

A Construção do Conceito de Gozo em Lacan

Marie-Christine Laznik-Penot

O conceito de gozo, enquanto distinto e oposto ao de prazer, ocupa no sistema conceitual de Lacan um lugar central. Este artigo explica por que.

Observando-se a incidência do termo gozo nos textos de Lacan, percebe-se que ele literalmente atravessa sua obra de 1938 até o fim. Se no começo ele se confunde às vezes com o termo prazer, vai tornar-se a partir de 1960 um conceito, ocupando um lugar central na tópica lacaniana, ligado ao grande Outro, tesouro dos significantes, articulado portanto ao discurso. Nos anos 70, a partir do gozo místico, passa por um importante redescobrimto, principalmente com a questão da existência de um gozo que seria propriamente feminino.

I/ O CONCEITO DE GOZO NA OBRA DE LACAN ATÉ 1960

No seminário da Ética (1959-1960), partindo de sua leitura do **Mal-Estar na Cultura**, Lacan dedica uma série de aulas a esta questão.

Sabemos que, em seu texto, Freud se questiona sobre a finalidade da existência, mostrando a vacuidade desta questão e propondo substituí-la por outra, menos ambiciosa: o que é que os homens pedem à vida? A resposta para Freud vem de imediato — é a felicidade. É aí que encontramos esta articulação da oposição entre gozo e prazer: “Esta aspiração tem duas faces: por um lado evitar a dor e, por outro, procurar intensos gozos”. E Freud acrescenta mais adiante ⁽¹⁾: “A tarefa de evitar o sofrimento **relega** a segundo plano a de obter o gozo”. Lacan salienta que, neste ponto, Freud é muito claro; ele vai opor como inconciliáveis os dois pólos: evitar a dor

Marie Christine Laznik-Penot: psicanalista brasileira, vivendo em Paris. Nota: A versão francesa deste artigo foi publicada na *Revue Française de Psychanalyse*, 1990, tomo 1
Tradução: Alexandra Kherlakian

— **Unlust** — e buscar intensos gozos — **stärkeres Lustgefühl**.

Essa definição do princípio de prazer enquanto princípio de não-desprazer traz problemas no próprio seio da obra de Freud. Ela remete o princípio do prazer a um princípio de constância, distinto da tendência à redução absoluta. Quando Freud introduz o dualismo entre pulsão de morte e pulsão de vida, a oposição anterior entre libido do eu e libido sexual não pode ser superposta a ele. No **Mal-Estar**, Freud mostra como ali onde a fúria de destruição é mais cega pode sempre estar presente uma satisfação libidinal.⁽²⁾

A propósito desse texto, Lacan assinala que Freud faz um acoplamento entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, o primeiro tornando-se o processo primário do segundo e os dois estando a serviço do princípio de não-desprazer. Mas pode-se forçar a barreira desse princípio, e é nisso que consiste o gozo. Esse conceito de gozo — **Genuss** — já se encontra presente em textos anteriores a **Mal-Estar**; em **Para além do princípio do prazer**, por exemplo, Freud lembra: “impressões freqüentemente dolorosas que são, no entanto, fonte de intenso gozo” (em alemão: **hoher Genuss**). Freud fala explicitamente, neste caso, de uma irresistível tendência que se afirma sem levar em conta o princípio do prazer, e que apresenta freqüentemente um caráter demoníaco.

É certamente em **Mal-Estar** que Freud vai aproximar-se mais dessa questão do gozo. Podemos ver em toda a extensão desse texto que, mesmo se o termo mais freqüentemente empregado por Freud continua sendo *Genuss*, vários sinônimos aparecem para aquilo que Lacan, por seu lado, sempre traduz por gozo. Isso indica que, para Freud, não se trata de um conceito claramente destacado. Mas o que complica a tarefa do leitor francês, ao menos na tradução de Odier, é que, em certos casos, nós temos o termo **prazer**, ali onde em alemão havia **gozo**, isto é, **Genuss**. Uma coisa ao menos fica clara, mesmo no texto francês: quando se trata do princípio do prazer, trata-se de um princípio de não-desprazer; e Lacan salientará que é justamente esse princípio do prazer que barra o caminho ao gozo, que nos mantém afastados dele. Para Lacan, isso é um fato de

nossa experiência clínica: “Qual é aquele que, em nome do prazer, não esmorece desde os primeiros passos mais sérios em direção ao gozo?”

O que é que torna esse gozo tão difícil, a ponto de o homem recair quase sempre no princípio do prazer, entendido aqui como aquele do mínimo desprazer? O que constitui obstáculo ao gozo do sujeito? Lacan interroga o contrato mítico inicial entre os irmãos da horda primitiva. Salienta que “o assassinato do pai da horda não abre a via em direção ao gozo, que sua presença mantinha interdita, mas reforça a interdição”. Para Lacan, o que

É justamente esse princípio do prazer que barra o caminho do gozo, que nos mantém, afastados dele.

Freud exprime em **Totem e Tabu** é exatamente um mito criado por ele e o único do qual a era moderna foi capaz. Um mito, isto é, uma representação em imagem de uma contradição fundamental e intransponível entre esse gozo e a própria contradição que o funda. Lacan segue as pegadas daquilo que Freud enuncia em **Mal-Estar**: “Tudo aquilo que do gozo vira interdição, vai no sentido de um reforço sempre crescente da interdição”⁽³⁾. Com efeito, nesse texto, após ter descrito as barreiras externas que impedem o sujeito de atingir o gozo e que dizem respeito ao contrato que funda o próprio liame social, Freud propõe uma

hipótese de tipo metapsicológico que mostra esta impossibilidade no plano psíquico.

Freud coloca o gozo em termos pulsionais. É da libido dessa pulsão insatisfeita que virá a energia do supereu; portanto, quanto mais o indivíduo deixar de satisfazer seu gozo, mais libido ele terá para nutrir seu supereu, exigir de si novas renúncias, portanto novas insatisfações para seu gozo, e assim por diante... Assim, a culpabilidade desencadeada pela masturbação poderia ser compreendida como retorno da libido ao supereu, pelo fato de que há na masturbação um curto-circuito, numa satisfação curta e escorregadia, daquilo que falhou como **gozo**.

Nesse ponto, várias questões se nos apresentam. O gozo aparece não apenas diferente de qualquer prazer auto-erótico, que teria como meta a descarga da excitação, mas ainda é situado por Freud do lado da pulsão. Lacan ratifica esta idéia na construção topológica daquilo a que ele chama seu gráfico do desejo, em que coloca a pulsão no mesmo registro do gozo.

“Se o gozo se apresenta como fugidio num campo central, com características de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, é também porque ele não se apresenta pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade, mas como a satisfação de uma pulsão.”⁽⁴⁾ Lacan distingue a pulsão da tendência em seu sentido mais amplo, isto é, energético; a pulsão compreende uma dimensão histórica. Devemos a Michel Ody ter nos mostrado que esta concepção da pulsão é simplesmente freudiana. Essa dimensão marca-se pela insistência com a qual se apresenta, como algo de memorável por ser memorizada. Lacan recorre a uma distinção clara entre princípio de Nirvana — princípio de aniquilamento, tendência de retorno ao estado de repouso — e a pulsão de morte.

A pulsão de morte está num nível histórico e, para Lacan, ela só pode ser definida em função da cadeia significante. A pulsão como tal deve estar além da tendência de retorno ao inanimado. O que ela poderia ser, senão uma vontade de destruição direta? Pois, para Lacan, opor a pulsão à tendência necessita um “no começo era o verbo”, o que

quer dizer o significante.

Mas, ainda, se o liame social se funda sobre a renúncia à satisfação da pulsão, é exatamente porque esta implica o gozo, aqui no sentido jurídico do termo, de objetos que poderiam pertencer a outros, ou privá-los, a esses, de seu gozo. O que situa o gozo no campo do outro. Eis a aparente introdução à questão do gozo e com ele a questão da religião, dos mandamentos e, portanto, da lei. E sabemos que tudo isso já está em Freud, que se questiona longamente sobre um mandamento da lei de Moisés, aquele que ordena o amor ao próximo. Mas, antes de abordar essa questão precisa, notemos que Lacan toma, eu diria ao pé da letra, aquilo que está implícito em Freud: ele funda o gozo sobre a lei.

Lacan destaca que, se o gozo consiste em forçar a barreira do princípio do prazer, se uma transgressão se faz necessária para aceder ao gozo, é a própria letra do interdito que permite que esse gozo encontre uma passagem. Neste ponto, Lacan faz alusão a uma passagem de São Paulo que visa justamente essa articulação: “O que dizer? Que a lei é desejo? Certamente não! Só que eu só conheci o desejo através da lei. E, de fato, eu teria ignorado a cobiça se a lei não tivesse dito: não cobiçarás. Mas, aproveitando a ocasião, o desejo por intermédio do preceito produziu em mim toda espécie de cobiça: pois, sem a lei, o desejo nada mais é que um morto”. (S. Paulo, **Epístola aos Romanos**, 7:7). Lacan cita este trecho trocando simplesmente **pecado por desejo**.

Só nos resta, então, articular as relações entre desejo e gozo. Parece-me que o desejo seria a retomada, no nível da vida fantasmática do sujeito, desse gozo que deve ser situado ao lado da pulsão, o que já está em Freud. Ora, na conceitualização lacaniana, a pulsão implica a demanda do Outro. Mas por que esta troca de registro, essa passagem do gozo ao desejo? Parece, ainda que não esteja claramente enunciado em Lacan, que aquilo que está interdito, aquilo que deve permanecer insatisfeito, é a realização do gozo no nível do Sujeito. Isto é, a retomada desta questão em termos de desejo. Pois, no nível do Outro, não parece proibido prover a satis-

fação de seu gozo. É o que tentaremos abordar a propósito do gozo de Deus. Os deuses são, para Lacan, representações bastante consistentes desse Outro. O único problema, diz ele, é que lhes falta existência, o que não impede alguns de se devotarem ao gozo deles.

Antes de introduzir essa questão do Outro, tentemos captar o gozo no nível do Outro, isto é, daquele que Freud chama em **Mal-Estar de “Meu próximo”**.

Lacan parte de Santo Agostinho e de sua descrição da **envidia**, que ele traduz por **ciúmes** e que define da seguinte forma: “Quando um gozo é vivido como sendo algo

O que deve permanecer insatisfeito é a realização do gozo no nível do sujeito.

acessível apenas ao outro (...) não é um ciúme comum. É um ciúme que nasce no sujeito em relação a outro, porque se supõe que esse outro participe de uma certa forma de gozo, de uma superabundância vital percebida pelo sujeito como aquilo que ele não pode apreender através de nenhum movimento afetivo”.⁽⁵⁾ Percorrendo a incidência do termo **sadismo** na obra freudiana, encontrei, freqüentemente, o termo **Genuss** (gozo) associado a ele. Isso me interessou, pois, como sabemos, esse último termo aparece confundido com **Lust** no índice alemão. Ora, consultando-se as citações, pode-se notar que o gozo no sadismo impli-

ca não apenas o outro, o semelhante — que Freud chama às vezes “outro”, às vezes “objeto” — mas visa ainda o gozo suposto ser aquele do parceiro. É em **Pulsão e destinos das pulsões** que Freud afirma que infligir sofrimento não pode ser um objetivo pulsional em si, mas que, se a dor pode estar ligada à excitação sexual, então, retroativamente, pode constituir-se o objetivo de infligir dores: “enquanto as provocamos nos outros, gozamos nós mesmos por identificação com o objeto sofredor”.⁽⁶⁾

Este parágrafo de Freud me parece permitir-nos o acesso a vários pontos importantes da concepção lacaniana: notemos de passagem que o objetivo pulsional aqui descrito não apenas implica o outro, mas ainda supõe o gozo desse outro. Estamos, aqui, muito longe de uma possível confusão com uma satisfação qualquer de necessidade. Mas o que pode nos interessar sobretudo é a colocação de uma intersubjetividade que faz o gozo do sujeito escorregar-se sobre o gozo que ele imagina no outro.

A fim de podermos nos aproximar mais dessa referência ao outro no gozo, começaremos por abordar o conceito de narcisismo. Isto nos obrigará a dizer algumas palavras sobre o conceito do eu na obra de Lacan e, portanto, a falar das identificações; entre outras, da identificação especular, para chegar à noção radical de alienação implicada no desejo. Isto nos permitirá abordar o grande Outro e, enfim, a dialética do desejo e do gozo.

Conhecemos o lugar essencial que Lacan reservou, desde o início de sua obra, para a relação intersubjetiva, em que via o funcionamento mesmo do narcisismo e a base de toda relação de agressão erótica ao semelhante.

Breve retomada do conceito de narcisismo em Freud e em Lacan

Desde 1951⁽⁷⁾ Lacan aborda a questão de um gozo inefável que o neurótico ou o perverso encontram perdendo-se na imagem do outro. Sublinha também o quanto a vida humana permanece cativa de uma ilusão narcísica. Vemos que se trata aqui, para Lacan, de um narcisismo ligado à constituição da imagem em

relação ao semelhante.

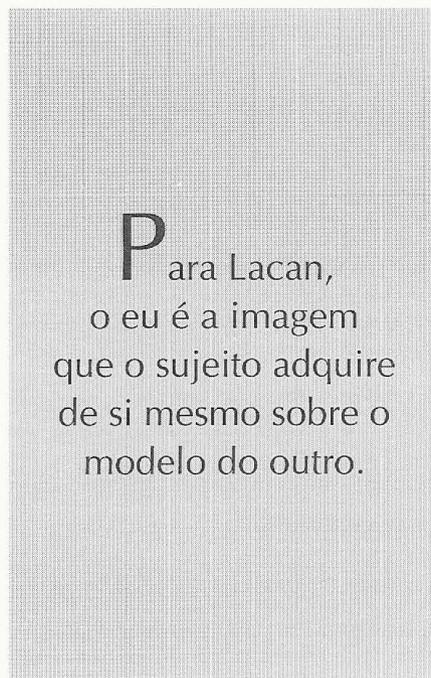
Como sabemos, no início, o termo narcisismo se impôs a Freud quando este tentou dar conta da escolha de objeto nos homossexuais como amor colocado no outro à imagem de si mesmo. Tal concepção de narcisismo, implicando sempre uma relação intersubjetiva, pode ser notada em **Totem e Tabu** e no **Caso Schreber**. No entanto, sabemos que com a elaboração da segunda tópica vai ser desenvolvida uma concepção diferente do narcisismo. Para distingui-los, Freud chamava, desde então, narcisismo secundário àquele contemporâneo à formação do eu por identificação ao outro.

Para Lacan, não há dois conceitos diferentes de narcisismo. Com efeito, como veremos, se o conceito de narcisismo secundário reencontra-se facilmente na concepção lacaniana, isso não implica que o conceito de narcisismo do próprio corpo não esteja lá. O que é certo é que Lacan toma partido, explicitamente, na questão da formação do eu. Seu ponto de partida é uma observação feita por Freud diversas vezes: a princípio, o eu não existe como unidade, ele exige certas ações psíquicas para constituir-se. Isso o leva, como sabemos, a uma concepção do eu como radicalmente imaginário e alienado. Ele o distinguirá do sujeito do inconsciente, que tem um fundo simbólico. Com efeito, o uso que faz Lacan do imaginário, do real e do simbólico lhe permite colocar as questões de outra forma. A partir daí, fica difícil opor o narcisismo por identificação ao outro ao narcisismo do corpo próprio — ao qual ele faz alusão a propósito da formação do eu — porque os dois são igualmente do registro imaginário. No entanto, para tornar as idéias claras, vamos operar uma simplificação e dizer que a concepção lacaniana do eu se apóia essencialmente no conceito de narcisismo secundário. Digamos pois que, para Lacan, o eu é a imagem que o sujeito adquire de si mesmo sobre o modelo do outro. O narcisismo é a captação amorosa do sujeito por essa imagem. É a experiência fundamental da fase do espelho.

Sabemos que Lacan parte de uma diacronia entre o atraso da coordenação nervosa no ser humano

infans, ligada à prematuração do narcisismo, e a antecipação formal de sua resolução na imagem do outro.

Da incidência capital dessa dependência originária, Lacan já tinha se dado conta amplamente em sua construção teórica da famosa Fase do Espelho, apresentada em 1936 no Congresso Internacional de Marienbad. Segundo ele, a figura do “outro materno” domina nessa fase precoce a relação especular, pela qual a criança deve construir os primeiros esboços de seu Eu, numa situação de dependência fundante. Para Lacan, a mãe é, então, percebida pela criança como uma imagem



completa de si mesma — uma imagem antecipada daquilo que ela poderia ser um dia.

É por isso que Lacan manterá sempre que as diversas vivências patológicas de “onipotência” trazem de volta esse Outro materno primordial, com o qual o Eu tende a se confundir imaginariamente, em uma relação de alienação fundante.

Portanto, quando Freud fala de gozo narcísico, como por exemplo em **Mal-Estar**, Lacan julga que é preciso escutar: a relação intersubjetiva se delinea necessariamente no horizonte.⁽⁸⁾

Mas, para melhor apreender o lugar do conceito do gozo na obra

de Lacan vamos voltar para trás e notar como esse termo aparece desde o início da obra de Lacan, naquilo que proponho chamar:

A pré-história do conceito de gozo em Lacan

A primeira alusão que encontramos ao gozo na obra de Lacan acha-se em **Os complexos familiares** (1938). Eis a citação:

“... observamos uma criança que esbanja em direção ao outro suas tentativas de sedução: onde está o sedutor? Enfim, nessa criança que goza as provas da dominação que exerce ou naquele que se compraz em se submeter? Poderíamos nos perguntar: qual está mais assujeitado?”⁽⁹⁾

E Lacan acrescenta mais adiante: “Cada parceiro confunde a prática do outro com a sua própria e se identifica a ele... a identificação se funda sobre um sentimento do outro que, sem uma concepção de seu valor imaginário, só podemos desconhecer”.

Vemos, portanto, que Lacan se interessou, desde o início, pelos efeitos imaginários ligados à alienação. Notamos quanto a possível inversão da situação e a transformação do sujeito em objeto estão próximas das questões abordadas por Freud em relação ao gozo, que supõe a identificação ao gozo imaginado do outro. Essa questão ficará sempre na obra de Lacan. Em 1972, a propósito de Cristo na cruz, a mais cara representação do catolicismo, ele notará que “o sofrimento sofrido na pessoa do Cristo deve ter feito o gozo de um outro”.

Lacan vai introduzir, a seguir, a concepção de linguagem.⁽¹⁰⁾ Em “A direção do tratamento”, em 1958, ele começa por lembrar que as necessidades da criança, na medida em que precisam se fazer conhecer sob as formas daquilo que ele chama a demanda, vão encontrar-se necessariamente regidas, até na expressão delas, pelo código da comunicação significativa. É, por conseguinte, o discurso do Grande Outro materno que vai para Lacan ditar as modalidades das mensagens da criança. Precisa-se notar que esse Outro é, a partir daí, especificado como fonte da palavra, constituindo como tal o lugar onde se delimita o espaço real da transação primeira com a criança. “Convém lembrar — diz Lacan — que é na mais antiga

demanda que se produz a identificação primeira, aquela que se opera a partir da onipotência materna (...) que não apenas suspende ao aparelho significante a satisfação das necessidades, mas as despedaça, as filtra, as modela seguindo a estrutura do significante”.⁽¹¹⁾ Na relação de prematuridade do filhote humano, as necessidades vitais devem, pois, necessariamente se subordinar, desde o início, às condições convencionais da linguagem (da mãe), “a qual, as certamente não preenche tudo, estrutura tudo da relação inter-humana”. Eis, pois, que a demanda que o filhote humano exprime já está marcada pelo laço da alienação. Mesmo que a criança faça passar o grito de sua necessidade pelo fio do significante do Outro primordial — digamos a mãe, para ir depressa — o que ela já diz está enunciado nos próprios termos da Demanda desse Outro. E a pulsão estará, para Lacan, em articulação direta com essa Demanda. É assim que ele traduz o elemento de historicidade dessa pulsão, assim como seu afastamento radical da necessidade. A partir daí, Lacan⁽¹²⁾ retomará a jubilação da fase do espelho para mostrar como, de fato, a imagem fascinante esconde a alienação que já situa o desejo no campo do Outro, deixando crer que se trata de uma rivalidade com o semelhante, rivalidade que os fascina a ambos. A mãe surge aí numa função desdobrada: ao mesmo tempo outro na relação imaginária com sua criança, e ocupando o lugar desse Outro primordial, tesouro dos significantes, na demanda da qual o desejo do sujeito ficará sempre alienado. Vemos, portanto, surgir esse Outro, em cujas palavras a criança exprime a demanda, que é, a partir daí, a demanda do Outro.

Parece-me que podemos compreender o gozo como realização dessa demanda, o que só poderá situar o gozo como gozo do Outro; e talvez seja apenas enquanto tal que ele possa ser alcançado.

Em “Função e Campo da Palavra”, a propósito do trabalho de reconstrução de sua imagem efetuado pelo analisando, Lacan nota: “Nesse trabalho que faz para reconstruí-la para um outro, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construir esta imagem como uma outra, e que a destinou a ser sempre

furtada por um outro...”. Lacan mostra, pois, como o tramento só pode indicar ao sujeito o quanto este se encontra alienado de seu gozo. “E se o trabalho analítico lhe permite reencontrar a verdadeira imagem pela qual ele havia se tornado objeto no desfile do espelho, isto não pode satisfazer o paciente, pois, mesmo que atingisse nessa imagem sua mais perfeita semelhança, seria ainda o gozo do outro — que ele faria reconhecer nela”.⁽¹³⁾

A propósito das relações que se estabelecem quando de um pacto com o diabo, Freud, em seu artigo sobre “Uma neurose demoníaca no século XVII”, traz uma ilustração ful-

O gozo é a
realização da
demanda do Outro:
o gozo é o
gozo do Outro.

gurante dessa questão da alienação do sujeito com relação ao gozo. Já que chegamos ao diabo, retomemos o que Freud articula em **Mal-Estar** a propósito das relações entre o gozo e o mal.

Lacan vai, pois, retomar — o que está explícito nesse texto de Freud — a questão da maldade do homem para com seu próximo: “O gozo é um mal, porque ele comporta o mal do próximo”.⁽¹⁴⁾ Lacan cita o próprio texto de Freud: “O homem tenta satisfazer sua necessidade de agressão à custa de seu próximo; explorar seu trabalho sem retribuição; utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento; apropriar-

se de seus bens; humilhá-lo, infligir-lhe sofrimentos, martirizá-lo e matá-lo”.⁽¹⁵⁾ Lembra quanto o mandamento de base do cristianismo “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, parece absurdo a Freud. A cada vez que o mandamento é enunciado, “o que surge é a presença dessa maldade fundante que reside nesse próximo. Mas, então, ela reside também em mim mesmo. E o que me é mais próximo que esse coração em mim mesmo, o do meu gozo, do qual eu não ousa me aproximar?”⁽¹⁶⁾

Esse trecho coloca o gozo em articulação com o gozo desse outro, meu semelhante, isto é, o coloca no centro da questão da relação especular com esse semelhante. Não é apenas a retomada da questão da fase do espelho, tal como a vimos surgir na obra de Lacan, mas ainda levanta a questão da articulação entre aquilo que o sujeito pode apenas ignorar de si mesmo e aquilo que ele nota e ataca em seu semelhante. Uma das razões pelas quais Freud acha insuportável o mandamento do amor ao próximo se baseia nisso: esse próximo não é nem um pouco amável, ele é mau. Lacan vai sublinhar esse engodo do semelhante: “Toda essa maldade de que fala Freud não é outra senão aquela diante da qual eu recuo em mim mesmo. Amá-lo como a mim mesmo é, ao mesmo tempo, me lançar necessariamente numa crueldade”.

Lacan aborda também a questão das relações entre o gozo e a morte, e isso pelo viés de Kant. Ainda é o próprio Freud quem faz alusão a Kant em **Mal-Estar**. Os prolongamentos que a questão do gozo conhecerá na sua articulação com a mística, assim como com o sadismo, já estão presentes nesse Seminário de Lacan (*A Ética*) e derivam diretamente da sugestão de Freud em **Mal-Estar**.

Lacan começa por mostrar como a fábula kantiana falha ao não distinguir gozo de prazer. Trata-se da seguinte história: “Um personagem é posto na situação de ser executado ao final, se quiser reencontrar a dama que deseja ilegalmente (...) A noite passada com a dama nos é apresentada, paradoxalmente, como um prazer, posto na balança com a pena a cumprir, numa oposição que as homogeneiza” — e parece, pois, evidente a Kant que nin-

guém escolherá fazê-lo — “mas basta que façamos passar a noite com a dama da rubrica do prazer à rubrica do gozo, já que este implica precisamente a aceitação da morte, para que o exemplo seja aniquilado. Dito de outro modo, basta que o gozo seja um mal”.⁽¹⁷⁾

II/O Conceito de Gozo na Tópica Lacaniana

O gozo e o gráfico do desejo

Alguns meses depois do seminário sobre a Ética, Lacan escreve “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo” (1960), texto essencial para captar o que ele entende por gozo. Mas, para compreender isto, precisamos abordar aquilo a que chama um gráfico. Essa montagem em forma de “modelo” permite visualizar o jogo articulatório de um certo número de conceitos: o supereu, a pulsão, a castração, o desejo, o fantasma, com esse gozo que tentamos apreender. Contentar-nos-emos em abordá-lo aqui de forma bastante sucinta, guardando, sobretudo, as articulações que estão ligadas ao gozo.⁽¹⁸⁾

A construção do gráfico começa naquilo que Lacan designa como “ponto de capiton”, a saber, a espécie de enganche pela qual a cadeia significante se imbrica com aquilo que brota da necessidade do organismo vivo.

O duplo enganche retroativo preencheria a função primordial de frear o deslizamento, até então indefinido, da significação. É o ponto de intersecção, à direita, das trajetórias de sentido oposto que nos interessa; mais especialmente aquilo conotado como *O*, que representa, indica Lacan, “o lugar do tesouro dos significantes”. É a própria definição do Grande-Outro, que constitui o lugar da bateria significante, do conjunto do qual depende o sujeito na origem.

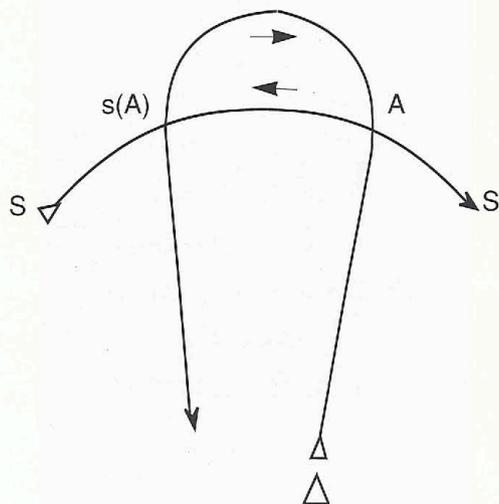
A alienação é apresentada como fundante no seio desse registro psíquico, já que é no tesouro dos significantes do Outro — lugar frequentemente ocupado pela mãe — que a criança precisa fazer conhecer sua necessidade. No plano clínico parece, com efeito, difícil, conceber uma demanda que não passe pelo desenrolar do significante; “é do Outro que o sujeito (nascente) recebe a própria mensagem que ele

emite”, diz Lacan.

O Outro, assim radicalmente concebido, tendo sido dado o primeiro caráter de seu dizer, “decreta, legisla, aforiza, é oráculo”; e é a presença, estima Lacan, que confere ao “outro real” (o parceiro na interação é, muito freqüentemente, a mãe) “sua obscura autoridade”.

O desejo nasce no intervalo entre a satisfação da necessidade e a demanda do amor

Lembremos simplesmente que, de início, algo vai rasgar-se entre o registro da demanda de satisfação da necessidade, no sentido fisiológico-



co do termo, e o sujeito da demanda do amor. Nesse intervalo, sabemos que Lacan vai situar o campo do desejo. Para dar um suporte clínico ao que ele afirma aqui, lembraremos que esse desejo implica a presença da mãe sobre o fundo de sua ausência. É essa escansão da presença-ausência que permite à criança, futuro sujeito, entrever um “outro lugar” visado pela mãe, para além de si mesmo. Que ela vise esse “outro lugar” permite à criança imaginá-la como faltante, e desejar ocupar o lugar daquilo que falta à mãe. Sabemos que Lacan chama a esse lugar terceiro “falo imaginário”. Sabemos também que, quando essa relação triádica for retomada no plano simbólico, esse lugar será ocupa-

do por aquilo a que ele chama a “metáfora do nome do pai”. Só podemos lembrar de forma muito sucinta que essa metáfora do nome do pai, que não deixa de ter sua ligação com aquilo que Freud pôde articular em torno do pai morto, coloca esse pai enquanto representante da lei. Mas é o pai real que intervéem como agente da privação materna, isto é, que proíbe que a criança venha a ocupar o lugar daquilo que falta à mãe. Ele é portanto considerado em aquele que priva a mãe daquela criança que poderia preencher sua incompletude.

Vejamos agora como Lacan enuncia esses dados clínicos em sua tópica. O desejo deve, necessariamente, passar pelo fato de que Outro está, ele próprio, submetido à operação de simbolização. Dito de outra forma, que ele seja reconhecido como necessariamente faltante. A operação de representar o Outro como faltante de algo mostra-se indissociável da própria possibilidade, para o sujeito, de se posicionar como desejante em seu fantasma.

É aqui que a castração freudiana pode começar sua função organizativa para o sujeito, colocando em seu devido lugar o desejo que será o seu: “Faz-se necessário especificar sob qual forma privilegiada de presença o pai se sustenta para além do sujeito que é levado a ocupar o lugar do Outro, a saber, da mãe”.⁽¹⁹⁾

O significante da falta no Outro. $S\bar{O}$ e o gozo

Lacan lembra aqui sua definição do significante — “não existe outra”, segundo pretende — a saber, que um significante representa um sujeito para um outro significante. Definição bem conhecida, mas sobre a qual ele audaciosamente apóia essa idéia de que é precisamente o significante da falta (no Outro) que virá daqui em diante a representar o sujeito para todo outro significante.

Quanto ao sujeito, ele passa a ser, daqui por diante, representado pela sigla $\$$ — barrado, como se tornou para ele o Grande Outro:

O registro superior do gráfico, que articula gozo e castração, terá pois como ponto fundamental o significante da falta do Outro, $S\bar{O}$; de forma que ele constitui um discurso que supõe a marca dessa castração

sua construção do gráfico, Lacan marca um tempo de parada na trajetória daquilo que, tendo partido da necessidade, passado pelo lugar do outro, termina como o ponto de interrogação nesse lugar que ele chama de significante do Outro, S(O). Está aí, para ele, o lugar do supereu arcaico, de um supereu que corresponde a um tempo lógico anterior à simbolização da falta do Outro. Pode-se falar com razão de super-completude, para tentar imaginarizar o lado obscuro desse Outro não marcado simbolicamente pela castração.

Um texto de Freud ilustra o que falamos: "Uma neurose demoníaca no século XVII". Um pintor vê aparições de um diabo portador de vários seios de mulher e, ainda por cima, de um enorme pênis que termina em serpente. Esse diabo, diz Freud, possui para oferecer, antes de mais nada, o gozo (**Genuss**). E é o Diabo que ordena ao pintor que este goze. Mas, em face de tais ofertas diabólicas, esse homem diz: "Eu não aceitei isso de jeito nenhum!" Como se, nessa imagem alucinada, essa demanda do Outro se achasse posta a nu em sua profunda estranheza para o sujeito.

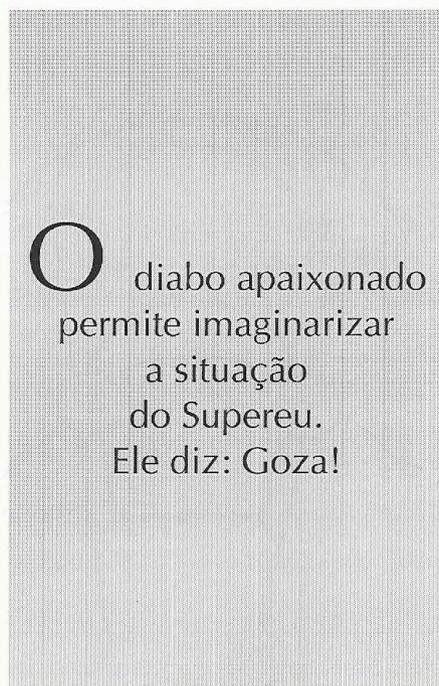
É do romance de Cuzotte, **O diabo apaixonado**, que Lacan empresta essa pergunta que funda, para ele, a questão do supereu em articulação com o gozo, **che vuoi?** Esse: "que queres?" que se torna tão facilmente "Que quer de mim o Outro?"; e que clinicamente toma frequentemente a forma de um "Que quer Ela de mim?". Esse diabo apaixonado permite imaginarizar a estrutura do supereu; reencontramos a mesma ordem: "goza!" (**jouis!**). Imperativo ao qual Lacan coloca que o homem só pode responder por um "eu escuto!" (**j'ouis!**), pois seu gozo lhe está proibido, como vimos, por razões de estrutura. Esta dupla figura do supereu — idéia à qual Lacan dá grande importância — de ser aquele que interdita e pune, e também aquele que ordena o gozo, parece congruente com sua concepção de gozo como diretamente articulada ao interdito.

O gozo do Outro

Parece-me que, uma vez estabelecida a simbolização da falta no Outro, o supereu encontra-se reco-

berto por esse significante do Outro barrado, isto é, marcado pela perda desse objeto *o*. Vimos ser aí que Lacan situa o gozo: não no registro imaginário do fantasma em articulação com o desejo, mas, como vemos no gráfico, ligeiramente acima, no mesmo registro da pulsão enquanto articulada à Demanda do Outro.

Se o sujeito se colocasse no lugar desse objeto faltante ao Outro, e se esse Outro existisse, então esse Outro gozaria, diz Lacan. Essa afirmação parece estar longe de ser evidente. Não podemos, no entanto, deixá-la de lado se queremos abordar os gozos que estariam, segundo



O diabo apaixonado
permite imaginarizar
a situação
do Supereu.
Ele diz: Goza!

Lacan, fora do registro fálico, em particular o gozo místico, questão à volta da qual tudo parece girar. Precisamos primeiramente focalizar a questão da falta no Outro, não mais em seu referencial mais facilmente representável (a castração daquela que ocupa esse lugar do Outro, a saber, a mãe), mas num nível mais abstrato. Essa falta no Outro é que Lacan formula como: não há Outro do Outro⁽²¹⁾, quer dizer que não há nenhuma verdade definitiva da qual esse Outro seria o portador. Podemos entrever aqui como fazê-lo gozar, isto é, oferecer-se a ele para preencher sua falta. Isso poderia ter uma ligação direta com o discurso religioso, para o qual toda a questão

é justamente que haja um fiador dessa palavra do Outro. Mas a clínica parece indicar outros apelos a esse Pai Todo-Poderoso. Poderíamos nos perguntar se essa obscenidade da super-completude da figura demoníaca não viria como que ocultar a insuportabilidade da falência da função paterna. É a direção que parece indicar o texto freudiano.

Nota da Redação: A parte final deste artigo, que aborda o problema do gozo feminino, será publicada no nº 9 de **PERCURSO**.

Notas

(1) Freud, **Malaise dans la Civilisation**, Puf, 1971, pág. 21.

(2) Trata-se da satisfação sexual ligada ao gozo narcísico: **Mal-Estar**, GW XIV, pág. 479, edição francesa, pág. 120.

(3) Lacan, Seminário **L'Éthique de la Psychanalyse**, Seuil, pág. 208.

(4) **L'Éthique** ..., pág. 248.

(5) **L'Éthique** ..., pág. 278.

(6) Freud, "Pulsions et destins de pulsion", nova edição francesa de Laplanche, vol. XIII, pág. 174.

(7) Lacan, "Psychanalyse et Criminologie", in **Écrits**.

(8) No entanto, a construção do conceito do Grande Outro permite a Lacan abordar a dinâmica psíquica no próprio nível do inconsciente do sujeito, com a condição de não esquecer que, para Lacan, este inconsciente é o lugar do Outro, e, como tal, ex-siste ao sujeito.

(9) Lacan, "Les Complexes Familiaux" (1938), Paris, Navarin, 1984, pág. 38.

(10) Seguiremos parcialmente o capítulo IX do livro de Bernard Penot, **Figures du Dêni**, Paris, Dunod, 1989.

(11) Lacan, "La Direction de la cure", in **Écrits**, pág. 627.

(12) Lacan, "De nos antécédents", in **Écrits**, pág. 70.

(13) Cf. **Écrits**, pág. 249.

(14) Lacan, **L'Éthique** ..., pág. 217.

(15) Freud, **Malaise** ..., pág. 65.

(16) Lacan, **L'Éthique**, pág. 219.

(17) Lacan, **L'Éthique**, pág. 222.

(18) Para os que desejarem seguir passo a passo a montagem do gráfico do desejo, remetemos ao livro de Penot, especialmente ao capítulo IX.

(19) Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir", in **Écrits**, pág. 813.

(20) Cf. M.-C. Laznik-Penot, "De la stéréotypie au langage", in **Le Langage et l'Inconscient**, Bibliothèque du Trimestre Psychanalytique, Association Freudienne, Paris, 1989.

(21) Lacan, "Subversion ...", in **Écrits**, pág. 818.