Boletim da Escola Brasileira de Psicanálise
A Diretoria dr na Rede

Dobradiça de Cartéis #16

Novembro 2014

Boletim de Cartéis da Escola Brasileira de Psicanálise

O amor e o Cartel

Cássia M. R. Guardado

Às vésperas do XX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, onde o Evento-Cartéis terá lugar sob a égide dos Destinos do Amor e do lugar do Cartel na Escola e a transferência de trabalho, são apresentados, nesta edição de *Dobradiça de Cartéis*, na seção *Escrita Cartelizante*, trabalhos apresentados em Jornadas de Cartéis de Seções da EBP, cuja leitura nos anima e incentiva nesta via de trabalho própria à Escola de Lacan.

Tomarei, do trabalho de Adelmo Marcos Rossi – "A embaraçosa exclusão do objeto em Kant" – uma citação de Miller em *Lakant* como dobradiça que articula questões relativas à sublimação, à consciência moral, à ética, ao amor, ao desejo e ao gozo, presentes nos trabalhos ora publicados:

> *J.-A. Miller, comentando a Crítica da Razão Prática de Kant, aponta para o desprezo que Kant tem pelo amor. É a foraclusão de todo desejo, de toda moralidade que pode partir do amor." "O motor da moralidade é a foraclusão de todo o desejo que se fundamenta no amor. Os objetos são patológicos, provocam o desejo, e contaminam a razão. São foracluidos no real, mas retornam sob a forma simbólica da lei, sob a forma de uma lei que olha incessantemente.*

A essa citação, que centra de imediato a importância do amor, podemos articular a questão apresentada por Gabriel Coimbra Carvalho, em seu trabalho "O sujeito autônomo e os imperativos de gozo": como pensar a autonomia do sujeito frente ao corpo como aquilo que goza, uma vez que "o imperativo categórico tenta excluir o corpo de ponta a ponta, na medida em que legisla um sujeito transcendental."

Ou a elaboração de Alberto Murta em "A pulsação do supereu no surgimento do sinthoma" que, retomando também Miller, afirma que "o acontecimento de corpo também implica uma marca, pois as fincadas de *lalangue* no corpo deixam vestígios. Esse acontecimento que é o sinthoma traz as marcas de um corpo que testemunha o real de gozo inerente ao corpo."

Georgia S. de Sordi, em “A elaboração de uma questão sobre o amor”, se pergunta: o amor seria um sintoma ou sinthoma? Bem como Silvia Sato, em “Um amor furado?”, indaga se “o amor enquanto significação vazia, não como efeito da falta, mas do furo, sustenta uma nova causa de desejo?”

Lilany Pacheco, em seu trabalho “Dimensões do gozo Outro nas tramas das redes sociais”, sugere uma afinidade entre o discurso analítico e as redes sociais, por estas incluírem no discurso os dejetos da vida psíquica, se perguntando, então, se não estaria aí a função do que Freud e Lacan nomeiam de sublimação. Pois, “como esclarece Miller, a sublimação é um meio pelo qual o gozo forçosamente autista do UM entrelaça-se como discurso do Outro, inscrevendo-se no laço social.” Porém, ressalta que, não sendo a sublimação uma operação sem resto, “o que do resto de gozo que não se inscreve na linguagem, no Outro do laço social, retornará sob a forma do gozo do Outro.”

E Elisângela Miras, em “Sublimação”, a partir do *Seminário 8: a ética da psicanálise* , de J. Lacan, retoma, como paradigma da sublimação, mas também do amor, o amor cortês, exemplo máximo da elevação do objeto à dignidade da Coisa, onde o objeto não está presente, mas não foracluído como em Kant, fazendo pela elaboração poética e trovadoresca, levando em conta o real, um amor mais digno, como indica Lacan em outro tempo de seu ensino.

Assim, espero que os leitores desta *Dobradiça* tenham o mesmo prazer e usufruto que tive ao ler e aprender com estes trabalhos de Cartel de nossa EBP, dando provas do amor à psicanálise e à transferência de trabalho, saldos dignos de uma análise.

Escrita cartelizante
Trabalho apresentado na Jornada de Cartéis da Seção Minas em 23 de maio de 2014

Dimensões do gozo Outro nas tramas das redes sociais

Lilany Pacheco

Introdução

O tema que escolhi abordar neste Cartel refere-se à modalidade das relações estabelecidas pelos usuários, nas redes sociais, através do uso de chats, mensagens internas, dando vida a um funcionamento *off line*, digamos assim, em relação ao que se pode ver no *feed* de estórias postadas pelos “amigos” que integram a rede para cada um.

Tempo e espaço transformados pelos recursos digitais e, por sua vez, transformando a natureza da intimidade, abrindo espaço a confissões, declarações, posicionamentos, manifestações de diversas ordens e, consequentemente, produção de afetos que se introduzem na economia do gozo de cada um, como uma face do que Lacan chamou de gozo do Outro.

Psicanálise e redes sociais digitais – salvação pelos dejetos

Tomei como referência para iniciar essa discussão sobre a psicanálise e a sociedade digital, o texto de Miller “A salvação pelos dejetos”.

Miller lembra que a psicanálise foi, como se sabe, a primeira a prestar atenção nos dejetos da vida psíquica, que são o sonho, o lapso, o ato falho, o delírio e mais além, o sintoma. A descoberta freudiana foi que, ao prestar atenção nesses restos, levando a sério esses dejetos, o sujeito teria a chance de se salvar. Sendo assim, a psicanálise não exclui do discurso do mestre, que também é o discurso do inconsciente, a relação do sujeito com aquilo que do gozo resta não socializável e mal dito, ou seja, a fantasia ($ <> a).

Portanto, para a psicanálise, não se trata de obter somente uma identificação significante do sujeito, isto é, sua inscrição sob um significante mestre, sua conformidade a um ideal, mas de

permitir uma identificação do gozo no lugar do Outro, quer dizer, de permitir que, nesse lugar vazio onde o Outro social coloca o ideal, possa surgir o modo de gozo do sujeito. Não poderíamos sugerir aí uma afinidade entre o discurso analítico e as redes sociais, ou seja, incluírem no discurso os dejetos da vida psíquica? Não estaria aí a função do que Freud e Lacan nomeiam de sublimação?

Como esclarece Miller, a sublimação é um meio pelo qual o gozo forçosamente autista do UM, entrelaça-se com o discurso do Outro, inscrevendo-se no laço social. Miller chega a dizer que não vê porque não estender essa ideia a ponto de dizer que é apenas através da sublimação que o gozo faz laço social. Penso que esse texto Miller nos apresenta uma versão mais ordinária, se assim podemos dizer, da sublimação, ou seja, a sublimação entendida como aquilo que promove um intervalo na relação do sujeito com o gozo, a sublimação como o que torna a satisfação do gozo menos direta, mas, no entanto, mais durável.

Isso não quer dizer que a sublimação seja uma operação sem resto, ou seja, há algo que permanece sempre fora do discurso e do laço social (algo cai à medida em que algo se eleva). O que do resto de gozo que não se inscreve na linguagem, no Outro do laço social, retornará sob a forma do gozo do Outro, tal como descreverei a seguir.

A fantasia entre o desejo do Outro e o gozo do Outro

O desejo é desejo do Outro. Máxima lacaniana que inscreve a castração do sujeito falante na entrada na linguagem. Para Lacan, o neurótico se defende do desejo do Outro com a sua fantasia. Lacan formula que tanto o desejo insatisfeito do sujeito histérico, quanto o desejo impossível do obsessivo, são estratégias que por vias distintas ambos têm a finalidade de não querer saber nada do Outro Barrado. Tanto o desejo insatisfeito, quanto o desejo impossível são sustentados por uma posição fantasmática que, ao supor uma interpretação ao desejo do Outro, resolve a angústia. Como explicita Lacan em *O seminário, livro 10*, a angústia surge quando o fantasma vacila, quando se quebra a resposta estereotipada do neurótico e o sujeito se encontra inerte diante deste desejo enigmático. Portanto, se o neurótico se defende do desejo do Outro com sua fantasia, de outro, dá consistência ao Outro e, muitas vezes, dar consistência ao Outro se converte em pesadelo. Lacan faz menção ao pesadelo no *Seminário 10* para distingui-lo do sonho de angústia, afirmando que, no pesadelo, não há encontro com o desejo do Outro e o afeto, que está em jogo, não é a angústia e sim o gozo do Outro. A angústia surge diante do desejo do Outro, enquanto no pesadelo não há enigma com respeito ao desejo do Outro, mas uma certeza a respeito do seu gozo. Assim, pode-se localizar uma oposição entre o enigmático do desejo do Outro que se entrevê quando vacila o fantasma, e a consistência que se dá ao gozo do Outro quando não há vacilação do fantasma e sim sua realização no pesadelo.

Considerações finais

As redes sociais, por serem estas uma modalidade de laço social contemporâneo, guardam consigo as particularidades de nosso contexto social contemporâneo, a saber – o simbólico que não é mais o que era, as turbulências do real, e as compensações imaginárias face aos efeitos de desinserção advindos destas transformações.

No final de “A salvação pelos dejetos”, Miller conclui que o analista não tem que se inserir no laço social prescrito pelo discurso do mestre, uma vez que ele introduz o laço social específico que se tece em torno do analista como dejeto, do analista como representante do que do gozo resta não socializável. Não seria pela vocação de dejeto que encontraríamos as afinidades entre o discurso analítico e as redes sociais?

Trabalhos apresentados
Jornada de Cartéis da Delegação Espírito Santo em 30 de agosto de 2014

A pulsação do supereu no surgimento do sinthoma
Alberto Murta

Há um certo desenvolvimento no seminário *Lakant*[1], onde Jorge Alemán constata que, em Kant, há uma ideia definitiva de que um pensamento nascente é sempre engendrado por uma prescrição. Ele chega a afirmar que não existe pensamento sem prescrição: o fundamental em Kant é de ter explorado a estrutura formal dessas prescrições fora das leis da natureza.

Cabe a Freud, por sua vez, promover uma desestabilização das formulações kantianas introduzindo o conceito de pulsão. Surge assim, a nova descoberta da existência de um processo na vida psíquica que se efetua independentemente do princípio de prazer. Somos conduzidos a acentuar o caráter privilegiado do além do principio do prazer na pulsão de morte. Acontece, contudo, que o movimento da experiência analítica consiste em mostrar que a pulsão de morte encontra-se em jogo em nome de uma determinada procura por um outro lugar, um mais além de um prazer.

Finalmente, Freud desvela na sua investigação sobre a moral civilizada, que um dos destinos da pulsão de morte é o superego. Ele, o superego, passa a ser um destino civilizado. Dessa maneira, ele se encontra imiscuído num movimento paradoxal que encarna a pulsão de morte. Parece-me que Miller, na interpretação do texto *Mal-estar na civilização*, extrai a lógica paradoxal da pulsão de morte quando afirma que ela mesma "é a pulsão do superego". [2]

Sabemos que no século XX, Lacan[3] desenvolveu seu seminário *A ética da psicanálise*. Nele, ele faz valer que o discurso analítico porta uma ética distinta de todo rigor moral. Na sua leitura, indica que o segredo de Freud rompeu com quaisquer modalidades de pensar a ética à luz do bem supremo. Para isso, um dos princípios que rege o avanço freudiano no campo da ética se inscreve a partir do conceito da pulsão e, especificamente, da renúncia pulsional. Vejamos como Freud desdobra esse paradoxo que concerne à consciência moral:

> *Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de 'consciência moral', e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última. Se pudéssemos colocar isso mais em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência, ficaríamos tentados a avançar esse paradoxo: a consciência moral é consequência da renúncia pulsional; ou bem: a renúncia pulsional (imposta do exterior) cria a consciência moral, a qual, então, exige um acréscimo da renúncia pulsional.*[4]

Em outros termos, essa posição do ser humano, diante da renúncia de suas pulsões, nutre nele uma força sem limites infiltrada de mais uma renúncia pulsional. Eis aí um dos desvelamentos desse segredo que se encontra de maneira obscura no texto freudiano. Encontra-se também amalgamado no exercício dessa renúncia o comando do superego que o próprio Freud o nomeia como "severidade da consciência moral"[5].

No texto de 1930, Freud se surpreende ao perceber que, não importa qual neurose, esconde uma dose de sentimento inconsciente de culpabilidade. Esse sentimento consolida os sintomas pelo fato de que eles são utilizados como punição. Logo, qual é a fonte dessa punição? Na afirmação freudiana sobre a formação do sintoma, há uma tendência pulsional submetida ao recalque que, portanto, pode ser decifrada. E há também outra tendência em que o sentimento de culpabi-

1 MILLER, J.-A. *Lakant*. Buenos Aires: Tres Haches, 2000.
2 MILLER, J.-A. "Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo". In: *Opção lacaniana*, n. 41, 2004, pág. 22.
3 LACAN, J. *Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
4 FREUD, S. *Malaise dans la civilisation*. Paris: Seuil, 2010, pág. 147.
5 Idem, pág. 159.

lidade é agenciado pelos componentes agressivos. Esse último ponto faz correspondência com o superego, na medida em que ele instaura exigências severas como ideal e que não podem jamais serem satisfeitas. Freud, por sua vez, explora em termos clínicos as consequências avassaladoras da consciência moral tanto na obsessão quanto na melancolia. Ele chega mesmo a transformar o superego em imperativo categórico.

Do meu lado, continuo investigando que podemos ler essas prescrições aludidas por Jorge Alemán funcionando como significantes-mestres. Assim, posso hoje sustentar que somos engendrados pelos significantes-mestres que deram o pontapé inicial da nossa existência. A fincada desses significantes no corpo abre a perspectiva da existência no humano. Lacan se serve da fincada desses significantes no corpo para dar um tratamento da natureza moral do homem em termos de discurso.

Estamos aqui aludindo ao momento do acontecimento do corpo enquanto *sinthoma*. Esse acontecimento se opera de maneira traumática. Logo, não importa qual acontecimento de corpo, ele será sempre traumático. É impressionante como Freud, no momento em que se ocupa com o *Além do princípio do prazer*, já desenvolve a compulsão de repetição como efetivamente existindo e decidindo o destino dos homens. Foi com ele que passamos a saber que essa compulsão é reenviada as experiências do passado que não comportam nenhuma possibilidade de prazer. Surge aí um além em que a pulsão de morte se consolida. A compulsão de repetição é atrelada a uma fixação psíquica ao trauma. Todas essas considerações freudianas podem ser testemunhadas na compulsão de repetição que emerge nos sonhos da neurose traumática. Na citação que se encontra logo abaixo, emerge o exame de um material clínico em que a regulação dos processos psíquicos pelo princípio do prazer é eminentemente criticada. Passemos a ela:

Versão brasileira:

> *O estudo dos sonhos pode ser considerado o método mais digno de confiança na investigação dos processos mentais profundos. Ora, os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas possuem a característica de repetidamente trazer o paciente de volta à situação de seu acidente, numa situação da qual acorda em outro susto. Isso espanta bem pouco as pessoas. Pensam que o fato de a experiência traumática estar-se continuamente impondo ao paciente, mesmo no sono, se encontra, conforme se poderia dizer, fixado em seu trauma. As fixações na experiência que iniciou a doença [...].* [6]

Versão francesa:

> *Nous pouvons considérer l'étude du rêve comme la voie la plus fiable pour explorer les processus animiques des profondeurs. Or la vie de rêve de la névrose traumatique se caractérise en ceci qu'elle ramène sans cesse le malade à la situation de con accident, situation dont il se réveille avec un nouvel effroi. De cela, on s'étonne beaucoup trop peu. On estime qu'il y a justement une preuve de la force de l'impression preduite par l'expérience vécue traumatique dans la fait que celle-ci s'impose sans cesse au malade, même pendant le sommeil. Le malade serait, pour ainsi dire, psychiquement fixé au trauma. De telles fixations à l'expérience vécue que a déclenché l'entrée en maladie [...].*[7]

Versão alemã:

> *Das Studium des Traumes dürfen wir als den zuverlässigsten Weg zur Erforschung der seelischen Tiefenvorgänge betrachten. Nun zeigt das Traumleben der traumatischen Neurose den Charakter, daß es den Kranken immer wieder in die Situation seines Unfalles zurückführt, aus der er mit neuem Schrecken erwacht. Darüber verwundert man sich viel zuwenig. Man meint, es sei eben ein Beweis für die Stärke des Eindruckes, den das traumatische Erlebnis gemacht hat, daß es sich dem Kranken sogar im Schlaf immer wieder aufdrängt. Der Kranke sei an das*

6 FREUD, S. "Além do princípio do prazer". In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1975, pág. 24.

7 FREUD, S. *Au-delà du principe de plaisir*. Paris: PUF, 2013, pág. 11.

Trauma sozusagen psychisch fixiert. Solche Fixierungen an das Erlebnis, welches die Erkrankung ausgelöst hat [...].[8]

Chamou-me a atenção que na versão brasileira a frase sublinhada é ilegível. Ela passa despercebida na edição brasileira e, por conseguinte, não é utilizada no nosso campo. Constato, por meio da versão alemã, a emergência dos termos: *die Stärke des Eindruckes*. Os termos do alemão preciso do qual se serve Freud, em *Além do princípio do prazer*, para explicar o que é produzido pela experiência traumática vivida são *die Stärke des Eindruckes*. Uma das traduções é: a força das marcas, a força das impressões. Observo que na versão francesa emerge a seguinte tradução: *la force de l'impression.* Entrando um pouco no jogo homofônico presente na língua alemã, esse *der Eindruck* pode ser lido como *uma marca.* No entanto, há o Um em *der Eindruck*. Há nesse termo *uma marca*. Ora, será que podemos ler essa *uma marca* como inerente ao próprio corpo? Quero sustentar que sim, na medida em que o acontecimento traumático torna-se o responsável por produzi-la e repeti-la sem cessar. É impossível pensar o acontecimento traumático sem as marcas no corpo.

Parece-me que a solução singular encontrada pelo *falasser* para responder ao encontro traumático se impõe, nos termos de Freud, "sem cessar" [9]. Ainda com ele, é a força de uma marca que se repete. No entanto, nessa indicação freudiana há uma repetição, repetição do trauma, que orienta a emergência desta modalidade lógica: o necessário. Na perspectiva aberta por Lacan, o necessário coabita com o próprio funcionamento do *sinthoma*. O *sinthoma* "não cessa" de se inscrever.

No decorrer do que se convencionou chamar de *Ultimíssimo Ensino* de Lacan, Jacques-Alain Miller propõe que o acontecimento de corpo também implica uma marca. As fincadas de *lalangue* no corpo deixam vestígios. Esse acontecimento que é o *sinthoma* traz as marcas de um corpo que testemunha o real de gozo inerente ao corpo.

Logo no início do texto vimos que no seminário trabalhado pelo Cartel, *Lakant*, o ato de nascimento de um pensamento é precedido por premissas e que, por sua vez, essas premissas, segundo Jorge Alemám, são lidas como significantes-mestres. Assim, depois desse pequeno percurso, será que podemos afirmar que as marcas, enquanto S_1, são premissas que se assentam na posição de existência de quaisquer que sejam os *falasseres*? Sendo sim, o salto para o pensamento, o socorro para o pensamento, forçosamente, é comandado por essas premissas. Utilizo aqui o termo comando para produzir o questionamento que se segue: é possível isolar numa dessas premissas, S_1, uma que seja equivalente ao supereu?

Ora, o supereu, que é desenvolvido por Freud no *Mal-estar na civilização,* porta alguns aspectos de ilegalidade que o distancia da sua versão simbólica como interditora. Nesse texto, ele passa de uma interdição para um imperativo: o supereu como imperativo de gozo. O encontro do *falasser* com uma emergência de gozo nos conduz ao *sinthoma* como um acontecimento de corpo.

Recentemente, Jacques-Alain Miller, na sua conferência pronunciada em 17 de abril de 2014, apresentando-nos o tema do X Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, que será realizado no Rio de Janeiro, sinaliza a necessidade da prática analítica na era do *falasser*. Dentre as suas proposições, emerge a seguinte: "Tudo o que a análise pode fazer é afinar-se com a pulsação do corpo falante para se insinuar no sintoma"[10]. O caminho que se abre sinaliza um além que é, "para o *falasser*, fazer-se tolo [*dupe*] de um real, quer dizer, montar um discurso no qual os semblantes obstringem um real, um real no qual se crer sem a ele aderir, um real que não tem sentido, indiferente ao sentido e que só pode ser aquilo que ele é" [11]. Encontro-me forçado a isolar esses semblantes que beliscam um real como a série repetitiva S_1, S_1, S_1, (...).

Nessa posição existencial, o brotamento de S_1 começa a se precipitar como resultado do encontro que será para sempre traumático. Há um gozo nessa cifragem. Em outros termos, podemos dizer que, no próprio processo de ciframento, emerge o gozo. A escrita a vir de S_1, S_1, S_1, (...), etc., como letra, testemunha que o ciframento é uma escrita de cifras. Introduz-se aqui um outro efeito

8 FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*. Germany: S. Fischer Verlag, 1994, pág. 223.
9 Idem, Paris: PUF, pág. 11.
10 MILLER, J.-A. "O inconsciente e o corpo falante: apresentação do tema do X Congresso da AMP, no Rio, em 2016, 2014.
11 Ibidem.

da linguagem, o da escrita, que marca uma diferença em relação ao efeito da significação. A série repetitiva esboçada logo acima evidencia a não relação entre as letras que se ajuntam na escrita. Verifica-se aí que o *sinthoma* se realiza nessa operação, *sinthomatizando* o Real.

O que chamo "*sinthomatizando* o Real" é de fato o processo de brotamento de S_1, fazendo a série inerente à função do *sinthoma*. Quero sustentar que o *sinthomatizando* responde ao Real na medida em que ele, se consentindo ao Real, encarna o necessário na série repetitiva de S_1. Esta operação de redução do sinthoma traz à tona a repetição traumática onde se desenha um novo uso de S_1. "Ré-achando" o seu gozo, consolida-se a permanência do *sinthoma* e, por parte do *falasser*, ele evidencia a sua identificação ao "se sabendo fazer". Logo, a singularidade do acontecimento repercute, no fluir da série, uma só vez, a solidão do Um.

A embaraçosa exclusão do objeto em Kant

Adelmo Marcos Rossi

Segundo Miller, na época de Kant, vivia-se sob a égide da certeza matemática, iniciada muito tempo antes com os pitagóricos, que "abandonaram a cidade porque eles não gostavam de todas essas discussões sem conclusão, essas vacilações, essas confusões próprias do debate que se produz nas cidades"[12]; certeza que conquistou credibilidade na proposição de Galileu "toda a natureza está escrita em caracteres matemáticos"; e consolidada nos argumentos de Descartes e a sua certeza existencial pelo pensamento. Com Kant não foi diferente:

> *Kant parte desse desejo de certeza matemática, o qual é um sintoma que parece que se enxertou na humanidade a partir de um certo momento histórico determinado; e se enxertou de tal modo que o fez desejar a certeza universal. É uma enfermidade, que não sabemos como começou. E certamente haveria mais felicidade se pudéssemos esquecer isso*[13]*.*

Esse *sintoma da certeza matemática*, essa *enfermidade*, foi "tratada" por Kurt Gödel em 1938, com o teorema da incompletude, e depois disso a universalidade da matemática pôde ser posta em questão. Foi demonstrado que, sendo a não-contradição o princípio básico da matemática, e se ela progride segundo o método lógico-dedutivo, Gödel provou que ela não consegue deduzir a não-contradição, conforme comentário de Miller: "trata-se do fato de que não se pode demonstrar a contradição"[14]. A conquista de Gödel foi ter conseguido elaborar uma demonstração disso para os próprios matemáticos. Pode-se dizer que é o reconhecimento da castração vigorando também na matemática, resgatando, assim, a sua condição humana. A matemática é uma invenção do homem, carregando nela a marca da castração, deixando de ser a mãe-primeva, não castrada, de todas as ciências, e passando a sofrer do mesmo mal que a linguagem comum, que não recobre todo o real. A não-contradição ocupa o lugar de impasse da formalização.

Comentando Gödel, Miller fornece um exemplo[15] em que, dado o conjunto dos números naturais, N={0,1,2,3,4,5,... ***a***...}que inclua um elemento ***a***, não se pode eliminar esse ***a*** usando o algoritmo de geração dos números naturais. Não se consegue eliminar o objeto estranho por dedução lógica:

> *Esse teorema dos anos cinquenta colocou que todo conjunto de condições cumpridas pelos números naturais admite igualmente um modelo não padronizado, isto é, um modelo que implica este afantasma. Esta é, pois, a utilização mais brilhante do conceito de inconsistência que colocou Gödel.*[16]

Pois o objeto ***a*** enquanto estranho é justamente a questão que perturba Kant quando ele se propõe a argumentar a favor de uma máxima válida para todos. Antes de alcançar a proposição da máxima, Kant vai tentando depurar o objeto incômodo em três teoremas sucessivos. O primeiro teorema é bem claro: "nenhum objeto da experiência pode dar-nos uma certeza matemática

12 MILLER, J.-A. *Lakant*. Buenos Aires: Tres Haches, 2000, p. 29. Tradução livre.
13 Idem.
14 MILLER, J.-A. *Extimidad.* Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 280. Tradução livre.
15 Idem, p. 279.
16 Ibidem, p. 280.

com respeito ao que podemos desejar"[17]. O interessante é que Kant vai eliminar esse objeto da experiência com vistas a obter a certeza matemática que guia a conduta. Mas é uma eliminação paradoxal, pois faz o objeto retornar sem que Kant se dê conta disso:

> *[...] isto é o que se necessita para entender o terceiro teorema: excluir o objeto. E a operação de Lacan consiste em dizer que sim, que o objeto está aí sim, ainda que ele não seja visto. Por mais que Kant queira eliminar o objeto, ele está aí*[18].

Miller então diz que Kant nos desloca para um mundo de ficção científica, onde não há nada, a não ser a forma, para então enunciar o terceiro teorema "se é pensável um princípio universal da conduta, este deve estabelecer-se não segundo a matéria, mas segundo a forma"[19]. Miller diz: é uma fórmula auto-referencial que diz "atua segundo uma fórmula que possa ter uma certeza matemática", uma fórmula que tenha como certeza a própria fórmula. Como sabemos, Kant é muito anterior a Gödel. É um princípio apenas formal, sem nenhum objeto, no entanto possível de encarnar em alguém. E Miller conclui: "sempre devemos atuar pensando que nos *olham*"[20]. No francês, "nous devons toujours agir em pensant qu'on nous *regarde*", isto é, que nossa ação seja pública. Que há um olhar que acompanha nosso agir. E Miller acrescenta: "Kant, por sua vez diz: 'mesmo o criminoso tem vergonha de seu ato no que diz respeito a esta lei'"[21]. Consultando a versão francesa, "même le criminel a honte de son acte au *regard* de la loi". A expressão "au *regard* de la loi" pode ser traduzido por "por respeito à lei", mas também pode ser lido como "aos *olhos* da lei". Uma lei que olha, um olhar que está todo o tempo ativo. Kant pensa a ação subordinada a um olhar público e permanente. É o objeto olhar, excluído, que retorna.

Que olhar é esse que retorna no simbólico sob a forma da lei? Talvez uma pista possa ser dada no comentário de Miller "o divertido da *Crítica da razão prática* é o desprezo que Kant tem pelo amor. É a foraclusão de todo desejo, de toda moralidade que pode partir do amor"[22]. O motor da moralidade é a foraclusão de todo desejo que se fundamenta no amor. Os objetos são patológicos, provocam o desejo, e contaminam a razão. São foracluídos no real, mas retornam sob a forma simbólica da lei, sob a forma de uma lei que olha incessantemente.

Ao publicar a Crítica da razão prática em 1788, será que Kant estava informado do Panoptico de Bentham de 1785? Valeria a pena investigar a predominância do anônimo olhar vigilante da lei às vésperas da grande revolução de 1789 que produziu uma enorme mudança na história da humanidade. Isso concomitante com a filosofia da alcova, de 1795, em que Sade fez questão de expor aos olhos do mundo as conseqüências da moral quando ela ignora o objeto. É o Sade dando aí verdade de Kant.

O sujeito autônomo e os imperativos de gozo

Gabriel Coimbra Carvalho

O sujeito moderno tem sua origem no cogito cartesiano a partir do movimento da dúvida enquanto método de conhecimento do real, um conhecimento que seja "seguro", como postula Descartes no *Discurso do método.* Este sujeito é um resto, o resultado de uma operação, que por sua vez, nega a propriedade do pensamento, esgotando assim todo conteúdo possível do mental pela égide da dúvida. O que cai é o sujeito vazio, um sujeito que só pode afirmar que se pensa, existe. Uma conexão entre pensamento e ser, que segundo Miller, é uma conexão vazia. Lacan situa ai, o sujeito do inconsciente, pelo seu mesmo caráter evanescente do sujeito do cogito. No lapso, no sonho, bem como no ato falho, o sujeito é momentâneo, fugidio.

Com Kant, fruto do Iluminismo, movimento que visava o "Bem" a partir do uso da razão[23], esse

17 MILLER, J.-A. *Lakant.* Op. cit., p. 32.

18 Idem, p. 33.
19 Ibidem.
20 Ibidem.
21 Ibidem.
22 Ibidem, p. 28.
23 Segundo Bauman, o Iluminismo pode ser entendido como a máxima de pensar por conta própria. A autonomia do sujeito representa que o lugar de Deus

sujeito sofre uma nova configuração. Na *Crítica da razão prática*, Kant elucida que o problema da moral só pode ser pensado em seu nível "prático", na medida em que a razão pura é prática por si mesma, pois é ela que promove os alicerces da ação moral por excelência. É o uso da razão que fornece a estrutura para a criação de leis que guiam a vontade. Com efeito, o sujeito cartesiano, segundo a versão kantiana, coloca de ponta a ponta o problema da autonomia, de sorte que, este sujeito, encontra-se na razão prática e não na razão pura. Tal sujeito autônomo em Kant pode ser compreendido como barrado, faltoso, impedido. Miller nos dirá que o sujeito kantiano, tal como ele encontra-se na *Crítica da razão prática*, pode ser lido como um buraco no determinismo científico e na causalidade objetiva.

Descartes irá dividir o homem em duas substancias, a saber: *res cogitan* e *res extensa*. Assim, o homem seria aquele que tem sua existência alojada ao pensamento podendo ou não servir-se de uma extensão. O corpo é deixado de lado de suas investigações e, sendo assim, seu substrato vivo, material é reduzido à extensão.

Em *Perspectivas do Seminário 23*, Miller conceitua a substancia do homem não mais como *res cogitan* e *res extensa*, mas como substancia gozosa. Desta forma, o corpo é aquilo de que se goza.

Assim, podemos colocar a questão: Como pensar a autonomia do sujeito frente a "isso de que se goza?" A principio parece-me impossível considerar alguma autonomia sem elucidar sua dependência. Em qual nível o sujeito autônomo, de Kant, fixa sua dependência? Sua dependência se dá ao nível supra sensível, ao nível da lei moral que o sujeito autônomo confere a si mesmo, porém de forma invertida, como se fosse um Outro. O imperativo categórico é escutado como um Outro que ordena e vigia. E o gozo? Podemos observar nos fenômenos psíquicos contemporâneos, certo empuxe à pulsão de morte. Sujeitos submetidos aos imperativos do gozo, sem nenhuma barreira, chegam a pagar o preço de seus excessos das formas mais trágicas possíveis. De qual dependência se trata? A homofonia faz-se ouvir: De qual dependência a Psicanálise trata? A do nível supra sensível? Ou a do corpo, da substancia gozosa?

Com efeito, para Kant, há uma vontade para além do princípio do prazer. Aqui, nós não podemos esquecer a distinção maior entre *das Gute* (ligado a uma determinação *a priori* do bem) e *das Wohl* (ligado ao prazer e ao bem-estar do sujeito). Para o filósofo, não há liberdade lá aonde somos controlados pelo sentimento fisiológico de bem-estar. Neste nível o homem não se distingue do animal. O imperativo categórico visa "domar" os instintos ligados à satisfação natural, fisiológica, sendo assim, só a liberdade, e, autonomia no uso pleno da razão. Desta forma, a autonomia consistiria em "ser livre em relação a todas as leis da natureza" e submeter-se unicamente às próprias leis e máximas que o sujeito formula para si a partir do uso da razão, com o intuito de forjar uma legislação de cunho universal. Sendo assim, o imperativo categórico tenta excluir o corpo de ponta a ponta, na medida em que legisla um sujeito transcendental.

Trabalhos apresentados
Jornada de Cartéis da Seção São Paulo em 4 de outubro de 2014

A elaboração de uma questão sobre o amor
Georgia Soares De Sordi

O amor aqui é objeto, objeto de investigação. Entre o impossível da relação sexual e a demanda, demanda de amor, o amor circula por entre a boca dos amantes, dos filósofos, dos artistas, mostrando sua pertinência na cultura, de cada tempo, em cada sujeito. Se o amor está completamente atrelado à cultura, só existe em relação ao Outro, em sua demanda.

é ocupado pela razão, na época das "Luzes".

Lacan, no Seminário 5, diz que a demanda de amor vai além de buscar quaisquer satisfações, visando ao ser do Outro: "[...] que o outro dê o que está além de qualquer satisfação possível, seu próprio ser, que é justamente o que é visado no amor"[24]. Entre buscar a satisfação e ir além dela, situa-se o desejo, o desejo lacaniano. É partindo desse objeto de demanda, o desejo de ser amado, de ser amado pelo Outro, que o sujeito pode articular seu desejo em termos simbólicos, suas formulações. E é aí, no apelo ao Outro, que ele se depara com o desejo do Outro. Paradoxalmente, é através do desejo do Outro que ele pode se haver com seu próprio desejo, com seu resto.

Nessa operação dialética do desejo, partindo de Freud, Lacan nomeia o falo como um significante que marca o que o Outro deseja. É "[...] na medida em que o Outro é marcado pelo significante que o sujeito pode [...] reconhecer que ele é também marcado pelo significante, ou seja, que há sempre algo que resta para além do que pode satisfazer-se por intermédio do significante, isto é, pela demanda"[25]. Dessa forma, a função do significante falo é a de "marcar o que o Outro deseja como marcado pelo significante, isto é, barrado"[26]. É através dessa operação que o sujeito reconhece então seu próprio desejo como barrado, como insatisfeito.

O sujeito tropeça, diz Lacan, em sua relação com o Outro para acessar o seu desejo. Desejo entendido como causa, como causa do desejo do Outro e que, por sua vez, demanda, apesar de paradoxalmente saber que a satisfação está para além da própria demanda. Ter que se haver com o desejo é estar diante da castração. São nesses tropeços com o Outro que o sujeito tenta ludibriar a castração, mantendo no inconsciente o desejo como insatisfeito. A garantia incondicional do amor do Outro, bem como estar às voltas com esse Outro são elementos que fazem parte do tratamento do sujeito em análise.

Uma jovem mulher, cujo sintoma era o corpo em desordem, sem controle, visto que era tomada por um medo intenso de morrer, sentindo alterações em seus sinais vitais, consegue relatar uma cena que se passou com sua mãe: ao fazer uma declaração de amor para ela, esta responde com o silêncio. Frente à demanda, o silêncio. Essa mulher não consegue por na palavra seu enigma diante do desejo de sua mãe, mas o atualiza em suas relações com seus vários "ficantes": ao mesmo tempo em que construía certas regularidade e intimidade nas relações, ao se deparar diante da possibilidade de estabelecer uma relação com alguém que de fato a interessasse, se via "perdida" frente ao seu desejo. A demanda então se diluía em vários homens e a satisfação insatisfeita conseguia ser mantida.

Nesse mesmo Seminário, Lacan repete a fórmula "amar é sempre dar o que não se tem, e não dar o que se tem"[27], dizendo que essa é uma fórmula chave: amar é dar a alguém que, por sua vez, tem ou não tem o que está em causa, mas é certamente dar o que não se tem. Essa fórmula é chave para quê? Para orientar a dialética do desejo na vertente do amor do pai pela mãe, e da criança dentro dessa triangulação. Nessas relações, a dialética do desejo está presente em relação ao falo.

Lacan reforça no Seminário 8: o amor somente se concebe na perspectiva da demanda, no incondicional da demanda. Assim, ele se volta para alguém que pode falar em sua demanda de ser escutado; de ser escutado *para nada,* como nomeia Lacan, situando-se aí o desejo. Portanto, é na dialética do desejo que se situa o incondicional da demanda. Demanda-se o quê? O *desejante* no outro. Mas, para tal, o sujeito tem que se colocar como desejável – é somente como desejável que o sujeito pode tornar-se desejante. Amar é... dar o que não se tem, mesmo se se tem. O amor, diz Lacan, "como resposta implica no domínio do não saber"[28].

O amor é então uma resposta. Resposta a quê? Ao impossível da relação sexual, a ausência de uma fórmula sobre a relação entre o homem e a mulher. Em "Peço-te que me recuses o que te ofereço", capítulo do *Seminário 19*, Lacan coloca o EU e o TE em relação *à Demanda, à Recusa e à Oferta,* e mais além... coloca o *Ça (isso),* uma perda. Em *eu te peço que recuses* e *que recuses o*

24 LACAN, J. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, pág. 418.
25 Idem, .pág. 379.
26 Ibidem.
27 Ibidem, pág. 218.
28 LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, pág. 345.

que te ofereço, Lacan marca a distância que existe entre os dois pólos distintos – o da demanda e o da oferta. Situa aqui o *não é isso* do enunciado: *não é isso que te ofereço*, *não é isso que podes recusar* e *não é isso que te peço*. Em seu esquema, ele representa o "espaço que pode haver entre o que tenho a te pedir e o que posso te oferecer"[29], dizendo ser impossível sustentar a relação entre o pedido e a recusa e entre a recusa e a oferta.

Lacan surpreende ao dizer que o *não é isso* não está no ***o que*** *te ofereço*, mas que ao se retirar a oferta, o pedido e a recusa perdem todo o sentido. Isso acontece também com os outros dois verbos. A questão então que se coloca "não é saber o que vem a ser o *não é isso* que estaria em jogo em cada um desses níveis verbais, mas nos darmos conta de que é ao desatar cada um desses verbos de seu nó com os outros dois que podemos descobrir o que vem a ser o efeito de sentido como o que chamo de objeto *a"*[30]. O pedido, a recusa e a oferta só adquirem sentido a partir uns dos outros e, essa é a raiz, como diz Lacan, do que vem a ser o objeto *a.*

Opto por introduzir o amor como objeto de investigação a partir de uma primeira articulação entre necessidade, demanda e desejo e uma segunda articulação entre demanda, desejo e objeto. Como diz Lacan claramente neste capítulo do *Seminário 19*, "a propriedade da demanda é não poder situar o que vem a ser o objeto de desejo"[31], elucidando que a demanda fundamental do analisando é "*peço-te que me recuses o que te ofereço, porque não é isso"*[32]*.*

A questão que orienta minha busca na vertente do amor é se ele seria um sintoma ou sinthoma, partindo do *Seminário 20*. Amor, significante e, portanto, atrelado a um gozo, não existe sem a fala e a demanda; aliás, não cessa de demandar, implica em uma reciprocidade, mas opera na falta da relação sexual. É esse o meu percurso.

Um amor furado?

Sílvia Sato

No contemporâneo onde os laços são afetados pelo capitalismo, que nada quer saber do amor, e pelo consumismo, favorecendo a relação com o objeto de uso, parece-me importante retomar um lugar que Lacan propõe para o objeto de amor, para o amor, que ele vem em suplência à relação sexual que não existe.

O amor serve-se das palavras, com o que o *falasser* faz existir o que não existe, ao inventar um Outro para si, onde toma corpo, sai da solidão do corpo próprio em direção a outro corpo. O laço implicado no amor faz suplência ao real que não fala, fazendo falar o real mudo através do que Miller[33] chamou de "encantamento dos significantes". Campo da linguagem que se por um lado encanta, por outro perturba a relação entre os seres falantes.

A inclusão da pulsão sexual no amor faz o ser falante passar do modo passivo como registra o que vem do mundo externo, ao vai e vem entre a atividade e a passividade ou do amar e ser amado, que metaforiza o que resta de indizível da diferença sexual.

No amor conta-se com a ilusão imaginaria, com o que do dois se busca o um, através da via identificatória. No encontro sempre faltoso, encontra-se com algo do qual não se escapa e pode elevar o amor a ordem simbólica, onde se *dá o que não se tem.* Uma troca de faltas sintomáticas, onde se inclui além do amor, o ódio, cercado de prazer e desprazer, depositando no objeto amoroso a relação com a falta a ser, buscando no Outro as respostas que lhe atribuam seu ser e sua existência.

Como efeito do desencontro no encontro amoroso, que presentifica um fracasso na estrutura do amor, algo a mais se faz existente ou resistente no amor, que demanda coragem.

Segundo Lacan[34]:

29 LACAN, J. *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, pág. 87.
30 Idem, pág. 88.
31 Ibidem, pág. 89.
32 Ibidem, pág. 90.
33 MILLER J.-A. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
34 LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

"não é do enfrentamento desse impasse (na relação sexual), dessa impossibilidade de onde se define um real que o amor é posto à prova? Do parceiro, o amor só pode realizar o que chamei por uma espécie de poesia a fim de me fazer entender, a coragem no que concerne a esse destino fatal. Mas se trata de coragem ou dos caminhos de um reconhecimento?"

Nessa via que passa pelo Outro e inclui algo do real do gozo, o ser falante coloca de si e recebe de volta o que do objeto retorna de si ao passar pelo parceiro amoroso. Sabemos com Lacan que o gozo não convém a relação sexual[35], pois segundo Miller ele fecha cada um dos sexos em si mesmo[36].

Contudo, a relação sexual *para de não se escrever* pela contingência, numa parceria sintomática que marca o exílio da relação sexual. Segundo Lacan, "Da contingência a necessidade está o ponto de suspensão que se agarra todo amor."[37]

Nessa hiância se conjuga o amor ao desejo e ao real do gozo, segundo Naveau[38], que permite incluir a solidão de si e do parceiro. Num avanço, Miller[39] cita que no ultimíssimo ensino se Lacan disse algo sobre a transferência, seria articulado ao efeito de furo. Com isso articula a significação ao furo precisamente para especificar o furo no real que é a relação sexual. Desta forma parece aproximar o amor ao real, na medida em que distingue o desejo com seu efeito de sentido e o amor com seu efeito de furo.

Segundo Miller[40], no amor, o que ressoa como efeito de furo que é a ausência da relação sexual, se estende como uma significação vazia. Nessa medida seria arriscado dizer que o amor enquanto significação vazia, não como efeito da falta, mas do furo, sustenta uma nova causa do desejo?

Proponho que o efeito de furo, que implica numa abertura para o infinito pode permitir ao objeto sustentar o lugar de causa, onde o desejo como busca de gozo, produz um amor furado, que inclui o que fica fora do sentido no amor.

Indo além da invenção de um Outro só para si, que permite ao amor seguir os rastros da linguagem, com a significação vazia, como disse Laurent a respeito do avesso do trauma, a linguagem operaria como "parasita fora de sentido do vivente"[41], por onde o simbólico se inclui no real, através do que a palavra produz um furo no real do gozo.

Já sem o Outro ideal, e acompanhado pelo que se amarra como singular do real do gozo, o ser falante pode incluir no amor algo da hiância e do vazio que causam seu desejo e permite sustentar na parceria amorosa um furo e uma ausência que sustenta uma solidão a dois, onde se mantém o um de cada um.

Sublimação

Elisangela Miras

A sublimação, no *Seminário 7*, de Jacques Lacan, é apontada como um conceito problemático da doutrina freudiana e da responsabilidade do analista. Ela é articulada a outra face das raízes do sentimento ético, no caso, à consciência moral. Lacan a relaciona à Coisa Kantiana, que é o próprio lugar da lei moral. Aproxima o conceito de *Trieb* ao de *Das Ding*, estando a primeira próxima ao equívoco. Como postulou Jacques-Alain Miller em *Patologia da ética*, o mito da libido, para Lacan, é como uma ameba, o gozo é um organismo que não quer e não pode saber nada. Introduz o conceito de *Das Ding* ao constatar que existe um conflito no homem ligado à busca de satisfação, afirma que é necessário haver um contorno em *Das Ding*. O objeto é inseparável das elaborações da cultura, e é nesta que a coletividade encontra o seu engodo a respeito de *Das Ding*. "A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas,

35 Idem.
36 MILLER, J.-A. Op. cit.
37 LACAN, J. Op. cit.
38 NAVEAU, L. "O amor e o real". In *Papers n.1* Congresso da AMP, Um real no século XXI, 2014.
39 MILLER, J.-A. *Perspectivas do seminário 23 de Lacan, o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
40 Idem.
41 LAURENT, E. "O avesso do trauma". In: www.virtualia.eol.org.ar, n. 6.

artistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus, os criadores de formas imaginárias"[42]. Estes são os elementos que recobrem a *Das Ding*.

Retoma a questão da ética e postula que a ética da psicanálise e a hegeliana não se confundem, pois o indivíduo que Freud aborda depende das dimensões de vida e morte, das forças do conhecimento que provém do bem e do mal, e não das desordens do Estado. Trata-se, aqui, da *Das Ding* com a qual temos de nos virar.

Lacan ainda afirma que Melanie Klein coloca no lugar de *Das Ding* o corpo mítico da mãe, localizando a sublimação como o esforço de restauração do corpo materno lesado e, nessa articulação, refere-se até mesmo a outros pós-freudianos, para os quais a dificuldade estaria em situar o objeto de sublimação dentro da própria psicanálise. E, se para Melanie Klein a atividade sublimatória serve para preencher o furo do significante, para Lacan a sublimação teria a ver com a criação, e não com a reparação. A Coisa, portanto, estaria na raiz da sublimação e o objeto acederia à condição de Coisa, uma vez que esta segunda padece de significante.

A sublimação é o que dá à pulsão uma satisfação diferente do alvo. A natureza da pulsão tem relação com *Das Ding*, e a Coisa é distinta do objeto. A Coisa eleva um objeto. Já a sublimação tem a ver com a Coisa para além do objeto. A Coisa, pois, é o que do real primordial padece de significante, enquanto o objeto seria algo reencontrado; e só o sabemos perdido ao reencontrá-lo:

> *Ora, essa busca é, de alguma forma, uma busca antipsíquica que, por seu lugar e função, está para além do princípio do prazer. Pois, segundo as leis do princípio do prazer, o significante projeta nesse para além a equalização, a homeostase, a tendência ao investimento uniforme do sistema do eu como tal – fazendo-o faltar"*[43].

Lacan também vai afirmar que o homem é o artesão de seus suportes. Porém, o que este faz quando modela um significante? O psicanalista propõe a questão da criação como tema central no que tange à sublimação e à ética, pois é no mito da criação que se encontra a Coisa que define o humano. E, se o homem modela o significante, ele o faz à imagem da Coisa.

Pelo princípio do prazer vai-se de *Vorstellung* em *Vorstellung*, em um percurso que objetiva regular o aparelho psíquico para que o nível de tensão se mantenha o mais baixo possível. No entanto, isso aponta para além do princípio do prazer. Como pode ocorrer que um objeto se eleve à dignidade da Coisa é quando um significante se introduz no mundo, modelado, criado.

Para haver uma avaliação correta e possível da sublimação, tem-se de pensar que toda produção de arte é historicamente datada. "O que é que a sociedade pode encontrar aí de satisfatório?"[44]. Porque a sublimação não visa apenas a criar objetos que possam ser valorizados socialmente ou lidar com uma parte da libido dessexualizada.

A sublimação tem o vazio como determinante, estando a ciência do lado da paranoia, a religião, do lado da obsessão, e a arte, do lado da histeria. A arte se organiza em torno do vazio, a religião, em evitar esse vazio ou respeitar esse vazio, e a ciência vai no sentido da descrença. Desta maneira, a Coisa é rejeitada, foracluída, pois o discurso da ciência delineia o ideal do saber absoluto. O esforço da sublimação tende a realizar a Coisa, mas há uma ilusão, o que separa o homem da Coisa, portanto, ela não pode ser dada, nem salva. A Coisa pode ser representada por um vazio, o que se relaciona com o real ou há outra coisa que a representa, como faz a arte.

> *Isso nos permite abordar um pouco mais de perto a questão não resolvida referente aos fins da arte – a finalidade da arte é de imitar ou não imitar? A arte imita o que ela representa? Quando entramos nessa maneira de colocar a questão, já estamos enredados e não há nenhum meio de não permanecer no impasse em que estamos entre a arte figurativa e a arte abstrata.*[45]

Lacan propõe que é na contracorrente que a arte tenta operar o seu milagre. E volta a Freud, lembrando que, quando o artista sublima, tem o reconhecimento disto por meio de glórias, honras, dinheiro, satisfazendo suas fantasias. No entanto, Lacan postula que não são simplesmente tais

42 LACAN, J. *O Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pág. 126.
43 Idem, pág.150.
44 Ibidem, pág. 135.
45 Ibidem, pág. 175.

benefícios secundários que são extraídos das produções de um artista, mas o consenso social estruturado.

Lacan exemplifica a sublimação com o amor cortês, que tinha na dama desejada um valor de representação da Coisa. Para ele, o amor cortês é o modelo, protótipo, um paradigma ao conceito de sublimação.

Ao contextualizar o papel social da mulher na Baixa Idade Média, quando o amor cortês se torna a tônica da poética cavaleiresca e trovadoresca, Lacan escreve:

> *Ela [a mulher amada na proposta do amor cortês] é, propriamente falando, o que as estruturas elementares de parentesco indicam – nada mais do que um correlato das funções de troca social, o suporte de um certo número de bens e de sinais de potência. Ela é essencialmente identificada com uma função social que não deixa lugar algum para sua pessoa e para sua liberdade própria – salvo com respeito ao direito religioso*[46].

O amor cortês é um exercício poético cujo ideal não pode ter nenhum correspondente concreto e, no centro deste ideal, está a dama que, em posição poética, só pode ser cantada com uma barreira que a isole e a cerque. É um objeto feminino inacessível, uma tendência na sublimação de que aquilo que o homem demanda é a privação de alguma coisa de real. O objeto não é só inacessível, como que separado de quem quer atingi-lo. A dama bordeia a Coisa, no entanto, aquela que não tem lugar ou liberdade própria é a Coisa que a veste, a dama vestida de Coisa, sendo este vazio insuportável, ou é rechaçado ou elevado como objeto.

AGENDA DOS CARTÉIS NA EBP

Seção São Paulo

Diretora de Intercâmbio e Cartéis: Cássia R. Guardado

Noite de Cartel

Com a apresentação de 3 trabalhos de cartelizantes enviados para a Jornada de Cartéis da EBP: Eliana Machado Figueiredo, Maria Carolina S.T. Brito e Paula Moreau.

Data: 12 de novembro, quarta-feira, às 21hs

Local: Sede da EBP-SP

SEÇÃO PERNAMBUCO

Diretora de Intercâmbio e Cartéis: Eliane Batista

Jornadas da Seção Pernambuco

Com a Conferência de Bernardino Horne sobre “Troumatismo” e a apresentação dos trabalhos dos cartelizantes

Data: 7 e 8 de novembro, às 9hs.

Local: Museu do Estado de Pernambuco.

DELEGAÇÃO PARAIBA

Responsável pelos Cartéis: Cleide Pereira Monteiro

Momento Cartel na Delegação Paraíba

Será um espaço destinado à escrita cartelizante daqueles que querem expor suas produções conclusivas ou, ainda, em andamento.

Local: Sede da Delegação Paraíba

Data: 11 de novembro, às 18h30

46 Ibidem, pág.183.

COMISSÃO EDITORIAL DO DOBRADIÇA DE CARTÉIS

Comissão Nacional dos Cartéis da EBP: Paola Salinas (Coordenadora), Inês Seabra, Cristiana Gallo, Cristiane Barreto e Maria Josefina Sota Fuentes (Diretora Secretária da EBP)

Logomarca: Luiz Felipe Monteiro sobre obra de Escher