

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Departamento de Psicologia Clínica
Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Alexandre Plessmann G. de Almeida Prado Xavier

A experiência mística e o gozo feminino

Brasília
2015

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Departamento de Psicologia Clínica
Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Alexandre Plessmann G. de Almeida Prado Xavier

A experiência mística e o gozo feminino

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Daniela Chatelard

Brasília
2015

Universidade de Brasília

Departamento de Psicologia Clínica

Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Dissertação, intitulada *A experiência mística e o gozo feminino*, de autoria do aluno Alexandre Plessmann Gonçalves de Almeida Prado Xavier, apresentada ao curso de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília, aprovada pela banca examinadora.

Brasília, 04 de agosto de 2015.

Dra. Daniela Scheinkman Chatelard
Universidade de Brasília — Presidente

Dra. Ana Maria Medeiros da Costa
Universidade do Estado do Rio de Janeiro — Membro Externo

Dra. Márcia Portela de Carvalho
Universidade de Brasília — Membro Interno

Dra. Sandra Francesca de Almeida
Universidade Católica de Brasília — Membro Externo – Suplente

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo fomento, permitindo-me tranquilidade financeira durante a pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, por propiciarem o caminho.

À minha orientadora, Dr^a. Daniela Scheinkman Chatelard, pela disposição e carinho

À Prof^a. Dr^a. Ana Costa, pela disponibilidade de vir à Brasília e contribuir com seu conhecimento.

Às demais integrantes da banca, Prof^a. Dr^a. Marcia Portela e Prof^a. Dr^a. Sandra Franchesca pelas colaborações com o debate da pesquisa.

À minha companheira Cândida Laner, pelo amor, trocas, discussões e auxílio.

À minha família, meu porto seguro.

Resumo

Este trabalho buscou analisar as interfaces entre a experiência mística e o gozo. Para atingir esse objetivo, investigamos o conceito de gozo, partindo do *Genuss* freudiano à sistematização do campo do gozo elaborada por Lacan. Tal investigação foi fundamental para analisarmos os diversos modos pelos quais o campo do gozo pode ser descrito e compreendido. Abordamos diferenças e semelhanças entre o gozo fálico e o gozo mítico, analisando a figura do toro a fim de descrever, eficientemente, as modalidades de gozo. Tendo passado por estes esclarecimentos, analisamos a partilha sexual e a maneira pela qual o gozo feminino pode ser compreendido a partir da castração e da estrutura significante. Dessa forma, foi-nos possível postular a experiência mística como uma modalidade de gozo própria da mulher. Ademais, os relatos acerca da experiência mística demonstraram a possibilidade de compreender este modo de gozo como um acontecimento eminentemente particular, irreduzível a qualquer universalização.

Palavras-chave: experiência mística; gozo feminino; modos de gozo; gozo mítico

Abstract

This work aimed to analyze the interfaces between the mystical experience and the *jouissance*. To achieve this goal, we investigated the concept of *jouissance*, starting from the Freudian *Genuss* to the systematization of the field of *jouissance* elaborated by Lacan. Such investigation was fundamental to analyze the most diverse ways from which the field of *jouissance* can be described and understood. We approached differences and similarities between the phallic and the mythical *jouissance*, analyzing the torus figure in order to efficiently describe the modalities of *jouissance*. Having gone through such elucidations, we analyzed the sexual partition and the way the feminine *jouissance* can be understood from castration and significant structure. It was thus possible for us to postulate the mystical experience as a modality of the woman's *jouissance*. Furthermore, the accounts on mystical experience demonstrated the possibility of comprehending this modality of *jouissance* as an eminently particular event, irreducible to any universalization.

Key words: mystical experience; modalities of *jouissance*; feminine *jouissance*; mystical *jouissance*

Lista de figuras

Figura 1 – A pulsão parcial e seu circuito	24
Figura 2 – Sistema de traços	32
Figura 3 – Grafos do desejo	36
Figura 4 – Toro I	42
Figura 5 – Toro II	43
Figura 6 – Quadro da sexuação	47

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 - <i>Genuss</i>	10
1.1 O projeto de 1895	10
1.2 A teoria pulsional	16
Capítulo 2 - Do desejo e dos modos de gozo	26
2.1 Desejo	26
2.2 Modos de gozo	41
Capítulo 3 - O gozo da mística	47
3.1 Partilha sexual	47
3.2 A experiência mística	53
Conclusão	70
Referências	74

Introdução

Neste trabalho, investigaremos a forma como a experiência mística pode ser compreendida pela psicanálise. Na seara lacaniana, no seminário 20, *Mais, ainda* (2008b), o discurso místico é apresentado enquanto capacidade de “semi-dizer” aquilo que é da ordem do inefável. É possível, então, compreender a mística como o que foge à ordem simbólica, descrevendo uma experiência que ocorre no limite da estrutura significante. O impossível é encarnado a todo o momento em tal vivência que, por meio de palavras, busca descrever e dar existência àquilo que ocorre nas fronteiras do mundo conhecido.

Para discorrer acerca desse tema, será necessário uma compreensão prévia do gozo como descrito na obra freudiana. Nela, o gozo não aparece como um conceito específico da psicanálise, sendo utilizado com o mesmo sentido do termo, em alemão, *Genuss*. Utilizaremos este vocábulo para nos referirmos ao conceito freudiano de gozo, de modo que será possível diferenciá-lo do campo do gozo delimitado por Lacan. Dessa forma, trabalharemos no sentido de investigar o conceito de gozo e seus desdobramentos em Lacan para, em seguida, tratarmos do gozo próprio da mulher e da interface deste com a experiência mística.

No primeiro capítulo, efetuaremos uma investigação acerca do *Genuss* na obra freudiana a partir de seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1990a), pois compreendemos este texto como fundamental para explicitar a experiência do *Genuss* mediante a descrição pormenorizada dos mecanismos econômicos que tal obra comporta. Dessa forma, será possível analisarmos a relação da pulsão com o gozo da Coisa e, a partir desse ponto, promover uma interface entre a pulsão de morte e o gozo mítico.

No capítulo seguinte, abordaremos o desejo e os modos de gozo. Para isso é capital que abordemos, a partir de Lacan, a teoria do significante e a compreensão do inconsciente

estruturado como linguagem. Essa estruturação permitirá uma apreensão do desejo e de sua relação com a demanda e o gozo. Pensamos, então, estarmos unidos para analisar diferenças e semelhanças entre os modos de gozo, a saber: o gozo da Coisa, o gozo fálico e o gozo feminino, sendo o último o tema do capítulo três. Nesse, trabalharemos o quadro da sexuação a fim de diferenciar os gozos masculino e feminino, bem como delimitaremos os aspectos que se referem propriamente ao gozo da mulher. Tendo feito essa distinção, partiremos para a análise da experiência mística e de sua interface com o gozo feminino.

Pretende-se, com este trabalho, expandir a compreensão da seara do gozo em Lacan, trazendo à luz a experiência mística enquanto fator relevante para pensarmos esse campo e sua relação com o gozo feminino. Através do relato da mística será possível lançar luz nesse obscuro campo e analisar de que forma essa experiência irreduzivelmente particular pode ser abordada e relacionada com a estrutura do significante e seu modo de operar o gozo.

Capítulo 1 – *Genuss*

Neste capítulo buscaremos explicar o conceito de *Genuss* (gozo) e os fundamentos do pensamento freudiano que são, ao nosso ver, necessários a fim de compreender as modalidades de gozo. Para isso, abordaremos os conceitos instituídos por Freud em seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1990a), haja vista que Lacan utiliza esse texto no *Seminário VII* (1959/60), fundamental para iniciarmos uma delimitação do campo do gozo.

Estender-nos-emos no texto supracitado, pois partimos do pressuposto de que ele é essencial para abordar não apenas a noção de gozo, como a relação entre esse e o desejo e, outrossim, a economia pulsional. Para explicarmos o conceito freudiano de *Genuss*, é necessário, num primeiro momento, trazer à luz as bases da teoria da pulsão, do princípio do prazer e de seu mais-além. Após esse breve estudo, estaremos melhor preparados para adentrar o campo do gozo.

1.1 O projeto de 1895

Podemos compreender a noção de *Genuss* (gozo) como certa satisfação mórbida que visa obter prazer numa elevação da intensidade pulsional. Esse é um ponto importante na maneira de conceber o prazer que, em um primeiro momento, era associado à descarga pulsional, numa compreensão puramente quantitativa, e torna-se, a partir do *Problema econômico do masoquismo* (1924/2011a), uma concepção qualitativa¹. Prazer e *Genuss*, portanto, estariam diretamente relacionados à economia pulsional, sendo possível compreendê-los como um processo de gerenciamento das intensidades do aparelho psíquico.

¹ Freud, 1924/2011a, pp. 166-68.

No entanto, antes de abordarmos o aparelho descrito por Freud no *Projeto para uma psicologia científica (Entwurf)*, é fundamental esclarecer o que anima todo esse aparato: as intensidades que Freud chama de Q e Qn.

A natureza das intensidades Q possui um sentido obscuro na obra freudiana. O apêndice C do *Projeto* (1895/1990a, p. 523-29) demonstra a dificuldade de conceituarmos essas excitações de forma determinada e clara. Nesse suplemento, há a refutação da compreensão dessas intensidades como energias físicas (possuidoras de amperagem e voltagem) e a demonstração de como Freud caracteriza, inúmeras vezes em suas obras, o carácter desconhecido desses estímulos psíquicos.

Dessa forma, permanece-nos a impossibilidade de definir claramente a natureza dessas intensidades, ainda que elas passem por diversas tentativas de compreensão na obra freudiana, ora como estímulos exógenos e/ou endógenos, ora como pulsão, sempre, no entanto, sendo referendado seu carácter incógnito. Em *Os instintos e seus destinos* (1915/2010a), Freud atualiza o conceito das intensidades Q, utilizando como sucessor o conceito de pulsão, que cumpre uma função semelhante às das intensidades Q do *Entwurf* no aparelho psíquico. Ainda que estejamos trabalhando com a palavra “pulsão”, a natureza desse processo continua não esclarecida, como desabafa Freud em seu *Além do princípio do prazer*².

Mesmo existindo uma aura de mistério em volta desse elemento-chave, que é o móvel da economia psíquica, é essencial frisar a ideia de que a pulsão ou as excitações Q são um processo quantitativo e que operam a partir de aumento, diminuição, variação e constância. São esses processos quantitativos que atuam nas neuroses, bem como nas outras formações do inconsciente; eles são responsáveis pelas descargas, investimentos, recalque e

² “A vagueza de todas essas nossas discussões, que chamamos de metapsicológicas, vem naturalmente do fato de nada sabermos sobre a natureza do processo excitatório que há nos elementos dos sistemas psíquicos e de não nos sentirmos autorizados a fazer qualquer suposição acerca disso. Então operamos sempre com um grande “x”, que transportamos para toda nova fórmula” (Freud, 1920/2010c, pg. 142).

sensações. Assim, podemos ter em vista que esses processos excitatórios desconhecidos cumprem menos a função de uma palavra que indica quantidade e mais a função de uma letra algébrica que se refere a um objeto incógnito.

Entre Q e Qn, Lacan propõe uma distinção inicial: poderíamos compreender a Q como uma excitação provinda do exterior e a Qn do interior:

Tudo é feito para que essa quantidade Q seja barrada, detida em relação ao que será sustentado por uma outra quantidade, Qn, a qual determina o nível que distingue o aparelho ψ^3 no conjunto neurônico. Pois o *Entwurf* é a teoria de um aparelho neurônico em relação ao qual o organismo permanece exterior, assim como o mundo exterior (Lacan, 2008c, p. 61).

Em outros termos, é possível compreender as Q como estímulos “soltos”, que percorreriam a parte exterior do aparelho, e as Qn como estímulos atuantes no processo de investimento dentro do aparelho. Freud, igualmente, diferencia os estímulos provindos de fora do corpo daqueles surgidos de dentro; dos primeiros é possível se esquivar, mas dos segundos não há escapatória, estão constantemente demandando satisfação.

Em um momento inicial e pressuposto miticamente, o sistema neurônico seria completamente permeável e as intensidades poderiam fluir livremente e sem resistência, perpassando os neurônios e atingindo a parte motora para ocorrer a descarga. Esse movimento das intensidades em direção à descarga é descrito por Freud por meio da expressão “inércia neuronal”, que indica justamente essa suposta tendência à descarga pela via mais rápida possível.

Nas palavras de Lacan, a inércia pode ser concebida como um impulso primeiro, cuja tendência à descarga “se produz pelo fato de um estímulo, a saber, a transmissão da parte admitida, ao nível do estímulo, do suplemento de energia, a famosa quantidade Qn do

³ O sistema ψ compreende um dos sistemas neuronais descritos por Freud no *Entwurf*. Ele é responsável por direcionar as intensidades Qn.

Entwurf” (Lacan, 2008a, p. 161). A inércia seria, então, o fundamento da dinâmica econômica primária do sistema neurônico. A relação mítica, portanto, pressupõe uma ligação direta com o mundo externo e, principalmente, com mãe.

Para o advento do aparelho psíquico, no entanto, é fundamental que a inércia seja abandonada, pois, caso ela ocorresse permanentemente, não haveria inconsciente, tampouco sujeito, consciência e pensamento. É necessário, portanto, que o aparelho retenha uma mínima quantidade Q_n para efetuar a ação específica; Freud batiza esse mecanismo de “princípio de constância”, sendo ele que compreende o caráter permanentemente insatisfeito da pulsão, podendo ser comparado ao impulso pulsional [*sic*].

Como vimos, existe diferença entre as intensidades de dentro e de fora. O aparelho seria filtrado das quantidades Q exteriores por uma tela de para-estímulos que impediria a penetração de fortes intensidades dentro dele. Com os estímulos endógenos (Q_n), o aparelho nada poderia fazer a não ser defender-se, transformando e direcionando essas intensidades dentro de si e através das barreiras de contato dos neurônios. Assim, a própria relação entre os sistemas de neurônios redirecionaria essas intensidades a partir de investimentos colaterais. Isto é, quando a intensidade passa por um grupo de neurônios, ela acaba sendo desviada por ter atingido neurônios que estavam próximos uns aos outros, como se esses diminuíssem a força da intensidade por terem dividido essa energia. Esse mecanismo de desvio, em contraste à inércia da Q , é nomeado por Freud de investimento-colateral. Esse é um importante momento da descrição do aparelho, pois configura o início de um processo que dará origem àquilo que conhecemos na psicanálise como o Eu^4 .

A relação entre os neurônios e o fluxo de intensidade dar-se-ia mediante barreiras de contato que regulariam a passagem de energia através de facilitações, permitindo a existência

⁴ “Suponhamos que uma Q_n penetrasse no neurônio a vindo do exterior (φ), então, se não fosse influenciada, ela passaria para o neurônio b ; mas ela é tão influenciada pel[o] [*investimento*] *colateral a-a* que libera apenas uma fração para b , e talvez nem sequer chegue de todo a b . Logo, se o ego existe, ele deve inibir os processos psíquicos primários” (Freud, 1895/1990a, p. 438, grifo nosso).

de caminhos preferíveis para a excitação Qn. Esses caminhos, Freud chama de *Bahnungen*, termo cujo sentido remete à ideia de trajeto, estrada, trilha. Optamos pelo termo “trilhamento” pelo fato de esse denotar um percurso que vai sendo aberto e que convive com outros mais antigos. Esse dinamismo da palavra trilhamento indica com boa exatidão a natureza do mecanismo do aparelho psíquico, estando este último em constante devir por meio de novos investimentos.

Podemos já antecipar que Lacan percebe nesses trilhamentos uma articulação próxima ao seu conceito de significante, necessário para compreender a relação entre o desejo e o gozo. Lacan diz:

Bahnung evoca a constituição de uma via de continuidade, uma cadeia, e penso até que isso pode ser aproximado da cadeia significante, uma vez que Freud diz que a evolução do aparelho ψ substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, ou seja, sua articulação (Lacan, 2008c, p. 53).

Seria a partir dessa diferenciação entre os trilhamentos e a relação dos sistemas neurônicos que o aparelho psíquico se estruturaria. Aqui é importante notar que Freud não menciona uma diferença natural e/ou biológica dos sistemas neurônicos; ou seja, eles não são definidos *a priori*. Suas diversas funções seriam definidas no aparato a partir da relação que os sistemas têm com os demais e da do local que ocupam⁵. Destarte, poderíamos compreender que o aparelho psíquico não surge antes dos trilhamentos: sua existência teria início no momento mesmo em que a estrutura de neurônios começaria a construir relações. Dessa forma, a existência do aparelho dar-se-ia num corte e num tempo que não são cronológicos e/ou evolutivos. Na medida em que os neurônios entram nesse relacionamento mútuo, ocorreria a operação de três sistemas básicos do aparato neurônico: ϕ , ψ e ω .

⁵ Garcia-Roza, 2008a, p. 79.

Os neurônios ϕ ocupam-se da filtração externa do aparelho, barrando as Q que o invadem pelo lado de fora. A característica fundamental desse sistema é a total permeabilidade, pois se pudesse reservar qualquer quantidade de impressões do mundo externo, cessaria de funcionar como filtro e como condutor de informação. A exemplo disso poderíamos imaginar uma lente que possuísse a capacidade de gravar resíduos de imagens percebidas; em pouco tempo elas estariam sujas e bloqueariam a visão de seu observador. Portanto, é necessário outro grupo de neurônios capaz de armazenar as impressões providas do mundo externo⁶.

Os neurônios ψ cumprem a função de investimento e são semi-impermeáveis, na medida em que se estruturam por investimento, sendo capazes de produzir memória. A idiosincrasia desse sistema se dá, não apenas em sua capacidade de reter intensidade, mas de ser permeável e impermeável a um só tempo. Eles constituem as barragens e por elas são constituídos, transformando as Qn dentro do sistema. É importante frisar que os neurônios ψ continuam investidos sempre, pois é necessário que o sistema retenha e trabalhe com um certo nível de tensão para sua própria sobrevivência e operações vitais (princípio de constância)⁷.

Esses neurônios trabalham tolerando sempre um certo nível de intensidade, ficando permeáveis apenas após o aumento das Qn. Pelo fato de o sistema ψ não possuir uma tela protetora interna, fica refém da constante carga de estímulos que provém das fontes somáticas. É nessa ausência de filtro interno e constante abertura às Q endógenas que podemos perceber o esboço de uma teoria das pulsões.

Os neurônios ω são responsáveis pelas sensações qualitativas do fluxo tensional do aparato. Eles existem para converter o quantitativo em qualitativo através da percepção das

⁶ O problema entre sistemas permeáveis e impermeáveis reaparece em outros momentos do pensamento freudiano como em *Uma nota sobre o bloco mágico* (1925/2011b) e em *Além do princípio do prazer* (1920/2010c).

⁷ Freud, 1920/2010c, p. 122-23.

diferenças de intensidade. Nesse processo, é notória a similaridade com o mecanismo de percepção das intensidades descrito no *Problema econômico do masoquismo* (1924/2011a). Nele, Freud busca compreender como é possível que percepções qualitativas de prazer surjam de tensões quantitativas no sistema psíquico. Em ambos os artigos – *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011a) e *Projeto de 1895* (1895/1990a) – desvela-se a noção de elementos quantitativos transformando-se em sensações qualitativas, na medida em que o sistema ω percebe o ritmo, período e variação das intensidades⁸.

Da mesma forma que a sensação térmica é possível mediante a variação da temperatura, as sensações qualitativas de prazer e desprazer só são possíveis na medida em que existe um sistema que apreende a variação das intensidades numa temporalidade. É a partir dessa capacidade de perceber a temporalidade que podemos pensar o *Genuss* como prazer no aumento de tensão e mudança da concepção do princípio do prazer de algo puramente quantitativo para algo qualitativo que, no entanto, só aparecerá plenamente desenvolvido no artigo *O problema econômico do masoquismo*⁹.

1.2 A teoria pulsional

Para Freud (1915/2010a), a pulsão jamais se inscreve no aparelho psíquico sem um representante pulsional¹⁰. A existência do representante deixa evidente o caráter enigmático da pulsão, o qual seria análogo aquele da intensidade Q_n (endógena tal qual a pulsão). A

⁸ “A solução apresentada por Freud é explicar a diferença de qualidades, diferença pura, introduzindo a dimensão temporal através do conceito de período. O sistema ω , percepção-consciência, apropria-se do período de excitação. Trata-se aqui da diferença entre intervalos. Essa diferença não decorre de nenhuma quantidade, mas do tempo puro e dos espaçamentos referidos a este tempo puro. Não há quantidade; há apenas qualidade (periodicidade)” (Garcia-Roza, 2008b, pp. 61-62).

⁹ Freud, 1924/2011a, p. 167.

¹⁰ Garcia-Roza, 2008c.

forma como a pulsão se inscreve no aparelho psíquico permite que Freud (1915/2010a) destaque quatro elementos importantes: pressão (impulso), alvo, objeto e fonte.

A pressão (impulso) seria o motor da pulsão, a soma de sua força e exigência; podemos pensá-la como próxima às excitações Q que entram no aparelho psíquico para produzir os trilhamentos. A pressão busca sempre a descarga motora na ação específica, e isso é feito mediante o princípio do prazer e o princípio de realidade. O alvo é a busca pela satisfação, que seria o cancelamento do estado de estimulação da fonte pulsional. Entretanto, a satisfação é sempre parcial, haja vista que o objeto buscado nunca é o objeto ideal. Lacan (2008a, pp. 175-76) pontua que o alvo da pulsão é justamente esse movimento de percorrer o furo deixado pelo objeto. A fonte é de onde a pulsão se origina: a zona erógena que, como a pulsão, pode ser apenas representado no sistema psíquico.

O componente fundamental da sexualidade humana será denominado por Freud de libido, conceito problemático que revela seu conteúdo na medida em a obra freudiana se desenvolveu ao longo do tempo. Apoiando-nos na ideia do princípio de prazer, podemos compreender a libido como um móvel que busca a satisfação no objeto pulsional. A libido, portanto, procura satisfazer-se num objeto que, no final, não existe, mantendo permanente a busca pela *jouissance* (gozo). O mecanismo da libido pode ser definido enquanto mecanismo pulsional de constante procura pelo objeto de completude.

É importante salientar que, pelo fato de a plenitude não existir, não se deve confundir a libido com a necessidade: enquanto esta é da ordem do organismo biológico, aquela é da ordem do psíquico. A origem da libido, bem como da pulsão é um enigma. Poderíamos conjecturar a hipótese de que ela tenha surgido a partir do próprio nascimento, no momento em que o bebê abandona o cordão umbilical e, com isso, perde parte de seu corpo¹¹.

¹¹ Garcia-Roza, 1985, pp. 199-229

Outra hipótese seria a teoria do apoio, em que a libido se apoiaria numa necessidade biológica para deslocar-se e funcionar independentemente dessa. Assim, o bebê, quando de sua primeira experiência de satisfação ao mamar, debutaria no prazer erótico oral, passando, conseqüentemente, a chupar o dedo como forma de satisfazer-se pela boca, atitude essa que não possui finalidade nem biológica nem evolutiva. Desse modo, o prazer de chupar o dedo apoiar-se-ia na necessidade de alimentação, inaugurando um corpo diferente do biológico que é corpo das pulsões, próprio da psicanálise.

A busca pela satisfação promovida pela libido visa atingir uma plenitude perdida, isto é, chegar ao objeto da satisfação plena e final. O reencontro queda-se sempre impossível; o que existe é uma procura por repetir o mesmo, fato que, pela própria característica estrutural do aparelho psíquico, não pode ocorrer. É graças a esse encontro faltoso que *das Ding* é produzida por trás das representações, ela é suposta nesse processo de reconhecimento entre o objeto da satisfação primária e o objeto encontrado. Lacan elucida esse ponto:

das Ding é o que [...] se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung* [representante], que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer vinculado ao aparelho neurônico. É em torno desse *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado. [...] Nessa orientação em direção ao objeto [perdido], a regulação da trama, as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória, de uma *Bahnung* - ou seja, de um trilhamento, mas também de uma concatenação, diríamos mais firmemente, cujo jogo o aparelho neurônico nos deixa talvez entrever sob uma forma material e cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer. O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe

impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim. [...] A transferência de quantidade de *Vorstellung* em *Vorstellung* mantém a busca sempre a uma certa distância daquilo em torno do que ela gira (Lacan, 2008c, p. 74).

É possível perceber que existe uma relação entre representações que deixam *das Ding* no centro, contornando-a constantemente e impedindo a descarga total das intensidades. O objeto, portanto, é outro e a satisfação impossível¹². Poderíamos depreender, conseqüentemente que os representantes contornam *das Ding* obedecendo ao princípio do prazer. A sexualidade é fundamentada por essa discrepância entre o objeto almejado e o encontrado; tal busca tem como alvo um vazio central em torno do qual se formam a trama das representações. Os caminhos dessa procura são os caminhos da memória que se constituíram pelos trilhamentos e que funcionam sempre em busca da identidade plena, contornando a Coisa. O impossível da satisfação responde com possível do prazer obtido com os objetos. Existe, todavia, um movimento que visa ultrapassar a economia do princípio do prazer.

Em *Além do princípio do prazer* (1920/2010c), Freud inicia sua reflexão acerca das noções de pulsão de morte e de compulsão à repetição, fato que se configura um divisor de águas para a psicanálise. Como vimos no *Entwurf*, o prazer era concebido como um mecanismo quantitativo, no qual o aumento da intensidade no sistema psíquico causaria desprazer e a diminuição dessa intensidade, prazer. Antes de *Além do princípio do prazer*, o princípio de prazer é apresentado do ponto de vista econômico, cuja função seria de manutenção da quantidade de energia no nível mais baixo possível.

Entretanto, uma questão (antes evitada por Freud) aparece neste momento: a persistência e a insistência de conteúdos que causam sofrimento ao sistema psíquico. Se o

¹² “Assim, julgar é um processo de ψ que só se torna possível graças a inibição pelo ego e que é evocado pela dessemelhança entre a catexia de desejo de uma lembrança e a catexia perceptual que lhe seja semelhante” (Freud, 1895/1990a, p. 444).

princípio do prazer imperasse na vida do homem, a maioria dos processos mentais dos indivíduos deveria ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, obedecendo à natureza da pulsão que visa satisfação. No entanto, o que podemos observar é que essa tendência ao prazer é frequentemente negada por uma parcela de conteúdos que insistem em se repetir, dos quais podemos mencionar os sonhos de neurose traumática de guerra, traumas infantis, sintomas e as brincadeiras de uma criança de um ano e meio com seu carretel.

Neste último caso, Freud percebe as atitudes de seu próprio neto, fazendo um carretel desaparecer e reaparecer. O aparecimento e desaparecimento do objeto seria uma forma de simbolizar a presença/ausência da mãe. O jogo era acompanhado das verbalizações *Fort* (ir embora), quando o objeto se afastava, e *Da* (ali), quando o mesmo reaparecia. Freud notou que a criança encenava com muito mais frequência a partida do objeto, repetindo, portanto, a parte mais desprazível da experiência. A repetição com o carretel configurar-se-ia numa forma de sair da passividade da relação com a mãe e estabelecer um controle sobre a situação. A criança assumiria uma posição ativa na relação e vingaria sua frustração no objeto em vez de vingar-se da mãe; que seria, então, simbolizada pelo carretel. É nesse prazer mórbido que o conceito de *Genuss* pode ser articulado com a pulsão de morte: algo que está além do princípio do prazer, ameaçando a homeostase do aparelho psíquico.

O dualismo pulsional que se desvela nesse momento da obra freudiana é complementado com o estudo do autor sobre masoquismo. A pergunta que orienta sua análise sobre o assunto é a mesma de antes: se o princípio de prazer governa a vida do homem, por que existem experiências de sofrimento que insistem em permanecer presentes enquanto uma tendência que é, por vezes, inescapável? Munido de seu novo dualismo pulsional, Freud desenvolve sua pesquisa sobre o masoquismo estando atento à natureza destrutiva desse ato que visa repetir a dor. O masoquismo nega a tendência ao princípio de

prazer: nele, o que se busca não é uma vivência prazerosa de descarregamento mecânico e homeostático das tensões¹³.

O masoquismo seria uma forma de obtenção de prazer no *aumento* da intensidade, indo contra a concepção puramente quantitativa desse princípio. A sensação qualitativa se inaugura no momento em que o princípio de prazer deixa de ser um mero resultado de fluxos de excitação para tornar-se um complexo processo que envolve a temporalidade: o ritmo, os períodos e as variações das tensões. Assim como nas relações sexuais, a elevação da tensão pode gerar prazer e o afastamento da descarga é buscado com esta finalidade.

Essa face erógena do masoquismo possui um caráter original, ou seja, não é um mero reflexo de um sadismo que retorna ao corpo, ao contrário, é um estágio fundamental do sujeito. Se antes Freud concebia o masoquismo como posterior ao sadismo, em sua segunda tópica o masoquismo tornar-se-á um elemento originário da constituição do sujeito. O masoquismo aponta para um prazer mórbido que seria uma importante característica do conceito de gozo em Freud.

Destarte, é possível atinar os fatores supracitados a partir da visão econômica, sendo factível compreender o aparelho psíquico freudiano como uma estrutura que se edifica com a finalidade de se defender do acúmulo das intensidades. Ao mesmo tempo em que as pulsões só se inscrevem mediante o aparelho – elas são fruto da simbolização do corpo vivo –, esse elabora formas de direcionar as intensidades que atravessam o corpo pulsional. Nesse sentido, na medida em que as intensidades são deslocadas no aparelho, como os primeiros traços do Eu no investimento colateral, a excitação passaria a entrar na dinâmica do princípio do prazer e da realidade, tornando-se um componente fundamental da libido. As pulsões que existem mais além do princípio do prazer são aquelas que recusam inscrever-se no aparelho psíquico e comparecem na psique mediante uma repetição compulsiva. Essas pulsões

¹³ É importante notar aqui a crítica à concepção “biologicista” do homem: não há no masoquismo e na pulsão de morte nenhum fim evolucionário que regula a vida de forma mecânica e previsível.

(pulsões de vida e de morte) se mantêm, entretanto, fusionadas para impedir que a pulsão de morte realize seu objetivo de retorno ao estado inanimado do ser.

De acordo com a perspectiva lacaniana em *A ética da psicanálise* (seminário 7), seria possível conceber a pulsão de morte como vontade de destruição:

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – se não uma vontade de destruição direta, se assim posso expressar-me para ilustrar o que está em questão (Lacan, 2008c, p. 254).

A pulsão de morte apontaria, dessa forma, para um movimento que não tem por objetivo a repetição de um estado inanimado ou uma busca biológica pelo desligamento do organismo. Contrariamente a essa hipótese, é possível interpretar que, para Lacan, a pulsão de morte visa destruir o objeto a fim de fazer surgir algo de novo.

É importante ressaltar que Lacan (2008c, pp. 251-257) compreende que a pulsão se inscreve em um registro simbólico que determina a forma como ela se estabelece no aparelho psíquico. O infante tem suas necessidades alienadas pela cadeia significante, tornando a pulsão produto da introdução do significante. Aquilo que não foi simbolizado promove o percurso pulsional em torno do objeto perdido, garantindo o carácter de satisfação parcial da pulsão. É esse furo do processo pulsional que constitui a característica constante do impulso (*Drang*):

Na pulsão, não se trata de modo algum de energia cinética, não se trata de algo que vai se reger pelo movimento. A descarga em causa é de natureza completamente diferente, e se coloca num plano completamente diferente. *A constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo.* [...] Ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela

não tem subida nem descida. É uma força constante (Lacan, 2008a, p.163, grifo nosso).

Poderíamos depreender que a causa da constância da pulsão não é de ordem energética, não possui ritmos ou variações e é algo que não conhece oposições. Se o impulso não conhece variação, ritmo ou oposição ele obviamente não pertence ao registro simbólico, sendo caracterizado por aquilo que Lacan denominou Real¹⁴. Neste momento, poderíamos compreender o Real como o furo que move o processo pulsional adiante, efetuando essa movimentação através da repetição de si mesmo; ou seja, ele se faz presente sempre como um furo igual a si mesmo.

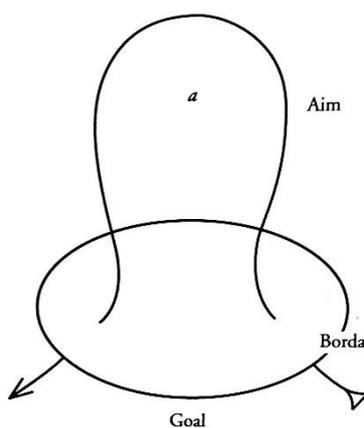
A repetição, o que é? [...] É o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição. Na medida em que há busca do gozo como repetição que se produz o que está em jogo no franqueamento freudiano – o que nos interessa como repetição, e se inscreve em uma dialética do gozo, é propriamente aquilo que se dirige contra a vida. É no nível da repetição que Freud se vê de algum modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular o instinto de morte (Lacan, 1992, p. 47).

Essa repetição que se dirige contra a vida é um dos conceitos de gozo em Lacan. Aqui, a vida se configuraria nos trilhamentos que resistem à dissolução do organismo, seu desligamento (como no caso do princípio do Nirvana). Esses trajetos percorridos, que buscam manter o organismo em homeostase, são os caminhos do saber:

¹⁴ Sabemos que existem diversos modos de conceituar o Real, neste conceito de Real o autor leva em consideração o estágio mítico anterior à simbolização: “Da mesma maneira, o real de Lacan é sem zonas, subdivisões, altos e baixos localizados ou lacunas e totalidades: o real é um tipo de tecido inteiro, indiferenciado, entrelaçado de forma a ser completo em todos os lugares, não havendo espaço entre os fios que são sua ‘matéria’. É um tipo de superfície ou espaço plano e sem emenda que se aplica tanto corpo de uma criança quanto a todo o universo. A divisão do real em zonas separadas, características distintas e estruturas contrastantes é o resultado da ordem simbólica, que de certa forma, corta a fachada plana do real, criando divisões, lacunas e entidades distintas e elimina o real, isto é, puxa ou suga para dentro dos símbolos usados para descrevê-lo, e desse modo o aniquila. Ao neutralizar o real, o simbólico cria a ‘realidade’, a realidade entendida como aquilo que é nomeado pela linguagem e pode, portanto, ser pensado e falado” (Fink, 1998, pp. 43-44).

Essa trilha, esse caminho, já o conhecemos, é o saber ancestral. E o que é esse saber, se não esquecemos que Freud introduz o que ele mesmo chama de além do princípio do prazer, o qual nem por isso é derrubado? O saber, isto é o que fazem que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo. Pois o caminho para a morte – é disso que se trata, é um discurso sobre o masoquismo –, *o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que chama gozo*. Há uma relação primitiva entre o saber e o gozo, e é ali que vem se inserir o que surge no momento em que aparece o aparato do que concerne ao significante (Lacan, 1992, p. 17).

Poderíamos compreender que a pulsão de morte e o conceito de repetição ganham novas perspectivas quando Lacan leva em consideração a operação do significante. O gozo, portanto, não seria a satisfação de uma pulsão, haja vista que a pulsão jamais é plenamente satisfeita. Apenas a necessidade pode ser satisfeita e o infante abandona o reino da necessidade quando se torna um ser falante. A pulsão aspira por satisfação, mas seu alvo é o próprio ato de percorrer o furo deixado pelo objeto primário.



[Fig. 1 – A pulsão parcial e seu circuito¹⁵]

¹⁵ Lacan, 2008a, p. 175.

Assim, seria possível entender o gozo como resto do movimento significante ao redor do objeto, sendo ele aquilo que impele a pulsão para frente. No entanto, outra possível forma de conceber o gozo seria como uma aspiração pelo retorno de um estado mítico de relação direta com o mundo. Nesse caso, poderíamos denominá-lo de gozo do Ser¹⁶, isto é, um anseio por abolir a mediação do significante e retornar a um estágio de plenitude no Real.

¹⁶ Braunstein, 2007, p. 66.

Capítulo 2 – Do desejo e dos modos de gozo

Neste capítulo, abordaremos o conceito de desejo e os modos de gozo. Para o primeiro, efetuaremos uma análise acerca do significante e de sua operação no sujeito para a produção do desejo. A partir da noção freudiana de aparelho de linguagem, demonstraremos como a noção de universo simbólico já estava presente no início da obra freudiana. Destarte, será possível esboçarmos uma compreensão do aparelho psíquico estruturado enquanto linguagem, conjecturando a relação estrutural como um modo de, através do significante, cifrar o gozo em diferentes registros. Após termos analisado as interfaces do significante com o inconsciente, partiremos para a construção do grafo do desejo e, mediante sua análise, pensamos ser possível compreender proficuamente a relação entre a demanda e o desejo. Por fim, após esse percurso estaremos munidos para adentrar a topologia dos modos de gozo.

2.1 Desejo

Na obra freudiana, a ideia de um aparelho psíquico que funciona a partir de leis de linguagem pode ser encontrada nos *Estudos sobre afasia* (1891/2013a). Nessa, há uma ideia fundamental: o aparelho psíquico compreendido como um *Sprachapparat* (aparelho de linguagem) que só existe em relação a outros aparelhos de linguagem. Aqui Freud dá o pontapé inicial para a concepção de um sujeito que tem como fundamento a linguagem. É importante destacarmos a ideia de que esse aparelho não nasce pronto, fruto de um evolucionismo biológico, mas é consequência da relação com outros aparelhos de linguagem, ou seja, é capital que o vivente deixe-se inscrever numa cultura mediante a

atuação de um universo de linguagem; nesse ponto, podemos perceber semelhanças com a teoria lacaniana do significante:

Se a psicanálise significa algo, é que ele [o sujeito] já está metido em algo que tem relação com a linguagem sem ser idêntico a ela – na qual ele tem de orientar-se – o discurso universal. [...] Salientei frequentemente que, desde antes de seu nascimento, o sujeito já está situado, não apenas como emissor, mas como átomo de um discurso concreto. Ele se acha dentro da linha de dança deste discurso, ele é, se quiserem, ele mesmo este discurso. Escreveram-lhe uma mensagem na cabeça, e ele se acha situado inteiramente na sucessão das mensagens. Cada uma de suas escolhas é uma fala (Lacan, 2010, p. 381).

O sujeito, portanto, é descrito como efeito de um discurso, como um ser que existe na e pela linguagem. Ainda nos *Estudos sobre afasia* (1891/2013a), Freud lança mão de uma ideia inovadora acerca da própria natureza da linguagem; para ele, a palavra não se refere a objetos externos, essa, antes, se refere a um complexo de imagens do objeto. É ela que une as diversas associações sensíveis do mundo em uma unidade representativa do objeto. Assim, o objeto do mundo externo só existe por meio de uma união de percepções sensíveis que se associam graças à operação da linguagem¹⁷. A palavra, portanto, não é uma ligação de uma imagem acústica com a coisa externa (como na relação palavra e referente externo), porém é uma relação entre complexos associativos¹⁸. Para os propósitos de nosso trabalho, não será necessário adentrar nos debates neurológicos desse texto, mas tão-somente reter a ideia freudiana de um aparelho de linguagem que só existe e opera mediante outros aparelhos de linguagem e que, ademais, a linguagem não se relaciona com uma realidade imediata fora

¹⁷ Garcia-Roza, 2008b, p. 31.

¹⁸ Freud, 1891/2013a, pp. 102-03.

do ser, mas se apresenta à consciência através de representantes que se atualizarão no *Entwurf*, como os signos de realidade (*Realitätszeichen*).

Para Lacan, o significante opera de modo a produzir significações quando se encontra numa relação de oposição com outros significantes; eles só têm sentido quando estão presentes numa rede.

O significante é o material audível, o que nem por isso quer dizer o som. Entretanto, nem por isso, tudo que é da ordem da fonética é incluído na Linguística enquanto tal. É do fonema que se trata, quer dizer, do som em oposição a outro som, no interior de um conjunto de oposições. Ao falar do significado pensamos na coisa, quando se trata da significação. Não obstante, cada vez que falamos, dizemos a coisa, o significável, através do significado. Há aí um logro, porque é claro que a linguagem não é feita para designar coisas (Lacan, 2009a, p. 321).

O signo clássico de Saussure é quebrado e o significado, considerado pelo linguista francês como o conceito do referente¹⁹, torna-se outro significante, inaugurando a autonomia lacaniana do significante: “Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998c, p. 833). Destarte, o que existe é uma rede de oposições em que os significantes relacionam-se para produzir significado. Lacan tece a formação dos sonhos, em Freud, através dos conceitos de condensação e de deslocamento como a produção da metáfora e da metonímia, sendo que essas duas figuras de retórica descrevem uma das mais importantes características da linguagem, que é seu duplo sentido, isto é, dizer algo diferente daquilo que diz a letra. Não há nenhuma ligação direta entre a palavra e o objeto que ela designa, sendo arbitrária a relação entre palavras e coisas. O signo linguístico é a união arbitrária entre um significado (conceito) e um significante (imagem acústica). Acaso fosse possível gerar uma ligação

¹⁹ Garcia Roza, 1985, pp. 184-86.

direta entre ambos, a linguagem seria um sistema análogo à comunicação animal, ou seja, um sistema de sinais.

Logo, as imagens dos sonhos, bem como os conteúdos do inconsciente não são elementos em si e, sim, articulam-se como linguagem, como significantes, sendo representações que ganham sentido num sistema. Portanto, o sonho é um discurso carregado de duplo sentido e essa operação do inconsciente será generalizada, não apenas para os sonhos, mas, outrossim, para as outras formações do inconsciente. O importante é perceber a separação entre o significado do desejo recalcado e o acúmulo de significantes no sonho manifesto que produzem sentido sem jamais atingir o verdadeiro significado do desejo recalcado, em outras palavras: a interpretação produz múltiplos sentidos sem jamais atingir o umbigo do sonho²⁰. Existe sempre algo que resiste à simbolização, um furo que permanece se repetindo e mantendo infinita a produção de sentido.

Outro fato importante da linguagem é que, mediante um jogo de oposições, o sujeito é capaz de dominar a presença e a ausência do objeto. Em elevando ao simbólico, a criança transcende o fenômeno da presença e ausência de sua mãe e torna-se “mestre da coisa, na medida em que, justamente, a destrói”²¹. Ao simbolizar o objeto, o sujeito se submete ao universo simbólico já existente e, nessa experiência de alienação na linguagem, ele nega a coisa e se engaja na lei do discurso²². Destarte, o símbolo permite evocar a presença na ausência e é na medida em que ele “anula a coisa existente, que ele abre o mundo da

²⁰ Lacan, 2008a, p. 30.

²¹ Lacan, 2009a, p. 228.

²² “O grunhido do porco não se torna uma palavra a não ser quando alguém se coloca a questão de saber o que ele quer fazer crer. Uma palavra não é palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela. [...] É nessa dimensão que uma palavra se situa antes de tudo. A palavra é essencialmente o meio de ser reconhecimento. Ele está aí antes de qualquer coisa que haja atrás. E, por isso, é ambivalente e absolutamente insondável. O que ela diz, será que é verdade? Será que não é verdade? É uma miragem. É essa primeira miragem que lhes assegura que estão no domínio da palavra. Sem essa dimensão, uma comunicação não é algo que transmite, mais ou menos da mesma ordem que um movimento mecânico” (Lacan, 2009a, p. 311).

negatividade, o qual constitui, ao mesmo tempo, o discurso do sujeito humano e a realidade do seu mundo enquanto humano”²³.

A estrutura significante é mister para compreendermos a memória. O aparelho de linguagem relaciona-se com a memória; não obstante, a memória só existe mediante uma estrutura de traços. Faz-se necessário aqui fundamentar que nossa pesquisa parte da compreensão estrutural dos elementos psíquicos. Ao longo dos textos freudianos muitos termos são utilizados para descrever estes elementos: traços mnêmicos, representantes e neurônios. Cabe salientar que o que interessa na presente é o fato de que, nos textos abordados, esses diferentes elementos relacionam-se entre si de forma estrutural²⁴, isto é, é a relação entre eles que define sua função²⁵. Deste modo, a memória é fruto de uma relação de traços que se estruturam a partir dos trilhamentos do sistema ψ , como trazido à baila no capítulo anterior. Conquanto os traços sejam permanentes²⁶, a memória é sempre diferencial, trata-se de uma memória de trilhamentos. Tais trilhamentos operam o curso da Q no aparelho psíquico direcionando o investimento, porquanto todo o processo de investimento é fundamentado na economia das intensidades Q.

Há, na *Carta 52* (1896/1990b), a diferenciação entre impressão e traços mnêmicos; o traço é parte da constituinte da memória, ao passo que as impressões permanecem fora do processo rememorativo; tais impressões são fruto de um trauma causado por um excesso de intensidade. Logo, a impressão queda-se presente na memória mediante o traço que

²³ Lacan, 2009a, p. 229.

²⁴ “Tudo o que precede parece-me poder caminhar apenas num único sentido, ou seja, que tudo aquilo sobre o qual a *Verdrängung* opera são significantes. É em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza. É apenas a partir disso que Freud ressalta que é possível falar, no sentido analítico do termo, no sentido rigoroso, e diríamos operacional, de inconsciente e consciente” (Lacan, 2008c, p. 59).

²⁵ “A representação-objeto não é, portanto, uma representação icônica da coisa, não é semelhante à coisa, mas apenas índice da coisa. Seu significado é dado pela representação-palavra e não pela coisa. Isto quer dizer que as *Vorstellungen*, as representações, seja elas representação-palavra ou representação-objeto, remetem-se umas às outras de tal maneira que formam entre si uma trama ou uma rede de articulações, de signos – signos que na sua função significante remetem a signos e não a coisas. E isto, bem antes de Saussure, e muito antes de Lacan” (Garcia-Roza, 2008b, p. 42).

²⁶ Freud, 1896/1990b.

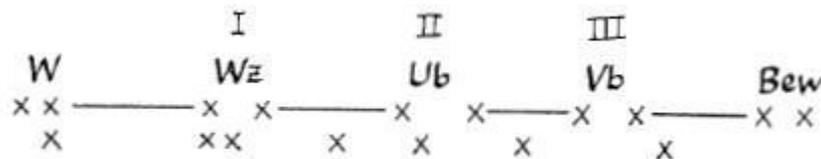
pressupõe uma relação estrutural. O exemplo clínico desse funcionamento metapsicológico é o caso do *Homem dos lobos*²⁷ que carregava impressões irrepresentáveis que tiveram de ser remontadas e hipotetizadas por Freud. A fantasia neurótica do homem dos lobos entra em ação, a partir de sua inscrição na ordem simbólica, em que a cena primária toma existência como conteúdo recalçado e impossível de ser lembrado e trazido para a consciência. A impressão, então, conserva-se fora do significante, sendo seu conhecimento possível apenas *via* reconstrução.

Desse modo, podemos concluir que o aparelho psíquico produz memória a partir de uma relação estrutural entre traços; trata-se de um aparelho de escrita:

Na carta 52, a *Wahrnehmung*, ou seja, a impressão do mundo exterior como bruta, original, primitiva está fora do campo que corresponde a uma experiência notável, ou seja, efetivamente inscrita em algo sobre o qual é completamente surpreendente que na origem de seu pensamento Freud o expresse como uma *Niederschrift* algo que se propõem, portanto, não simplesmente em termos de *Prägung* e de impressão, mas no sentido de algo que constitui signo e que é da ordem da escrita – não fui eu quem o fez escolher esse termo (Lacan, 2008c, p. 65).

A Carta em tela descreve o aparato psíquico como um aparelho de escrita que vai mudando de registro estrutural na medida em que os traços começam a se relacionar de formas diferentes. A impressão (*Wahrnehmung*) é recalçada, podemos pensar nela como uma intensidade intolerável que deve ser cifrada através do significante. É possível compreender isso de forma mais profícua partindo-se do seguinte quadro elaborado por Freud:

²⁷ Freud, 1909/2010b, pp. 29-42.



[Fig. 2 – Sistema de traços²⁸]

O quadro apresenta um sistema que é formado por uma estrutura de traços que compõe a memória, estando sujeitos a uma retranscrição em registros diferentes; aqui são apresentados três: signos perceptivos (Wz), inconsciente (Ub) e pré-consciente (Vb). Na ponta esquerda estão as impressões perceptivas – sem signo (*Zeichen*) – e na ponta direita a consciência (Bew); nem a consciência nem as impressões possuem a capacidade de registrar memória, pois “a consciência e a memória são mutuamente exclusivas”²⁹.

O traço mnêmico não é uma marca que reproduz uma semelhança com a coisa externa ou algo como ocorreu de fato, mas é uma memória de trilhamento, ou seja, relacional. Aqui podemos fazer uma ligação com o conceito de *Bahnung* que define a memória como diferença entre elementos, como preferência por um caminho que por outro. Destarte, os registros são estruturas que se pautam na construção de uma memória relacional, mudando as estruturas na medida em que um registro traduz o material para outro.

O trauma se dá quando um conteúdo fica retido e não é traduzido, o que produz o recalque desse conteúdo. O recalque ocorre por um desprazer que poderia ser gerado no sistema caso a informação passasse para outro registro; assim, o material continua existindo de forma anacrônica. Freud compara esse conteúdo recalqueado aos *fueros*: “antiga lei espanhola que vigorava em determinada cidade ou província e garantia os privilégios

²⁸ Freud, 1896/1990b, p. 325.

²⁹ Freud, 1896/1990b, p. 325.

perpétuos dessa região”³⁰. Isso indica o caráter significante do material psíquico que é visto como uma lei *fuero* mais antiga convivendo com outra lei.

O aparelho psíquico na Carta 52 é pensado como uma sequência de registros escriturais. Esses registros se relacionam de modo diferente na medida em que mudam sua forma de organizar os elementos, passando de uma camada para outra. Podemos pensar as impressões da primeira camada *Wn (Wahrnehmung)* na condição de contato direto com o exterior. Aqui seria possível inferir que essas impressões são do Real que penetram o aparelho psíquico sem mediação alguma. É tão-somente no momento em que a ordem simbólica, o aparelho de linguagem do Outro, estrutura essas impressões, através dos significantes, que poderemos começar a pensar na existência do sujeito. As impressões da primeira camada, portanto, não são jamais conhecidas. É possível pensarmos em um gozo primordial, um contato direto com o Real fora da estrutura significante, mas que é abandonado e, quando recortado pelo significante, sua consistência muda de estatuto: torna-se um traço mnêmico.

Os signos perceptivos já são as impressões no nível dos signos, isto é, um ciframento sem sentido, porém existente no instante, no tempo da sincronia. É como um disco ou um livro que contém toda a informação ao mesmo tempo, mas para que haja processo de significação é necessário existir temporalidade, diacronia. Assim, o que temos aqui é o ciframento inicial do gozo, de uma forma sem sentido, começo, meio e fim. Poderíamos comparar essa primeira cifragem com os hieróglifos de alguma escrita ainda não decodificada. Queda-se possível comparar esse registro com a função classificatória primária à que Lacan se refere em seu *Seminário 11*:

Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer

³⁰ Freud, 1896/1990b, p. 326.

como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam (Lacan, 2008a, p. 28).

O próximo nível é o do inconsciente, em que o ciframento é colocado numa lógica significante. Todavia, isso se dá devido ao significante fálico que ordena a cadeia, exclui-se e dá sentido aos demais. Nesta altura, Freud diz que existe causalidade, isto é, existe causa e efeito, implicando temporalidade e diacronia. Logo, o inconsciente para Lacan não é o lugar do caos, ao contrário, é um modo de estruturação, uma lei que insiste e se manifesta atravessando o discurso consciente. É por isso que a associação livre revela uma operação significante; não existe lugar para o acaso nas manifestações do inconsciente. Lacan fala: “Não quero aqui pôr-me a elaborar uma teoria do conhecimento, mas é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo” (Lacan, 2008c, p. 59).

O inconsciente se manifesta nas lacunas, no instante em que o discurso consciente é ultrapassado e atravessado por outro discurso, outra fala que aponta para a presença de outro sujeito. Essas manifestações existem e operam diretamente nas formações do inconsciente: o sonho, o lapso, o ato falho, o chiste e o sintoma. Esse atravessamento do discurso consciente pode ser interpretado como se fosse de outrem. Existe, portanto, um sujeito inconsciente que se manifesta invadindo o discurso e indicando outro processo que se pode situar entre a percepção e a consciência. Acerca disso Lacan fala:

Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção-consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein*, mas não se deve esquecer então o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui (Lacan, 2008a, p. 51).

O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente, sujeito inapreensível que não é determinado por uma categoria substancial, não possuindo existência pronta e empírica³¹. Não se trata do sujeito epistemológico da filosofia que aplica categorias universais para o entendimento e para a experiência. O sujeito da psicanálise, antes, rompe ultrapassando e interferindo o discurso consciente:

O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma (Lacan, 1998c, p. 813).

O sujeito do inconsciente, deste modo, não é algo que habita um mundo obscuro, mas se revela durante o corte do discurso consciente. É possível pensar o sujeito do inconsciente como um furo no discurso, esse seria seu estatuto; ele rompe o discurso com um significante intruso e desaparece por trás dele; aparece como impulso que se esvanece e se apaga. O rompimento do discurso ocorre para demarcar a existência de um sujeito que não concorda com o dito, com aquilo que o enunciado demonstra. É nesse rompante, nesse tropeço, que o falante se trai e aponta um outro Eu.

Assim, poderíamos pensar que para além do eu do enunciado, categoria do discurso, existe outro Eu (inconsciente) que se manifesta a partir da invasão de um significante. Essa mensagem invasora, desconhecida, é análoga ao sujeito “[...] que traz sob sua cabeleira o condicilo que o condena à morte não sabe nem o sentido nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi tatuado em sua cabeça raspada enquanto ele dormia”³².

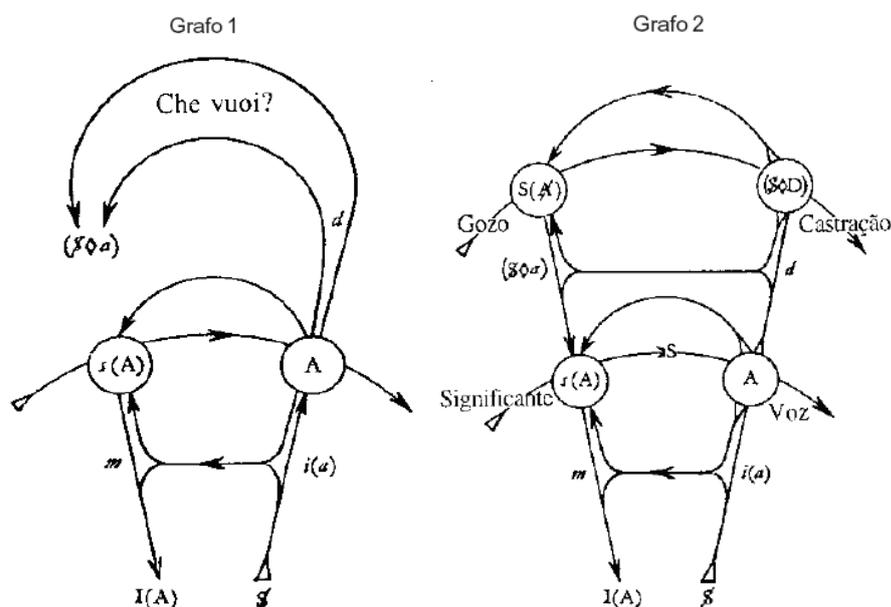
Como vimos, uma das ideias centrais do magistério de Lacan é que tudo o que é humano passa pela linguagem, aliena-se no Outro (estrutura significante) e dessa alienação

³¹ Lacan, 1998c, pp. 807-842.

³² Lacan, 1998c, p. 818.

advém a demanda, o desejo e o gozo. A necessidade biológica é totalmente barrada nesse processo de alienação. Essa é guiada pelo conhecimento do instinto que é caracterizado pela busca de um objeto específico e é de uma ordem diferente da pulsão, cujo alvo é o próprio ato de circular o objeto perdido. O instinto é da ordem do conhecimento, descreve uma relação natural com o ambiente. A linguagem modifica totalmente esse estado de coisas.

Optamos por apresentar a relação da demanda, do desejo e do gozo através de dois grafos apresentados por Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1998c).



[Fig. 3 – Grafos do desejo³³]

O Grafo I apresenta a relação entre o sujeito e o Outro e, outrossim, a efetivação do desejo com a questão: “o que queres?”³⁴. O eixo que vai de $s(A)$ até A representa a cadeia significante, que se desdobra numa diacronia, numa temporalidade na qual é o último

³³ Grafo 1 (Lacan, 1998c, p. 829) e grafo 2 (Lacan, 1998c, p.831)

³⁴ “Quanto à busca do objeto sexual na realidade, ela é sempre orientado pelos traços mnêmicos a partir dos quais o desejo inconsciente e indestrutível é determinado, de modo que o objeto escolhido nunca é mais do que um objeto reencontrado em relação ao objeto primeiro (aquele que presidiu a primeira experiência de satisfação), perdido para sempre” (Valas, 2001, p. 12).

significante que dá a significação da frase num movimento retroativo. A sincronia é representada pelo movimento que sai de S passa pelo eixo diacrônico e termina em $I(A)$, ela é a temporalidade onde as coisas acontecem de um só golpe. O ponto A foi chamado por Lacan de o tesouro dos significantes³⁵, é o lugar do Outro como cadeia significante em que um elemento só se sustenta na oposição com os demais. O $s(A)$ é a significação retroativa da mensagem que vem do sujeito; esse aliena sua necessidade no Outro para que exista resposta, efetivando, por conseguinte, sua demanda. Toda a demanda passa pelo significante (*vide* o tratado na página 826 dos *Escritos*).

É apenas a partir da demanda, *exempli gratia*, que uma interação do infante com a mãe é possível; para adentrar o mundo humano é necessário que o sujeito aceite a mediação do Outro. A linguagem aliena o infante de modo que suas necessidades são subvertidas em demanda. O desejo é o que resta da demanda, aquilo que está além dela. Essa visa encontrar uma satisfação plena, mas sempre ocorre um desencontro, sendo esse um corte no gozo da demanda, no gozo que o infante tem de ser tudo para a mãe. O desejo surge, portanto, dessa relação incompleta com o Outro.

Pois longe de ceder a uma redução logicizante, ali onde se trata do desejo, encontramos em sua irredutibilidade à demanda a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade. Para dizê-lo elipticamente: que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável (Lacan, 1998c, p. 819).

A pergunta “o que queres?” é fruto da irredutibilidade do desejo à necessidade e à demanda, ela surge desse corte do significante e da impossibilidade de o significante simbolizar tudo; sempre resta algo a ser simbolizado. Como Freud demonstrou ao tratar de *das Ding*, o irrepresentável está sempre presente para impedir uma descarga total do aparelho psíquico, como tratado no capítulo anterior.

³⁵ Lacan, 1998c, p. 820.

Deste modo, o desejo é representado pelo d no Grafo I e se relaciona com o $\$ \langle \rangle a$ que é o matema da fantasia, é a fórmula que escreve a impossibilidade de o sujeito atingir o objeto a – resto da operação significante.

O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal [...]. Margem que, embora sendo linear, deixa transparecer sua vertigem, por mais que seja coberta pelo pisoteio de elefante do capricho do Outro (Lacan, 1998c, p. 828).

A demanda busca a satisfação plena, mas encontra sempre outra coisa em seu lugar devido ao caráter incompleto do significante; essa busca incessante é o fluxo pulsional escrito no Grafo II como: $\$ \langle \rangle D$. Esse ponto do Grafo demonstra o caráter significante da pulsão. Nenhum objeto pode satisfazer a pulsão – a relação libidinal com o seio que impulsiona a busca erótica do prazer oral descreve esse circuito pulsional em torno do objeto a sem jamais atingi-lo. O alvo da pulsão é o próprio circuito em torno de a que representa o furo que ela percorre³⁶.

A incidência da Lei, através da castração, opera um corte nessa relação fixa do sujeito com a demanda e atira-o para a condição de sujeito desejante no ponto $S(\mathcal{A})$ que representa o significante que falta ao Outro. A exigência pulsional da criança tem que passar necessariamente pelos significantes do grande Outro parental; é o momento em que o infante se apega à demanda do Outro para fugir da castração; crê possuir ou ser esse objeto que o completa. Quando o sujeito foge da castração, é para se prender na demanda do Outro, pois essa dá a impressão que pode ser satisfeita e que, ademais, existe um objeto específico que a preenche. No entanto, como visto, o Outro é incapaz de simbolizar tudo e a criança se vê

³⁶ Lacan, 2008a, p. 165.

na necessidade de abdicar desse gozo de ser o falo de sua mãe. “Aquilo a que é preciso nos atermos é que o gozo está vedado a quem fala como tal, ou ainda, que ele só pode ser dito nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei, já que a lei se funda justamente nessa proibição” (Lacan, 1998c, p. 836).

O sujeito preso na demanda tropeça na falta, na incompletude do Outro e tem de lidar com a pergunta “o que queres?”. $S(\mathcal{A})$ é o gozo como proibido e dito entrelinhas, é o significante indizível e impronunciável. Esse $S(\mathcal{A})$ é o significante para o qual todos os outros representam um sujeito, sem o qual os outros nada representariam. É aquele que está fora do conjunto, porém definindo-o e, portanto, permitindo o processo de significação. A introdução do significante fálico, no entanto, só é possível mediante a castração. Lacan se refere à Lei da castração como uma forma de estruturar a lei do prazer que ele nomeia: “uma barreira quase natural”³⁷ que impede a invasão do gozo.

O complexo de Édipo está necessariamente ligado à função paterna, ao pai enquanto operador simbólico que introduz a Lei. A função simbólica do pai permite compreender que esse está presente mesmo estando ausente³⁸. A função dele é interditar a mãe impondo o tabu do incesto; toda essa estruturação é inconsciente e, justamente por isso, esse pai não precisa estar presente para que o complexo se efetive³⁹.

É por conta de a criança ser tomada pela linguagem que se queda capaz de se perguntar o significado das idas e vindas da mãe: “o que ela quer?”. O infante gostaria que fosse ele mesmo o objeto de desejo dessa mãe, mas essa quer outra coisa, representada pelo falo. O falo é, portanto, o significante do desejo da mãe. O pai é aquele que detém o falo, demonstrando possuir o objeto de satisfação da mãe⁴⁰.

³⁷ Lacan, 1998c, p. 836.

³⁸ Lacan, 1999, p. 171.

³⁹ Lacan, 1999, p. 174.

⁴⁰ Lacan, 1999, p. 180.

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja bocarra vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso. Então tentei explicar que havia algo de tranquilizador. [...] Há um rolo, de pedra, é claro, que está lá em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha (Lacan, 1992, p. 118).

A mãe e o bebê estão numa hipotética simbiose e a função paterna separa esses dois. Cria-se uma brecha entre eles através da captura do interesse da mãe em outra coisa. É aí que o terceiro termo entra para romper essa interação simbiótica. Esse falo impede o acesso fácil e prazeroso à mãe; como o princípio de realidade, ele obriga a desvios e formas de obtenção de prazer aceitáveis socialmente. Essa operação se dá pela fixação do nome-do-pai sob o desejo da mãe. Esse nome é um significante rígido que sempre designa a mesma coisa. Ele precisa adentrar o sistema de troca dos outros significantes para se dialetizar.

O falo produz uma falta que advém da interdição do gozo da Coisa, dessa separação que faz surgir um significante que estrutura a castração e se articula como eixo da palavra falada: nome-do-pai. Uma das formas de compreender o nome-do-pai é como o S1 que dá gênese à cadeia significante: saber inconsciente (S2). O S1 ancora-se no S2, cadeia em que todos os significantes tomam sentido a partir do S1. Desse efeito de discurso, de ligação de S2 com S1 primordial, produz-se o objeto a, que é o Real posterior à simbolização (o anterior é a Coisa).

Assim, o falo é mudo, um significante que nada diz, mas que existe na medida em que um significante se junta a outro; o falo não tem par. Por isso, o nome do pai não é o falo, mas existe mediante a operação fálica da linguagem. O falo é a significação que permite que algo se produza entre dois significantes: “Pois ele é o significante destinado a designar, em

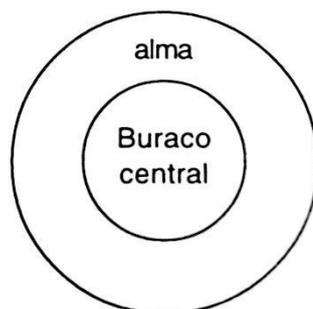
seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998b, p. 697).

O falo, portanto, opera como significante do desejo do Outro e como significante dos processos de significação. Nessa esteira, Lacan diz: “Eu insistiria, antes, em que *die Bedeutung des Phallus* é, na realidade, um pleonasma. Não há na linguagem outra *Bedeutung* senão o falo” (Lacan, 2009b, p. 139). O falo é a produção de sentido, de modo que a expressão “significação do falo” remete tanto à significação do objeto falo como a própria capacidade de o falo significar. Lacan acrescenta: “Já lhes expliquei, lá onde isso é sério, que a significação do falo é o único caso de genitivo plenamente equilibrado. Isso quer dizer que o falo [...] é a significação, é aquilo pelo qual a linguagem significa. Só existe uma única *Bedeutung*: é o falo” (Lacan, 2012, p. 68).

2.2 Modos de gozo

O falo impossibilita o gozo da Coisa. A castração não quer dizer outra coisa senão o fato de que “todo ser humano, todo aquele que fala, está sujeito à Lei de proibição do incesto e deve renunciar ao objeto primeiro e absoluto de desejo que é a Mãe” (Braunstein, 2007, p. 87). O falo é o significante dessa proibição absoluta. Pode-se pensar o falo como o tampão da Coisa, como aquilo que estabelece a impossibilidade da mãe como suporte de *das Ding*. Ele é o tronco do significante e ocupa o lugar central do toro, por onde passa o dedo no anel. Ali, ele designa a falta no Outro: a incompletude da mãe, que a faz ser desejante.

Queda-se necessário, para nossa melhor compreensão, elaborarmos os modos de gozo a partir da topologia do toro. Temos conhecimento, todavia, de que existem distintas formas de se aproximar do campo do gozo, bem como de construir a figura topológica a partir dos diversos elementos que constituem essa seara.



[Fig. 4 – Toro I⁴¹]

O toro configura uma figura topológica capaz de proporcionar uma compreensão adequada da relação do significante com o Real. Ela é concatenada pela estrutura significante que, através de sua constante repetição em torno de a , circula um vazio central (alma do toro). Poderíamos configurar esse vazio central como pertencendo ao “registro” do Real⁴². Dessa forma, segundo nosso entender, o vazio não deveria ser pensado como algo substancial, existente enquanto coisa, mas sim algo que só poderia ser positivado na medida em que um objeto busca preenchê-lo; como, por exemplo, no encontro faltoso da boca com o seio.

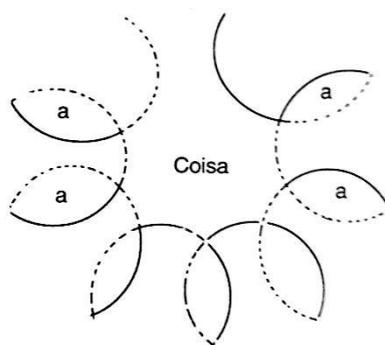
É possível atinarmos esse vazio como análogo ao buraco do vaso do oleiro, exemplo dado por Lacan (2008c, pp. 146-150), no sentido de esse ser fruto da mão humana. Nessa alegoria a novidade que vem ao mundo não é a argila que toma forma de um vaso e sim a própria existência do vaso a partir de seu buraco. O oleiro produz no mundo um novo buraco, dando a impressão deste ser anterior ao vaso, quando, na verdade, ambos foram constituídos ao mesmo tempo. O que ocorre é a separação de dois buracos através da argila: o do lado de dentro e o do lado de fora.

⁴¹ Braunstein, 2007, p. 82.

⁴² Deixamos a palavra registro entre aspas, pois ainda que muito se fale acerca de um registro do Real, nós colocamos em dúvida um vocábulo que pressupõe uma ideia de estrutura e/ou escrito para designar um campo cuja simbolização é impossível. Destarte, colocamos a questão: é possível um registro do Real? Ou esse registro compreende apenas o espaço marcado e designado pelo simbólico para apontar esse campo?

Análogo a isso, o significante percorre o entorno do vazio central do toro sem jamais atingí-lo. Esse vazio central configura *das Ding* e as pequenas voltas – troços – são o desencontro da demanda, o resto que surge da própria operação significante. É partindo da fala, de suas repetições e insistências, troços e faltas, que a psicanálise pode conceber o circuito topológico do toro: uma figura montada a partir da estrutura da própria demanda que, através do corte significativo obrado no corpo, opera como um circuito pulsional.

Consoante o que trabalhamos anteriormente, é característico da pulsão não possuir satisfação⁴³, lançar-se em direção ao objeto sem jamais atingi-lo. Nesse lançamento, o movimento pulsional percorre o entorno do vazio demarcado em *a*, retornando a um lugar diferente de onde começara⁴⁴. Essa característica do arco do movimento pulsional é o que permite a construção do desejo, pois impede um movimento circular e eterno em torno de *a* e, com isso, percorre um curso circular em torno de *das Ding*⁴⁵. Trocando em miúdos: esse movimento espiralado, que compõe as bordas da figura, é a demanda (alma do toro) e seu percurso circular em torno do vazio central é o desejo.



[Fig. 5 – Toro II⁴⁶]

⁴³ Freud, 1915/2010a.

⁴⁴ Lacan, 2008a, 175-178.

⁴⁵ Braunstein, 2007, p. 82-85.

⁴⁶ Braunstein, 2007, p. 82

O objeto *a* é produto da operação do significante, permanecendo após a tomada do corpo pela estrutura simbólica⁴⁷; um resto de gozo sem o qual o próprio movimento do significante seria impossível. Destarte, sendo produto da operação do significante, o objeto *a* se diferencia de *das Ding*, que é a Coisa mítica anterior à operação da linguagem. É no próprio movimento do significante que o Real insiste em sua repetição como algo idêntico a si mesmo, tornando-se presente nesse buraco que percorre a alma do toro e possibilitando o desejo. Logo, em volta do centro, o movimento do desejo é percorrido e o vazio existente nesse buraco central configura *das Ding*⁴⁸. É aqui que o falo permanecerá enquanto objeto de tamponamento da falta, sendo capaz de estruturar retroativamente as demandas a partir da castração e da introdução do vivente na Lei simbólica.

A repetição é um conceito-chave pra compreender o toro e o Real. Como elaborado anteriormente, o movimento que sustenta o toro é o de buscar uma suposta satisfação primária que sempre fracassa. O fracasso da satisfação sempre se repete, tornando-se presente em todas as experiências e, portanto, permanecendo sempre no mesmo lugar; é o vazio que não se move e se repete exatamente igual durante todo o processo, garantindo a demanda e o desejo. O sujeito se empreende numa busca que o coloca numa falta em relação ao gozo; para ele, a cada repetição, existe uma aproximação do gozo: encontro idílico com a satisfação plena.

⁴⁷ Lacan, 1992, p. 13.

⁴⁸ “Como mostra essa esquematização, a Coisa (*das Ding*) vem em lugar do objeto primeiro perdido de sempre, que o sujeito, na sua busca desejante procura encontrar, a partir de coordenadas de prazer ou de desprazer, registradas no inconsciente sob a forma dos traços mnêmicos que Lacan traduz em termos de significante. No lugar da Coisa inacessível, o sujeito apenas encontra objetos substitutivos, que são os objetos da fantasia, que mascara a dimensão da Coisa. Esse vazio do centro do sistema do sujeito, essa perda, resulta *a posteriori* da constituição do aparelho psíquico. A Coisa só existe a partir da incidência do significante no real; ela é uma criação do significante, uma codificação linguística primeira do irrepresentável e do impronunciável” (Valas, 2001, pg. 30).

O princípio do prazer é uma lei anterior a Lei da castração, essa fundamenta a divisão entre consciente e inconsciente a partir da lógica do falo e do complexo de Édipo. A lei do prazer é uma lei quase natural⁴⁹ por ser anterior, por funcionar como uma barragem inicial e rudimentar ao gozo. A Lei do Édipo se apoia nessa lei anterior, funcionando dentro da ordem simbólica, ou seja, operando sob a lei do desejo. No Édipo, o sujeito renuncia ao gozo da Coisa para localizar o gozo no falo e num lugar do corpo. O giro pulsional configura o giro da lei do prazer, que segue a homeostase e busca diminuir a tensão. O falo coloca a interdição que produz o desejo, sendo este o percurso na alma do toro entorno de *das Ding*. É uma Lei operando acima de outra lei, que a ressignifica só-depois⁵⁰.

O processo de simbolização retroage e re-significa a própria relação do sujeito com *das Ding*, produzindo um mais-gozar (objeto *a*) fruto da incidência da cadeia significante sobre esse Real mítico e primordial. O objeto *a* constitui esse gozo que escorre por dentro das pinças da palavra: algo do Real que se procura apreender, mas permanece inapreensível como resto do processo de significação.

O objeto *a* é, portanto, o gozo produzido pelo significante, ou seja, o gozo fálico. Este último configura o gozo do não sabido do qual depende o inconsciente, estruturado como linguagem e encarregado da função de decifrar o gozo. Ao falar, o sujeito goza e se defende desse gozo anti-social e maledicente. O gozo fálico é o do reprimido, do neurótico, do sintoma; é o gozo do deslizamento significante, das palavras, permitido pela Lei. Tal como coloca Braunstein, “[...] antes da palavra está o gozo do ser [*das Ding*], depois da palavra, o gozo do Outro (sexo); entre um e outro, o gozo semiótico, o que está ligado ao falo, o da palavra que separa do corpo” (2007, p. 157).

⁴⁹ Lacan, 1998c, p. 836.

⁵⁰ Braunstein, 2007, p.100

Podemos, portanto, diferenciar (1) o gozo do ser enquanto mítico, (2) o gozo fálico enquanto gozo do significante, e (3) o gozo do Outro enquanto de um outro sexo, o feminino.

O processo de significação é produto de um sujeito que se encontra apartado da Coisa⁵¹, o falo é o resultado do processo de significação sendo ele a própria significação, de modo que falar em significação do falo (como já abordamos) é algo redundante. A sexualidade é uma forma de simbolizar o gozo, e a diferença entre o gozo do homem e da mulher ocorre na medida em que eles se relacionam com o falo de forma diferente.

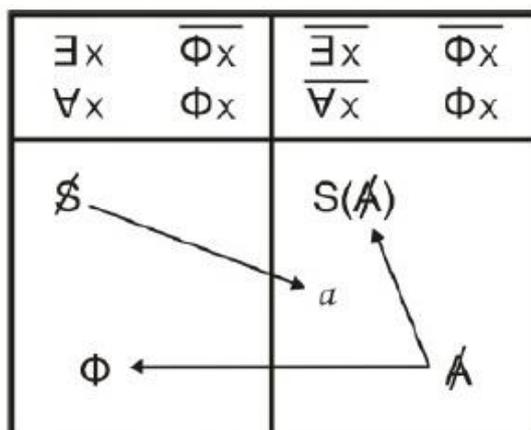
Um fator importante para constatar é que, tendo ou não o falo, ninguém pode ser o falo. Ser o falo, como o bebê o pretendia antes da castração, é algo proibido pela Lei. Ela instaura a posição de ter ou não o falo, mas a possibilidade de sê-lo é totalmente vedada. Assim, ele é fundamental para a “instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo” (Lacan, 1998b, p. 692). É a partir desse ponto que o sujeito se posicionará enquanto homem ou mulher. É a forma pela qual ele se relaciona com o falo que definirá seu sexo e, por conseguinte, seu gozo.

⁵¹ “O sujeito nasce por estar exilado da Coisa, do gozo não simbolizado e se orienta para um ‘primado genital’ que não é outra coisa senão a primazia do significante, tendo esse significante como fundamento do falo, suporte de todos os processos de significação” (Braunstein, 2007, p.42)

Capítulo 3 – O gozo da mística

Neste capítulo abordaremos a partilha sexual e a experiência mística como um modo de gozo. Para realizar tal intento, lançaremos mão do quadro da sexuação e da relação de seus elementos que são importantes para compreender a diferença sexual na teoria lacaniana. Em seguida analisaremos o tema da experiência mística através do relato de Santa Teresa (2002) e da minuciosa sistematização acerca do Sagrado do teólogo Rudolf Otto (2007). Utilizaremos, igualmente, material proveniente de outras fontes a fim de circunscrever com maior eficiência esse campo.

3.1 Partilha sexual



[Fig. 6 – Quadro da sexuação⁵²]

A parte de cima do quadro apresentado por Lacan começou a ser trabalhada em seu *Seminário 18* e foi apresentada por ele como um desdobramento da lógica aristotélica das proposições⁵³. Podemos definir os quatro argumentos em: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa. A universal afirmativa enuncia uma

⁵² Lacan, 2008b, p. 103.

⁵³ Lacan, 2009b, pp. 102-104.

categoria em que todo sujeito possui determinado predicado, Lacan o constrói no argumento: Para todo o x ($\forall x$), então Φx . A universal afirmativa define uma essência, um predicado necessário ao sujeito. *“A universal afirmativa enuncia uma essência. No passado, insisti bastante no que acontece com o enunciado todo o traço é vertical, e que ele é perfeitamente compatível com o não existe nenhum traço”* (Lacan, 2009, pp. 102-03). Lacan se preocupa em demonstrar que o único argumento que contradiz a definição essencialista é o da particular negativa: *“[...] há traços que não são verticais. Essa é a única contradição que se pode fazer contra a afirmação de que esse é um fato essencial”* (Lacan, 2009, p. 103). Existe, portanto, um particular ($\exists x$) que nega o atributo essencial, é a exceção que torna possível a existência da regra. Logo, é possível delimitar o conjunto dos homens como um conjunto fechado em que os elementos são reconhecidos por estarem submetidos à castração.

Ao lado esquerdo, Lacan situa a posição masculina do ser falante. O x significa qualquer sujeito determinado ou parte desse. Destarte, a fórmula abaixo ao lado esquerdo ($\forall x \Phi x$) indica que o todo de um homem recai sob a função fálica, ou seja, cada parte do homem está sujeita à lei do significante, lei do falo. A fórmula acima dessa postula a existência de um x que não é castrado, ou seja, o homem se insere num conjunto em que um deles não sofrera o processo de castração; há, então, um elemento excluído do conjunto e que, ademais, define-o. Pela exceção, a regra é afirmada, sendo o pai da horda primitiva⁵⁴ o homem que foge à castração, um x que não está sujeito à norma do significante. O homem, assim, pode ser tomado como um todo, pois existe uma fronteira que o define e o limita: o pai da horda. Toda declaração universal está baseada na *ex-sistência*⁵⁵ de uma exceção que

⁵⁴ Lacan, 1992, pp. 129-32.

⁵⁵ “A palavra ex-sistência foi pela primeira vez apresentada no francês nas traduções de Heidegger como uma tradução para o grego ekstasis. A raiz do termo grego é “ficar do lado de fora de” ou “ficar a parte de” alguma coisa. “Assim, um sentido derivado da palavra é ‘êxtase’, daí sua relação com o gozo do Outro. [...] Lacan a usa para falar a respeito de que ‘uma existência separada de’, que insiste, digamos assim, do lado de fora; alguma coisa não incluída no interior, algo que, ao contrário de ser íntimo, é ‘extimo’” (Fink, 1998, p. 151).

confirma a regra. Algo só existe mediante uma negativa, o ser só é posto pelo não-ser. Para o homem existir enquanto elemento de um conjunto de seres semelhantes, faz-se necessário que algo negue o predicado que define esses sujeitos como elementos em comum.

No quadro apresentado por Lacan, a negação não indica uma exclusão e, sim, uma forclusão. Tal termo é indicativo de um estar fora do registro simbólico, *ex-sistir* em relação à linguagem⁵⁶. Esse pai, portanto, não existe: uma vez que algo só pode existir na/pela linguagem, ele está foracluído. O tabu do incesto torna o acesso a todas as mulheres impossível. A castração reduz o gozo do homem a apenas uma mulher, ou seja, o objeto *a* como resto do processo de simbolização. A relação com as mulheres sempre será mediada por essa significação, apenas o pai da horda pode tomar as mulheres em si e realizar o ato sexual. O fato de existir uma instância que não é castrada indica que em algum lugar o homem sonha sair do limite da castração, sonha ultrapassar o tabu do incesto e realizar uma relação sexual com a mãe. Ele quer ter os privilégios do pai da horda que desconhece limites para seus prazeres. O ideal de não castração subsiste em todos os homens castrados.

Ao lado da mulher, no canto inferior direito, podemos ler: não todo sujeito *x* está inscrito na função fálica. Se a função fálica fosse totalmente foracluída de um sujeito, ele seria psicótico. Portanto, esse argumento postula que a mulher é não-toda inscrita na ordem fálica, não forma um conjunto fechado e quando tomadas uma a uma possuem a castração. Acima do primeiro argumento ao lado direito, podemos ler: não há um sujeito *x* que não esteja inscrito na função fálica. Esse segundo argumento, no entanto, nega a possibilidade de algum *x* não estar inscrito na função fálica, gerando uma ambiguidade. Para Lacan, a outra parte não castrada não está inscrita na ordem simbólica (pois nega-a de dentro), mas está fora, no Real, foracluída. A mulher continua inscrita na ordem da fala, como o homem, todavia tão-somente essa possui tal gozo suplementar.

⁵⁶ Bruce Fink, 1998, p. 138.

A mulher (\bar{A}) é dividida, não-toda, e ganha acesso ao falo e ao processo de significação por meio de um parceiro que está inscrito na categoria dos homens. Aqui o \bar{A} representa a não existência da mulher como ser universal e, ainda, demonstra sua relação tanto com o falo (ao lado do homem, a saber, o esquerdo da tabela) quanto com o gozo feminino próprio dela: $S(\bar{A})$. A mulher, neste contexto, definir-se-ia pelo falo do homem, sofrendo por não possuir uma definição automática.

\bar{A} representa o fato de que a mulher não existe, não podendo ser simbolizada e não adentrando o jogo de dialetização do significante. Se ela não entra nessa relação de diferença é porque ela significa a diferença, sua identidade não pode se formar e ela não pode existir. O exposto é da ordem do irrepresentável. Tudo aquilo que está fora da estrutura simbólica, do jogo de oposições, *ex-siste* como uma coisa em si, como algo que detém nele mesmo sua identidade e sua causa, sendo, portanto, incognoscível. O gozo do Outro *ex-siste* e é indizível; ademais, seu lugar é marcado no simbólico pela escrita lógica no quadro de sexuação proposto por Lacan.

Há sexualidade na medida em que há discurso e linguagem; a primeira não é um advento da ordem biológica. A identidade sexual ocorre mediante uma escolha do sujeito e um posicionamento em relação ao falo que independe do sexo anatômico. O modo de se relacionar com o falo determina se um sujeito cumpre a função de homem ou mulher. É nesse sentido que podemos compreender o aforismo lacaniano da não existência da relação sexual: o homem não se relaciona com a mulher, só há relação mediante um terceiro termo, a saber, o falo. A castração atribui ao falo a condição de significante da falta universal para os falantes, dividindo o campo da sexuação em duas metades não complementares: a do Um e a do Outro, a do homem e a da mulher⁵⁷. Entre o homem e a mulher há um significante

⁵⁷ Braunstein, 2007, p. 87.

que os divide conforme o modo particular que eles têm de se posicionar com respeito ao falo; há um muro de linguagem que os separa⁵⁸.

Não há gozo sexual enquanto encontro direto de corpos⁵⁹. O homem e a mulher estão totalmente alienados na linguagem, isto é, na função fálica. “[...] O desejo do homem nunca vai além do desejo incestuoso, impossível de realizar, uma vez que isto envolveria infringir os limites do pai, assim erradicando o próprio ‘ponto de ancoragem’ da neurose: [...] o nome-do-pai [...]” (Fink, 1998, p. 133). O homem está inscrito na ordem simbólica e seu limite é o S1 que institui a própria ordem simbólica. É o ponto de origem da cadeia significante e está envolvido no recalque originário. O gozo do órgão sexual masculino é o suporte dessa função limitante que é o gozo fálico, regulador do desejo. O gozo aqui é o objeto *a* que se apresenta como insatisfação constante na movimentação do significante. O gozo masculino está inteiramente no registro da função fálica, daí sua limitação. O falo, enquanto significante em posição de exceção, dá ao discurso a sua significação, ao desejo, a sua razão e ao gozo, o seu símbolo. Para a mulher, o gozo é dual: por um lado, fálico e, por outro, louco e enigmático, isto é, um não-todo fálico. Lacan (2008b, p. 80) define este gozo enquanto algo mais-além do falo, algo suplementar (e não complementar) ao gozo masculino. No encontro amoroso entre homem e mulher, ambos dão, então, o que não têm um para o outro:

[...] Dizemos que é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os seus atributos na mascarada. É pelo que ela não é que ela pretende ser desejada, ao mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada (Lacan, 1998b, p. 701).

A diferença anatômica, a existência de dois sexos, é a condição da castração: é impossível possuir os dois ao mesmo tempo. Homem e mulher se relacionam de modo que

⁵⁸ Lacan, 2008b, p. 78.

⁵⁹ Fink, 1998, p.132.

um busque no outro a complementariedade de sua falta (amor). Quanto ao homem, o desejo é pela mulher como falo, ela seria aquilo que complementaria seu desejo: por não ter o falo, ela o é.

Podemos entender o encontro sexual, portanto, como um encontro faltante e não como uma junção logrante de dois elementos opostos. “Estritamente definido, o gozo sexual é aquele que é obtido pelo sujeito no corpo-a-corpo do encontro amoroso com o objeto desejado. Esse encontro não existe sem a dimensão da castração, sempre presente na mobilização do desejo do Outro” (Valas, 2001, p. 84). Poderíamos pensar o prazer sexual como o prazer parcial das pulsões, estando inscrito no movimento de constante insatisfação que abordamos anteriormente.

Pensamos a psicanálise como uma teoria crítica dessa ideia de completude sexual e de bom encontro; não existe plenitude no ato sexual, dado que todo o encontro sexual é fracassado. Podemos pensar o orgasmo enquanto uma tapeação, uma ilusão do gozo, havendo suposta suspensão da demanda⁶⁰. Pênis/clitóris seriam os representantes do falo com sua ereção/flacidez. Seriam indicativos do gozo fálico: instantâneo e perdido. Um gozo que escorre na relação sexual e que, perdido, é enaltecido na sociedade: o sujeito fantasia, a partir dessa perda, que ele deve existir pleno em algum lugar⁶¹. Se o pênis demonstra imaginariamente a possibilidade de localizar o gozo sexual do macho, abre-se a possibilidade, pela mulher, de se perguntar se não é nela que há o gozo perdido fálico. Aqui podemos pensar, por nossa própria conta e risco, que a representação do prazer vaginal enigmático, descrito pelo conceito psicanalítico de feminilidade, poderia ser o suporte dessa possibilidade lógica do Outro gozo. Assim, enquanto pênis/clitóris seriam os suportes do

⁶⁰ Braunstein, 2007, p. 128.

⁶¹ “O gozo, como sabemos, está proibido – aos dois sexos – porque todo sujeito é um súdito da Lei, de seu significante, do Falo obliterador da Coisa e representado pelo nome-do-pai que abre o caminho para a articulação das demandas que cernem o indizível e inalcançável objeto do desejo. É como sujeito da castração que cada um entra no ato sexual. O órgão que representa o falo no imaginário, pênis ou clitóris, está aí como indicador de uma carência em relação ao gozo” (Braunstein, 2007, p. 128).

gozo fálico, localizados em zona erógena, o gozo vaginal seria suporte do gozo suplementar: a mulher pedindo sempre mais, “mais, ainda”.

No entanto, não se deve pensar este Outro gozo como localizado na vagina, haja vista que ele não ocorre numa zona erógena existente apenas no corpo feminino, mas sim num lugar obscuro e enigmático que, por falta de localização, foi circunscrito na vagina. Nesse sentido, Lacan diz fazer “considerações amiudadas sobre o gozo clitoridiano e sobre o gozo que chamam como podem, o outro justamente, esse que estou a ponto de fazer vocês abordarem pela via lógica, porque até nova ordem, não há outra” (Lacan, 2008b, p. 80). A posição da mulher é, portanto, habitada por todo o ser que está não-todo inscrito na ordem fálica, ou seja, que carrega consigo a potencialidade de efetivar outra relação com o Real.

3.2 A experiência mística

O problema de pensar o gozo feminino é, justamente, a busca por respostas universais e universalizáveis acerca desse gozo. A escapatória lacaniana está em dizer que a mulher não existe, em destruir o universal e em propor uma lógica em que ela se inscreve não-toda. Apenas parte dela goza falicamente, ao passo que a outra é apenas possível vislumbrar no particular, uma a uma. Trata-se de um gozo que se recusa a cair nas malhas do saber, no Outro universalizante. É necessário restituir à posição feminina um gozo diferente do gozo da Coisa. Nosso trabalho parte da compreensão de que existe uma diferença entre o gozo do Ser e o do Outro: ambos são locais além da linguagem, porém de natureza diferente. A mulher não é uma semi-psicótica, seu gozo se dá fora da linguagem, porém possui uma natureza diferente, o testemunho dos místicos atestam isso.

Lacan assevera:

[...] Quando um ser falante se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? – a mulher justamente, só que A mulher, isto só pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois [...] por sua essência ela não é toda (2008b, pp. 78-79).

Estando não-toda inscrita na ordem fálica e perseguindo algo que está além da palavra $S(A)$, esse significante indizível opera de modo a produzir experiências que estão além dos limites impostos pela linguagem. Esse significante indizível pode ser comparado ao nome Deus: “Deus é assim o nome de empréstimo da ausência do Nome, recobre o furo dos símbolos linguajeiros, incapazes de se definir por si mesmos” (Pommier, 1987, p. 65). Destarte, o fundamento do gozo místico poderia ser concebido enquanto essa relação com o nome de Deus. A potência de tal nome reside na capacidade de ser intransmissível, nome bruto cuja identidade reside no fato de ele representar a si mesmo.

O nome de Deus é um puro significante por não se remeter a nada de vivo, nada de animado, a nada que se possa imaginar e é definição por si. Esse nada não pode ser oposto ao tudo, pois aqui não há jogo de oposições ou dialetização, fundamental para a edificação da estrutura significante e da fundamentação de existência de algo; esse é um nada que não se opõe à plenitude, pois é um estado irrepresentável que conserva ambos. Essa falta, indicada pelo nome de Deus, é responsável por uma vacância em que o Outro divino goza. Assim, é possível compreender a mística como suporte da fantasia desse Outro divino, ocupando o lugar de objeto do desejo para esse significante indizível.

Santa Teresa de Jesus⁶², ao longo de sua obra *Castelo interior ou moradas* (2002), descreve sua relação com Deus como um noivado, no qual existe um longo processo de enamoramento e construção do vínculo amoroso de ambos. A obra descreve a alma a partir

⁶² Deste ponto em diante, designada apenas por Santa Teresa.

de uma analogia com um castelo que possui sete moradas ou aposentos. Ela monta uma verdadeira topologia da experiência mística⁶³, relatando o avanço do ser para dentro de si, passando de morada em morada até chegar na sétima e última. Nesta ocorre, efetivamente, uma união com Deus, a qual a santa denomina “casamento espiritual” em contraste com o aquilo que ela classifica, nas moradas anteriores, como “noivado”.

Ainda que o castelo seja apresentado como a alma, é esta que se situa dentro dele e de diversas formas: “Com efeito, à primeira vista, pode parecer desatino; é como dizer a alguém que entre numa sala onde já se encontra. Mas fiquei sabendo: há grande diferença entre os modos de estar num mesmo lugar” (Santa Teresa, 2002, p. 22). Muitas almas andam apenas em torno do castelo sem nunca ter interesse de nele entrar, mesmo aquelas que nele adentram, nos primeiros aposentos, acabam sendo mordidas e incomodadas por animais peçonhentos. Esses animais atrapalham a contemplação das primeiras moradas: é difícil perceber os detalhes e a beleza do castelo quando se está sendo constantemente perturbado por bestas. É possível pensar nesses animais como as paixões humanas que capturam a atenção do homem para as coisas terrenas, os negócios mundanos: “A eles estão de tal modo apegadas, que o coração se lhes vai, como se costuma dizer, para onde está o seu tesouro” (Santa Teresa, 2002, p. 22).

Desse modo, para adentrar o castelo e aprofundar-se na experiência mística, é necessário voltar os olhos para dentro e não virar a face diante das paixões abandonadas; fato que poderia transformar o homem em uma estátua de sal, tal como ocorrido com a esposa de Ló quando foi retirada, às pressas, de Sodoma.

Em seu último estágio de aprofundamento em Deus, denominado pela santa de “sétima morada”, efetiva-se a união com o divino através do matrimônio. Santa Teresa não está mais numa constante busca por aproximação, haja vista que ocorre uma permanente e

⁶³ “Mistério, *mystes* e mística provavelmente derivam de um radical ainda preservado no termo sânscrito *muś*. *Muś* significa ‘agir às ocultas, secretamente’” (Otto, 2007, p. 53).

sólida ligação. Se, nos estágios anteriores, ela matinha um concubinato com Deus, na união final, a relação se solidifica em casamento. “Nesta última graça – no matrimônio espiritual – não é assim [como nas moradas anteriores]. A alma permanece sempre com seu Deus, no centro de si mesma” (Santa Teresa, 2002, p. 236). Para melhor explicitar essa relação mística, cujas palavras lhe faltam, a santa lança mão de algumas metáforas, referindo-se à união final enquanto síntese absoluta entre a água que cai da chuva e a água de um rio, ambas misturando-se de tal forma que é impossível discernir uma da outra.

Por conseguinte, poderíamos interpretar, juntamente com Pommier (1987), a santa enquanto a mulher que faria suporte à fantasia do homem. Enquanto apoio da fantasia de outrem, ela acessa algo do real; ao contrário do homem que, inscrito totalmente na linguagem, seria impedido de acessá-lo. A santa dá seu corpo a Deus e esse ser inominável permite a obtenção de um gozo místico. Postulando que existe uma fantasia de se oferecer como objeto da fantasia de um Outro, Pommier diz:

O ato, entretanto, simbólico, abre-se assim para o gozo primeiro, mítico, que se torna, por esse caminho da fantasia de ser o objeto da fantasia, gozo do corpo. O espelho de Deus, vazio, no qual o místico contempla a beatitude de sua dissolução carnal, não coloca apenas uma analogia com o gozo da mulher, a qual, por estar perdida na fantasia de um homem, reencontra nessa própria perda o gozo de um corpo que se lhe tornou estranho” (1987, p. 71).

Destarte, é possível depreender dessa análise que o gozo místico é análogo à posição da mulher como o objeto de desejo do homem: direcionando seu amor a Deus, ela sustenta uma fantasia de ser objeto do gozo do divino, procurando agradá-lo em todas as atitudes cotidianas. Santa Teresa (2002) insiste, ao longo de sua obra, na importância de estar sempre alerta para não ofender a Deus. Mesmo na plena união do matrimônio, o amante deve estar vigilante para evitar qualquer pecado.

Tal relação com o Sagrado é própria da mística cristã que postula uma relação de veneração com a divindade. Nessa relação, o santo se prostra diante de Deus enquanto criatura: quanto mais ele se aprofunda no Sagrado, mais sente-se impuro e procura espiar suas ofensas; trata-se de um ato de reverência que tem sua gênese num sentimento de pequenez⁶⁴. É na constante busca por aproximação a Deus, mediante o serviço, que o gozo feminino pode ser diferenciado do gozo psicótico. Pommier explana que “Freud jamais falou da passividade feminina sem acrescentar que se trata de um ato. Graças a este, o gozo da mulher se distingue daquele despedaçante e puramente passivo da psicose. O primeiro atua enquanto o segundo é atuado” (1987, p. 69).

A busca pelo gozo místico sempre veio de constantes exercícios espirituais: práticas como o jejum, a meditação, a oração e as penitências sempre marcaram o caminho de todos aqueles que se prostraram diante de Deus tal qual uma mulher. Como demonstramos anteriormente, o gozo feminino é pós-linguajero, efetiva-se após a castração, assim sendo, sua relação como o Real é diferente da relação do psicótico. Nesta última, impera o gozo do Ser, um gozo que não foi alienado pela cadeia significante, não havendo, portanto, uma condição desejanste, que deve ser ultrapassada e anulada mediante exercícios espirituais.

Outro exemplo de busca incessante por Deus é relatada pelo notório místico oriental do século XX, Swami Paramahansa Yogananda, que, em sua *Autobiografia de um iogue* (2013), descreve um longo processo de ascese espiritual. Para ele, a jornada espiritual é a busca incessante de uma vida em que o indivíduo que pretende adentrar a senda do caminho divino deve estar disposto a inúmeros sacrifícios. Seu relato é permeado pela presença de santos da Índia que abandonaram os prazeres mundanos para viver, única e exclusivamente, para Deus ou para a prática da Yoga. É possível evidenciar, dessa maneira, que o místico é alguém que busca ativamente esse gozo, fato que o deixaria à mercê de uma invasão passiva

⁶⁴ Otto, 2007, p. 95.

do Real. Essa atividade na passividade – aparente contradição da postura mística que busca, ativamente, estar passivo diante de Deus –, a qual Pommier (1987) se refere, pode ser compreendida como parte do próprio mistério que caracteriza essa experiência.

Lacan diz: “Do que [Santa Teresa] goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele” (Lacan, 2008b, p. 82). O bem mais precioso da mística é nada saber sobre seu êxtase, tendo uma experiência na qual reina uma ignorância. Santa Teresa (2002) reitera, inúmeras vezes, que esse não-saber é a garantia da incapacidade do demônio de penetrar a experiência.

Uma vez que a experiência não pode ser conceituada, a santa, também, encontra-se num estado de ignorância. Por conseguinte, ela convoca o Espírito Santo para lhe ajudar a falar acerca das moradas mais íntimas. A incapacidade de relatar acerca das moradas mais próximas do centro do castelo é evidente na escrita de Santa Teresa:

Para começar a falar das quartas moradas, é bem necessário o que acabo de fazer. Recorri ao Espírito Santo e supliquei-lhe, de ora em diante, fale em meu lugar, para que eu possa dizer alguma coisa sobre as moradas restantes, de modo a me entenderem. [...] Tenho agora um pouco mais de luz acerca destas mercês concedidas pelo Senhor a algumas almas. Quanto a saber dizê-las, é muito diferente. [...] Há coisas tão delicadas, que o intelecto, por mais que se esforce, não tem a capacidade de sugerir sequer uma ideia para exprimi-las adequadamente. Qualquer explicação permanecerá obscura aos que não o experimentaram. Quem, todavia, tiver experiência, bem o entenderá, especialmente quem muito a tiver (Santa Teresa, 2002, pp. 71-72).

Tais experiências, no entanto, não podem ser abordadas por uma conceitualização universalizante, é sempre através do semi-dizer da poesia, do duplo sentido, que o místico é capaz de aproximar-se simbolicamente daquilo que vivenciou. Lacan diz:

É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz. [...] Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isso acontece. [...] Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isso que chamamos os místicos (2008b, p. 82).

Em sua definição, o místico é alguém que experimenta a ideia da possibilidade de um gozo que se situa mais além. Poderíamos compreender essa definição como um mais além das possibilidades de gozo determinadas pelo significante. Ademais, Lacan ainda demonstra que esse lugar pode ser habitado por homens e mulheres, reiterando que a partilha sexual é distinta da diferença do corpo biológico.

Esse mais além comporta um campo obscuro e enigmático para os próprios místicos⁶⁵. Otto (2007) empreende uma análise que abrange a experiência mística de diversas religiões e demonstra que a relação com o Sagrado⁶⁶ permanece um enigma. Ele explica:

Mesmo a maior concentração não fará com que o objeto e a forma de atuação do objeto beatífico passem da obscuridade de sentimento para o âmbito da compreensão inteligente. O objeto permanece na indestrinçável escuridão da experiência não-conceitual, do puro sentir, não podendo ser interpretado, mas apenas insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos (2007, p. 98).

O objeto persiste na obscuridade negando-se a cair nas malhas do conceito. Dessa forma, poderíamos conceber a teorização religiosa como uma forma de suplantar o enigma

⁶⁵ “Manifestações análogas existiram provavelmente em todos os tempos. Entretanto, terão sido necessárias circunstâncias particulares para que uma sociedade tenha atribuído tanta importância a uma experiência que escapa à linguagem” (Pommier, 1987, p. 64).

⁶⁶ Para o autor, a categoria de Sagrado “[...] apresenta um elemento ou “momento” bem específico, que foge ao acesso racional no [sentido ético], sendo algo *árreton* “impronunciável”, um *ineffabile* “indizível” na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual” (Otto, 2007, p. 37).

irracional que caracteriza a experiência mística. Tal experiência pressupõe convívio direto com o mistério; como explana Scholem:

Tomás de Aquino define o misticismo brevemente como *cognitio dei experimentalis*, o conhecimento de Deus pela experiência. Ao usar esse termo, ele se apoia fortemente, como muitos místicos antes e depois dele, nas palavras do salmista (Salmos 34: 8): ‘Provai e vede que o senhor é bom’. É este provar e ver, não importa o quão espiritualizado ele venha a tornar-se, que o místico genuíno deseja. Sua atitude é determinada pela experiência fundamental do eu íntimo que entra em contato imediato com Deus ou a Realidade metafísica. O que forma a essência desta experiência, e como ela pode ser adequadamente descrita – é este o grande enigma que os próprios místicos, não menos que os historiadores, têm tentado resolver (1995, p. 6).

Para o autor, o misticismo é descrito como uma experiência imediata do sujeito com a divindade, uma forma de “provar” o ser supremo. Fica evidente o elemento prático do misticismo, que pode ser radicalmente contraposto ao elemento abstrato das religiões. Enquanto muitas discussões religiosas são feitas no céu da metafísica, a mística clama por algo terreno, algo que se enraíza numa materialidade. O misticismo, portanto, é da ordem da experiência; uma experiência que visa sempre ir mais além do texto religioso:

Vimos que a religião mística procura transformar o Deus com que ela se depara na consciência religiosa peculiar de seu próprio ambiente social, de um objeto de conhecimento dogmático numa intuição e experiência viva e renovada. Além disso, procura interpretar também esta experiência de uma forma nova (Scholem, 1995, p. 12).

A experiência mística descreve um contato imediato com algo recôndito, contanto que configura com aquilo que o experimentador considera como divino. Ademais, podemos

conjecturar que existe uma relação conflituosa entre a mística e o conhecimento dogmático. Por ser uma experiência que foge à conceitualização do campo simbólico, ela permanece rebelde e demanda uma significação própria e particular.

Para Otto (2007), a racionalização da experiência mística gera campos de interpretação na medida em que a mesma é aprofundada tanto historicamente quanto no próprio ser. Destarte, se pudéssemos descrever essa experiência de maneira alegórica, diríamos que o Sagrado de Otto (2007) – ou o divino dos místicos – é um centro hermético contornado por fluxos de códigos que, constantemente, buscam atingir o centro, mas acabam sempre por contorná-lo, jamais apreendendo qualquer verdade final ou atributo essencial do núcleo. Este fluxo de códigos pode apresentar-se como uma espécie de material bruto no qual a religião ou a ciência são tomadas enquanto fundamento para interpretação e análise. É importante constatar que, nesse espaço, existem duas forças atuando: uma racional e outra irracional⁶⁷.

Otto (2007) ainda reafirma a necessidade de conceituação e racionalização da experiência, explanando que, mesmo sendo a experiência irracional, é fundamental que ela seja conceitualizada para existir no mundo. Ele diz: “Trata-se não de racionalizar o irracional, o que é impossível, mas de captá-lo e fixá-lo em seus aspectos, assim fazendo frente ao ‘irracionalismo’ do entusiástico discurso arbitrário, por meio de doutrinas ‘sadias’ firmes” (Otto, 2007, p. 99). Essa questão da linguagem como forma de passar o conhecimento da experiência para a comunidade é analisada, também, em Scholem⁶⁸ e ambos os autores postulam que a necessidade de “falar sobre” a mística sempre foi de

⁶⁷ “Por ‘irracional’ não entendemos o vago e néscio, ainda não subentendido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente [...]. Por ‘racional’ na ideia de divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis” (Otto, 2007, p. 97-98).

⁶⁸ “Eles verberam contínua e amargamente a inadequação essencial das palavras para exprimir seus verdadeiros sentimentos, mas, apesar de tudo, se comprazem nelas, deliciam-se com a retórica e nunca desistem de tentar expressar o inexprimível por meio de palavras. Todos os que trataram de misticismo ressaltaram este ponto” (Scholem, 1995, p. 16-17).

fundamental importância para a edificação das religiões e dos conhecimentos acerca da divindade. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (Lacan, 2008, p. 82).

O misticismo esteve constantemente vinculado à religião, tornando-se parte orgânica dessa e confrontando-a, ora como parte antagonista, ora como parte essencial. É importante perceber, portanto, que cada religião interpreta a experiência mística de forma diferente, existindo pouca semelhança entre as tradições místicas das grandes religiões⁶⁹. Isso ocorre pelo fato do objeto da experiência mística não ser apreendido pela razão, ou seja, ser um objeto inexistente para o sujeito e oferecer apenas facetas e sentimentos posteriores. A compreensão *a posteriori* pode ser analisada de diversas maneiras, principalmente no tocante à história da religião.

A contemplação do irracional é a própria experiência mística em si, o contato imediato com a divindade. A percepção racional se desenha *a posteriori*, buscando traduzir para o conhecimento aquilo que ocorreu durante o êxtase. Ambos esses processos antagônicos são essenciais para a experiência, pois, sem esse encontro, a experiência seria impossível. A escrita dessa vivência é fundamental para criá-la num só-depois. No momento em que se fala sobre a experiência ela é modificada sem deixar, no entanto, suas marcas de irrepresentabilidade.

O relato de Santa Teresa, que se segue, demonstra a ambiguidade da relação entre a vivência irrepresentável e a experiência escrita no testemunho *a posteriori*:

Podereis objetar: se depois não fica memória distinta dessas graças tão sublimes, qual a vantagem para a alma favorecida pelo Senhor? [...] Embora ninguém as saiba

⁶⁹ “Não podemos, portanto, esperar que a fisionomia do misticismo judaico seja a mesma do misticismo católico, do anabatismo ou do sufismo mulçumano” (Scholem, 1995, p.12).

expressar, ficam bem gravadas no mais íntimo da alma e jamais se apagam. [...] Tampouco Moisés soube declarar tudo o que viu na sarça: limitou-se ao que Deus lhe ordenara que dissesse (Santa Teresa, 2002, p. 162).

Poderíamos relacionar esse vínculo entre o testemunho e a vivência com a estrutura do significante abordada em nosso segundo capítulo por intermédio da *Carta 52* de Freud (1896/1990b). Existe um Real que é criado só-depois: o primeiro tempo – o momento mesmo da experiência – é criado na medida em que é dialetizado na ordem do significante, num segundo tempo. O gozo da vivência é suposto por uma estrutura que o retira da ordem da existência, cifrando-o através do universo simbólico e trazendo-o para a existência, circunscrevendo-o no mundo religioso de seu período histórico como uma experiência sagrada.

Ao final do excerto supracitado, podemos notar esse vínculo entre o testemunho e a vivência no momento em que a santa se compara a Moisés. A escrita de Santa Teresa é constantemente permeada por referências bíblicas, de modo que ela sustenta sua experiência na narrativa de outrem e segue interpretando e descobrindo sua própria vivência a partir do testemunho de outros encontros místicos. Destarte é possível constatar que tal modo de abordar a experiência mística, interpretando-a numa relação com outras, não é obra apenas de teóricos da religião comparada, mas dos próprios místicos. Na medida em que a história caminha, a própria relação da religião com seu lado irracional e opaco locomove-se igualmente; sempre, todavia, em perene conflito com o irrepresentável.

O irrepresentável poderia ser interpretado como um vazio⁷⁰, entretantes, não é um vazio destituído de positividade. Otto diz:

⁷⁰ “Com o nada [a mística] se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado. *Conceitos* para captar o aspecto ‘mistério’ aí somente conseguem expressar a negação e a contraposição” (Otto, 2007, p. 61).

O estranho *nihil* [nada] dos nossos místicos ocidentais é perfeitamente comparável ao *sūnyam* e à *sūnyatā* (‘vazio’, respectivamente adjetivo e substantivo) dos místicos budistas. Quem não tiver a sensibilidade interior para a linguagem dos mistérios e para os ideogramas ou termos sugestivos da mística terá a impressão de que essa busca dos budistas pelo ‘vazio’ e pelo ‘esvaziar-se’ da mesma forma como a busca dos nossos místicos pelo nada e pela auto-anulação devem ser uma espécie de loucura, ou seja, o próprio budismo seria um ‘niilismo’ demente. Mas, na verdade, o ‘nada’ tanto o quanto o ‘vazio’ são ideogramas numinosos⁷¹ do ‘totalmente outro’ (2007, p. 61).

Nessa comparação com o budismo é possível constatar o carácter negativo da divindade. A total aversão aos conceitos não pode ser confundido como uma referência/reverência a um niilismo que caracterizaria a ausência total e eterna de alguma substância divina. Trata-se de um vazio conceitual, no entanto, de uma experiência plena; novamente Otto estende sua análise às escolas orientais para reiterar:

As experiências que no cristianismo conhecemos como experiência da graça e do renascimento têm seus equivalentes também nas religiões de espiritualidade mais elevada fora do cristianismo, como, por exemplo, o aparecimento do *bodhis* salvíficos, a abertura do ‘olho celestial’, o *Jnāna* ou *Jśvara’s prasāda* que se acende e derrota as trevas da ignorância numa experiência incomensurável. Também aqui se percebe de forma imediata a natureza totalmente irracional e qualitativamente especial do enlevo beatífico. Sua natureza pode variar muito e ser bem distinta da experiência cristã, mas a intensidade da experiência por toda a parte muito se assemelha, é algo fascinante por excelência, sempre é uma ‘salvação’ [*Heil*] que,

⁷¹ *Numen* é uma palavra latina que designa presença ou vontade divina. O autor faz uso desse termo para relacioná-lo ao Sagrado.

comparado com tudo o que pode ser dito em termos ‘naturais’, é algo ‘exuberante’ ou apresenta fortes indício disso (2007, p. 77).

Desse modo, apesar das diferenças, é possível identificar semelhanças no êxtase experimentado nas tradições supracitadas, sendo estas: a cristã, a budista e a hindu. Caberia perguntar, ainda, como pensar o gozo do nome de Deus, que abordamos a partir do significante indizível, numa tradição, tal qual a budista, em que não há referência alguma a um Deus único, principalmente um Deus vinculado a atributos masculinos. A desconstrução da metafísica é algo que caracteriza algumas correntes do budismo. Seria possível, então, transferir o modo de compreender o gozo feminino, caracterizado por Pommier (1987) enquanto relação de gozo da mística com Deus, para tradições em que não há uma ideia formada de divindade, muito menos a ideia de casamento espiritual? Voltemos à Santa Teresa para constatar que seu matrimônio espiritual quase se aproxima de uma fusão, assemelhando-se a uma mística da visão “unitária” que, por sua vez, poderia suprimir a figura de marido e mulher. Ao descrever a última morada, a santa atesta que não existe mais o desejo por coisa alguma, a alma não se importa nem com sua própria existência: “Assim é que não se preocupa com o que lhe pode suceder. [...] Parece que nem existe – como eu disse. Não pretende ser coisa alguma” (2002, pp. 242-243).

A alma sente uma vontade de morrer para efetivar a união final. De certa forma, existe, na santa, a sensação de que a vida é algo que interfere em sua relação com Deus, como se a união mística fosse impedida por sua própria existência. No entanto, a alma deve contentar-se com a vida na Terra e aceitá-la como parte do plano divino: “*Oferece a Sua Majestade a aceitação da vida, como a oferenda mais custosa que lhe poderia fazer*” (Santa Teresa, 2002, p. 244). Aqui podemos depreender que existe menos uma aceitação da vida como um fardo e mais um abraço dos planos divinos. A santa já não mais busca encontrar alguma coisa, conquistar algum objetivo ou desejar mesmo o Nirvana, ela adentrou num

estado de total aceitação do Outro, não existe mais um eu separado que visa controlar, desejar ou idealizar um mundo diferente.

A diferença que distingue esta morada das demais é a seguinte: quase nunca há securas ou perturbações interiores como havia, de tempos em tempos, em todas as outras. A alma está em quietude quase contínua. Tem certeza firme de que tão elevada mercê lhe vem de Deus. Não receia engano diabólico, porque os sentidos e faculdades não têm entrada aqui (Santa Teresa, 2002, pp. 246-247).

Ocorre, portanto, um estado de quase união efetiva, pois há, ainda, uma separação que sedimenta a marca da mística de Abraão: o homem como criatura de Deus. É fundamental atestar que a mística das tradições e costumes varia, assim como a mulher, ela deve ser tomada “uma a uma”. Seria uma armadilha criticar formas universais para cair numa outra universalidade; edificar um conhecimento que se pretende sólido acerca da experiência mística carrega certos perigos. A diferença pode, também, levar a conclusões de carácter valorativos assim como a tese sobre a superioridade do cristianismo frente às outras tradições⁷². Assim, o conhecimento que se constrói entorno da experiência mística demonstra, antes de mais nada, a importância capital de se recusar uma verdade única ou alguma fórmula que de conta de explicar o fenômeno. Isso seria válido também para o campo da psicanálise, que poderia cair na cilada de buscar reduzir todo o campo do gozo feminino, bem como do gozo místico, na seara da histeria.

O carácter *extimo* do castelo interior de Santa Teresa atesta a irracionalidade dessa experiência, descrevendo um local no qual não há nem dentro nem fora; quanto mais se adentra, mais para fora o ser se descobre. Na medida em que se entra no particular do “totalmente outro” do Sagrado, habita-se um lugar onde vazio e plenitude se conjugam simultaneamente.

⁷² Otto, 2007, p. 95.

Na obra de Otto, este local é descrito pelos termos:

Lembro muito bem uma conversa com um monge budista que com sistemática obstinação tinha desperdiçado seu tempo expondo-me sua teologia negativa e as demonstrações de sua doutrina do Anātmaka e do vazio total. Mas ao chegar ao último tópico, à questão do que seria o Nirvana em si, após longa hesitação veio finalmente uma resposta à meia voz: ‘*Bliss – unspeakable*’ [‘gozo indizível’] (2007, p. 77).

O que a mística revela com seu gozo é que para além do simbólico existe algo que vive e pulsa, cuja beatitude é tamanha que é indizível, marcando de forma intensa todos os que saborearam o inefável da experiência supracitada. É um gozo que vem acompanhado do assombro, do temor e da sensação de criatura no caso de santa Tereza. É possível falar do gozo dos místicos, não obstante, apenas de um modo que obedeça ao conteúdo da experiência; se o objeto é irracional que melhor meio haveria de abordá-lo senão através de um instrumento igualmente desarrazoado? A forma deve seguir em relação com o conteúdo, jamais sendo dele apartado. É nesse sentido que a discussão teológica puramente racional e sistemática aniquila, com sua formalização, o núcleo que mantém viva qualquer religião. É apenas dando espaço ao enigma e ao semi-dizer que o gozo místico pode ser visto de relance. Apesar de ser uma experiência indizível, a literatura mística é repleta de tentativas de descrevê-la mediante o artifício da poesia.

Por conseguinte, podemos concluir que muito pode ser dito sobre o gozo místico, especialmente se utilizado instrumentos propícios: marcando seu lugar através do simbólico ou acessando-o (de espreita) por meio de poesia. Destarte, escolhemos, à guisa de conclusão, um poema que visa descrever uma experiência de *Samadhi*⁷³. É possível notarmos a presença, na letra dessa poesia, de diversos assuntos que abordamos ao longo de nosso

⁷³ *Samadhi* refere-se ao êxtase místico.

trabalho. Em sua *Autobiografia*, o místico indiano Paramahansa Yogananda (2013, p. 155) escreve:

Samadhi

Esvaíram-se os véus de luz e sombra,
 Sumiram os vapores dos pesares,
 Zarpou a aurora da alegria efêmera,
 Foi-se a miragem dos sentidos.
 Amor, ódio, saúde, enfermidade, vida e morte
 – Partiram, sombras falsas no telão da dualidade.
 Interrompeu-se o temporal de *maya*
 Pela varinha mágica da intuição profunda.
 Presente, passado, futuro – nunca mais,
 Mas só o Eu sempre-presente, fluindo em tudo, Eu em toda parte.
 Planetas, estrelas, poeira estelar, a Terra,
 Erupções vulcânicas de cataclismos apocalípticos,
 A fornalha forjadora da criação,
 Geleiras de silentes raios X, enxurradas ardentes de elétrons,
 Todo pensamento humano, passado, presente, futuro,
 Toda folha de relva, eu mesmo, a humanidade,
 Cada partícula de pó universal,
 Raiva, cobiça, bem, mal, luxúria, salvação, eu engoli – e os transmutei
 Num vasto mar de sangue do meu próprio único Ser!
 Alegria em brasa, abanada pela meditação constante,
 Cegando meus olhos lacrimosos,
 Explodiu em chamas imortais de júbilo
 E consumiu as minhas lágrimas, a minha forma, eu todo.
 Tu és eu, eu sou Tu,
 Conhecedor, Conhecimento, Conhecido, todos Um!
 Um calmo e ininterrupto palpitar de paz eternamente viva e sempre-nova!
 Conscientemente deleitável, além da imaginação de toda expectativa,
 Bem-aventurança do *samadhi*.
 Não um estado inconsciente, Nem clorofórmio mental sem retorno voluntário,
 O *samadhi* apenas estende o campo da consciência
 Para além dos limites de minha moldura mortal
 Até as mais longínquas fronteiras da eternidade,
 Onde Eu, o Oceano Cósmico,
 Assisto ao pequenino ego flutuar em Mim.
 Todo murmúrio móbil de átomos é ouvido;
 A terra escura, os montes e os vales fundem-se em líquido!
 E este mar fluido já se vaporiza em nebulosas!

Om sopra os vapores; e eles – maravilha! – abrem os véus,
Mostrando oceanos de elétrons reluzentes,
Até que, ao derradeiro som do cósmico tambor,
As luzes mais densas esvaem-se em raios eternos
De bem-aventurança que permeia tudo.
Vim da alegria, vivo para a alegria, na sagrada alegria me dissolvo.
Eu, o oceano da mente, bebo todas as ondas da criação.
Os quatro véus – sólido, líquido, vapor e luz –
Erguem-se definitivamente.
Eu, em tudo, entro no Grande Eu.
Para sempre findas
As temperamentais e oscilantes sombras da mortal memória.
Imaculado é o meu céu mental – abaixo, acima e nas alturas.
A Eternidade e eu, um raio unido.
Eu, pequenina borbulha de risos,
Tornei-me o próprio Mar do Júbilo.

Conclusão

Este trabalho foi resultado de uma empresa que buscou analisar as interfaces entre a experiência mística e o gozo. Perguntamo-nos, inicialmente, se seria possível pensar tal vivência como um modo de gozo e, sendo isto possível, de que forma poderíamos abordá-lo. Fez-se necessário trazer à baila a gênese do gozo a partir de Freud e de sua sistematização no *toro*, dado que permitiu-nos conjecturar a diferença entre o gozo mítico e o gozo fálico. Tendo desenvolvido os conceitos necessários para o entendimento dessa seara, foi possível partir para a análise do gozo feminino e de sua relação com a partilha sexual. Destarte, pudemos apreender a experiência mística enquanto uma das figuras do gozo feminino.

Analizamos o vocábulo freudiano *Genuss* (gozo) a partir das bases epistêmicas da psicanálise encontradas no *Projeto para uma psicologia científica* de 1895 (1990a). No retorno a este texto, pudemos esquadrihar o campo das pulsões e dos sistemas neuronais que sedimentam a compreensão econômica do aparelho psíquico. Para versarmos acerca do campo do *Genuss*, demonstramos como Freud descortina o mecanismo que insiste num mais além do princípio do prazer enquanto repetição compulsiva. Esse mais além foi fundamental para a efetivação do masoquismo primário e para a passagem do conceito de prazer a uma esfera qualitativa. Destarte, o conceito de *Genuss* foi relacionado a uma experiência de prazer mórbido.

Posteriormente, prospectamos acerca da abordagem lacaniana do gozo, que é profundamente marcada pela presença da ordem simbólica e de sua relação como o Real. Reiteramos que apenas a necessidade pode ser satisfeita e, na medida em que o universo simbólico toma posse do sujeito, debuta-se o corpo pulsional que é próprio da psicanálise. O vazio deixado por *das Ding* implica na edificação de um processo de repetição constante, numa incessante busca que faz do alvo da pulsão o ato de percorrer o furo deixado pelo

objeto primário. O gozo aparece como uma aspiração fracassada da pulsão que deixa um resto a ser simbolizado após seu percurso.

Assim, o retorno ao *Projeto* (1895/1990a) permitiu-nos acessar os vocábulos para compreender a economia pulsional que fundamentaram nossa análise do *Genuss*. O texto foi, outrossim, rendoso na medida em que forneceu a noção de *das Ding* enquanto furo que advém da operação dos representantes psíquicos. Desse modo, capacitamo-nos para obrar o conceito de gozo mítico do ser.

Para continuar com nossa análise acerca do gozo, entretantes, fez-se mister uma explanação preambular do simbólico, do desejo e da demanda. Assim, trabalhamos nosso segundo capítulo de modo que partíssemos do aparelho de linguagem freudiano e finalizássemos nos modos de gozo, complementando um tema que havíamos começado no capítulo anterior, todavia era necessário elaborar uma compreensão da estrutura significante e do desejo para que a relação entre os modos de gozo fosse melhor esclarecida.

Partindo da noção freudiana de aparelho de linguagem, demonstramos dois pontos importantes: a necessidade da relação com outros aparelhos de linguagem e a inexistência de um contato imediato com o mundo externo. Foi-nos possível, então, elaborar a noção de estrutura significante, bem como sua relação com o inconsciente. Mediante a *Carta 52* (1896/1990b), apreendemos o ciframento enquanto uma forma de registrar, em diferentes níveis, os conteúdos psíquicos. A teoria do significante mostrou-se fundamental para alienar o vivente e retirá-lo de seu estado de naturalidade circunscrito no campo da necessidade. Outro opera um corte a relação de simbiose mãe-bebê produzindo um gozo mítico que se refere a essa completude originária. Esse corte seria efetuado pela introdução do falo que inscreveria o sujeito no universo da fala, barrando esse gozo mítico e colocando, em seu lugar, o desejo. Dessa operação descrevemos o gozo fálico e o gozo de *das Ding* (gozo do

ser ou gozo mítico) através da figura topológica do toro, a qual nos permitiu uma eficiente sistematização.

Assim, expusemos dois modos de gozo, abrindo caminho para nossa abordagem do gozo propriamente feminino e de sua interface com a experiência mística. Antes, porém, de termos adentrado o campo do gozo da experiência mística foi necessário que operássemos com o quadro da sexuação, diferenciando homem e mulher mediante suas relações com o falo. Demonstramos, consoante a significação do falo, como é possível pensá-lo enquanto capital para a inscrição do sujeito como desejante. Dessa forma, o homem habitaria o mundo da linguagem, estando todo inscrito na ordem significante, e a mulher, por possuir um gozo suplementar, encontrar-se-ia nessa ordem, inscrita como não toda. Essa parte que foge à castração na mulher é onde reside o gozo propriamente feminino no qual poderíamos relacionar à experiência mística.

Partimos do relato de Santa Teresa (2002) e da sistematização acerca do Sagrado do teólogo Rudolf Otto (2007) para compreender o campo onde ocorre a epifania. Com a obra da santa, pudemos contemplar um relato de aprofundamento numa vivência irracional que toma existência na medida em que entra na estrutura significante através do escrito e da comparação com outros testemunhos. Uma das formas que utilizamos para compreender tal gozo foi o de relacioná-lo ao significante indizível, imputando a tal significante o nome irrepresentável de Deus. Essa forma de analisar a experiência mística levantou-nos questões acerca de sua capacidade de explicar tais vivências em religiões onde não há ideia de Deus e/ou casamento espiritual.

Em suma, reiteramos a ideia de que a mulher habita o reino do particular onde fórmulas universalizantes tornam-se um empreendimento incompleto. A seara da experiência mística é, como demonstrou Otto (2007), irracional e recusa-se a adentrar o campo da dialetização, *ex-sistindo* constantemente fora do simbólico. Foi possível

compreender, então, que o relato dos místicos aponta para um campo muito frutífero dentro da pesquisa científica e que, mesmo que se situe fora da linguagem, é possível, ainda, circundá-lo por meio de determinados instrumentos.

Referências

- Braunstein, N. (2007). *Gozo*. (M. Seincman, Trad.). São Paulo: Escuta.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. (M. L. D. Sette, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1995).
- Freud, S. (1990a). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)* (3 ed., Vol. I, pp. 387-529). (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Obra original publicada em 1895)
- Freud, S. (1990b). Carta 52 (6 de dezembro de 1896). In S. Freud. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)* (3 ed., Vol. I, pp. 324-331). (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (2010a). Os instintos e seus destinos. In S. Freud. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (Vol. 12, pp. 13-50). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2010b). História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). In S. Freud. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* (Vol. 14, pp. 13-160). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1918).
- Freud, S. (2010c). Além do princípio do prazer. In S. Freud. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-*

- 1920) (Vol. 14, pp. 161-239). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (2010d). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)* (Vol. 18, pp. 13-122). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930).
- Freud, S. (2011a). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)* (Vol. 16, pp. 184-202). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S. (2011b). Nota sobre o “bloco mágico”. In S. Freud. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)* (Vol. 16, pp. 267-274). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925).
- Freud, S. (2013a). *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico* (Vol. 1). (Obras incompletas de Sigmund Freud). (E. B. Rossi, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Obra original publicada em 1891).
- Freud, S. (2013b). Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”). In S. Freud. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)* (Vol. 9, pp. 13-112). (Obras completas). (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1909).
- Garcia-Roza, L. A. (1985). *Freud e o inconsciente* (2 ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2008a) *Sobre as afasias (1891): o projeto de 1895* (7 ed., Vol. 1). (Introdução à metapsicologia freudiana). Rio de Janeiro: Zahar.

- Garcia-Roza, L. A. (2008b) *A interpretação do sonho* (8 ed., Vol. 2). (Introdução à metapsicologia freudiana). Rio de Janeiro: Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2008c) *Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente* (7 ed., Vol. 3). (Introdução à metapsicologia freudiana). Rio de Janeiro: Zahar.
- Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan* (2 ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Lacan, J. (1992). *O avesso da psicanálise (1969-1970)*. (O seminário, livro 17). (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1991).
- Lacan, J. (1998a). O estágio do espelho como formador da função do eu (1949) (pp. 96-103). In J. Lacan. *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Obra original publicada em 1966).
- Lacan, J. (1998b). A significação do falo (1958) (pp. 692-703). In J. Lacan. *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Obra original publicada em 1966).
- Lacan, J. (1998c). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960) (pp. 807-842). In J. Lacan. *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Obra original publicada em 1966).
- Lacan, J. (1999). *As formações do inconsciente (1957-1958)* (O seminário, livro 5). (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Obra original publicada em 1998).
- Lacan, J. (2008a). *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. (O seminário, livro 11). (M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1973).
- Lacan, J. (2008b). *Mais, ainda (1972-1973)* (O seminário, livro 20). (M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1975).

- Lacan, J. (2008c). *A ética da psicanálise (1959-1960)* (O seminário, livro 7). (A. Quinet, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1986).
- Lacan, J. (2009a). *Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (O seminário, livro 1). (B. Milan, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1975).
- Lacan, J. (2009b). *De um discurso que não fosse semblante (1971)* (O seminário, livro 18). (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 2006).
- Lacan, J. (2010). *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)* (2 ed. O seminário, livro 2). (M. C. L. Penot, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1978).
- Lacan, J. (2012). *... ou pior (1971-1972)* (O seminário, livro 19). (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 2011).
- Pommier, G. (1987). *A exceção feminina: os impasses do gozo*. (Transmissão da psicanálise). (D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. . (Obra original publicada em 1985).
- Otto, R. (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. (W. O. Schlupp, Trad.). Petrópolis, Vozes.
- Santa Tereza de Jesus. (2002). *Castelo interior ou moradas* (10 ed.). São Paulo: Paulus.
- Scholem, G. (1995). *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. (L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Yogananda, P. (2013). *Autobiografia de um iogue* (3 ed.). Califórnia: Editora Self-Realization Fellowship. Impresso no Brasil.