deserto do gozo feminino. Um gozo *devoir*, antes impossível, mas isso é preciso dizer, “não acontece a elas todas” (LACAN, 1972-73, p. 100). O gozo feminino seria esse gozo Real que não se ausenta do corpo, um corpo em transe entre vida e morte no limite em que a morte se

⁴⁹ Segundo Patrick Valas esse seria o gozo originário, apresentado como mítico, aquele que está na Coisa. “Ele só tem sentido retroativamente, pela incidência do significante que barra o seu acesso ao sujeito. O mito freudiano de *Totem e tabu* o apresenta como sendo o gozo do pai da ordem primeva”. Ver: VALAS, Parick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 36.

afirma como a ruptura necessária para o surgimento de algo que, nas palavras de Freud (1937), “uma vez que nasceu para a vida sabe afirmar-se com tenacidade” (p.232).

É esse gozo colocado mais *além*: do falo, do objeto, do dizer, do significante, que Colette Soler parece indicar como o gozo a que o sujeito teria acesso no percurso de uma análise.

O encontro com esse gozo abole o sujeito, o ultrapassa, deixando-o entre “uma pura ausência e uma pura sensibilidade”, que não pode ser senão resuscitado sem ser tornado significante, divide o sujeito feminino e dessa forma gera defesas, recursos e *exigências específicas*⁵⁰ (SOLER, 1998, p. 203)

Isso nos permite dizer que não existe final de análise, mas finais de análise, sem qualquer referência a um ideal do que seria o fim indicado. Soler nos lembra que Freud (1937), no texto “Análise terminável e interminável”, situa no fim da análise uma revisão das posições do sujeito quanto à pulsão. No entanto, assumir ou rejeitar o que descobriu do seu inconsciente é uma escolha deixada para o sujeito, constituindo uma das escolhas mais insondáveis do ser (SOLER, p. 65). Talvez o importante não seja apontar essa questão do fim, mas o fato de que ao visar uma experiência do Real a análise abre espaço para a experiência do impossível.

No *além*, o gozo feminino, colocado entre a pura ausência significante e a insistência ao *a-nem-sempre-possível* da tradução. O termo gozo foi tomado como efeito de tradução. O gozo feminino parece ser o que faz limite à tarefa tradutiva por não ser todo referenciado ao campo fálico, portanto, ao campo significante. Ao aproximarmos gozo e corpo temos um corpo que também é

⁵⁰ Grifo nosso.

efeito de tradução: *en corps*, um corpo com sua poética de gozo, não qualquer corpo, mas um descoberto por debaixo das palavras, por debaixo da trama simbólica. Um corpo criado depois da morte de outros corpos e tornado agora matéria própria à substância gozante. “Restam sempre os traços que foram inscritos, mas não tendo mais que servir à transmissão de uma mensagem que o habitava, esse corpo pode inventar novos usos” (LAURENT, 2002, p. 70). A análise parece tocar no corpo e avançar para um corpo singularizável apenas a partir do modo como goza. Assim, a cada vez que se traduz toca-se num ponto do Real, quer dizer, num ponto de não tradução. E, se a tradução é um efeito de escrita, esse gozo feminino, não mensurável, parece ser o que resta da tarefa tradutiva quando não há mais o que traduzir.

3.8 – Entre Laplanche e Lacan

Comparamos o diferente ao diferente e entramos no campo da heterogeneidade conceitual e dos intervalos de tradução. Entre Lacan e Laplanche talvez não exista um horizonte de conciliação, mas pontos de diferença que revelam o aspecto sempre pulsante de um conceito a traduzir e de um corpo a escrever. Conceito não como recriação, mas invenção, como um acontecimento que não cessa de nos lançar para outras paragens. Se há um ponto de contato visado por essas traduções, por maior que seja a distância entre os pensamentos desses autores, talvez seja aquele que se apresenta como o que resta da operação de tradução: um corpo que pede passagem. Há, entre esses autores, um vetor que nos aponta para o corpo no seu aspecto intensivo.

A teoria laplancheana nos apresenta a sexualidade, a partir da sedução generalizada, como disruptiva, intrusiva e, portanto, tomada de aspectos não simbolizáveis. Além disso, toda a

teorização sobre a implantação de enigmas na superfície corporal revela o modo como o encontro com a alteridade afeta e traça no corpo uma primeira grafia. Desse modo, Laplanche traz, para a cena teórica psicanalítica, a sexualidade na sua vertente disruptiva. O psiquismo erige defesas, traduz, reescreve, mas a insistência pulsional se afirma a partir de um campo de intensidades. A força da argumentação desse autor nos revela a importância clínica de sua teorização. Essas discussões levantadas estão apoiadas na teoria tradutiva do recalçamento e do que resta dos seus efeitos. Trabalhamos ao lado de Freud e Laplanche nesse território estabelecido a partir do recalque e dos domínios do princípio do prazer para, em seguida, avançarmos, para *além* dessa extensão.

Então, ao apurarmos a topografia das bases da realidade sexual somos levados diretamente a uma topologia, ou seja, a uma lógica que desenha e articula os lugares do corpo, os afetos que daí derivam e o modo como isso se escreve, ou não se escreve. Diante disso um trabalho a mais e ainda: transposição. Além do mais, nos diz Lacan, “poderia acontecer que ao *mais*, ao *ainda* eu ajuntasse um *basta*” (LACAN, 1972-73, p. 200). Sigo nessa exigência e abro assim o caminho rumo à poética.