

O BELO DESEJO DA PSICANÁLISE

*Luis Vinicius do Nascimento **
*Denise Maurano Mello ***

RESUMO:

O presente artigo objetiva traçar uma relação entre a questão do belo e do desejo a partir da ética da psicanálise. Pontos centrais da teoria psicanalítica, o belo e o desejo encontram-se entrelaçados. Se considerarmos que a ética da psicanálise é a ética da convocação ao comparecimento da causa do trauma, então é necessário recorrer ao véu do belo para que esta posição ética seja sustentável. O belo é aquilo que vela o inominável do desejo, a falta de objeto. Freud e Lacan localizam o belo, não como fuga, mas como partícipe da irrepresentabilidade da morte, uma forma de expressá-la.

*Psicanalista, doutor em Memória Social pela UNIRIO.

** Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho, Diplôme D'études Approfondues en Philosophie e doutorado em Philosophie - Université de Paris XII (Paris-Val-de-Marne); doutorado em Filosofia e pós-doutorado em Letras(2004) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente é professor Associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), atuando no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e no curso de Direito. E-mail: dmaurano@corpofreudiano.com.br.

“DA ETERNA PROCURA
Só o desejo inquieto, que não passa,
Faz o encanto da coisa desejada...
E terminamos desdenhando a caça
Pela doida aventura da caçada.”
Mário Quintana¹

Introdução

É obvio que a psicanálise não é uma Athena que nasceu, já formada e sábia, da cabeça de seu pai Freud. Apesar de ter sido nele que ela encontrou sua invenção, isso não é motivo para que a consideremos como um fortuito acaso do destino. A psicanálise não se constituiu em um só lance, não é um empreendimento solitário de Freud contra os moinhos de vento do cientificismo que embrenhavam o século XIX (que ecoam até hoje com mais força, talvez), e tão pouco é sacralizada como deusa personificada.

De acordo com Denise Maurano (2006), a psicanálise é um discurso que surgiu como resultado da experiência contemporânea, fruto do “drama daquilo com que temos de lidar quando se trata de desejo” (p. 7), uma experiência do espírito de uma época que não deposita mais a salvação nas leis, em divindades transcendentais ou nas ofuscantes luzes da racionalidade, que também podem cegar. Encontramo-nos na chamada “*Era da Libido*”, caracterizada por uma radical espera de que “o amor e a sexualidade resolvam os impasses de nossas vidas” (p. 7). Freud foi sensível a essa questão e frente a ela, tratou deste mal de amor que invadia e perturbava os corpos das históricas. Mesmo após a tão falseada revolução sexual, o cerne da questão – a promessa messiânica do amor da sexualidade, a demanda de ser amado, a espera de que exista algo capaz de preencher o vazio da existência humana – permanece configurando a vida contemporânea.

A psicanálise surge para tratar desse mal, mas não se fia no engodo de que exista algo que dê conta de saná-lo. A prática psicanalítica é regida justamente por este ponto: não há objeto que venha completar o homem, ou seja, ele é vocacionado à incompletude. Essa posição frente à situação humana faz com que a psicanálise adote uma proposta ética² diferenciada das que habitualmente encontramos na regência das relações nas sociedades contemporâneas.

¹ Citação extraída do livro *Quintana de Bolso* (2008, p. 37).

² Por ética, entendemos um ramo da filosofia que se desdobra através dos séculos em torno do dilema: qual é o melhor caminho, ou, melhor conduta para a ação?

Historicamente, as propostas éticas geralmente formuladas colocam em voga a questão do bem como norte para toda a ação humana (ABBAGNANO, 2000, p. 380). Aristóteles dedica um escrito a seu filho, no qual trabalha essa questão minuciosa e pedagogicamente, chegando à conclusão de que a felicidade do homem é o próprio bem maior, o fim da conduta humana. Para ele, a felicidade é atingida a partir de uma postura virtuosa, ou seja, ela é obtida a partir da prudência que opta racionalmente por ações que se encontram na justa média entre os extremos. Já Epicuro coloca o bem em equivalência com o prazer, ainda que esse se apresente negativamente como a ausência de dor, operando outra proposta ética. E assim como eles, tantos outros pensadores se depararam com esse dilema que coloca em cena uma gama de valores transcendentais, esbarrando hora aqui ou ali na questão do bem como princípio ou fim último.

O belo desejo da bela desejante

Talvez tenha sido Spinoza, conforme aponta Marcos André Gleizer (2005), o primeiro filósofo a propor uma nova forma de pensar a questão da ética a partir de outra perspectiva. Em sua obra *Ética*, Spinoza (1677/2009) não abandona a questão do bem, porém a pensa a partir de outra orientação, ele toma o desejo como norte para se pensar o dilema ético: “o desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (p. 168). De acordo com Abbagnano (2000), Spinoza considera o desejo como a tristeza ligada à falta da coisa que amamos, dessa forma, o desejo ganha um caráter originário e motor uma vez que faz com que o homem, movido pela falta do objeto amado, seja impelido à ação. É evidente que o vocábulo “desejo” utilizado por Spinoza não é completamente equivalente ao conceito psicanalítico, mas não podemos deixar de notar uma semelhança essencial que se destaca da aparente sinonímia: o desejo é a falta.

O desejo enquanto falta ocupa o cerne da experiência psicanalítica, fazendo com que Lacan formule que a psicanálise é regida pela ética do desejo. Já indicada na obra freudiana, a ética da psicanálise é sistematizada e formalizada por Lacan ao longo de seu ensino, porém, encontra um ponto especial de seu interesse no seminário sobre *Ética da Psicanálise* (1959-1960/1997). Abordando a questão do bem a partir da experiência psicanalítica, Lacan propõe que se há na psicanálise algum bem, este é a falta radical que atua como mola do desejo. A partir do momento em que a psicanálise não busca se firmar em ideais e tem no desejo do sujeito o seu bem maior, no decorrer de uma análise “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva

analítica, é de ter cedido de seu desejo” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 382). Em uma análise, a única meta pré-colocada ao analista é que este permita que o sujeito se coloque como desejante; a única indicação de que o psicanalista efetivamente falhou em sua atuação se dá a partir do momento em que o analisante não encontra lugar para se colocar enquanto sujeito desejante. É este o objetivo da regra de ouro da psicanálise, a associação livre.

Talvez uma das grandes contribuições da teoria freudiana para a cultura seja a questão do desejo. Diferentemente do senso comum, o desejo na psicanálise não se confunde com aquilo que se quer, com a volição consciente. Para a psicanálise existe fundamentalmente uma diferenciação entre demanda e desejo, ou seja, o que se deseja não é aquilo que se quer, ou que se pede. É esta a dimensão que se explicita com a análise que Freud (1900/1986) faz do caso da Bela Açougueira³, uma mulher casada com um açougueiro atacadista, que durante algum tempo “desejava poder comer um sanduíche de caviar, todas as manhãs, mas relutava em fazer esta despesa” (p. 162). Muito provavelmente o atencioso marido não lhe negaria tal mimo, porém a questão intrigante está no fato de que ela não pedia este sanduíche de caviar, muito pelo contrário, implorava ao marido que “não lhe desse caviar, para poder continuar a mexer com ele por causa disso” (p. 162). Juntamente a isto, a paciente de Freud relata um sonho que teve:

Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas então me lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive que abandonar meu desejo de oferecer uma ceia (p. 161).

Através deste sonho, a Bela Açougueira coloca em xeque a teoria levantada por Freud de que os sonhos são realizações dos desejos inconscientes. Desta forma, não haveria motivo para que, durante o sonho, o desejo de oferecer uma ceia não possuísse uma realização. A análise que Freud faz do caso indica que o desejo da analisanda não era relacionado com aquilo que ela aparentemente queria. Seu desejo era sustentar exatamente o oposto, a insatisfação como tal. Este sonho, somado à questão do sanduíche de caviar, aponta para o fato de que a açougueira “fora obrigada a criar para si mesma um desejo não realizado na vida real, e o sonho representava essa renúncia

³ Lacan (1957-1958/1999) refere-se a paciente desta forma já apontando em sua indicação a questão da bela histérica. Conforme trabalharemos a seguir, a questão que gira em torno do caso da Bela açougueira, a expressão do desejo, também coloca em pauta a questão do belo.

posta em prática” (p. 162). A questão é: por que a açougueira necessitava de um desejo não realizável?

A interpretação de Freud responde essa pergunta a partir do seguinte prisma: uma amiga da paciente, que nela despertava ciúmes devido aos elogios que o açougueiro constantemente lhe dirigia, havia sugerido que a paciente oferecesse uma ceia e lhe convidasse. Frente aos seus ciúmes, a paciente desejava afastar a amiga (que segundo o relato de Freud era magra e ossuda) da presença do marido, que tinha particular preferência pelas mais gordinhas. Dessa forma, oferecer uma ceia seria contribuir para que a amiga magra engordasse, e assim, despertasse mais interesse no marido da açougueira.

Dentre os diversos pontos que poderíamos ressaltar, dois nos despertam interesse especial. O primeiro deve-se ao fato de que a dinâmica do desejo da açougueira demonstra que existe sempre uma alteridade em jogo, ou seja, o desejo coloca sempre o Outro em cena. O segundo ponto parte do fato da açougueira ter desenvolvido um sintoma relacionado com o desejo de comer o sanduíche de caviar e com a necessária e consequente renúncia à satisfação.

A psicanálise é um dos campos de saber que atestam que a alteridade tem uma função fundamental na construção da realidade humana. Mesmo quando estamos sozinhos, há uma alteridade que marca particularmente nosso modo de nos colocarmos no mundo. Conforme Freud (1921/1986, p. 91) indica, “algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. Lacan percebe que existe uma marca de alteridade que opera na cultura, a nível simbólico, de forma que nunca fazemos uso da linguagem nos referindo somente a um outro qualquer (uma outra pessoa, um outro semelhante). A linguagem possui uma estrutura tal que sempre que a utilizamos, fazemos referência a algo que é inexistente materialmente, que atua simbolicamente no inconsciente como índice da alteridade última e radical, a qual Lacan nomeou como Outro (o grande outro). Conforme comenta o psicanalista Marco Antônio Coutinho-Jorge (2000, p. 92),

o Outro é o lugar do significante, é o registro do simbólico que Lacan denomina de Outro na medida mesma em que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto e nele há sempre a possibilidade de introduzir, por meio de um ato criativo, um novo significante.

A partir do Outro como pura alteridade, Lacan extrai de Hegel e Kojève uma das máximas que fundamenta seu ensino: o desejo é desejo do Outro. Segundo ele, “o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o ‘de’ fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja” (Lacan, 1960/1998, p. 829). O desejo é desejo do Outro na medida em que a pergunta essencial à qual o sujeito se vê enveredado é: o que o Outro quer de mim? Como posso ser um objeto de desejo para o Outro?

No caso da Bela Açougueira, seu desejo por caviar precisa permanecer insatisfeito justamente para que ela possa continuar a mexer com o marido, implicar com ele, afetá-lo. Ela deseja ser desejada, deseja saber o que move o desejo do Outro para nele se inserir. Ela deseja ser o objeto de desejo do Outro. Neste momento, chegamos ao ponto de enlace do desejo com a fantasia neurótica: o sujeito neurótico aliena-se no lugar de objeto do desejo do Outro. Em sua análise do caso da Bela Açougueira, Lacan (1957-1958/1999, p. 371) aponta que “o que tem de ser introduzido e que está ali desde o começo, latente desde a origem, é que para além daquilo que o sujeito demanda, além daquilo que o Outro demanda do sujeito, deve haver a presença e a dimensão do que o Outro deseja”.

O que a Bela Açougueira demanda é que o amor venha socorrê-la, saciá-la, completá-la, é isso que ela indiretamente pede ao marido. Ao mesmo tempo, necessita manter seu desejo insatisfeito, para que ela continue desejante, viva. De acordo com Freud (1900/1986), é no sonho que o desejo encontra satisfação. O desejo da açougueira caminha neste sentido: ela deseja ser desejada pelo Outro, deseja saber o que causa o desejo no Outro. Neste movimento, que podemos estender a toda neurose, encontramos expresso um paradigma do desejo: à medida que ela encontra a marca da falta no desejo do Outro, ela remete essa marca à sua própria, ou seja, “é na medida em que o desejo do Outro é barrado que o sujeito vem a reconhecer seu desejo barrado, seu próprio desejo insatisfeito” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 379).

A experiência psicanalítica comprova que as manifestações do inconsciente testemunham o desejo. É com o desejo insatisfeito que nos deparamos “desde os primeiros passos da análise” (p. 376), onde o analisando surge pedindo que o amor do Outro venha em sua salvação e o redima de sua falta existencial. É a partir da escuta do desejo que o psicanalista pode identificá-lo como este “elemento encarregado sozinho de tomar o lugar do para-além situado pela própria posição do sujeito em relação à demanda. [...] ela [a histórica] não sabe o que demanda, simplesmente necessita que haja

em algum lugar esse desejo mais além” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 381). O desejo é o que há de mais particular no sujeito, aquilo que nele se torna mais intransponível às palavras, realizando-se somente em seus sonhos. O desejo possui o caráter de lei particular, de força íntima e motriz do sujeito. Por isso, a via do desejo na qual a psicanálise faz sua aposta ética, tem valor de verdade para o sujeito. A aposta da psicanálise é na verdade particular e incompleta, sem objeto que a complemente, com a qual todos nós somos indelevelmente marcados, ou seja, aquilo que se torna a força causadora do sujeito desejante.

A dialética promovida pela questão do desejo, o fato de que o desejo do sujeito está sempre endereçado ao desejo do Outro, revela sua insaciabilidade, ou seja, não há objeto que sacie o desejo. Esta falta se revela na função que a linguagem apresenta para o humano, ou seja, recorremos à linguagem porque existe sempre algo a mais para se falar, não é possível alcançar o sentido pleno. O Outro barrado, a incidência da falta no Outro, indica que não há objeto que venha ao seu socorro, existe sempre uma nova palavra, um novo sentido, bem como um novo significante capaz de entrar na cadeia. É a partir deste incessante movimento de busca a um objeto faltoso que se instaura o inconsciente.

A falta é a pedra angular do sujeito desejante. Ao mesmo tempo é por meio deste desejo impossível que o sujeito se fixa na arapuca do significante, necessitando sempre recorrer a ele para se colocar no mundo. Sempre existe a possibilidade de mais um significante, porque nenhum deles é suficiente para saciar o desejo. Assim, o sujeito usa da linguagem incompleta para tentar se redimir da falta que funda a experiência de sua existência, uma existência barrada, uma eterna falta-a-ser. A função da linguagem é justamente essa, fornecer a ilusão de que ela é suficiente para representar completamente o sujeito, quando na verdade ela é exatamente o contrário, a expressão da falta. “A incidência da falta, abre a possibilidade do sujeito de fazer a assunção do seu desejo” (MAURANO, 2001, p. 85), experiência testemunhada tanto na neurose das históricas de Freud como também nos consultórios, nas instituições de saúde e na cultura na contemporaneidade. A forma particular com que o sujeito lida com seu desejo enquanto desejo do Outro é o que constitui seu estilo, seu modo particular e autoral de se colocar no mundo. Conforme aponta Denise Maurano (2006, p. 37):

por um lado, é com uma fantasia fundamental que o sujeito veste sua falta-a-ser, constituindo assim sua subjetividade pela emergência de um desejo que marca um estilo próprio de ele se haver com o desejo do Outro, tentando

respondê-lo e salvando-se assim da absoluta inconsistência e da confrontação insuportável com o real inapreensível.

A psicanálise coloca o desejo como conceito chave em sua ética, não somente do ponto de vista do desejo do sujeito, do analisando. É o desejo que também é responsável por mover o psicanalista em sua função. Porém o desejo do analista não aparece como um desejo qualquer, mas como um desejo que caminha na direção de se despertar, de se libertar do desejo do Outro. Desta forma, é pela via do desejo que se estabelece o trabalho analítico. É no desejo insatisfeito, com seu objeto inalcançável, que a psicanálise encontra o norte de sua ética particular.

Maurano (2001) ressalta que a psicanálise, assim como a tragédia, é orientada por uma ética que mira além da questão do bem, colocando o desejo em cena, transfigurando-o através do belo. Pelo fato do desejo não visar nenhuma consistência de ser, de ideal, apenas a realização, a ética que é orientada por este termo, paga o preço de sua escolha: a falta de objeto. Procuraremos então associar, a partir de Lacan (1959-1960/1997), a questão da ética psicanalítica com a questão do belo, e como este possibilita a criação de um fenômeno capaz de tocar o real, entendido como a impossibilidade de representação e, a partir dele, transmitir uma nesga do intransmissível. Dessa forma, acreditamos ser possível circundar o estilo, esta marca ímpar que, partindo do mais particular do autor, de seu desejo, encontra sua expressão no mais universal, como bem apontou Lacan (1958-1959/2002, p. 6): “é umas das lições mais claras da experiência analítica – o particular é o que tem o valor mais universal”.

Conforme comenta Denise Maurano (2002, p. 2), “lá onde está o estilo está o que na falta de consistir como objeto, o sujeito erigiu como desejo, operação fundadora do inconsciente”. Cabe, então, perguntar qual é o lugar e a função que essa falta de objeto ocupa no saber psicanalítico.

A bela coisa psicanalítica

Conforme comentamos no tópico anterior, Lacan propõe que o desejo seja o conceito norte da ética particular que opera na psicanálise. Porém, cabe perguntarmo-nos mais sobre a questão da falta do objeto, ou seja, sobre aquilo que fundamenta esta ética, o cerne de sua experiência, aquilo que inaugura o próprio inconsciente.

Em seu seminário *A ética da psicanálise*, Lacan (1959-1960/1997) aborda as particularidades que fazem com que a psicanálise possua uma ética autônoma. Essa proposta se funda no fato de que, conforme apresentamos anteriormente, o desejo é por definição eternamente insatisfeito. A causa desta insatisfação se instaura no mítico

advento da linguagem, que marcou o campo humano de tal forma que construiu e alterou de forma radical seu psiquismo (FREUD, 1893/1986), marcando-o com uma dimensão radical de alteridade, atrelando seu desejo ao desejo do Outro (LACAN, 1957-1958/1999). Este desejo só existe enquanto marcado por uma falta, ou seja, existe somente na condição de não haver materialmente um objeto que o satisfaça. “Toda a elaboração freudiana da sexualidade parte de uma premissa que foi resgatada por Lacan: no cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto” (JORGE, 2000, p. 139).

Lacan (1964/1985) nomeou esse objeto da falta, aquele ao qual o sujeito visa como o objeto que eternamente lhe falta, de objeto *a* (lê-se objeto pequeno *a*). Ele é “este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (p. 170). Segundo Lacan, quando Freud pensa o objeto da pulsão como indiferente está indicando justamente essa posição particular de falta ocupada pelo objeto *a*: “o objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (p. 170).

Dessa forma, no inconsciente, o mesmo objeto que falta, situando-se enquanto causa do desejo, também aparece enquanto objeto da pulsão. Freud (1933/1986) nomeou o conceito de pulsão como “nossa mitologia” (p. 119), pois como nos indica Garcia-Roza (2004) o conceito de pulsão pode ser tomado como um conceito-limite para a própria teoria psicanalítica. Uma vez que a pulsão aponta para o real, para o que não pode ser expresso em palavras, só podemos tomar conhecimento dela quando a mesma se liga a um representante, que, no entanto, não a expressa por completo.

Freud (1915/1986) formula que a pulsão, ponto chave de sua teoria, é composta por quatro elementos: alvo, fonte, pressão e objeto. Talvez fique mais claro pensarmos o movimento pulsional destes elementos a partir de outro movimento, o gravitacional que nosso planeta realiza em torno do Sol. O movimento pulsional é realizado tal qual o giro da Terra em torno do Sol, sendo atraída por ele, percorrendo um longo caminho no espaço, que chamamos órbita, dentro de um tempo e velocidade específicos. A pulsão nunca encontra seu objeto, tal qual a terra nunca atinge o sol, porém, sendo constantemente atraída por ele. Assim como a órbita é percorrida no movimento de translação, a pulsão segue seu caminho tendo a satisfação como alvo, ou seja, o espaço que foi percorrido pela pulsão mesmo sem ter atingido seu objeto. À pressão,

correspondem as variações de velocidade e aceleração do movimento, que é constante, mas não necessariamente estável. Seguindo esta analogia podemos dizer que a pulsão está sempre sofrendo certa pressão, nunca é estática, está sempre em movimento. Talvez nossa pequena analogia esbarre na questão da fonte da pulsão, uma vez que a fonte do sistema solar nos é tão misteriosa quanto a origem do cosmos, porém acreditamos que este detalhe não invalida nosso recurso metafórico. Para Freud, a fonte da pulsão também é misteriosa, uma vez que se encontra em um meio-termo situado na interface do biológico com o psíquico. Estando entre ambos, a pulsão encontra sua fonte proveniente das excitações dos órgãos, constituindo-se assim como encarnada, visceral, por outro lado, aponta para aquilo que o psiquismo não é capaz de codificar, um além de qualquer representação nomeado como real.

Um dos pontos fundamentais na fundação do pensamento freudiano está na teoria de que o animal dito humano sofreu um processo de abandono de seus instintos ao longo de seu processo evolutivo, e tendo feito isso, através da pulsão pôde deixar de investir eroticamente somente em órgãos específicos para fazê-lo em todo o corpo. A psicanálise estabelece uma diferença radical entre o instinto (cíclico, locatário de órgãos específicos, detentor de um objeto definido) e a pulsão (sempre constante, habitante de todo o corpo, sem objeto específico). É justamente pelo fato da pulsão não ter um objeto específico que o inconsciente se utiliza da maior diversidade de objetos possíveis na tentativa de saciá-la. Assim, cada novo objeto é uma nova tentativa de representação, porém a cada nova tentativa sempre falta algo para a representação última. A nova tentativa de saciação relança seu novo fracasso. Em um tempo mítico, ao qual não cabe à psicanálise delimitar historicamente, o animal humano deixa de habitar somente o campo da necessidade biológica aderindo ao simbólico, ou seja, aderindo a um sistema de linguagem em busca de representação. O animal simbólico é então o animal desejante e pulsional, permeado por objetos intermediários, não mais por objetos absolutos.

Porém existe um resquício, um preço que todo o sujeito paga por estar embrenhado na linguagem: a falta de objeto é causa originária e motora do psiquismo. Ou seja, existe miticamente um objeto que foi para sempre, ou melhor, que está desde sempre perdido. Lacan considerou este objeto “desde sempre perdido” uma das faces de seu objeto *a*, resgatando-o em Freud através do conceito de Coisa (*das Ding*).

O que Lacan (1959-1960/1997) encontra em Freud é que a forma como o inconsciente trata o objeto aponta para que “esse objeto, não nos é dito que ele tenha

sido realmente perdido. O objeto é por sua natureza um objeto reencontrado” (p. 149). Neste reencontro, a Coisa, perdida para sempre, é representada por outros objetos. Estes últimos, porém, nunca conseguem representá-la por completo, há sempre uma hiância que demonstra que o objeto desde sempre perdido está lá, e não é qualquer outra coisa que possa ser apontada por qualquer que seja o significante. A Coisa não está implicada na relação entre significante e significado, pois ela está fora da representação. Mais do que muda, ela não estabelece “relação alguma com as palavras” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 72), ou ainda, “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (p. 61). A Coisa é o vazio constituído a partir da ausência de objeto, em torno do qual as representações gravitam na estruturação do aparelho psíquico. E, assim como a rede de significantes é estruturada ao redor deste vazio, também a ética da psicanálise, em sua teoria e sua prática, deve ser considerada a partir das implicações que a Coisa gera em seu cerne. A Coisa aparece como o objeto perdido, um espaço que surge como vazio no lugar do objeto que nunca houve, ou melhor, “esse objeto, observamos bem, não nos é nem mesmo dito. [...] em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (p. 76).

Esse movimento, a tentativa de reencontro da Coisa, é o que impulsiona o aparelho psíquico. A partir dele podemos dizer de toda a orientação subjetiva possibilitada através da inscrição da falta que advém no encontro com o real, esse impossível de representação psíquica apontado pela Coisa. Ao mesmo tempo, a tentativa de reencontro com a Coisa revela, na cadeia significante, o real que se repete na busca do objeto, demarcando, assim, a impossibilidade de a linguagem dar conta de toda a significação possível. Desta forma, a pesquisa realizada a partir da ética psicanalítica deve tomar como norte o aspecto irrepresentável que habita o cerne da experiência inconsciente.

A prática psicanalítica atesta que o saber, assim como a verdade, nunca é todo. Cabe então ao psicanalista, em sua práxis, lidar com essa parcialidade promovida pela Coisa, com a ausência de um objeto que venha responder definitivamente às suas questões. A psicanálise, ao colocar a Coisa como cerne de sua teoria, o núcleo real do objeto do desejo, propicia que uma outra ética se apresente à cultura e uma nova proposta de transmissão seja conduzida. A ausência do objeto primordial proporciona à psicanálise uma ética que trabalha com o saber não todo, o atravessamento dos ideais, das fantasias, e é somente através dele que podemos considerar a dimensão que o estilo

enquanto marca ganha na psicanálise. Não é um saber prévio que a move, mas sua ética é fundamentada pelo desejo de saber.

Conforme apontamos anteriormente, se o conceito de desejo é o norte da ética psicanalítica, a Coisa pode ser considerada como o cerne e o motor dessa ética. É a partir do conceito da Coisa que podemos considerar a ética da psicanálise como aquela que leva em conta não somente a singularidade do sujeito, mas também o abismo existente entre significante e significado, o objeto *a* que aponta para a impossibilidade do sujeito se exprimir completamente através da linguagem. Seguindo esta via, em última instância, a compreensão plena, a transmissão do saber total, não passa de uma ilusão, um engodo.

Dessa forma, a questão da transmissão em psicanálise não pode se fiar no engodo de um saber que seja completamente compreendido, assimilado, codificado e transmitido. O inconsciente, com sua indomável Coisa, coloca em pauta a particularidade da verdade de cada um, bem como sua impossibilidade de transposição plena à linguagem. Nesta via, o estilo se situa como um fenômeno capaz de atravessar o campo simbólico da linguagem em direção a esta transmissão do particular: tocar, através das palavras, o que as palavras não podem tocar. É bem este o caminho da aposta da clínica psicanalítica, tocar através da própria fala do sujeito a dureza do trauma, aquilo que para ele é inominável e original. É através da transferência, tratada de forma especial pela ética da psicanálise, que se verifica que o que o sujeito constrói em análise é uma ficção: “na transferência, o sujeito fabrica, constrói alguma coisa” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 176). E para quem é que se direciona esta construção?

Tudo o que sabemos sobre o inconsciente, desde o início a partir do sonho, nos indica que existem fenômenos psíquicos que se produzem, se desenvolvem, se constroem para serem ouvidos, portanto, justamente para este Outro que está ali, mesmo que não se o saiba. Mesmo que não se saiba que eles estão ali para serem ouvidos, eles estão ali para serem ouvidos, e para serem ouvidos por um Outro (p. 177).

É na relação entre o sujeito e o Outro que a psicanálise opera, principalmente ao possibilitar que através da transferência, o primeiro possa produzir algo novo, novos significantes que possibilitem o despertar, o descobrimento de novas formas de lidar com aquilo que lhe é mais particular, seu desejo. O trabalho analítico caminha na direção do descolamento do desejo do sujeito em relação ao desejo do Outro.

Da mesma forma, conforme comenta Marco Antônio Coutinho Jorge (2000), introduzir um novo significante no Outro, ou seja, uma nova forma de lidar com o desejo, faz parte de toda a criação artística, pois “não é outra coisa o que faz o poeta e é o que confere a ele sua suma importância, pois não é outra sua inspiração” (p. 92). O poeta retira a linguagem de seu uso comum subvertendo-a para que, através de seu estilo, produza algo que toque o registro do belo. Ao longo de seu ensino Lacan se debruça sobre a questão do belo, colocando-a como essencial à ética psicanalítica, pois é no belo que encontramos expressa essa falta de objeto à qual o desejo está sempre submetido. O belo, que suscita este desejo de criar o novo, possui uma relação muito íntima com o estilo.

O ensino de Lacan possui uma marca especial, pois mostra “o quanto a ética que orienta o trabalho do psicanalista é inspirada por uma estética, por uma sensibilidade particular” (MAURANO, 2006, p. 40). Se a ética da psicanálise é a ética da convocação ao comparecimento da causa do trauma ao comparecimento do horror, então é necessário recorrer ao véu do belo para que esta posição ética seja sustentável. É através das articulações que Lacan teceu entre o belo e a ética da psicanálise que pretendemos continuar nosso caminho buscando cingir o lugar que o estilo ocupa na psicanálise. Particularmente nos interessa a potencialidade que o estilo possui como instrumento de transmissão, pois conforme anteriormente indicamos, ele pode tocar concomitantemente o particular e o universal, ultrapassando a forma e suplementando o conteúdo. Cabe então caminhar na direção daquilo que não engana, do belo, aquele que pode ser capaz de transmitir algo da particularidade do sujeito sem sufocá-la com os significantes, ou como belamente escreveu Clarice Lispector (1978/1999, p. 19), “mas já que se há de escrever, que pelo menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas”.

O suave cantor do horror da morte

A antiguidade grega, que endeusava as potências do mundo, encontrou no desejo um objeto de culto. No panteão o desejo se encontra sob o nome de *Himéros*, filho de Afrodite e Ares (fruto da união entre o amor e da guerra), irmão de *Eros* (amor), *Pothos* (nostalgia) e *Antéros* (amor correspondido). O próprio nome do deus é homônimo ao desejo, quando este adquire o sentido do desejo sexual incontrolável. Não é sem motivo que o desejo cruamente tornado visível, *Hímeros enarges*, é muitas vezes tomado como expressão da loucura trágica, o encontro do herói com sua inconsistência existencial, sua falta-a-ser indicada por *das Ding* (LACAN, 1959-1960/1997).

No texto *Fedro* (370 a.C./2007), Platão estabelece uma íntima relação entre a beleza e o desejo a partir da falta, ponto de crucial interesse à experiência e ao saber psicanalítico. Através do mito da alma alada, Platão sugere que as almas especialmente inclinadas à filosofia e à arte são capazes de guardar as reminiscências das Verdades próprias do mundo das ideias, onde tudo é divinal, ou seja, perfeito, belo, bom e justo. Segundo ele, é através da beleza que a alma se lembra do mundo das ideias, pois “somente a beleza dá-nos esta ventura de ser a coisa mais perceptível e arrebatadora. Aquele que não foi iniciado ou que se corrompeu, não se eleva com ardor para o além, para a beleza em si mesma” (p. 87). Conjuntamente a essas reminiscências aparece a alegoria das asas, que se encontram em algumas almas, porém em um estágio de latência, aguardando seu despertar. Frente ao belo, o homem que “percebe [...] a emanção da beleza, sente esse doce calor que alimenta as asas de sua alma” (p. 88). É através da contemplação do belo que a alma nutre suas asas, alcançando a alegria e momentâneo alívio para suas dores.

No desenvolver das asas, a alma sofre como uma criança cujos dentes a nascer estão a arrebentar a gengiva. A alma sente falta de seu objeto amado, o mundo das ideias perfeitas, e o deseja. Platão (370 a.C./2007) considera que o belo desperta no homem um vazio de *himeros*, uma vaga de desejo. A alma separada de seu objeto de amor, “atormentada em seu próprio âmago, sofre e padece, e em seu frenesi não encontra repouso. Impelida pela paixão, ela se lança à procura da beleza” (p. 88). Platão ressalta que na alma o desejo é a falta, a falta do objeto amado, enquanto que o belo é responsável por despertar este desejo. Afetada por esse vazio de *Himéros*, a alma se lança à procura da beleza divinal, tendo que contentar-se com a volatilidade da beleza mundana, que não a contenta, mas amansa sua saudade. Desta forma, o belo é ao mesmo tempo causa e finalidade de sua busca, ele é o imortal, o eterno, e suas representações terrenas são apenas reflexos da perfeição e da beleza do mundo das ideias.

Em outra ocasião, mais especificamente no texto *O Banquete* (380 a.C./1979), Platão desenvolve a questão do belo a partir de outra ótica. Especialmente no discurso que Sócrates elabora sobre a natureza do amor, o texto platônico recorre a uma nova personagem: Diotima, uma feiticeira, a mulher que pode ensinar algo do amor a Sócrates. Após uma série de discursos que enaltecem a perfeição, a imortalidade e a divindade do amor, Sócrates insere no simpósio um novo ponto de referência: o amor é algo que está entre o mortal e o imortal, entre a pobreza e a riqueza. Fruto da união entre *Poros* e

*Aporia*⁴, O amor é “duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro” (p. 41) ao mesmo tempo em que também é “belo e bom, corajoso, decidido e enérgico” (p. 41). Porém, o que mais nos interessa neste mito contado por Sócrates é a questão da “geração e da parturição no belo” (p. 44), que talvez possa nos jogar alguma luz sobre as questões que Freud formulou acerca do *Dichter*, e que, se não nos responde como o *Dichter* consegue produzir a arte, ao menos nos indica por que ele a cria. Segundo Platão (380 a.C./1979, p. 44-46),

Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. [...] Por isso, quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. [...] Pois há os que concebem na alma mais do que no corpo, o que convém à alma conceber e gerar; e o que é que lhes convém senão o pensamento e o mais da virtude? Entre estes estão todos os poetas criadores e todos aqueles artesão que se dizem inventivos.

Platão considera que este estranho desejo de gerar demanda um intenso esforço dos seres, que em função dele estão dispostos a lutar, sofrer e até mesmo morrer. Tal empenho se deve pela geração ser a única saída para a questão da mortalidade. Tanto através da concepção de corpo quanto da concepção de alma, o homem pode deixar um rastro, uma marca de sua história pessoal na história do mundo.

A natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma – assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. O que, com efeito, se chama exercitar é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, E não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de

⁴ Nomes que remetem respectivamente a recurso e pobreza.

deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais o imortal porém é de outro modo. Não te admires portanto de que o seu próprio rebento, todo ser por natureza o aprecie: é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo e esse amor acompanham (PLATÃO, 380 a.C./1979, p. 45).

É através da geração daquilo que é belo que o homem marca a cultura com sua particularidade, donde iniciamos nossa aproximação do belo com o estilo. Em Platão o belo aparece relacionado à morte, porém como aquilo que remete ao imortal, ou seja, à beleza suprema do mundo das ideias, boa e verdadeira, àquilo que de alguma forma, apelando à procriação, resiste à morte e às deturpações do mundo natural. Posição esta completamente contrária à posição adotada por Freud e Lacan, que localizam o belo, não como fuga, mas como participe da irrepresentabilidade da morte, uma forma de expressá-la.

A relação entre a psicanálise e a arte esteve presente desde os primórdios da descoberta freudiana do inconsciente, como por exemplo, quando Freud ainda adotava um método terapêutico catártico⁵, através do qual as pacientes histéricas sob o efeito de sugestão eram convidadas a falar de todos os motivos que estavam diretamente envolvidos com os seus males. Freud deu a esse método o nome de catártico, ou seja, aquele que opera sob a *catharsis*, que em grego significa purificação e que foi empregado por Aristóteles como uma das funções fundamentais da arte, ou seja, descarga emocional provocada por um drama. A psicanalista Denise Maurano (2001) ressalta que, em relação ao trabalho psicanalítico, somente faria sentido falar em catarse se levássemos em consideração que:

Se para o homem experimentar seu desejo é preciso ousar uma certa ultrapassagem do limite benéfico, que ao mesmo tempo o protege e o retém, e se a psicanálise opera na direção de convocar o sujeito no limite do possível, à fidelidade ao seu desejo, então ela, procedendo em sua dimensão ética, por um retorno ao sentido da ação, promoverá uma certa “purificação, decantação, isolamento de planos”, que é a noção que melhor parece ajustar ao termo catarse, na psicanálise, pelo menos no que tange à interpretação de Lacan (p. 51-52).

Porém, é na relação do belo com a impossibilidade de representação da morte que detemos nosso maior interesse dentro da obra freudiana. Nada é eterno; já diz um velho provérbio que a única coisa certa na vida é a morte. A dimensão da finitude humana

⁵ Apesar de figurar grande importância na história da psicanálise, o método catártico ainda não pode ser considerado propriamente psicanalítico.

talvez seja um dos elementos que mais contribuiu para a invenção mítica da cultura. A certeza da morte, em última instância irrepresentável, nos remete impreterivelmente para o absurdo da vida, para a fragilidade de cada um. Torna-se necessário, então, que se faça algo com isso.

Uma coisa sabemos: a morte é certa. Ao mesmo tempo, nada se sabe sobre ela. Uma das primeiras descobertas freudianas acerca do inconsciente é que ele não possui registro do negativo, logo não pode representar o que quer que seja dessa ordem, ou melhor, não pode representar a morte de qualquer forma que seja (FREUD, 1915/1986). Já o pensamento consciente, dotado de negação, percebe que sua tentativa de apreensão da morte é uma corrida atrás do vento: no momento em que o homem pensa sobre a sua não existência, vão é seu esforço, uma vez que ele continua ali vivo. A morte é o limite do homem cartesiano, quando este se vê apostando na onipotência do pensamento sem conseguir dar conta de sua existência. Tão incerta quanto a vida é a morte; talvez ainda mais. Ou, como diria Carlos Drummond de Andrade (1930/1967), somente a morte está aí para todos, a morte é igualíssima, só o humano é um estranho ímpar⁶.

Esse animal estranho e inigualável é, até que se prove o contrário, o primeiro dos animais a inventar o que chamamos de cultura. Como apontamos anteriormente, Freud observa esse fato chistosamente: “o primeiro homem a desfechar contra seu inimigo um insulto, em vez de uma lança, foi o fundador da civilização” (1893/1986, p. 44). A cultura é o instrumento social que revolucionou completamente a história da humanidade, de modo que não sabemos se podemos denominar estritamente como “humanos” seres que miticamente se encontraram antes da invenção da cultura. As relações sociais, econômicas, as instâncias psíquicas (inclusive o próprio inconsciente), e todos os outros atributos “humanos” são resultado da incidência da cultura sobre o animal mítico, membro da horda primeva (FREUD, 1913/1986).

O mito antropológico criado por Freud (1913/1986) deve ser lido levando-se em consideração uma dimensão outra, própria da mitologia. Não se trata de saber quando, onde ou quem executou o mito, mas considerar que esse recurso nos possibilita pensar nos efeitos da incidência da lei. Consideremos, juntamente com Freud, que em um grupo primevo organizado como uma horda havia um pai, um macho detentor de todos os bens e direitos disponíveis no grupo. Certa hora, os filhos irados com a falta de acesso às fêmeas, em detrimento do total acesso paternal, matam o pai déspota,

⁶ Recorte do poema Igual-Desigual.

destronando-o; tal qual Cronos fez com Uranos, ou como Zeus fez com Cronos, e tantas outras figuras fizeram nas mais diversas mitologias. A partir da morte do pai, que gozava ilimitadamente de todas as fêmeas da horda, os filhos instituem o primeiro sistema de leis, regularizando a partilha do acesso às fêmeas. Tem-se então a restrição de acesso ao gozo pleno (do qual o pai desfrutava anteriormente) em prol de um gozo limitado, mas possível, dos filhos.

Os filhos, culpados e arrependidos pelo crime, transformam a lembrança da figura do pai, que passa de objeto de ódio a objeto de amor, de déspota gozador supremo a honrado genitor e protetor de todos. Os filhos passam a organizar rituais para prestar homenagens à sua memória; começam também a estabelecer leis que contenham o desejo de transcender os limites do gozo limitado de cada um. Entre o amor e a morte, entre a lei e o desejo de transgressão está, miticamente, criada a cultura. O mito diz que é através da morte, do assassinato do pai primevo, que se instaura a lei neste grupo mítico. A morte é a via pela qual a lei se estabelece no meio da horda primeva e transforma uma simples horda em uma sociedade, uma barulhenta e desconjuntada série de sons e gestos em linguagem, e animais míticos (vivíparos, bípedes, e dotados de polegares opositores) em humanos.

A lei surge como base da organização psíquica uma vez que é a sua existência que inaugura uma restrição originária ao gozo pleno, direcionando a via desejante do sujeito freudiano. É a incidência da lei que trilha as vias da linguagem. Da mesma forma, a morte aparece como o que transcende a prevalência da lei, a morte está além da linguagem, além de qualquer possibilidade de qualquer cadeia representativa. Conforme aponta Lacan (1958-1959/2002, p. 438), “não há outro mal-estar na cultura que o mal estar do desejo”.

A morte também aparece atrelada à cultura e ao desejo em alguns outros momentos da obra freudiana. No texto “O mal estar na civilização” (1930/1986) Freud argumenta que os homens, certos de seu fim último e atormentados pela impossibilidade de sua representação, constroem todo tipo de artifícios para tentar velar, negar, ou foracuir o horror que a morte lhes traz. Freud parte desta argumentação para atribuir a criação da arte, da religião e da ciência como artifícios que a cultura cria contra a indomável morte. E destas três formas de se colocar perante o inapreensível, a arte talvez seja a mais honesta.

Por se propor justamente como aparência, por não pretender dar uma resposta definitiva para o irrepresentável, a arte toca algo desse inconcebível próprio da morte.

Ao velar essa dimensão do inapreensível despertada pela morte, a arte possibilita uma forma de trabalhá-la sem negá-la, dito de outro modo, a arte possibilita trabalhar com o irrepresentável. Das poucas coisas que sabemos sobre esse mistério provocado pela arte, é que de alguma forma o belo nos remete a essa efemeridade da existência, atuando como um véu que transforma o horror da morte em algo da vida. A popular expressão “lindo de morrer” tem aí um suporte não sem sentido; uma das poucas formas que a humanidade tem de lidar com o inapreensível da morte é através do belo.

No belo texto “Sobre a transitoriedade”, Freud (1916/1986) conta um episódio ocorrido em um dia do verão de 1913 no qual ele, um amigo e um jovem poeta⁷ caminhavam pelos campos enquanto admiravam a beleza do cenário. O jovem poeta, no entanto, não se alegrava com a esplendorosa visão do local; angustiava-o a ideia de que toda aquela beleza estava fadada à extinção no inverno, promovida pelo natural caminhar das estações. De acordo com o jovem poeta, a transitoriedade de tudo o que é belo implicaria em uma perda de seu valor enquanto tal, pois seguindo a linha da argumentação platônica, deveria haver no belo uma propensão à eternidade.

Frente às observações do poeta perturbado, Freud (1916/1986) ressalta que a transitoriedade não causa no belo uma perda de valor: “pelo contrário, implica um aumento! O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição” (p. 345). Para Freud, o valor de toda beleza, determinado unicamente pela relação de “significação para nossa vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta” (p. 346). O que causava o sofrimento antecipado do jovem poeta e o impedia de fruir da beleza em todo seu esplendor, era o luto que este sentia em relação à possibilidade da perda da beleza momentânea. Mas a transitoriedade não tornava os campos menos belos. Conforme comenta o psicanalista Gilson Iannini (2009, p. 179),

Em *Transitoriedade*, Freud não apenas evoca um episódio fortuito de sua relação com um poeta. Mais do que isso, ilustra a oposição entre uma visão qualitativa e artística do mundo e a *Weltbild*⁸ científica. Enquanto Rilke reclama da transitoriedade da beleza natural, prestes a desaparecer quando da chegada iminente do inverno, Freud observa que a beleza está inscrita na própria fugacidade. O conhecimento das inexoráveis leis da natureza não se opõe, parece dizer Freud, à fruição da beleza. Não há oposição entre a fruição estética destes momentos de beleza e a verdade natural de que as estações se sucedem em ciclos determinados por leis alheias ao sentido e ao sabor

⁷ Apesar deste poeta não ser nominalmente referido no texto freudiano, o mesmo é identificado como o tcheco Rainer Maria Rilke, conforme aponta Iannini (2009).

⁸ O termo alemão *weltbild* é utilizado na filosofia para denotar concepção de mundo.

humanos. Como se dissesse que a ‘Vênus de Milo é tão bela como o binômio de Newton’. O idílico belo-eterno que parece seduzir o poeta é visto por Freud como uma mera ilusão, afastada de toda e qualquer verdade. Mais do que isso, esta ilusão nos afasta até mesmo da possibilidade de fruir da beleza fugaz. A verdade eclode como beleza na natureza apenas transitoriamente. E este movimento não tem nenhum sentido; ele apenas é como é.

A transitoriedade de tudo e de todos é um fator derradeiro que produz na humanidade mais efeitos do que possamos imaginar. A criação artística está impreterivelmente relacionada com o belo, com esta operação de tocar, cingir o horror da morte. A verdadeira subversão do ensino lacaniano consiste em retirá-la do campo das idiossincrasias do eu, das chamadas expressões da personalidade, para situá-la no campo da relação que o sujeito estabelece para com o objeto, ou mais especificamente, no polo do objeto tomado como causa de desejo do sujeito (Lacan, 1966/1998).

É a partir desta relação do belo como expressão do desejo que Lacan (1959-1960/1997) conduz seu seminário sobre a ética. Segundo ele, toda produção humana é uma forma de lidar com o vazio da ausência de objeto denunciado pela Coisa; a arte seria uma forma de contornar esse vazio denunciando-o: “de certa maneira, numa obra de arte trata-se sempre de cingir *das Ding*⁹” (p. 175), tal qual a argila serve tanto para dar forma a um vaso quanto para revelar o vazio de seu interior. O belo é aquilo que vela o inominável do desejo, a falta de objeto, aquilo que está no campo do horrível, do essencialmente traumático, do que não pode ser representado. Segundo ele:

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito, uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura (Lacan, 1959-1960/1997, p. 265).

Esta inomeabilidade da Coisa é a própria impossibilidade de representação da morte, o ponto que o campo do simbólico não pode abarcar. Ponto este que remete à impotência do significante em representar, significar completamente um objeto. A linguagem, bem como os laços sociais que a partir dela se estabelecem, são tentativas de mascarar esta impotência. A religião e a ciência, cada uma ao seu modo, se apresentam orientadas eticamente como detentoras da verdade, donas de um saber sobre a realidade,

⁹ Ressaltamos que neste ponto consideramos *das Ding*, a Coisa freudiana, como a face real do objeto pequeno *a*.

recuando frente ao impossível da morte. Ambicionando ser verdadeiras, buscam exaurir de si todo o campo da falta, do erro, do vazio, da Coisa.

Porém, a arte se apresenta no sentido oposto, como pura ilusão. Justamente por não pretender nada além disso, a arte não exclui a Coisa de seu campo. O belo, por participar desse engodo em relação à Coisa, propicia que a arte forneça ao sujeito não somente uma experiência estética, mas também ética. Conforme explicita Lacan (1959-1960/1997, p. 291), “o belo em sua função singular em relação ao desejo não nos engoda, contrariamente à função do bem. Ela nos abre os olhos e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo está ligado a uma estrutura de engodo”.

Assim como Platão, Lacan também trabalha a questão do belo a partir da criação, desse impulso à geração do novo sustentado pela cultura humana, situando-o a partir das implicações éticas desta operação.

Se no cerne da ética está a Coisa, é nela que encontramos a “topologia onde os fenômenos de sublimação se situam” (1959-1960/1997, p. 148). Pensada por Freud como um dos destinos possíveis para o movimento pulsional, um destino no qual a finalidade sexual se encontra inibida, a sublimação consiste em um complexo problema para a teoria psicanalítica, uma sinuca de bico para o pensamento freudiano, que apesar de se dedicar ao tema durante muito tempo, não conseguiu abordá-la de forma satisfatória.

A sublimação consiste em, frente à insaciabilidade da pulsão, não recalcar¹⁰ as representações dos objetos, mas transformá-las, imputá-las de uma dignidade que não possuíam anteriormente. Dessa forma, Lacan (1959-1960/1997) considera que a fórmula mais geral da “sublimação é esta – ela eleva um objeto – e aqui não fugirei às ressonâncias do trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – à dignidade da Coisa” (pp. 140-141). A sublimação não é um movimento exclusivo da arte, ela pode se dar em outros ramos do campo da criação intelectual, porém é nela que encontramos uma grande fonte e expressão da abordagem que efetuamos no momento acerca do belo.

Pensar o papel da criação sublimatória é, como cita Freud (1916-1917/1986), considerar um caminho que “conduz da fantasia de volta à realidade – isto é, o caminho da arte” (p. 438). Se o *Dichter* encontra em sua fantasia a fonte de

¹⁰ Para Freud, a operação do recalque é originária do aparelho psíquico, é a resposta do neurótico frente àquilo que é de natureza traumática. Da mesma forma, frente ao trauma que revela a falta do objeto que saciaria plenamente a pulsão, o neurótico recalca as representações traumáticas construindo e elegendo um sintoma que ao menos o forneça uma satisfação parcial.

sua criação, é através de sua fantasia que ele cria, transpassando-a. Para Freud, um artista é uma pessoa que dispõe de recursos psíquicos que lhe permitam saber:

como dar forma a seus devaneios de modo tal que estes perdem aquilo que neles é excessivamente pessoal e que afasta as demais pessoas, possibilitando que outros compartilhem do prazer obtido nesses devaneios. Também sabe como abrandá-los de modo que não traiam sua origem em fontes proscritas. Ademais, possui o misterioso poder de moldar determinado material até que se torne imagem fiel de sua fantasia; e sabe, principalmente, pôr em conexão uma tão vasta produção de prazer com essa representação de sua fantasia inconsciente, que, pelo menos no momento considerado, as repressões são sobrepujadas e suspensas (FREUD, 1916-1917/1986, p. 439).

Essa capacidade de moldar o material é justamente o ponto a partir do qual Lacan aborda a criação que se dá em torno da Coisa. O material que o artista molda, transformando e criando o novo, é o simbólico, os significantes da linguagem que são pinçados do Outro a seu modo, ou ao seu estilo se melhor convir. Ele o faz, contornando o vazio da ausência de representação, a Coisa, velando o irrepresentável com uma ilusão possível, a arte.

A Coisa, se no fundo ela não está velada, não estaríamos nesse modo de relação com ela que nos obriga – como todo psiquismo é obrigado – a cingí-la, ou até mesmo a contorná-la, para concebê-la. Lá onde ela se afirma, ela se afirma em campos domesticados. É justamente por isso que os campos são assim definidos – ela se apresenta sempre como unidade velada (LACAN, 1959-1960/1997, p. 149).

A impotência da linguagem em abordar a Coisa exige que o ser falante recorra a significantes atrás de significantes para se colocar enquanto desejante no mundo. A manipulação destes significantes, transformando-os, elevando-os a outra dignidade, possibilita que não se tampona a Coisa, mas ao invés disso, permite cingi-la em sua irrepresentabilidade. Lacan considera que o moldar que o poeta faz com as palavras, é semelhante ao moldar que o oleiro faz com o barro. Ambos utilizam de um material físico para criar em torno do vazio: o poeta cria a arte, o oleiro cria o vaso¹¹. A noção da criação é central não somente no campo da estética, mas também “no da ética no sentido

¹¹ Conforme Lacan (1959-1960/1997) aponta, o vaso não se resume às suas paredes de barro, mas a sua função, que é expressa somente à partir do vazio que ele comporta e através do qual ele adquire sua existência.

mais amplo” (p. 150), pois “há uma identidade entre a modelagem significativa e a introdução no real¹² de uma hiância, de um furo” (p. 153).

Esta hiância, este furo, é o próprio real traumático. Lacan o equipara, em última instância, à impossibilidade do registro da morte no inconsciente. Cingir a impossibilidade da Coisa é encontrar um destino para a pulsão que não se remeta à formação de sintomas. É trabalhar conjuntamente as pulsões de vida e de morte, não se esquivando do conflito germinatório destas duas forças. É a expressão da própria orientação da ética psicanalítica, ao permitir um espaço no qual o sujeito não ceda de seu desejo.

O belo e o desejo ainda encontram outras afinidades em torno da irrepresentabilidade da morte, pois o desejo é “tornado visível pelo brilho do belo” (MAURANO, 2001, p. 56). É através dele que a impossibilidade do desejo encontra sua expressão sem ser sufocada por algum ideal. O desejo é atraído tanto “pela morte quanto pela vida. Ele circula com seu movimento de eterno retorno a seu ponto de inauguração: o objeto perdido” (p. 177). O belo vela a nós, pobres mortais, o excesso da morte que na arte trágica é representado na *áte*, que marca o encontro do herói com seu destino, donde transborda em cena o *Hímeros enarges*, o desejo tornado visível em toda sua crueldade e potência, mortífero, que em sua maior expressão assemelha-se à loucura. O belo vela este excesso mortal participando dele, não recuando frente a sua irrepresentabilidade. A morte, castração última, também às vezes revela no belo sua face mais horrível, pois dos *castrati*¹³ ao assum-preto¹⁴, o belo mostra sua face mais mortal.

Conclusão

O belo não engana o sujeito em relação ao seu desejo, pelo contrário, ele permite um encontro com o real que o marca de forma singular. Por não pretender nenhuma relação com a verdade¹⁵, propondo-se somente como uma ilusão, o belo torna a experiência do encontro com o real mais tangível. Neste ponto aproximamos a função

¹² Lacan utiliza o termo real neste ponto para designar a realidade, e não o registro do real como aquilo que resiste a qualquer significantização.

¹³ Palavra que traduzida literalmente do italiano significa castrados, utilizada para referir-se a cantores que devido a problemas hormonais, ou ao corte dos canais testiculares, não atingem a maturidade sexual, atingindo uma extensão vocal corresponde às vozes femininas. A existência dos *castrati* teve seu auge na Europa do século XVIII e se deu até a segunda metade do século XIX.

¹⁴ Pássaro que muitas vezes tem os olhos furados para que, assim como os *castrati*, se acentue a beleza de seu canto.

¹⁵ As questões da verdade e do saber são pontos que serão abordados no próximo capítulo.

do belo com o estilo e com a aposta da possibilidade de transmissão de um saber sobre o real, aposta que sustenta a prática, a pesquisa e o ensino da psicanálise. É através do belo que o estilo pode transmitir as marcas daquilo que não se dá com as palavras, o real, possibilitando que o sujeito se depare com o seu próprio desejo, sem que isso esteja articulado com um ideal de bem, pois não é o bem que o desejo almeja, mas a realização.

Se o belo em Platão é coextensivo ao bem, ao eterno e ao verdadeiro, em Freud o belo é o transitório, próximo da morte. Já para Lacan o belo é a expressão que consegue contornar o vazio da existência e, velando a morte, consegue representar algo que ultrapassa a impossibilidade de representação.

Talvez possamos tomar de empréstimo algo da extensa filosofia kantiana acerca do belo. Conforme aponta Kant (1790/1993), o “belo é o que apraz universalmente sem conceito” (p. 64), ou seja, é aquilo que não demanda formulação conceitual, do recurso à linguagem, para dar-se à experiência sensível do sujeito. Por isso, o belo¹⁶ é capaz de unir os campos do universal e do particular, uma vez que:

Ora, um juízo objetivo e universalmente válido também é sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito válido, então ele vale também para qualquer um que represente um objeto através deste conceito. Mas de uma validade universal subjetiva, isto é, estética, que não se baseie em nenhum conceito, não se pode deduzir a validade universal lógica, porque aquela espécie de juízo não remete absolutamente ao objeto. Justamente por isso, todavia, a universalidade estética, que é conferida a um juízo, também tem que ser de índole peculiar, porque ela não conecta o predicado da beleza ao conceito do objeto, considerado em sua inteira esfera lógica, e no entanto estende o mesmo sobre a esfera inteira dos que julgam (KANT, 1790/1993, p. 59).

Esta formulação entra em particular consonância com a questão do estilo: um fenômeno humano único, capaz de unir o particular ao universal através da arte. Parece-nos que a relação do estilo com o belo vai além da mera aproximação. Não seria o estilo uma forma particular de trabalhar e apresentar o real? Não seria o estilo como as pegadas que em seu conjunto nos indicam os revezes responsáveis por tornar o caminho único? Não seria o traçado de um poeta caminhante, que em seu passo nos delicia e nos convida a fazer nosso próprio caminho?

Resta o caminhar.

¹⁶ Kant aponta que conceito de belo referido a um juízo estético, uma vez que cada um chama de belo aquilo que lhe agrada, conferindo-lhe valor (Abbagnano, 2000).

Referências

- ABBAGNANO, N. (1960). *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ANDRADE, C. D. (1930). Alguma Poesia. In: _____. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1967. p. 51-80.
- FREUD, S. (1893). Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: Comunicação preliminar. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. II, p. 39-53.
- _____. (1900). A Interpretação dos Sonhos. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. IV-V, p. 17-610.
- _____. (1913). Totem e tabu. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XIII, p. 13-193.
- _____. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XIV, p. 129-162.
- _____. (1915-1916). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XV, p. 27-285.
- _____. (1916-1917). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XVI, pp. 289-539.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XVIII, p. 89-179).
- _____. (1930/1986). O mal estar na civilização. In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. XXI, pp. 75-171.
- GLEIZER, M. A. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- IANNINI, G. *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*. 2009. 356f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2009.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- KANT, E. (1790). *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

Luis Vinicius do Nascimento e Denise Maurano Mello

LACAN, J. (1957-1958). *O Seminário. Livro 5, As formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958-1959). *O seminário. Livro 6, O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Publicação não comercial de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

_____. (1959-1960). *O Seminário. Livro 7, A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. (1960). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 493-533.

_____. (1960-1961). *O Seminário. Livro 8, A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1960). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 493-533.

_____. (1960). Subversão do sujeito e a dialética do desejo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 807-842.

_____. (1964). *O Seminário. Livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1966). Abertura desta coletânea. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 09-11.

LISPECTOR, C. (1978). *Para não esquecer*. São Paulo: Rocco, 1999.

MAURANO, D. (2001). *A Face Oculta do Amor*. Juiz de Fora: UFJF/Imago, 2001.

_____. *Entre o maneirismo e o barroco, algumas considerações sobre o Estilo*. 2002. [Conferência proferida no Encontro Psicanálise e Transmissão]. Recuperado em 21 outubro, 2009, de <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/portugues/leitura.asp?CodObra=27>

_____. *A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PLATÃO. (370 a.C.). *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. (380 a.C.). O Banquete. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 13-59.

SPINOZA, B. (1677). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

THE BEAUTIFUL DESIRE OF THE PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT: This paper aims to trace a link between the question of the beautiful and the desire from the ethics of psychoanalysis. Central points the psychoanalytic theory, the beautiful and the desire are intertwined. Considering the ethics of psychoanalysis as an ethic of the convocation of the cause of the trauma, then it is necessary to refer to the beautiful veil for sustain this ethical position. The beautiful is what indicates the nameless desire, the lack of object. Freud and Lacan located the beautiful, as a way how indicates unrepresentability of death, a way to express it.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Beauty. Desire. Death. Ethics.

LA BELLE DÉsir DE LA PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ: Ce document vise à tracer un lien entre la question de la belle et le désir de l'éthique de la psychanalyse. Points centraux de la théorie psychanalytique, le beau et le désir sont intimement liés. Considérant l'éthique de la psychanalyse comme une éthique de la convocation de la cause du traumatisme, alors il est nécessaire de se référer à la belle voile pour soutenir cette position éthique. Le beau est ce qui indique le désir sans nom, le manque d'objet. Freud et Lacan trouve la belle, comme un moyen comment indique irrépresentabilité de la mort, une façon de l'exprimer.

MOTS-CLÉS: La psychanalyse, de beauté. Le désir. La mort. L'éthique.

Luis Vinicius do Nascimento e Denise Maurano Mello

Recebido em: 02-09-2015

Aprovado em: 14-11-2015

©2015 Psicanálise & Barroco em revista

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista