

Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura

Jouissance and plus-the-jouissance: from myth to structure

Luis Adriano Salles Souto¹
Marta Regina de Leão D'Agord²
Matheus Minella Sgarioni³
UFRGS

Resumo: Este trabalho analisa o gozo como um conceito psicanalítico cujo gérmen, em Freud (1913), tomou a forma de um mito: o mito do gozo absoluto do pai da horda primitiva. Esse mito, é necessário que se ressalte, já anunciava elementos estruturais que seriam fundamentais à elaboração, por Lacan, do conceito de gozo. Neste artigo, mostramos que Lacan concebia o conceito de gozo através de uma analogia com a segunda lei da termodinâmica, a entropia. No entanto, quando Lacan formulou que (1) não há gozo do Outro, pois este não possui ser e (2) o Outro é um terreno do qual se limpou o gozo, iniciava-se uma nova concepção, fundada em uma homologia: o mais-de-gozar como homólogo à mais-valia. Lacan, assim, lia o mito do pai da horda como o mito do gozo e estabelecia uma homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia, buscando, com isso, uma estrutura discursiva cuja vertente econômica Marx havia revelado. Esse abandono da analogia não acontecia apenas graças à referência marxista, mas constituía também o percurso de uma pesquisa que resultou na elaboração topológica do conceito de objeto, da qual advém a criação do termo êxtimo como o que conjuga o íntimo com a exterioridade radical.

Palavras-chave: Psicanálise; Gozo; mais-de-gozar.

Abstract: This paper analyzes jouissance (enjoyment) as a psychoanalytic concept whose germ, in Freud (1913), took the form of a myth: the myth of the primal horde father's absolute jouissance. It is necessary to point out that this myth has announced structural elements that were fundamental to Lacan's formulation of the concept of jouissance. In this paper, we show that Lacan conceived the concept of jouissance through an analogy with the second law of thermodynamics, entropy. However, when Lacan formulated that: (1) there is no jouissance of the Other, since it has no being, (2) the Other is a field whose jouissance was cleansed, we can notice that he is proposing a new concept, no longer dependent on an analogy with thermodynamics, but founded on the homology: plus-de-jouissance as homology with surplus value. Lacan was looking for a discursive structure, which Marx had revealed in the economic sphere. This abandonment of the analogy does not happen only through the Marxist theory influence, but was also the course of the research that resulted in the development of the concept of topological object, from which came up the creation of the term extime that combines the intimate with the radical exteriority.

Keywords: Psychoanalysis; Jouissance; Plus-de-jouissance.

Introdução

¹ Psicólogo, Mestre em Psicologia Social e Institucional/Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: salles_rs@yahoo.com.br

² Psicóloga, Psicanalista, Doutora em Psicologia (UFRGS). Professora e Pesquisadora Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional Instituto de Psicologia – UFRGS – Porto Alegre (RS). E-mail: mdagord@terra.com.br

³ Psicólogo, Mestre em Psicologia Social e Institucional/Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: matheusminella@gmail.com

(...) foram conduzidas até a beira de um imenso lago. Cada qual, portando um pesado jarro de chumbo, foram obrigadas a enchê-lo de água até as bordas e levá-lo até a beira de um gigantesco tonel, despejando ali o conteúdo. E assim deveriam repetir a tarefa para todo sempre, até encher o imenso tonel — que não tem fundo. (O tonel das Danaides)

A questão da simbolização do real é uma tarefa da ciência ao longo da história. No século XIX, tal empreitada toma a forma de leis de transformação, sendo enunciadas duas leis da termodinâmica que interessam ao nosso estudo, a saber: (1) a energia total do universo ou de um sistema considerado como um universo mantém-se constante (primeira lei da termodinâmica); (2) a entropia do universo tende a aumentar e nunca diminuir (segunda lei da termodinâmica). Se, de um lado, os princípios da termodinâmica consolidaram a revolução industrial, de outro, esses princípios também foram utilizados por Marx para enunciar as leis do mercado e a mais-valia e, por Freud, para pensar o psiquismo como um sistema no qual as representações (*Vortellungsrepresentanz*) se conservam mesmo sofrendo transformações, seja por recalque (*Verdrängung*), desmentido (*Verleugnung*) ou rejeição (*Verwerfung*).

A psicanálise se insere, portanto, nas problematizações científicas contemporâneas. Assim, quando pretendemos estudar o conceito de gozo no ensino de Lacan é preciso perguntar com quais ciências ele dialogava. Teria Lacan abandonado a perspectiva termodinâmica na qual Freud estava envolvido? Teria Lacan conservado a perspectiva termodinâmica, mas trabalhado desde uma homologia entre mais-valia e mais de gozar? Se a segunda lei da termodinâmica ocupara Freud nos anos tardios, teria Lacan prosseguido? Ou seja, poderíamos afirmar que a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar seria uma ruptura com a primeira lei da termodinâmica, constituindo uma abertura à segunda lei ainda não de todo explorada por Freud?

O coloquial, o fenômeno e o conceito

Os dicionários brasileiro, alemão e francês coincidem em dois usos coloquiais para o termo gozo: (1) Ato de gozar, prazer, satisfação. (2) Posse ou uso de alguma coisa de que advém satisfação ou vantagens. Freud dialogava com a língua alemã e nela encontrava o substantivo *Genuß* e o verbo *geniessen* utilizados em duas acepções: (1) desfrutar e (2) possuir. Em francês, Lacan também encontrava duas acepções para o substantivo *Jouissance* e para o verbo *jouir*. Este verbo, segundo o dicionário online TLFi significa (1) experimentar gozo, prazer, um estado de bem estar físico e moral procurado em através de alguma coisa, cujos sinônimos são: provar, aproveitar de, regozijar-se de, saborear; (2) Possuir⁴.

Esse encontro com duas acepções impõe-nos a tarefa de situar, com o máximo de clareza, a seguinte problematização: à diferença de Freud, com Lacan é preciso tomar o termo *gozo* como um conceito que permite observar alguns movimentos importantes pelos quais passa seu ensino. Além de considerar a equivocidade nas línguas alemã,

⁴ Tradução do Editor.

francesa e portuguesa, será pelos diferentes modos nos quais o termo gozo aparece na teoria lacaniana que poderemos apreender sua operacionalidade conceitual.

Na obra de Freud, o termo gozo (*Genuß*) figura em diferentes momentos e com diversos sentidos. No entanto, algo da ordem do sexual e do mortífero está presente nos distintos contextos em que pode ser encontrado. Couto (2006), naquilo que denomina de “rastreio” dos diversos momentos em que Freud refere-se a gozo, afirma: “Freud utiliza o termo gozo inúmeras vezes e com diversos significados” e conclui que “*Genuß* não foi tratado como um conceito por Freud, que se limitou a utilizá-lo de maneira coloquial (...)” (COUTO, 2006, p. 186).

Eidelsztein (2006), em conferência intitulada “El concepto de goce de Jacques Lacan”, refuta que gozo seja um fenômeno, energia ou força e propõe que o tomemos como um conceito propriamente lacaniano que serve para interpretar determinados fenômenos. Afirmar que o gozo não é um fenômeno, uma energia ou uma força implica o abandono de associações com intensidade, prazer ou desprazer. É como uma crítica às concepções que vinculam gozo ao corpo que Eidelsztein desenvolve seu argumento. Essa energética impede que se perceba que, na argumentação psicanalítica, o corpo biológico é mítico.

Retomando Freud, poderíamos lançar a hipótese de que o conceito de gozo vem dar conta de um fenômeno paradoxal que envolve o mal-estar. Com Lacan, no entanto, tem acento um Outro esvaziado de gozo: os significantes se sucedem, e toda significação é parcial, não-toda; ademais, o Outro a que se supõe o gozo – se há gozo, há um que goze – não tem corpo: “O Outro é justamente isso, é um terreno do qual se limpou o gozo” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 220).

É nesse contexto que Eidelsztein (2006) mostra que gozo é um conceito psicanalítico para conceber de que modo a nossa civilização tem velado a falta no Outro. A posição de Lacan seria: Não há gozo do Outro; esse não possui ser. Acompanhar esse raciocínio exige que consideremos que a marca fundamental das culturas ocidentais é uma singular relação com a incompletude do Outro e que a emergência do conceito de gozo está em consonância com uma discussão ética: a enunciação da incompletude do Outro.

Eidelsztein (2006) conduz-nos por diferentes tempos e argumentos da tradição judaico-cristã. A sequência histórica proposta acentua, a partir de alguns recortes, a versão de um Deus que, nessa tradição, “quer sangue” e exige sacrifícios: essa seria a marca que se imprime de forma indelével na subjetivação ocidental e é desde uma interpretação dessa produção de subjetividade que Lacan, então, introduz o conceito de gozo. Desse modo, é a partir da ideia de um amor puro apartado de qualquer esperança de recompensa e de um desapego que tem como consequência última o apagamento do sujeito que a civilização ocidental constitui um Deus carnal a quem se endereça esse modo específico de produção subjetiva. Em outros termos, é sofrendo que nós, ocidentais, garantimos a onipotência do Outro. Nosso sofrimento é a garantia do gozo de Deus.

Lacan não deixa de observar que, mais do que a “rocha da castração” – ponto de basta do sujeito e, por que não, também de Freud –, o problema da neurose é a crença ou ilusão da onipotência do Outro. Assim, se Freud enfatiza a castração como limite

além do qual o sujeito não pode ir, impossibilidade que aponta para a sua própria constituição, Lacan ressalta a falta do Outro, e é em relação a essa falha que o conceito de gozo é inventado. Se o problema com o qual se defronta o neurótico é consistir o Outro – tal como nos aponta Lacan – é na medida em que se lhe supõe o gozo.

Freud, ao elaborar o mito do assassinato do pai da horda primitiva em *Totem e Tabu* (1913/1969), permite que nos acerquemos dessa questão pela via de uma narrativa mítica que cria um Outro no qual a falta não se inscreve. O mito do pai da horda, é, como sustentaremos, o próprio mito do gozo. Já não estariam presentes, nesse mito, os elementos que permitirão formular o conceito de gozo?

Parricídio e lei como avatares da perda e da promessa da recuperação de gozo

Ao dispor de todas as mulheres, o *Urvater* – um antes do pai, figura imprecisa e ciumenta – do mito desenvolvido por Freud, metaforiza um universo em que, da inexistência da lei, resulta a inexistência de um contrato entre os homens. Mítico porque único não submetido à castração, o *Urvater* é a maneira pela qual Freud pode pensar o “evento” de que resulta o ordenamento simbólico entre a fratria.

Freud (1913/1969), ao tomar alguns autores que se envolveram com o problema da relação entre totemismo e exogamia, dá especial destaque a Robertson Smith, pesquisador que investigou as práticas religiosas coletivas nas sociedades ditas primitivas. É a partir de algumas de suas contribuições que se desenvolve o argumento freudiano e das quais, então, resultará a construção de uma leitura psicanalítica da “origem” do pacto simbólico entre os “irmãos” e dos paradoxos envolvendo o pai morto. Não é demasiado ressaltar que o caráter mítico do texto freudiano é a maneira pela qual se pode, psicanaliticamente, conjecturar o que no pensamento de Lévi-Strauss corresponde à passagem da natureza à cultura. Ficam assinalados, assim, o que constituiria um “antes do tempo” e o que, como consequência do ato parricida, inscreve-se como corte no real, corte necessário à apreensão do que Lacan, em seu ensino, constrói acerca do conceito de gozo.

É importante ressaltar que Freud mesmo já apontava para o teor mítico de sua proposta, fato que não impede que sua análise – ainda que fantástica e imprecisa, como assinala – resulte num salto epistemológico em relação às elaborações anteriores e contemporâneas à sua no que concerne às possíveis relações entre duas instituições muito investigadas em sua época: totemismo e exogamia. É assim que, apoiando-se no que havia elaborado Smith acerca da vinculação entre rito sacrificial e ritual totêmico, Freud lança luz sobre as consequências do mítico parricídio.

Nos assinalamentos freudianos acerca do banquete totêmico, Freud toma de Smith a importante observação de que, nesse ritual, o animal sacrificado para o banquete, que reafirmava a comunhão entre a comunidade e sua divindade, – seu totem – era tratado como parente, como membro da mesma linhagem. Por algum motivo, somente pelo banquete sacrificial é que era obtida uma comunhão sagrada.

Ao propor o totem – adorado e sacrificado – como um substituto do pai, Freud ingressa num campo que corresponde propriamente ao da investigação psicanalítica, separando-se, assim, dos caminhos tomados pelos pesquisadores a que teve acesso para a construção de seu mito. Para isso, no entanto, teve de recorrer à horda primordial darwiniana, na qual o macho mais forte mantém, pela força, todos os seus rivais à distância e assim dispõe de todas as fêmeas. Ainda que observe que “esse estado primordial da sociedade não tenha sido objeto de observação” (Freud, 1913, p. 145) – aí o caráter mítico de sua proposição –, esse é o recurso de que lança mão para abordar o simbólico como um corte operado no real: o real como o antes do tempo ou, dito de outra forma, um tempo mítico marcado pela inexistência da organização social, pela ausência de qualquer relação simbólica entre os homens. Esse corte aparece no texto freudiano como o “certo dia” (p. 145), imagem utilizada por Freud para indicar-nos a consequência do assassinato do pai que, como versão do macho da horda de Darwin, dispunha de todas as mulheres.

O pacto entre os irmãos para assassinar o pai corresponde a uma aliança contra um lugar que é de exceção, de modo que, depois do assassinato, nenhum deles deverá dispor de todas as mulheres – ainda que isso possa ser almejado e reste como uma inscrição na subjetividade. Observa-se, assim, que o pai morto se fez mais forte do que fora em vida e o que antes era impossibilitado pela existência real do *Urvater* agora está proibido porque os próprios irmãos se proíbem. Tal obediência, associada à culpa pelo crime – sinal da ambivalência em relação ao pai –, pode ser entendida como a base fundamental dos tabus do sistema totêmico: a proibição de assassinar o totem e a de haver contato sexual com membros do sexo oposto pertencentes ao mesmo clã.

Os enlaces que esse crime primevo tem com o desenvolvimento de concepções essenciais à teoria psicanalítica são múltiplos. Interessa-nos, entretanto, acentuar o parricídio como o “evento” que funda a radical descontinuidade existente entre o mundo mítico do pai da horda e o nascimento, pelo assassinato, do pai como nome: “A horda e o *Urvater* restam, em sua dimensão de real, velados pelo advento do pai simbólico, legislador” (AMBERTÍN, 2008, p.48, tradução nossa).

Ao finalizar *Totem e tabu*, Freud apela a Goethe: “no princípio foi o ato” (FREUD, 1913/1969, p. 162), ao que podemos agregar – conservando a imagem performativa – de que do assassinato resulta a lei. O relato freudiano torna, assim, pensável o real de que é porta-voz. Esse fora do tempo, ou mesmo, “antes do tempo” – impossível de apreender, a menos que possamos dizer “um dia...” como sendo justamente o corte de que se necessita para falar do impossível, dizer – é o “momento” em que, pelo crime, o simbólico começa a dizer logicamente o real, circunscrevendo-o, dispondo-o segundo um arranjo que é o da lei simbólica.

O ensino de Lacan permite-nos reler a proposição freudiana de *Totem e Tabu* como o mito que ficciona o advento da lei – lei que se imprime como um corte naquilo que é, logicamente, o real como o indizível. O parricídio como ato⁵, desse modo,

⁵ Da mesma forma como não poderíamos considerar o assassinato do pai primevo como decorrência de um “ato” – não há ato antes da lei simbólica – o “pacto” entre os irmãos, da mesma forma, não teria ocorrido se a lei já não estivesse em vigência. Eis o caráter mítico da narrativa freudiana que nos aponta para um pai que está morto desde sempre.

demarca um antes e um depois: o que outrora constituía um todo indiferenciado agora pode ser expresso em termos de diferença significativa.

No Seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), perguntando-se pela relação entre os mitos do *Urvater* e de Édipo, Lacan lança-nos uma enigmática afirmação. Ao apontar que, para Édipo, a lei estava “desde o começo”, é necessário observar que seus efeitos recaem mesmo sobre os que a infringem inocentemente, pois “ela é a lei saída da profusão do gozo” (LACAN, 1971/2009, p. 149). A profusão de gozo, aqui, assinala uma interdependência entre gozo e lei: se o *Urvater* dispunha de todas as mulheres, não podia gozar com isso, ou se gozava, não *sabia*. O ordenador invisível se coloca, então, com o advento da lei, é que agora se goza, mas com uma baliza, com um saber.

Tomar o pai morto como legislador significa destituí-lo do lugar de exceção, e a cena do pacto entre os irmãos após o parricídio ilustra que a incidência da lei simbólica exige renúncias e, simultaneamente, inscreve a possibilidade de uma recuperação de gozo. O pai já não pode ser senão aquele a quem também lhe falta algo: o *Urvater* é a exceção à que se poderia atribuir uma completude, já que nada lhe faltava. Seu assassinato, portanto, ilustra que não há Outro senão em falta, falta justamente daquilo que o sujeito neurótico insiste em velar, já que velando a falta no Outro sustenta imaginariamente a existência de um mundo em que a renúncia imposta pelo significante está ausente.

O pai da horda é a figura que aparece como aquele que detém algo de que a fratria está privada, e é essa privação o motor do crime perpetrado pelos irmãos. Em outros termos, a estrutura neurótica, decorrente que é do pai como Nome, testemunha a suposição de que há um sentido que está em posse do Outro e do qual o sujeito encontra-se alienado. O que Lacan nos indica é que justamente nesse movimento de supor a existência de um sentido do qual estaria privado, o sujeito acaba por consistir o Outro: para que haja um sentido, o neurótico consiste o Outro. Assim, Freud faz do assassinato do *Urvater* a possibilidade de construção de um saber sempre incompleto que não pode senão constituir-se dentro dos limites do saber inconsciente, e é o real como um resto que não se inscreve pelo simbólico que demarca o ponto de limite a esse saber. O conceito de gozo permite circunscrever algo desse indizível que resta à lei simbólica, apontando para o limite do saber.

Lacan (1971/2009) assinala que a produção do laço social derivado do crime parricida instaura a promessa de um gozo sempre parcial, já que a exceção – o *Urvater* – está morto. Da mesma forma, é esse assassinato o que permite gozar, já que o gozo pressupõe a morte do pai da horda: a inscrição no mundo simbólico é, assim, pela perda e promessa de recuperação de gozo parcial, a própria possibilidade de gozar.

Mais-de-Gozar: da entropia à topologia

A argumentação de que gozo é um conceito e não um fenômeno sustenta-se ao considerarmos que Lacan (1969-1970/1992), no Seminário *O avesso da Psicanálise*, convoca os psicanalistas a pensar o campo do gozo como um campo que necessitaria de

outras estruturas que não as da física. Alguns autores avaliam que o campo do gozo seria “o campo propriamente lacaniano” (QUINET, 2006, p. 25). Mas, quais estruturas seriam próprias para pensar o campo do gozo? Oliveira (2008) aponta para o papel da economia política nesta “transição do campo propriamente energético da física para o campo do gozo” (OLIVEIRA, 2008, p. 4).

No seminário, livro XVI, *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-1969/2008) realiza uma releitura do conceito de gozo diferenciando o gozo como perda, análogo à entropia, do mais-de-gozar, a partir da leitura do estabelecimento do capitalismo como discurso e da função do objeto *a* na relação com o mercado. O conceito de mais-de-gozar é descrito como homólogo à mais-valia de Marx porque revela um “a mais” – ou um gozo “excedente” que se apresenta como não recuperável pelo sujeito – na medida em que está, de entrada, perdido.

Para Marx, no plano do mercado de trabalho, algo que é extraído pelo capitalista evidencia uma disjunção: há uma falha na operação mercantil localizada entre o valor de troca da força de trabalho e seu valor de uso, falha que pode ser entendida como uma dissimetria entre o valor pelo qual o trabalhador vende sua força de trabalho e o valor que esta mesma força de trabalho representa, agora que foi adquirida pelo capitalista. Dessa forma, Lacan lembra que a novidade trazida por Marx refere-se à existência de um mercado no qual o trabalho será comprado ou vendido como uma mercadoria da mesma forma como as mercadorias eram negociadas desde o início do mercantilismo burguês. A diferença entre o valor pago pelo trabalho e o que se ganha com a produção resultante é o lucro, ou a mais-valia.

Esta homologia permite a Lacan apresentar o mais-de-gozar como um efeito do significante e condição da entrada no discurso. Eis a diferença entre gozo e mais-de-gozar. Ao primeiro, cabe renunciar, mas ao segundo, não se trata de uma renúncia, mas da condição mesma para entrada no discurso. Dessa forma, a produção da operação mercantil capitalista, assim como a produção do discurso – representados respectivamente pela mais-valia e pelo mais-de-gozar – possibilitam isolar o elemento que funciona tanto como causa quanto como efeito de ambos, e é a este que Lacan chama de objeto *a*. Lacan propõe que, na estrutura dos quatro discursos, o objeto *a* constitui tanto a causa quanto o efeito do processo que edifica o laço social. Ou seja, o mais-de-gozar é uma função, sempre um a menos (um antes) e um a mais (um depois). Nessa perspectiva, não se considera o mais-de-gozar como usufruto de um objeto, mas como uma função, função de mais-de-gozar como uma renúncia constituinte da participação nos discursos.

Mas, diferentemente da mais-valia, o mais-de-gozar não seria um excedente a que se renunciou, porém um a mais ou a menos que nunca esteve lá. Trata-se, na verdade, de uma relação a um objeto que faz a função de um furo, atuando como um ponto êxtimo à cadeia significante. A função objeto *a* opera, portanto, a partir da abertura existente entre a perda de um gozo que nunca existiu, nunca esteve lá, e a promessa de sua recuperação, impossível por um fato de estrutura, mas virtualmente realizada pela mais-valia.

A elaboração do conceito de mais-de-gozar não se opõe ao gozo fálico nem ao gozo do Outro, mas representa uma conceitualização que abandona o modelo da

analogia com a termodinâmica, o modelo energético, para buscar estabelecer uma homologia com a mais-valia. Lacan estava em busca de uma estrutura discursiva cuja vertente econômica Marx havia revelado.

Da plurivocidade do uso coloquial à equivocidade do sentido

A elaboração, por Lacan, do campo do gozo, é resultante da conceituação do mais-de-gozar. Nesse momento, Lacan produzia um conceito de gozo que se enraizava também no uso coloquial da expressão *plus* na língua francesa, que guarda em si uma ambivalência, pois indica tanto o “a mais” como o “nenhum” ou “nada”. Na língua lusobrasileira, também encontramos essa equivocidade do “mais”, pois utilizamos o “mais” para dizer que “há alguém a mais” e também para dizer algo oposto, “não há mais ninguém”.

Miller (1999), em *Les six paradigmes de la jouissance*, denomina o gozo discursivo como quinto paradigma do gozo, pautado pela introdução de uma nova expressão, o mais-de-gozar em homologia com a mais-valia de Marx. Do ponto de vista da analogia energética, há uma perda: algo foi extraído, desperdício, entropia. A entrada do ser na linguagem produz uma perda de ser, pois, na diacronia, uma vez que falamos, somos falados no só-depois. O Outro domina, o simbólico domina, as leis do significante dominam. Já não há mais organismo ou instinto, mas pulsão enlaçada ao Outro e corpo constituído por uma imagem unificada, que chega desde o Outro.

De um lado, há anulação concebida como perda de gozo, desperdício de gozo, entropia como efeito do significante. E será a própria articulação significativa que Lacan apresentará como repetição e como saber. A repetição será fundada sobre um retorno de gozo, ou seja, a repetição visa ao gozo. A própria perda produz a articulação significativa e, se foi perdido algo, a interrogação sobre essa perda é a articulação S1-S2. A articulação significativa não ocorre sem uma falta, algo não está, mas para que algo falte é preciso que se insira um “antes havia algo” (mas, que agora não há mais, *Il n'y en a plus*) – portanto, a perda provém da temporalidade. O próprio tempo introduz a negatividade, o desgaste, a entropia (MILLER, 2000, p. 25). Assim, a articulação significativa é sustentada em uma diacronia que corre irreversivelmente. Mas, se a articulação é irreversível, o que há para recuperar? Justamente, a articulação tomada como um saber, como remetendo a um objeto que não é qualquer um, mas um objeto significantizado, isto é, valorado em uma determinada rede, em uma determinada articulação: o objeto representará um saber, uma articulação entre um antes que já não está, e um lançar-se em um futuro presentificado. Ou seja, nesse caso, o objeto está entre o saber e o valor. Há, portanto, algo que ainda poderá ser recuperado. A articulação significativa é a emergência do objeto *a* como mais-de-gozar, como saber. Mas, se pode recuperar esse saber?

É nesse sentido que Lacan introduz o objeto *a* como mais-de-gozar, como suplemento da perda de gozo. Lacan propõe, ainda, que leiamos o gozo, *jouissance*, como “*j'ouis sens*” – no francês, homófono a “eu escuto sentido”. Dessa forma, gozo é

gozo do sentido. A pergunta que nos cabe, portanto, é referente ao entendimento desse sentido e de sua função para o gozo.

Analisando o problema sob a perspectiva do objeto como objeto *a*, podemos dizer que dele se goza enquanto que há um resto que resiste à significação. Esse objeto, que cai “entre dois”, ou seja, que se desprende do Outro pelo corte que a palavra opera na necessidade, transforma a última em demanda. Há, porém, um resto inassimilável à linguagem que persiste como objeto de gozo na relação do sujeito com o Outro. Este gozo, que podemos relacionar ao gozo do Outro, diz respeito à suposição de sentido que a demanda engendra em relação ao usufruto do objeto – objeto perdido já de entrada quando o sujeito acede à linguagem. Esse resto, do qual apenas se goza, o *a*, pode insistir como anômalo, pois, se o objeto caiu para o Sujeito, ele também precisa cair para o Outro, cair do Outro, e isso implica um não sentido que desdobra a demanda em desejo, superando assim a perspectiva neurótica de assegurar a consistência de um Outro que seja a garantia de um sentido – uma vez que ele representa o tesouro dos significantes e dele retorna a pergunta “*Che vuoi?*”. O neurótico toma, assim, o desejo do Outro pela demanda do Outro. Podemos pensar, portanto, que o “sentido” que Lacan aponta no gozo é o sentido do Outro, como ente que garante a totalidade do discurso e que não está castrado. Esse mito neurótico de que há um que goza encobre a angústia através do sintoma.

Enlaces

O percurso desta pesquisa mostra que há uma diferença entre gozo e mais-de-gozar no ensino de Lacan. De um lado, o campo do gozo como perda e recuperação, de outro lado, como efeito da relação significante, isto é, da entrada do sujeito no campo discursivo. Se a mais-valia permitiu uma homologia com o mais-de-gozar, será a topologia e a concepção de um lugar êxtimo para o objeto *a* que consolidará a conceituação lacaniana, pois se trata de um Real como o que nunca cessa de não se inscrever, nunca se esgota, como no mito do vaso das Danaides.

Ao acompanhar a análise de Eidelsztein (2006) do gozo como conceito, encontramos dois parâmetros. O primeiro: o conceito de gozo supõe que um goze. Ora, este que goza, um Deus ou um pai da horda primitiva, equivale, estruturalmente, ao velamento da falta. Logo, se há um que goza, há gozo do Outro, o Outro é consistente, há Outro do Outro. Mas, quando supomos que há um que goze, introduzimos a presença de um gozo em um corpo que não existe. Eis o segundo parâmetro: ao Outro falta justamente a existência.

Esse percurso do ensino de Lacan mostra que era preciso desconstruir o mito freudiano do neurótico, cuja sustentação foi urdida em “Totem e Tabu” para se pensar um campo do Outro esvaziado de gozo. Delimitava-se, então, o gozo como vinculado ao mito neurótico de um objeto que foi perdido. Já o conceito de mais-de-gozar viria a ser elaborado com uma homologia com a circulação de mercadorias, ou seja, a perda e o ganho como elementos que constituem o processo de circulação, o um a mais e o um a menos não ligados à perda ou ganho, mas como condição da circulação.

Se o conceito de gozo poderia estar relacionado ao corpo, o conceito de mais-de-gozar não o está. Podemos pontuar essa diferenciação em dois momentos do ensino de Lacan. Se, em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, Lacan escrevia: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido” (LACAN, 1998, p. 841). Ora, o que pode ser atingido envolve um corpo. E esse corpo, como campo do gozo, é simbolizado pelo corpo do Outro sexo (LACAN, 1972-1973/1985). Agora, Lacan apresenta o Outro sexo na radicalidade de um corpo que nunca será apreendido através do gozo. Assim, percebemos que a elaboração do conceito de mais-de-gozar produziu uma reelaboração do conceito de gozo.

A homologia com a mais-valia permitiu a Lacan inscrever o campo do gozo na relação de trocas entre, de um lado, corpo; de outro lado, significante. Quando se obtém significante, perde-se um pouco de corpo. Quando se obtém corpo, perde-se um pouco de significante. Assim como na economia, a mais-valia está inscrita na mercadoria, mas excede a mercadoria; no entanto, sem mercado, não haveria a mercadoria. E o mercado é o Outro. Para dar conta do campo do gozo como uma zona cuja centralidade nos é inacessível, um íntimo que nos é exterior, Lacan criou a palavra “êxtimo” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 219) retomando a topologia das superfícies. O objeto *a* não é uma parte, mas ele se localiza em um lugar “êxtimo, conjugando o íntimo com a exterioridade radical” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 241).

REFERÊNCIAS

- AMBERTÍN, M.G. (2008) *Entre deudas y culpas: Sacrificios*. Buenos Aires: Letra Viva
- COUTO, L. F. S. (2006). Uma classificação dos sentidos do termo gozo em Freud. *Estud. psicol. (Natal)* [online]. 2006, vol.11, n.2, pp. 179-190. ISSN 1413-294X.
- EIDELSZTEIN, A. (2006). El concepto de goce em Lacan. Conferência em Apertura: Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Disponível em <http://www.apertura.org.ar/>
- FREUD, S. (1913/1993) *Totem y Tabu*. Obras Completas, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- LACAN, J (1960/1998) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, In *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1968-1969/2008). *O Seminário: livro 16: de um Outro ao outro (1968-1969)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1969-1970/1992). *O Seminário, Livro 17, O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1971/2009). *O Seminário: Livro 18. De um discurso que não fosse semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1972-1973/1985). *O Seminário, livro 20, Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- OLIVEIRA, C. (2008) *O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar*. Revista Estudos Lacanianos. Ano I, n.º 1, janeiro-julho 2008. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/art.html>
- QUINET, A. (2006) *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MILLER, J. A. (1999). Les six paradigmes de la jouissance. In: *Revue de La Cause Freudienne*, n.º 43, out/1999. Disponível em http://www.lutecium.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/JAM_Les-six-paradigmes-de-la-jouissance.pdf
- MILLER, J. A. (2000). *A erótica do tempo*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.
- MILLER, J. A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e dos Outros Escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- DENDIEN, J. (Org.). Le trésor de la langue française informatisé. Disponível em <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?11;s=117030465;r=1;nat=;sol=0;>

Submetido em fevereiro de 2013

Aceito em junho de 2013