

O SINTOMA SOCIAL*

Alain Vanier

Psiquiatra, é professor de psicopatologia e de psicanálise na Universidade de Paris 7 (Denis Diderot). Analista membro do Espaço Analítico (AFPRF) do qual foi presidente.

RESUMO: A noção de sintoma, que Freud extrai do discurso médico e a subverte, será várias vezes remanejada por Lacan para tomar radicalmente um valor fundador para a estrutura do sujeito. Sua articulação com o laço social se encontra sempre rearticulada, assim como a possibilidade de fazer do sintoma social uma noção psicanalítica.

Palavras-chave: Gozo, laço social, objeto, sintoma.

ABSTRACT: The social symptom. The notion of symptom, which Freud extracts from the medical discourse and then subverts, will be often altered by Lacan to be given an intrinsic value to the structure of the subject. Its articulation with the social tie is always rearticulated, as well as the possibility of giving the social symptom a psychoanalytical notion.

Keywords: Jouissance, social tie, object, symptom.

Existirá sintoma social do ponto de vista da psicanálise? Em geral, o sintoma é uma marca individual e se manifesta como algo que se afasta em relação a uma norma de funcionamento fisiológico ou comportamental. Bem, o ato fundador de Freud diz respeito a um certo estatuto do sintoma. Desloca-o da tradição hipocrática, médica, como signo tomando lugar no interior da constituição de um quadro clínico, para ser concebido como dotado de sentido. O sintoma é um entrave do qual se busca menos livrar o sujeito dele do que tomá-lo como palavra não dita. Mensagem desconhecida pelo sujeito, pode então prestar-se à interpretação. Alguma coisa procura ser dita e não consegue fazê-lo de outra maneira. Após Freud, uma concepção

* Este texto retoma e avança certos elementos apresentados por ocasião do colóquio organizado pelo Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, no Rio de Janeiro, em agosto de 2000, e publicado em parte em VANIER, 2001 e 2001a.

anamnésica prevista para dar conta do conjunto do estilo de um sujeito no interior do qual os sintomas teriam lugar, recobriu a radicalidade do avanço de sua proposta. Por outro lado, a noção de laço social não é óbvia, do ponto de vista da psicanálise. Para pensar a questão do sintoma social convém interrogar não apenas a noção de sintoma como também nossas concepções do social para tentar encontrar o lugar em que se entrelaçam.

Lacan retoma a abordagem freudiana do sintoma orientando-a logo para aquilo que constituirá o desenvolvimento ulterior de seu ensinamento. “Freud [...] ateu-se ao que se negligenciava sob o título de ‘conteúdo’ dos sintomas, e que é o mais concreto da realidade: a saber, ao objeto que provoca uma fobia, ao aparelho ou à função somática implicada numa histeria, à representação ou ao afeto que ocupa o sujeito em uma obsessão” (LACAN, 1938, p. 88). Assim, o sentido do sintoma é aquilo que convém decifrar no conteúdo. Na história da psicanálise, a origem do sintoma foi sucessivamente: uma sedução sexual, depois, os efeitos do auto-erotismo, ou ainda a constelação de um certo número de traços que, passando do nascimento de um irmão ao laço entre a mãe e o pai, se organizarão em torno desse ponto focal, deste “complexo nodal das neuroses”, que é o complexo de Édipo. O sintoma ganha desde então o valor “de uma função de expressão do recalado”. O tratamento será um trabalho cujo objetivo é trazer à consciência o elemento originário, esquecido, recalado. Mas a experiência de Freud, à medida que a psicanálise se desenvolve, vai conduzi-lo a um certo número de retificações a esta concepção. Nesse texto de antes da guerra, Lacan salienta que pouco a pouco a noção de resistência, e depois a de transferência, obrigam a repensar o estatuto do sintoma de outro modo. Ele sublinha, já nesse momento, que “o sintoma neurótico representa no sujeito um momento de sua experiência em que ele não sabe se reconhecer, uma forma de divisão da personalidade”.

O movimento de Freud permite que a noção de sintoma evolua: de modalidade de expressão do inconsciente, ele se torna defesa contra a angústia, concebida como sinal de um perigo de castração. Esta evolução, para Lacan, “tende a transformar em termos de estrutura a referência do sintoma ao sujeito”. O sintoma apresenta desde então valor estrutural e constitui para Lacan a marca de uma divisão fundamental na personalidade entre o sujeito e o eu. Não é possível, portanto, referir apenas ao Imaginário, que ainda não era chamado assim, esta primeira abordagem do sintoma em Lacan. Mas o sintoma já adquiriu um valor fundamental, não como traço de um acidente da psicogênese, e sim como testemunha radical da constituição do sujeito e do eu.

A partir dos anos 1950, com a introdução dos três registros — Simbólico, Imaginário e Real —, o sintoma é caracterizado como simbólico. O sintoma é essencialmente significante, tem a estrutura significante e se apresenta como uma metáfora. É, pois, na ordem do significante que ele deve ser interpretado. Esta lei-

tura é aquela que Lacan propõe a partir das primeiras obras freudianas que são *A interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* ou *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Ora, o significante de representar um sujeito para outro significante introduz a divisão deste sujeito (LACAN, 1964-1965). Mas, ao mesmo tempo, esta divisão subjetiva é mascarada, apagada, suturada. É aí que Lacan situa o ser. Portanto, o sintoma é este ser do sujeito enquanto ser de verdade: é o passo fundamental da psicanálise. Daí advém a “dificuldade de ser do psicanalista”, pois ele deve, para que a análise possa se dar, constituir-se como o próprio complemento do sintoma.

Desde seus primeiros trabalhos Lacan acentua o ser social do homem. Freud indicava como “na vida psíquica do indivíduo tomado isoladamente, o Outro intervir regularmente como modelo, apoio e adversário e, por causa disso, a psicologia individual é também, imediata e simultaneamente, uma psicologia social” (FREUD, 1921). O Outro está implicado desde a origem, para o sujeito. Da mesma maneira, o estágio do espelho que Lacan toma emprestado de Wallon e, além deste, a vários outros psicólogos, manifesta a necessidade de um Outro de quem o sujeito se possa distinguir para constituir sua unidade na imagem; este outro é neste momento o semelhante, porém, mais tarde, ele mostrará como é também a mediação do Outro que nomeia que será chamada para conferir a imagem. Para Henri Wallon, a prematuridade biológica testemunhava o enraizamento do ser social do homem; para Lacan, ela se torna necessária para conceber essa antecipação que é o estágio do espelho, que dá conta da importância da captação imaginária na vida do homem, da qual ele dirá que foi esta constatação a razão de seu trabalho. O social, nesta primeira abordagem, é antes de tudo imaginário.

Lacan leu Hegel com Kojève, e enfatiza a dialética do mestre e do escravo. Para Hegel,

“inversamente, nesta mediação, a relação imediata se torna para o mestre a pura negação desta mesma coisa ou o gozo; o que não é executado pelo desejo é executado pelo gozo do mestre; para terminar com a coisa: a satisfação no gozo. Isto não é executado pelo desejo por causa da independência da coisa; mas o mestre, que interpôs o escravo entre a coisa e ele, se liga assim apenas à dependência da coisa, e simplesmente goza com ela. Ele abandona o lado da dependência da coisa ao escravo, que a elabora.” (HEGEL, 1941, p. 162)

Estou comentando a dialética do mestre e do escravo e a leitura que dela faz Lacan apenas para salientar que este último, quando retoma esta questão, lateraliza o gozo de maneira diferente da de Hegel. Lembremo-nos do comentário de Kojève:

“O Mestre consegue ir ao fundo da coisa e satisfazer-se no Gozo. [É pois unicamente graças ao trabalho de um outro (de seu Escravo) que o Mestre está livre frente à Natureza, e conseqüentemente, satisfeito consigo mesmo. Mas ele só é Mestre do Escravo porque liberou-se anteriormente da (e da sua) natureza arriscando sua vida numa luta de puro prestígio que — de tal maneira — nada tem de ‘natural’.] O Desejo não consegue fazê-lo por causa da autonomia da coisa. O Mestre, contrariamente, que introduziu o Escravo entre a coisa e ele mesmo, só se une em seguida ao aspecto da dependência da coisa, e goza dela, portanto, de uma-maneira-pura. Quanto ao aspecto da autonomia da coisa, ele a deixa para o Escravo, que transforma-a-coisa-pelo-trabalho.” (KOJÈVE, 1947, p. 23-24)

Na obra de Lacan, o termo gozo aparece regularmente quando ele faz referência à dialética do mestre e do escravo. Porém, de forma diferente de Hegel, Lacan situa sempre o gozo do lado do escravo. Cito, como exemplo:

“O trabalho”, nos diz Hegel, “ao qual o escravo se submete renunciando ao gozo pelo medo da morte, será justamente o caminho por onde realizará sua liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho servil.” (LACAN, 1966a, p. 811)¹

No entanto, para Lacan, diferentemente de Marx, estamos em uma sociedade de escravos, todos do mesmo lado da máquina da produção capitalista. Todos renunciamos ao gozo, condição da entrada no laço social; mas somos todos apanhados na promessa, reafirmada com insistência, de uma possibilidade de recuperação desse gozo perdido oferecida pelo consumo que será democraticamente repartido entre todos.

Essa leitura pouco ortodoxa da dialética do Mestre e do Escravo feita por Lacan tem conseqüências tanto para sua concepção do sintoma quanto do laço social. Nos dois casos, trata-se do estatuto do gozo. Lacan irá rearticular esta noção com os sucessores de Hegel, em particular com Marx. Ela tinha sido abandonada desde o Seminário sobre a Ética, e ele a retoma numa vertente econômica, no sentido freudiano do termo.

Lacan dá a Marx um lugar decisivo como intérprete de Hegel, com a invenção do sintoma: Marx inventor do sintoma no sentido freudiano. Com efeito, Lacan

¹ E acrescenta: “O ardil da razão seduzido pelo que aí ressoa de um mito individual bem conhecido do obsessivo, de quem sabemos não ser rara a estrutura na *intelligentsia*, porém por pouco que este escape à má fé do professor, ele dificilmente se ilude com o que quer que seja do seu trabalho que deve lhe dar acesso ao gozo. Prestando uma homenagem verdadeiramente inconsciente à história escrita por Hegel, ele encontra freqüentemente seu álbi na morte do Mestre. Mas o quê desta morte? Simplesmente ele a aguarda” (LACAN, 1966a, p. 811).

escreve em 1966, “a crítica de Marx” opera uma “reviravolta [...] a partir de Hegel”. Trata-se do “retorno [...] da questão da verdade”. Isto intervém desde antes da psicanálise, pois, assim, introduz-se “uma dimensão que se poderia dizer do sintoma, que se articula com o que ela representa de retorno da verdade enquanto tal, na falha de um saber” (LACAN, 1966b, p. 234). Neste momento, a referência a Marx se introduz pelo viés da questão da verdade. Seu estatuto como inventor do sintoma se desdobrará em dois tempos. Inicialmente, trata-se do sintoma como metáfora da verdade. O sintoma é, desde então, concebido como simbólico. É uma fala amordaçada, uma verdade escondida, enterrada, uma formação metafórica que, como para Freud, permite uma satisfação sexual substitutiva, mas esta vertente da “satisfação” ainda está deixada de lado. O sintoma está à espera de ser decifrado, de ser lido. Esta concepção do sintoma conduzirá à noção de forclusão, para as psicoses. Nessa perspectiva, o sintoma, assim como a interpretação, são sempre ligados, ao menos para a neurose, à dimensão edipiana. É isto que deixará, para o tratamento das psicoses com a noção de forclusão do nome-do-pai, o grupo de seus alunos em uma certa confusão, pois isto não significaria que não seria possível fazer nada com os psicóticos? Para poder interpretar, como intervenção capaz de esclarecer o sintoma, fazendo emergir a verdade nele escondida, é preciso uma condição, a saber, o Édipo, figura da castração, fundamento da metáfora que é o próprio sintoma: se não há Édipo, não há interpretação possível.

Marx é posto como inventor da noção de sintoma antes de Freud. Lacan era um homem de seu tempo, parte ativa dos debates de sua época — o que também constitui um ensinamento para o psicanalista de hoje. Assim também quando ele introduz a dimensão simbólica como saída para o impasse mortífero do espelho, da relação do sujeito com sua própria imagem, com o semelhante, referido à morte como mestre absoluta, o que está em jogo é o debate com Sartre e os existencialistas franceses. Da mesma maneira, a volta de Marx à cena dos ensinamentos de Lacan coincide com os acontecimentos de 1968.

A crítica de Marx ao ardil da razão é, pois, a marca deste retorno da verdade. Longe de aposentar a idéia e de pensar a história como realização da razão, a ideologia é o que, para Marx, deve ser criticada. O sintoma, reafirma então Lacan, é diferente do signo; trata-se aqui de separá-lo efetivamente do sintoma no sentido da psiquiatria ou da medicina; o sintoma é significante e só tem sentido na relação a outro significante. É aí, diz, “que reside a verdade do sintoma”. Assim, o sintoma não é representação de uma irrupção da verdade, ele é verdade.

A partir desses anos, Lacan opera um remanejamento da noção de sintoma que tem conseqüências no que diz respeito à abordagem clínica e à direção do tratamento. Ora, essa reviravolta irá conduzi-lo a uma outra leitura de Marx, dando ênfase não apenas à crítica da ideologia como também à dimensão de uma econo-

mia do gozo. A satisfação em jogo no sintoma é abordada. Mas o desvio através de Marx introduz uma questão sobre a distinção entre sintoma social e sintoma individual. Com efeito, o sintoma neurótico aparece como um protesto, uma recusa diante do que as forças sociais exigem como renúncia ao gozo. É o debate freudiano, que se tornou clássico, sobre o elo entre repressão e recalçamento. Mas, se estas forças nada mais são que a forma dada à estrutura, pode-se admitir que elas não tenham efeito, de volta, sobre o sujeito?

Bem, o que Lacan avança em seguida é a dimensão real do sintoma. Imediatamente após 1968, introduz a teoria dos discursos, como tentativa de formalização do laço social, do ponto de vista da psicanálise. O discurso é uma organização coletiva de gestão do gozo para nele instaurar um limite, para canalizá-lo. Sua questão, em vista dos acontecimentos de 68 e da situação social da época, poder-se-ia dizer de uma maneira simples: como interpretar o tipo de discurso dominante no campo social do capitalismo moderno da era tecnocientífica? Será que assistimos a um remanejamento desse laço? Ele propõe quatro discursos para dar conta das diversas modalidades do laço social, mas oscilará quanto à maneira de pensar o que caracteriza o capitalismo e a modernidade.² Primeiramente, delinea o discurso do Mestre, mas a figura da mestria não é a mesma que a da Antiguidade, que serve de matriz a esta escritura; depois, num segundo tempo, delinea o discurso da Universidade, que ele vê reinar para além da cortina de ferro, e ao qual ele liga, num primeiro momento, o discurso da ciência e, em seguida, aproxima ao discurso da histórica. Mais tarde, proporá um quinto discurso, o discurso do capitalista, efeito de uma “inversão” do discurso do Mestre.³ O mestre antigo, identificado com a emergência da filosofia, é aquele que se apropria do *savoir-faire* do escravo para constituir seu saber. Ora, este mestre não trabalha. Hoje em dia, o desejo do mestre é que tudo gire, que funcione, e Lacan não identifica o proprietário moderno com a figura que aparece no discurso do Mestre.

O discurso do Mestre completa a definição do significante, é o modelo da operação de simbolização e, com isto, é o discurso do inconsciente. Se este último representa o sujeito para um outro significante, esta operação, a simbolização, tem um resto, como testemunha a descrição do jogo do *fort* feita por Freud. Há um resto inassimilável, não simbolizável. Este objeto, do qual se aproximam os trabalhos de autores anglo-saxões, sobretudo Winnicott, mas também Melanie Klein, passa a ocupar Lacan porque ele se interessa agora, no próprio movimento da obra freudiana, pela questão da fantasia como um dos fatores em jogo no tratamento. Esta reviravolta a propósito do sintoma acompanha e segue uma reelaboração do objeto a. Objeto a inicialmente imaginário, referido ao desejo e encontrado na

² Discurso do Mestre, Discurso da Histórica, Discurso da Universidade, Discurso do Analista.

³ Discurso do Capitalista. Cf. LACAN, J. (1953-1978) e o comentário de G. Lérès (1999).

relação com o pequeno outro, do qual o a é a inicial, depois no lugar na dimensão significativa, simbólica, com a escritura dos discursos.

Ele aparece desde o início como efeito do imaginário, mas também efeito da História pois, em um momento dado, o aspecto inassimilável do a “esvaziou-se”. Aquilo que estava separado deste mais-do-gozo em verdade tornou-se “contado, contabilizado” como mais-valia e acumulado como capital (LACAN, 1969-1970). A psicanálise, ao rearticular a mais-valia como mais-do-gozo interpreta o que está junto no discurso contemporâneo e restitui a disjunção entre o mais-do-gozo e a verdade.

A obra de Marx se presta bem para marcar a dimensão real do sintoma, pois não basta denunciar ou simplesmente enunciar esta verdade para que seja lá o que for se mova do discurso que esta verdade mascarada parecia sustentar. Lacan questiona, portanto, a mais-valia (Mehrwert) em Marx.⁴ A mais-valia é a parte do valor da produção que não volta para o trabalhador. Esta dimensão é tempo, um tempo que não se recupera nunca. O proletário é o trabalhador assalariado que produz e valoriza o capital e que é jogado fora assim que não é mais indispensável para as necessidades de valorização do “senhor Capital”. Marx acrescenta que o proletário não é o homem da floresta primitiva ou o pobre, pois, de certa maneira, ele é proprietário de sua floresta. Sem entrar nas diferenças entre mais-valia absoluta, mais-valia relativa, etc., pode-se notar que, com o capitalismo, o próprio trabalho se tornou uma mercadoria e, como toda mercadoria neste sistema, não é feita para ser consumida mas sim para ser trocada, para produzir mais-valia.

Há uma história que pode ser contada a esse respeito:

Dois amigos que não se viam havia um tempo, se reencontram; um diz ao outro:

- O que você está fazendo agora?
- Estou vendendo sardinhas.
- Isto me interessa! Posso ver suas sardinhas?
- Claro.

Ele o conduz a um entreposto e lhe mostra umas caixas.

- Posso pegar uma lata?
- Sim, pode pegar uma lata.
- Posso provar?
- Claro que sim, pode provar!

O outro prova e grita:

- Mas isso não dá para comer!
- Quem falou em comer? É para comprar, vender, comprar, vender...

⁴ Traduzido também mais recentemente por *survaleur* (sobrevvalor), K. Marx (1993).

É a isto que Marx chama fetichismo da mercadoria. A função não é mais o uso e sim a troca para a construção do capital. E será que o capitalista pode usufruir desta mais-valia realizada? Realmente não, e não por motivos de moral religiosa mas sim porque ele deve reinvesti-la para aumentar a produtividade. Assim, este gozo que escapa ao trabalhador, ao proletário, também não é devolvido ao proprietário. Toda a organização do capitalismo — e Lacan o mostrará muito bem com a escritura do capitalista que põe em relação direta o objeto a e o sujeito dividido — visa essa produção constante de objetos que parecem ser o objeto cobiçado, o objeto do desejo do sujeito do mundo moderno. Vamos aproximar isso do que diz Hannah Arendt quanto à condição do homem moderno, quando, partindo do modo pelo qual a economia é constantemente relançada por comandos militares, faz valer como esta consumação — ou poderíamos dizer com Lacan “consumição” —, é produção de destruição (ARENDRT, 1961, p. 321). Ela mostra como os objetos produzidos são feitos para serem destruídos, como é exemplarmente o caso do material militar, mas que vale para o conjunto do consumo no qual a moda, por exemplo, é um dos processos destrutivos, que realiza o destino do objeto: ser jogado fora. Essas imitações de objeto são para Lacan exatamente aquilo que permite a ele definir o objeto a como causa do desejo e não como sua meta. Com efeito, além desses objetos, dessas imitações de objetos oferecidos para o consumo, cada vez que o sujeito chega a possuí-los termina com um: “não é isso!”

O sujeito vai assim de objeto em objeto, de significante em significante, já que esses objetos só valem por sua captura no campo significante. Porém, remetem ao que foi inicialmente perdido, o gozo, ao qual o sujeito renunciou, do qual ninguém usufrui: o que não quer dizer que o sujeito não vá, imaginariamente, atribuir a um outro este gozo do qual ele se sente despossuído. Produzido pelo discurso do mestre, pela simbolização, ele circula no laço social e o faz funcionar. Esta renúncia ao gozo produz o objeto a como fragmento do gozo que ninguém usufrui, resto do efeito do interdito do incesto, objeto perdido, originariamente ligado ao corpo, objeto que vai causar o desejo. O sujeito instalará nele uma série de imitações do que seria, para ele, a meta de seus desejos. A destruição que afeta esses objetos é também manifestação da pulsão de morte, que é gozo. A pulsão de morte, construída a partir do automatismo da repetição e do efeito do significante, do simbólico — a palavra como assassinato da coisa — é também referida à questão do gozo como alguma coisa da qual o sujeito está privado mas que também tem a ver com a morte. Precisamente, o risco de morte que o escravo da luta hegeliana não correu. Assim, o mais-de-gozar é o objeto perdido que, ao mesmo tempo, circula permanentemente pelo sujeito como fragmento originariamente perdido, que o sujeito tenta incansavelmente recuperar.

Em 1974, Lacan retoma essas questões trazendo outra, a de saber se a psicanálise é um sintoma. De fato, qual seria o estatuto da psicanálise na visão dos outros discursos? Naquela em que “o real se cruza” para que as coisas não se voltem como o discurso do mestre moderno poderia desejar, ou, contrariamente, todos esses discursos a acompanhariam e a favoreceriam?

Será a psicanálise um sintoma? Lacan responde de modo afirmativo, mas não diz que ela seja um sintoma social. A psicanálise é um sintoma porque não passa de um tratamento do simbólico, porque está presa à questão do real, sua tônica fica do lado do real. Sem esse sintoma, é o real “na medida que se cruza para impedir que as coisas andem no sentido em que podem dar conta de si mesmas de forma satisfatória — satisfatória pelo menos para o mestre —, o que não quer dizer que o escravo dela sofra de nenhuma maneira, longe disto; o escravo, neste negócio, está muito mais a salvo dos aborrecimentos do que se pode crer, é ele que goza, contrariamente ao que diz Hegel” (LACAN, 1975, p. 186). Neste sentido, a psicanálise é um sintoma porque se coloca como entrave ao que funciona no discurso capitalista, no discurso do mestre. É por isso que é necessário que a psicanálise fracasse para sobreviver, pois se for bem sucedida não será mais que um sintoma esquecido. Lacan faz uma reviravolta e um deslocamento em relação à noção clássica do sintoma como elemento a reduzir, o que parecia ser tarefa de uma psicanálise. De fato, se o sintoma tem valor de verdade, sua retirada conduz ao esquecimento que seria também o esquecimento desta verdade. Ao contrário, é a normalidade que se torna sintomática, no sentido anterior do termo.

A psicanálise é, portanto, um novo discurso, um laço social inédito, mas é também o que permite escrever os outros. Ela vem, de certa maneira, no lugar da relação sexual que não existe. A mais-valia é logo transferida para o registro da contabilidade, a saber, o inconsciente, o que conta do fato do significante. É necessário o mais-do-gozo para que a máquina gire. Com efeito, “a mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta do gozo. Acumula-se de uma parte para aumentar os meios desta produção a título de capital. Estende o consumo de outra parte sem o que essa produção seria vã, justamente pela sua inépcia em procurar um gozo do qual pudesse ser desacelerada” (LACAN, 1970, p. 87). Mas logo aparece no discurso de Marx este resto de “entificação humanista” sob a forma da missão histórica devotada ao proletariado (LACAN, 1971). Aquilo que Marx abriu, depois de Hegel, volta a se fechar com uma outra solução de fechamento que aquela avançada por Hegel.

O proletário é aquele que é despojado de tudo, mas algo subsiste que faz o apoio “daquilo que se produz sob a espécie da mais-valia”. É preciso constatar que se a denúncia marxista não impediu que as coisas se estragassem, muito pelo contrário, nós somos levados a nos reportar a alguma coisa de “mais original”, e que se encontraria na própria origem de todo discurso enquanto discurso da imitação.

É isto o mais-do-gozo, além da mais-valia. É a descoberta do que Freud chamou de sexual e que é para Lacan a relação sexual como algo que não existe. Aquilo que faz objeção à relação sexual é efeito da linguagem.

Para Lacan, só existe um único sintoma social, a ser entendido como retorno do real no campo social do mundo contemporâneo: “Cada indivíduo é realmente um proletário, ou seja, não tem nenhum discurso do qual fazer laço social, dito de outra maneira, como imitar” (LACAN, 1975, p. 187). A utilização do termo indivíduo, que quer dizer literalmente o que não está dividido, indica bem que não se trata do sujeito no sentido do sujeito do inconsciente. Cada indivíduo, cada eu, cada elemento da multidão, do corpo social, é realmente um proletário, é no nível do real que ele é um proletário. O proletário designava na sociedade romana aquele que só era considerado útil pelos filhos que engendrava (Santo Agostinho), aquele que estava reduzido à função de puro genitor, aquém de qualquer nome. O proletário é aquele que goza, que não está separado de seu gozo, mas está despojado de sua função de saber, o outro do Mestre, um indivíduo, sem o inconsciente. É uma vertente do que somos todos, objetos a, “tantos abortos”. Ora, este sintoma social se refere a uma certa dimensão do sintoma no sentido individual, já que o gozo do sintoma isola o sujeito, aquilo que Freud sublinhava insistindo sobre o caráter associal do neurótico. A psicanálise não é, portanto, um sintoma social pois ela é este laço que vem no lugar da falta da relação sexual. “Isto não é absolutamente suficiente para fazer dela um sintoma social pois uma relação sexual falta em todas as formas de sociedade. É ligada à verdade que estrutura todos os discursos. É justamente por isso, de resto, que não há verdadeira sociedade fundada sobre o discurso analítico” (Idem). O sintoma social viria marcar o que particulariza uma sociedade. Estamos na via do sintoma como função particularizante do sujeito. Mas, para Freud, só há sociedade fundada sobre a função paterna. Qual seria então a articulação possível entre o social e o sintoma?

Na verdade, se “a psicanálise é sintoma do ponto no tempo em que chegamos à civilização,” (LACAN, 1968-1969) nem por isso, para o sujeito, o sintoma é marca de sua relação com o gozo, quer dizer, com o real, porque o gozo é excluído pelo fechamento simbólico. E esta função do sintoma “é aquilo que do inconsciente pode se traduzir por uma letra”, (LACAN, 1974-1975) e é por que existe a repetição. Existe assim alguma coisa que não cessa de se escrever. Esta perspectiva, que situa a origem do sintoma não em Hipócrates mas sim em Marx, tem a ver com o laço que existe entre o sintoma e o inconsciente, este último respondendo ao outro. Assim, Lacan pode dizer que o sintoma só se pode definir de forma diferente pela “maneira com que cada um goza do inconsciente na medida que o inconsciente o determina”.

Em seus últimos seminários, Lacan se vê compelido, contra sua vontade — já que sempre fora seu projeto poder dispensar e ir além das idéias fixas de Freud — a voltar à questão do pai. Para sustentar a estrutura é necessário o Nome-do-Pai, mas essa função paterna se desdobra em duas vertentes: o Nome-do-Pai, no plano simbólico, e o pai do nome, quer dizer, o pai que dá o nome, que faz o ato de nomear, com o gozo inferido. Ele utiliza Joyce, tanto de sua obra como de sua vida, para mostrar que qualquer coisa pode vir no lugar do Nome-do-Pai.⁵ Este desdobramento da função do pai e este estatuto particular do Nome-do-Pai o conduzem a conceber um nó borromeano de quatro termos, a quarta volta sendo aquela do Nome-do-Pai como necessário para nomear e distinguir os três registros. Esta abordagem é coerente com a fórmula que Lacan havia criado para a metáfora paterna em que o Nome-do-Pai já se encontrava em uma posição externa ao parêntese simbólico, posição do significante que não está no Outro. Para Joyce, a construção de uma ponta de real, sua escritura e em particular a de *Finnegans Wake*, com a inflação imaginária, sua megalomania, a constituição de seu ego como *sinthoma*, é o que permite sustentar a estrutura. Esses termos provêm do grego *sumptōma*, que também quer dizer tanto “acontecimento infeliz” quanto “coincidência” e mais precisamente “coincidência de signos”. Este termo, por sua vez, provém do verbo *sunpiptein*, “cair junto”, “se encontrar, acontecer ao mesmo tempo”, composto de *sun* “com” e de *piptein*, “cair”, “sobrevir”. Cair junto remete a essa parte de gozo que cai com o objeto na simbolização, esse mais-de-gozo que não cessa de retornar, esse gozo ligado ao sintoma.

Assim, o *sinthoma* pode vir no lugar do Nome-do-Pai e, paradoxalmente, permite considerar o próprio pai como um sintoma, o sintoma do neurótico. Isto posto, restam em aberto as questões trazidas pela clínica. Se for verdade que esta nova abordagem abre a possibilidade de um tratamento das psicoses, que a precedente (que havia permitido a elaboração do conceito de Nome-do-Pai) tinha fechado, ainda assim, essa equivalência deve ser manejada com prudência na medida que abre um certo número de questões: haveria uma reversibilidade da metáfora paterna, suscetível de explicar certo número de fenômenos clínicos, questão que não podemos deixar de lado no que diz respeito a uma certa instabilidade do nó *sinthomático*.

O pai nunca se reduz completamente à sua função simbólica. A função de pai, poderia dizer Lacan, é a função do sintoma, que é algo diferente do fato de o pai ter ou não sintomas. É preciso acrescentar, aqui, o da perversão paterna, maneira como ele põe uma mulher na posição de causa do desejo. O pai real, agente da

⁵ Esse remanejamento tem o efeito nada negligenciável de reabrir a possibilidade de um tratamento das psicoses, cuja primeira abordagem tinha permitido a primeira elaboração do Nome-do-Pai (LACAN, 1975-1976).

castração, reveza com o pai simbólico, põe-no em função, mas não apenas o pai da realidade, castrado. É também uma figura do pai real que goza, pois é o que goza com a mãe, com aquela que, por um tempo, é toda-mulher para o sujeito. Para o neurótico, seu real é que este pai fala — nomeia. O que é uma espécie de impostura. É isto que Lacan indica quando diz que jamais se analisa ninguém enquanto pai. Um filho fala e isto toma para o filho daquele valor de palavra de pai. O pai freudiano não é aquele do patriarcado, ele deve “manter-se afastado de todos os magistérios”, ele é apenas a figura imaginária, aquilo que serviria de tela à função. Ao contrário, é o ponto por onde a castração pode ser fechada, castração que Lacan designa como numeral, referindo-se à numeração das dinastias reais. Pois, “o Pai nada mais é que um referencial. Nós interpretamos esta ou aquela relação com o Pai [...] O Pai é um termo de interpretação analítica. A ele se refere qualquer coisa”. Pois não é o pai que fala, é a linguagem. Não é o pai enquanto tal que enuncia a interdição do incesto, ele pertence às condições da linguagem e da palavra, e é na linguagem que se encontra depositada essa interdição, é a linguagem que separa, que distingue. A função paterna é uma interpretação do estatuto persistente do religioso, da necessidade da crença que é um traço da estrutura. A psicanálise não deixa lugar para a transcendência mas sim para a função do terceiro, que separa, não pode se reduzir ou se instaurar sobre a base simples do consenso, mesmo que este fosse democrático; Freud, por isso, sempre recorreu ao mito para articular o que poderíamos considerar como a articulação da linguagem com a palavra. Esta instauração da função fálica como função da falta, que separa, é o modo paradoxal que o neurótico tem de habitar a linguagem. A psicose mostra que, sem este ponto, nada orienta o sentido ou dá a ele limite.

Mas se o pai é um sintoma propriamente dito, não haveria uma reviravolta operada em relação a Freud? Para Freud, o gozo do neurótico, seu sintoma, torná-lo-ia associal; para Lacan, é o sintoma propriamente dito que se torna ao mesmo tempo condição do social e o modo particular de inscrição do sujeito no discurso, ou seja, no laço social.

Tradução de Helena Floresta de Miranda

Recebido em 12/8/2002. Aprovado em 30/9/2002.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. (1961) *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- FREUD, S. (1921) "Massenpsychologie und Ich-Analyse", G.W. XIII.
- HEGEL, G.W.F. (1941) *La Phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, tomo I.
- KOJÈVE, A. (1947) *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- LACAN, J. (1938/1984) *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin.
- _____. (1953-1978) "Du discours psychanalytique", in *Lacan in Italia 1953-1978*, Milão, La Salamandra: 1978, p. 32-55
- _____. (1964-1965) *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Seminário inédito.
- _____. (1966a) "Subversion du sujet et dialectique du decir dans l'inconscient freudien", in *Ecrits*, Paris, Seuil.
- _____. (1966b) "Du sujet enfin em question", in *Ecrits*, Paris, Seuil.
- _____. (1968-1969), *D'un autre à l'Autre*, inédito.
- _____. (1969-1970/1980) *L'envers de la psychanalyse, Le Séminaire, Livre XVII*, texto estabelecido por J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- _____. (1970) "Radiophonie", *Scilicet*, n. 2/3, Paris, Seuil.
- _____. (1971) *D'un discours qui ne serait pas du semblant, Le Séminaire, Livre XVIII*, sessão de 16 de junho, inédito.
- _____. (1975) "La Troisième", *Letres de l'Ecole freudienne*, n. 16, Paris, nov.
- _____. (1975-1976) *Le sinthome, Le séminaire, livre XXIII*, inédito.
- LÉRÈS, G. (1999) "Lecture du discours capitaliste selon Lacan. Um outil pour répondre au Malaise" in *Essaim*, n. 3, p.89-109, Paris.
- MARX, K. (1993) *Le Capital*, livro I, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, reedição.
- VANIER, A. (2001) "Some remarks on the symptom and the social link: Lacan with Marx", *JPCS/Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, v. 6, n. 1, Ohio State University Press.
- _____. (2001A) "Questões de sintomas", *L'Évolution Psychiatrique*, n. 66, Paris, Elsevier.

Alain Vanier
46, Ave. Paul Doumet,
75.016 Paris França