



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**A PERTINÊNCIA DA NOÇÃO DE LUGAR DO ANALISTA AO LONGO DO
SEGUNDO ENSINO DE LACAN**

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

Rio de Janeiro

2019

**A PERTINÊNCIA DA NOÇÃO DE LUGAR DO ANALISTA AO LONGO DO
SEGUNDO ENSINO DE LACAN**

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Tania Coelho dos Santos

Rio de Janeiro

2019

**A PERTINÊNCIA DA NOÇÃO DE LUGAR DO ANALISTA AO LONGO DO
SEGUNDO ENSINO DE LACAN**

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

APROVADA POR:

Prof^a. Dr^a. Tania Coelho dos Santos – Orientadora - UFRJ

Prof^a. Dr^a. Angélica Bastos - UFRJ

Dr^a. Maria Cristina da Cunha Antunes - ISEPOL

Prof. Dr. Fabio Malcher - UFRJ

Prof. Dr. Douglas Nunes Abreu - UNIPAC

Rio de Janeiro

2019

CIP - Catalogação na Publicação

S586p Silva Neto, Erly Alexandrino da
A PERTINÊNCIA DA NOÇÃO DE LUGAR DO ANALISTA AO
LONGO DO SEGUNDO ENSINO DE LACAN / Erly Alexandrino
da Silva Neto. -- Rio de Janeiro, 2019.
331 f.

Orientadora: Tania Coelho dos Santos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós
Graduação em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Lugar do analista. 3.
Estrutura. 4. Real. I. Coelho dos Santos, Tania,
orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Agradecimentos

À professora Tania Coelho dos Santos, pela orientação nesses anos de pós-graduação e por uma receptividade à minha pessoa que não estava na conta.

À Alice e a José Luiz, funcionários do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pela disponibilidade, ainda que à distância.

Aos colegas do programa de pós-graduação, Fernanada Queiroz, Flávia Lana, Matheus Kunst, Maria Medeiros e Angélica Tironi, que ao fazer estreitos laços de amizade comigo permitiram-me fazer essa travessia de maneira menos solitária.

A todos os colegas de orientação e também a todos integrantes do ISEPOL, por compartilharem comigo carinhosamente os momentos deste percurso.

À minha mãe, Sueli Raasch Pereira, que juntamente com minha Madrasta, Célia Lúcia Vaz de Araújo, não só apostaram no meu projeto como não me deixaram desistir dele.

A todos os amigos que me ajudaram a suportar algo que, sem sua presença, bom humor e torcida, teria sido insuportável, que não duvidem disso.

À minha esposa, Fabianne, por ter sido o mais parceira possível ao longo de 8 anos de envolvimento com uma universidade fora de nosso estado de residência.

Por fim, à minha filha, Luíza, que no auge de seu segundo ano de vida não me deixou passar por esse doutorado sem me noticiar que eu estava trabalhando demais. Eu também senti sua falta.

RESUMO

Esta tese se propõe a dar continuidade à minha pesquisa de mestrado, investigando a coerência interna da teoria lacaniana e aferindo o estatuto do lugar do analista e do seu fazer. Esta pesquisa foi suscitada pela leitura dos cursos de orientação lacaniana de Jacques-Alain Miller. Neles Miller sustenta a tese de que o ensino de Lacan caminha para uma reestruturação em seu terceiro ensino, orientado para um real sem sentido. A partir dessa maneira de se orientar, várias noções estruturais entrariam em declínio e o próprio estatuto do psicanalista talvez seria um *proton pseudos*. Essa assertiva deu início ao meu problema de pesquisa sobre o lugar do analista no ensino de Lacan. Nesta tese sustento a hipótese de que a teoria lacaniana não postula esse estatuto para o analista, aferindo, momento a momento, a pertinência das noções de lugar e estatuto do analista, bem como as formulando de acordo com a constelação teórica em desenvolvimento. O período analisado foi o segundo ensino de Lacan, iniciado em 1964, em seu décimo primeiro seminário, até o início de seu terceiro ensino, com seu vigésimo seminário. Dentro do período investigado pude constatar a pertinência dessas noções, tendo encontrado o uso dos termos por Lacan ele mesmo, bem como a presença de uma concepção lógica e estrutural na teoria lacaniana que comporta e atesta a validade delas.

Palavras-chave: psicanálise; lugar do analista; estrutura; real.

ABSTRACT

This thesis proposes to continue my master's research, investigating the internal coherence of Lacanian theory and assessing the status of the analyst's place and his / her doing. This research was prompted by the reading of the Lacanian orientation courses by Jacques-Alain Miller. In them Miller sustains the thesis that Lacan's teaching moves towards a restructuring in his third teaching, oriented to a meaningless real. From this way of orienting, several structural notions would decline, and the psychoanalyst's own status might be a proton pseudos. This assertion began my research problem about the analyst's place in Lacan's teaching. In this thesis I support the hypothesis that Lacanian theory does not postulate this status for the analyst, assessing, moment by moment, the pertinence of the notions of place and status of the analyst, as well as formulating them according to the theoretical constellation development. The period analyzed was Lacan's second teaching, begun in 1964, in his eleventh seminar, until the beginning of his third teaching, with his twentieth seminar. Within the period investigated I could see the pertinence of these notions, having found the use of the terms by Lacan himself, as well as the presence of a logical and structural conception in the Lacanian theory that bears and attests the validity of those notions.

Keywords: psychoanalysis; place of the analyst; structure; real.

RÉSUMÉ

Cette thèse propose de poursuivre les recherches de mon master, en examinant la cohérence interne de la théorie lacanienne et en évaluant le statut de la place de l'analyste et de sa pratique. Cette recherche a été motivée par la lecture des cours d'orientation lacanienne par Jacques-Alain Miller. Miller y soutient la thèse selon laquelle l'enseignement de Lacan évolue vers une restructuration dans son troisième enseignement, orienté vers un réel dénué de sens. À partir de cette façon d'orientation, plusieurs notions structurelles déclinent et le statut même du psychanalyste pourrait être un proton pseudos. Cette affirmation est à l'origine de mon problème de recherche sur la place de l'analyste dans l'enseignement de Lacan. Dans cette thèse, je soutiens l'hypothèse selon laquelle la théorie lacanienne ne postule pas ce statut pour l'analyste, évaluant moment par moment la pertinence des notions de lieu et de statut de l'analyste, ainsi que de les formuler en fonction de la constellation théorique en développement. La période analysée est le deuxième enseignement de Lacan, commencé en 1964, lors de son onzième séminaire, jusqu'au début de son troisième enseignement, avec son vingtième séminaire. Au cours de la période examinée, j'ai pu voir la pertinence de ces notions, ayant trouvé l'utilisation de ces termes par Lacan lui-même, ainsi que la présence d'une conception logique et structurelle dans la théorie lacanienne qui en porte et atteste la validité de ces notions.

Mots-clés: psychanalyse; lieu de l'analyste; la structure; réel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
O real e a clínica de miller: sem sentido.....	8
O real da ciência e das psicanálises: ciência do gozo e ciência gozada.....	12
Algum lugar para o psicanalista?.....	17
Que teoria para o analista?.....	19
1 – DO VALOR DE VERDADE AO VALOR DE GOZO.....	23
1.1 - Posições subjetivas do ser.....	24
1.2 - Estatuto do sujeito.....	25
1.3 - Sutura da falta e sexo.....	34
1.4 - Saber e verdade.....	40
1.5 - O analista do corte e costura.....	47
1.6 - A Ciência e o sujeito excluído.....	53
1.7 - Verdade e saber na revelação religiosa e na psicanálise científica.....	62
1.8 – Gozo e alguns derivados de seu tratamento simbólico.....	65
1.9 - Fantasma e objeto <i>a</i> : ficção que funda a verdade.....	76
1.10 - O analista interrogado pelo ser-de-saber.....	95
1.11 - Estabelecendo o valor de gozo, ou, a lógica do fantasma.....	102
1.12 - Inexistência do universo do discurso, a estrutura é a gramática e realiação.....	105
1.13 - O objeto <i>a</i> do fantasma como <i>Bedeutung</i>	119
1.14 - O analista: sujeito em dificuldade com inconsciente.....	133
1.15 - Ato.....	141
1.16 – Sujeito suposto saber (SsS).....	150
1.17 - Ato psicanalítico.....	160
2 – DE UM OUTRO QUE NÃO FOSSE SEMBLANTE, OU: LACAN APLICADO ÀS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	169
2.1 - A inconsistência do Outro.....	170
2.2 - Discursos e o significante-mestre.....	177
2.3 – Saber e verdade, na ciência, na lógica e na psicanálise.....	194
2.4 – Gozo e sexualidade em discurso.....	212
2.5 - Escrita do gozo sexual.....	224
2.6 - Analista como aquele que banca o SsS e empresta corpo ao <i>a</i>	238
2.7 - O analista como aquele que deve ajustar as contas com seu ser e bancar a <i>latusa</i>	243
2.8 - Analista como aquele que integra a fantasia do analisante como <i>a</i> , para escrevê-la. ..	249
3 – A ENCARNAÇÃO DO SIGNIFICANTE COMO GOZO – Terceiro ensino.....	252
3.1 – <i>Linguisteria</i> : a besteirada.....	254
3.2 - Teoria do significante à luz do terceiro ensino – revisão.....	254
3.3 - O ser e o corpo.....	265
3.4 - Mais gozo, ainda.....	269
3.5 - Gozo sexuado – fórmulas da sexuação.....	273
3.6 - A não-relação sexual e o amor.....	284
3.7 - Analista, aquele que é amado pelo que sabe.....	288
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	293
Conclusão.....	304
Apêndice I – Algumas coordenadas cartesianas para ler lacan.....	312
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	321

INTRODUÇÃO

Trabalhar como psicanalista sempre colocou inúmeros problemas para mim, seja nos ambulatórios dos serviços públicos, com as dificuldades da psicanálise aplicada às instituições e às políticas públicas; seja no consultório, com toda a angústia que o trabalho baseado na transferência e em seu manejo colocam para um analista: como e quanto extrair interpretações? Qual a maneira apropriada de intervir? Quanto cobrar? Quando deitar o paciente ao divã? E quanto às desistências e interrupções de análise, o que significam? Trata-se de uma neurose ou de uma psicose? Creio que muitos psicanalistas reconhecerão nestas perguntas alguns momentos de dificuldades recorrentes nas análises que conduzimos.

Para situarmo-nos melhor nestas questões dispomos de alguns recursos, tais como análise pessoal, supervisão e bastante estudo – não estou seguro que precise ser em uma escola. Minha colocação no terceiro recurso deu-se através de grande afinidade que senti pelos cursos de orientação lacaniana de Jacques-Alain Miller. A clareza com que ele apresenta e sistematiza o que chama de 'os ensinamentos de Lacan' foram muito bem-vindas na orientação deste analista.

Entretanto, ao passar por seus cursos mais recentes, que trabalham com a construção teórica de uma orientação para o Real, alicerçada nos últimos ensinamentos de Lacan, deparei-me mais com um certo mal-estar do que com elucidação, especialmente quando, ao buscar referências sobre o lugar e o trabalho do psicanalista, deparei-me com a formulação de que ele [o analista] talvez seja o *proton pseudos* da psicanálise (MILLER, 2010).

O *proton pseudos*¹ é uma expressão grega, que significa 'a primeira mentira', e que Freud utiliza para nomear os relatos fantasiosos de sedução infantil que as pacientes histéricas faziam em análise. A referência de Miller, portanto, remete à ideia de que o psicanalista seja a primeira mentira da psicanálise, uma construção fantasiosa, ainda que suas consequências sejam verdadeiras ou efetivas. Foi isso que colocou, para mim, o problema de pesquisa sobre o lugar e o estatuto do psicanalista no ensino de Lacan.

1 "Proton Pseudos, altgr. *πρῶτον ψεῦδος*, literalmente a primeira mentira, *Grundirrtum*, é um conceito de lógica aristotélica. Ele designa a primeira premissa falsa em uma dedução, a partir da qual, como regra, seguem-se mais declarações falsas, mesmo que sejam tiradas conclusões formalmente corretas. Exemplo: Tux é um pinguim, portanto, um pássaro. Todos os pássaros podem voar. Portanto, o Tux pode voar." (fonte: <https://educalingo.com/pt/dic-de/proton-pseudos>) Curiosamente as referências ao termo linguístico na ferramenta de busca da Google apontam para dicionários em alemão ou trabalhos psicanalíticos.

Como caráter introdutório, entretanto, preciso realizar uma breve contextualização do que escrevo por 'lugar do analista', pois que o termo por si só é aberto a muitas interpretações. Evidente que não se trata da poltrona atrás do divã, mas, em todo caso, não se pode excluir esta referência, e ela é, mesmo, uma boa referência para começar a situar as coisas. Não se trata dela porque, com sua brutalidade oriunda do óbvio — é claro que o lugar do analista é na poltrona que está atrás do divã — dá-se a sensação de que se ambiciona dizer qual é seu lugar ali, no puro real, precisamente onde não pode haver lugares sem que haja uma estrutura, que é viabilizada pela intrusão do simbólico no real.

Estar na poltrona atrás do divã, portanto, não é uma definição do bruto real, mas introduz toda a estrutura do *setting* psicanalítico: há algumas poltronas, ao menos duas, há um divã, há o atendimento face a face e há aquele onde o analisante deita. O analista situa-se atrás por uma série de razões articuladas a uma teoria e a uma prática: trata-se, por exemplo, de esvaziar o olhar para que se possa ver o importante, de estimular o devaneio — que é uma definição da técnica da associação livre — etc.

Ou seja, que o lugar do analista seja o da poltrona atrás do divã, isso é definido por uma estrutura da experiência analítica que coloca uma série de outras coisas do real distribuídas em lugares articulados entre si e que desempenham determinadas funções. Falar de lugar do analista, portanto, é falar em estrutura, ao menos assim pude concluir em minha dissertação de mestrado (SILVA NETO, 2013a), como resgato a seguir.

Os primeiros cursos e trabalhos de Lacan (1998[1951], 2008[1952], 2005[1953a]), ao situarem a análise na dimensão da verdade, mantêm-se neste aspecto moral e ético que Freud sustenta tão bem ao dizer que não se trata, na análise, de eliminar nem a tendência sensual e nem a ascética (FREUD, 1996[1917a]), mas de trazer o conflito à consciência para que o sujeito o resolva a seu modo. É neste contexto que o analista pode aparecer no lugar de mestre/senhor moral (LACAN, 2008[1952]), pois quando se concebe que a experiência se desenrola na dimensão da verdade, não há outro lugar onde situar o analista a não ser na posição daquele que é procurado para solucionar os impasses do sujeito em seus dilemas morais.

Não é, que fique claro, que o analista efetivamente seja um mestre moral, mas aquele que faz uso desta posição, deste lugar simbólico que é introduzido no real (ou na realidade, neste ponto de seu ensino as duas coisas são idênticas) pelas estruturas elementares do parentesco e pela cultura.

Ele faz uso desta posição, que está na estrutura do sujeito, o supereu (seu próprio mestre interior enigmático e, por vezes, inexorável), para que o analisante possa significar e retificar suas relações com ele, com a instância do mestre. Isso é equivalente a dizer que o sujeito atravessa seu complexo de Édipo, superando as rivalidades imaginárias com as figuras familiares e realizando seu lugar na estrutura como fórmula de final de uma análise. Esta é uma dimensão ética do lugar do analista, e está relacionada com a aproximação da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss (2008[1949]).

Na continuidade de seu ensino (LACAN, 1998[1953b], 2009[1953-54] e 2010[1954-55]), a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure (2006[1916]) ganhou um lugar de centralidade e, pouco a pouco, Lacan ficou mais dedicado às estruturas — fossem as do significante, fossem as da lógica matemática ou da teoria de jogos. Ao construí-las forjou o lugar do Outro, com maiúscula, que é a instância da alteridade simbólica e do reconhecimento do desejo inconsciente.

Nesta estrutura organizada como linguagem, o inconsciente é uma cena que se passa entre o sujeito e o Outro, vindo o analista se assentar neste lugar. Para tanto é preciso que ele tenha esvaziado suas identificações narcísicas e não se deixe tomar por um rival ou amante, o que contribuiria para o advento das resistências e a interrupção da análise.

Este lugar do Outro exerce certas funções importantíssimas, pois é o destinatário das demandas (e das questões sobre o desejo) do sujeito, bem como é prerrogativa sua receber estas mensagens e decodificá-las. A partir daí pode ou recusá-las ou interpretá-las, satisfazendo o sujeito no reconhecimento do desejo. Recusá-las, por outro lado, o [sujeito] força às identificações imaginárias com o objeto de desejo do Outro. O lugar do Outro, e sua eficácia, se dão à medida que o sujeito direciona a ele as mensagens de seu inconsciente, esperando uma resposta às suas questões.

Não é, entretanto, que Lacan tenha mudado o estatuto do analista. Ele continua no lugar de mestre moral que é capaz de orientar sobre o gozo sereno do objeto (LACAN, 2008[1952]), mas essa é sua dimensão ética, enquanto o lugar do Outro é a dimensão estrutural do mestre. Portanto, isso não significa que o analista sai do lugar de mestre para o lugar do Outro, é que a instância do mestre na estrutura é o lugar do Outro e de seu ideal (I(A)). A eficácia do lugar do analista se dá enquanto destinatário das mensagens inconscientes do sujeito — ou seja, enquanto há transferência positiva — que requerem reconhecimento e interpretação.

A interpretação, para ser conduzida, requer um determinado saber do analista sobre a estrutura, quais sejam: a maneira pela qual se estabelece uma significação (metáfora); o estatuto metonímico do objeto e do desejo; os mecanismos imaginários de captura narcísica; e onde ocorreram os problemas de realização do Édipo. Este último colocará em evidência qual das três operações de falta do objeto — frustração, privação ou castração — estão em jogo no sofrimento do sujeito, bem como o grau e a maneira com a qual o sujeito se esquia da angústia de castração, evitando submeter o gozo a ela para que possa recuperar seu falo no simbólico, como significante (LACAN, 1995[1956-57], 1999[1957-58]).

Lacan (1999[1957-58]) não deixa de acentuar como o complexo de castração e o falo são problemáticos na teoria freudiana, e isso quer dizer que não se atravessa o Édipo facilmente. Entretanto, quando ele faz da metáfora paterna uma operação onde o significante do Nome-do-Pai confere a significação fálica ao desejo da mãe (1999[1957-58], 1998[1955-56], 1998[1958]) ele não deixa de se complicar, também, com o problema. Por mais que tenha sido bem-sucedido em submeter várias formações do inconsciente à significantização (chistes, atos falhos, sonhos, *acting out*, lapsos e até mesmo a fantasia), o desejo permanece ligado a um outro imaginário e o falo jamais aparece como significante.

Claro, o falo só apareceria como significante se o complexo de castração fosse apaziguável. Para Freud, não era, e chegou mesmo a ser o limite da eficácia da análise no rochedo da castração (1996[1937]). Fato é que, aponto o problema, a significantização do falo no seminário sobre *as formações do inconsciente* (1999[1957-58]) e no escrito *a significação do falo* (1998[1958]) não foi bem sucedida e, me adianto, da maneira que eu compreendo a teoria psicanalítica, só poderia ser bem-sucedida se houvesse a relação sexual. Isso é extremamente problemático para o estatuto conceitual da interpretação, pois, uma vez que ela opera por uma espécie de metaforização da metonímia do desejo, ou seja, da significação, ela depende do falo como significante em posição de exceção. Não é tudo que poderá ser submetido a este tipo de intervenção.

Lacan retoma a problemática do falo no seminário sobre *a transferência* (2010[1960-61]) sob a forma do símbolo Φ , símbolo e não significante. Ali ele designa que o falo imaginário, enquanto permanece narcisicamente investido, exerce a função de investir libidinalmente a imagem do outro como objeto parcial, fazendo dela um objeto do desejo. Já é uma formulação menos pretensiosa, até porque o falo aparece como falta no nível significante e o objeto parcial aparece em seu lugar, tamponando a questão do sujeito sobre o desejo. É assim, inclusive, que a transferência será entendida.

Porque os analisados acabam por viver todo esse tipo de aflição dramática, de paixão amorosa e odienta? A transferência afetuosa é mais fácil de se compreender: o analista está no lugar de mestre moral e de Outro, aquele que pode conduzir o sujeito nos desfiladeiros do significante e orientá-lo quanto a seu desejo e seu gozo. Mas a mola da transferência se dá em outro lugar. O analista é investido da autoridade do supereu, o que, por si só, já é suficiente para elevar esta relação a uma série de outros níveis: a sedução, a evitação, o confronto, fingir-se de morto, enfim, toda sorte de estratégias que os sujeitos utilizam para driblar sua consciência moral.

Mas se fosse apenas isso, e não que isso seja pouco, os pacientes poderiam simplesmente abandonar a análise (e alguns o fazem). Seria mais fácil. Há alguma coisa em jogo ali, supõe o analisado, e que o analista tem. É um objeto precioso, que não está em todo lugar, e que o sujeito quer muito — seja pra comer, descartar, admirar ou seduzir. Este é o objeto que está na mola da transferência, *agalma*, o objeto precioso que Lacan extrai do *Banquete* (*Symp.* 215a7–b3) e da teoria do amor parcial do objeto, de Abraham, que é para onde a transferência ruma.

A única maneira de resolver este impasse, aponta Lacan (2010[1960-61]), é o analista, como Sócrates, saber um pouquinho sobre as coisas do amor e compreender que este objeto, de forma alguma, ele o tem, usando esta falta como um oco de desejante puro, que não deseja ser desejado. Nisso ele exorta o sujeito a cuidar de sua alma.

A partir deste ponto a interrogação sobre o desejo do analista, e sobre o objeto, dominam o final do primeiro ensino de Lacan. Cuidar da sua alma, portanto, é cuidar do objeto. No seminário sobre *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]) o objeto *a* deixa de ser apenas o pequeno outro da relação especular, deixa de ser apenas o *agalma* e passa a ser algo que fica autoeroticamente investido, o estranho familiar do sujeito, mas no real. O objeto *a* é real, e não é necessariamente a imagem do outro com valor fálico, ou seja, ele pode ser lixo, rebotalho.

A constituição deste objeto se dá ao advento da etapa fálica da libido, que deveria ser a genital segundo a teoria analítica pós-freudiana: neste momento não advém nenhum objeto genital, nenhuma representação da sexualidade no inconsciente. Apenas o falo aparece nesta etapa, mas aparece registrado como falta, porque caiu sob o corte da operação de castração.

Na ausência de um objeto natural para o desejo e na falta do falo, o sujeito lança mão dos objetos autoeróticos como substitutos do falo perdido na realização de sua sexualidade. O

problema é que os objetos *a*, os objetos da pulsão, não podem definir nenhuma diferença sexual: eles são os mesmos para ambos os sexos e só podem definir esse esboço de diferença sexual que é a atividade e a passividade da pulsão.

Ao ser convocado no campo do desejo, o sujeito lança mão do objeto *a*, realiza o tamponamento de sua falta constitutiva e não advém [ele, o sujeito]. Este objeto, vale lembrar, ele é tanto o objeto que o sujeito é, e que oferece à demanda do Outro como isca, como também é o objeto a que o Outro é reduzido na demanda do sujeito.

O objeto faz sua irrupção de duas maneiras: ou na fantasia ou na angústia. Para Lacan (2005[1962-63]) as duas são estruturalmente equivalentes, com o diferencial de que na fantasia o objeto é velado, mas na angústia ele aparece no campo especular do sujeito, provocando o estranhamento. Isso quer dizer que a condição de objeto, ou do sujeito ou do Outro, aparece desvelada, promovendo o apagamento do campo subjetivo.

Para a angústia só há uma solução: desejo. É preciso manter o lugar da falta, e isso significa que o objeto *a* precisa ser desalojado. Isso só é realizável porque, como Outro, o analista é passível da mesma redução e é colocado, pelo sujeito, no lugar de objeto, que é quando a transferência irrompe como resistência. A partir da constituição desta fantasia em análise, ou da irrupção da angústia, ou seja, no momento que o analista ou o analisado são colocados na posição de objeto, é possível proceder pela interpretação como corte. Esta é aquela que visa o objeto causa do desejo e só pode ser realizada em sua presença.

Contudo, é apenas com a formalização conceitual do seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais* (LACAN, 2008[1964]) que esta mudança pode ser vista claramente para o estatuto do lugar do analista. Ao repaginar inconsciente, repetição, transferência e pulsão, Lacan, em primeiro lugar, dá um estatuto de real a todos estes artefatos analíticos, que ele chamará de conceitos fundamentais.

O inconsciente no real é o evasivo, aquele que tem um movimento de pulsação ritmado pelo tempo lógico. Enquanto está aberto é possível entrever algo do sujeito, mas quando ele pulsa, se fecha e o analista fica do lado de fora a fazer apelo. O fechamento, formula Lacan, é dado pela irrupção da realidade sexual do inconsciente, e isso quer dizer que a transferência se estabeleceu como resistência, tomou o analista como objeto e obturou a hiância real do inconsciente com esse pequeno *a*.

A realidade sexual que ela atualiza é, entretanto, a realidade da pulsão, que não pode fornecer nenhuma outra representação da sexualidade a não ser a de 'passivo/ativo', justamente porque,

no real, a pulsão é apenas um circuito que parte de uma borda erógena, contorna um objeto substituto e retorna à mesma borda. Sua satisfação se encerra aí, é acéfala e autoerótica. Para poder realizar seu desejo, portanto, o sujeito precisa passar ao campo do Outro, a cultura, que é onde se estabelecem as representações totais da sexualidade sob a forma que conhecemos, o homem, a mulher, o amor, o casamento...

Entretanto, passar ao campo do Outro simplesmente, sem realizar nada a respeito da falta, é apenas assujeitar-se ao campo do sentido, ficando-se alienado de uma parte fundamental do ser. Não advir no campo do Outro também não é uma solução, pois daí não haveria sentido para o ser, que restaria irrealizado e opaco. Esta é a operação que Lacan define como alienação (LACAN, 2008[1964]).

O único passo possível a se dar a partir desta posição de alienação fundamental — ou satisfação autoerótica e acéfala, ou assujeitamento ao campo do Outro de maneira divorciada da satisfação — é sustentar a pergunta sobre a falta no campo do Outro: ‘pode ele me perder?’ Desta maneira o sujeito, ao significar o que o Outro perderia se o perdesse, apreende o objeto que está em jogo no campo do Outro, e pode articular ali a sua pulsão. Esta operação, chamada de separação por Lacan (2008[1964]), é aquela pela qual o sujeito pode, finalmente, fazer advir algo da satisfação no campo do Outro, ou seja, é o advento do sujeito do desejo.

No sujeito neurótico o impedimento a esta operação é a positivação do falo. Ao se deparar com a ausência de representação do desejo no nível genital, o neurótico sustenta a fantasia da existência do falo. Na mulher ela se atualiza como *Penisneid*, reivindicação invejosa do falo. No homem é a irrupção do medo de castração e todas as defesas de rivalidade, rebeldia e prestimosidade que ele agencia. Uma o reivindica, o outro não quer perdê-lo: rochedo freudiano da castração (FREUD, 1996[1937]).

O problema é que, como o falo positivado só existe na fantasia do neurótico, tudo que ele pode fazer é trazer um objeto em seu lugar, tamponando o desejo e não advindo como sujeito. O analista, colocado em lugar de objeto pelo neurótico, é convocado a sustentar seu desejo e sua interrogação de modo a viabilizar que o sujeito possa conduzir uma operação de separação e, finalmente, advir no campo do Outro como desejante.

Assim, aquilo com que me deparo no final de minha pesquisa de mestrado é que o analista participa tanto das formações, na medida em que pode situar-se como Outro da demanda do sujeito, como da realidade do inconsciente, na medida em que extrai sua eficácia da posição

de objeto para o circuito pulsional de satisfação, algo que poderia ser representado, de maneira ligeira, pelo seguinte esquema:

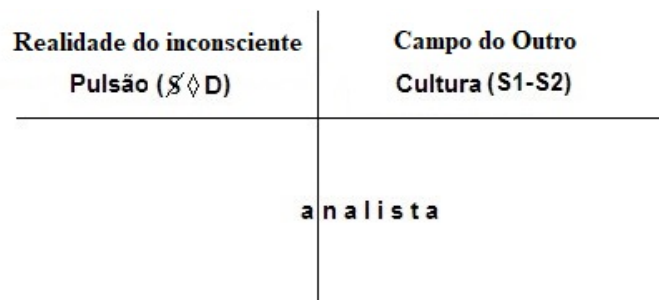


Figura 1 - lugares do analista no primeiro ensino de Lacan, acrescido do seminário 11

Do lado da realidade do inconsciente, no campo pulsional, temos o analista como objeto *a*. No lado do campo do Outro, na articulação dos significantes, temos um ‘analista’, que leio como o analista como mais um dos significantes na lista da cultura. Claro, não um significante qualquer, mas um significante novo, criado por Freud.

Então, se por um lado um analista é procurado por sua posição na cultura, é por sua presença no mais real e elementar mecanismo do inconsciente que o analista pode operar com eficácia, ficando o *proton pseudos* do lado do analisando, que constrói ficções de amor — transferência — com a função objetual (real) do analista.

A partir daí, portanto, o estranhamento à assertiva de Miller (2010) torna-se um problema sobre o lugar do analista: com sua orientação rumo ao Real (2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2014), um Real sem sentido, diga-se de passagem, será que, nesta maneira de pensar, há lugar para se falar em lugar? Para compreender melhor como essa pergunta pode ser colocada é preciso discorrer um pouco sobre o que é esta orientação e colocar sua problemática nos âmbitos da clínica e a teoria psicanalíticas.

O real e a clínica de Miller: sem sentido

Para construir o assaolho teórico desta orientação, Miller (2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2014) se dedica a, fundamentalmente, duas coisas: escandir o ensino de Lacan em três momentos e demonstrar a hipótese de que no último ensino de Lacan, o terceiro, há a construção de um estatuto para o real que difere dos ensinamentos anteriores. Este terceiro ensino, segundo o próprio Miller, tem sua porta de entrada no seminário 19 (LACAN, 2012[1971-72]) ("Aqui começa o último ensino de Lacan [...] Ali está tudo o que ele ensinou, e no entanto, é tudo novo, renovado, virado de pernas pro ar [...]"), escreve ele na contracapa), e é

firmemente alicerçado nos seminários 20 (LACAN, 2008[1972-73]) e 23 (LACAN, 2007[1975-76]).

Portanto, para situar o que Miller quer dizer com último ensino e orientação para o Real, é preciso delinear a situação do laço social em nossa época, esse "pensamento radical do Individualismo moderno" (por Miller, na contracapa de LACAN, 2012[1971-72]), uma vez que ele nos coloca problemas específicos.

A forma que a psicanálise lacaniana dá a esse laço, utilizando-se das fórmulas dos discursos do seminário *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]) em sua elaboração posterior no escrito *Televisão* (LACAN, 2003[1973]), é a do discurso do capitalista. A problemática típica desta forma de laço social é a das relações com os objetos de gozo, que "[...] constrói apenas um único laço, bem pouco social, entre o indivíduo e os produtos." (SOLER, 2012, p. 208)

Esse laço, Lacan apontou, é a função de captação do mais-de-gozar que os *gadgets* (LACAN, 2008[1968-69]) produzidos nos proporcionam. Eles fazem função de objeto, mas destacados de um outro a quem o sujeito possa se endereçar. São as mamadeiras, os arquivos de música, as fotos e vídeos eróticos e, enfim, tudo isso resultando em muito dejetivo (objeto anal).

Ao promover o consumo dos objetos descartáveis como tática de mercado, o que é realizado é uma insatisfação estratégica da demanda para que ela se renove cada vez com mais vigor. O discurso do capitalista, nesse sentido, promove "[...] a multiplicação das vítimas, com a escalada correlativa da ideologia da vitimização [...]", onde "[...] o um por um tornou-se regra, e assistimos a fenômenos de fala sem precedentes." (SOLER, 2012, ps. 209-210)

Estes fenômenos de fala, são as profusões de relatos que pululam nas mídias eletrônicas e nas pesquisas de opinião, tendo a função de expor o gozo ou de servirem ao gozo. Isso não vai ao encontro da análise, "[...] pois gerir o gozo e interrogá-lo são duas operações bem distintas." (SOLER, 2012, p. 214). Para que se possa interrogá-lo é preciso que a fala não se resuma à dimensão da catarse, da opinião ou do gozo, mas que alcance a dimensão da verdade. Isso equivale a dizer que, no discurso do capitalista, a relação do sujeito com o Outro, a quem interroga sobre o desejo, é apagada, e como consequência há desresponsabilização de cada sujeito sobre sua condição desejante: precariedade de fala, debilidade do mental.

A exposição do gozo próprio como algo precioso e compartilhável é justamente o que Coelho dos Santos (2014b) aponta como o desejo de ser ator. Segundo a autora, a subjetividade de nossa época não sofre de seus sintomas da mesma maneira que os sujeitos vitorianos sofriam.

Àquela altura, a forma típica de adoecimento neurótico contava com uma forte relação ao Outro (diferentemente do laço típico no discurso do capitalista), de modo que a principal fonte de mal-estar era o retorno do recalado sob a forma de sintomas como mensagens cifradas ao Outro.

Na atualidade, entretanto, os sujeitos sofrem menos do retorno do recalado do que dos excessos pulsionais, da invasão de gozo, que advém da elevação do sintoma à dignidade da Coisa, o que seria equivalente à operação freudiana de idealização (COELHO DOS SANTOS, 2014b).

Desta forma, os sujeitos chegam ao consultório do analista a queixar-se de adições, pânico, depressão e toda a sorte de afecções narcísicas oriundas da elevação de traços de seu caráter à condição de sublimes. Existe uma situação semelhante na literatura psicanalítica, é o escabelo lacaniano de Joyce (LACAN, 2003[1975]): o pequeno pedestal onde ele se coloca ao escrever seu nome próprio como autor, como aquele que ocuparia os acadêmicos por trezentos anos.

Joyce é considerado, por Lacan (2003[1975]), desabonado do inconsciente, uma vez que solucionara os impasses de sua estrutura com uma invenção original da autoria de uma obra que violenta o sentido comum da língua, tal qual se apresentam certas construções neológicas nas psicoses (LACAN, 1998[1955-56], 2008[1955-56]).

Tal obra, segundo Lacan, não faz gancho com as formações típicas do inconsciente neurótico, mas obedece a princípios singulares de fala. Assim Joyce se constrói como autor, escrevendo seu nome próprio e tendo, inclusive, se recusado à análise.

Contudo, se por um lado os pacientes que recebemos em nossos consultórios estão marcados pelo amor aos próprios traços de caráter, pelo gosto exagerado por suas próprias idiossincrasias, por outro, não apresentam nenhum traço da solidão assumida de Joyce.

Os sujeitos que nos procuram queixam-se de algum mal-estar difuso, oriundo do próprio gozo ou traço de caráter que vangloriam, exigindo uma cura compacta, consumível, que os livre da culpa e os habilite a continuar com sua preciosa maneira de gozar. Bem mais débeis do que o exemplo de Joyce, relutam tanto em se engajar na dimensão da verdade, a dimensão moral, que é a dimensão própria à análise, como em realizar esforços para uma escrita singular do gozo.

Para Miller (2014) trata-se, neste escabelo, de sublimação do narcisismo. Por outro lado, Coelho dos Santos (2014b) verifica que Miller situa a questão de acordo com a noção freudiana de sublimação:

A sublimação freudiana é da ordem do mistério da transubstanciação do gozo obscuro com os objetos parciais, no gozo inédito com o trabalho da obra de arte. Não se trata nem mesmo do reconhecimento social que se poderia angariar por meio dela. Nada mais distante do narcisismo e do culto de si mesmo. (COELHO DOS SANTOS, 2014b, p. 11)

Para ela o narcisismo pode ser alvo de uma idealização, portanto nada de sublimação no desejo de ator. Narcisismo e idealização são duas coisas incompatíveis, e a orientação lacaniana vem definindo escabelo, justamente, como sintoma mais narcisismo (*L'escabeau, c'est un concept transversal. Cela traduit d'une façon imagée la sublimation freudienne, mais à son croisement avec le narcissisme*² (MILLER, 2014), e colocado isso como fórmula de final de análise!

Este é todo o propósito de seu trabalho *Do supereu sujeitado à lei simbólica à normatividade supersocial dos corpos falantes* (COELHO DOS SANTOS, 2014b), onde analisa relatos de passe da AMP em 1994 e em 2010-2011 e conclui que, se em 1994 priorizava-se o saber do passante conquistado durante sua análise, e em 2010-2011 prioriza-se o "estrelizar o passante [...] de modo que a questão 'haveria passe?' se tornou 'vamos selecionar este passante para ser uma estrela da psicanálise?' e 'Há [...] tendência de que o júri do passe seja como o de uma audição ou de um casting [...] quer dizer que o passe tem alguma coisa a ver com o desejo de ator" (MILLER apud COELHO DOS SANTOS, 2014b, ps. 53-54).

Se isso não bastar como subsídios desta tese, acrescento um trecho da convocatória de Miller (2014) para o 10º congresso da AMP em 2016, no Rio de Janeiro:

Fazer uma análise é trabalhar a castração do escabelo para trazer a ordem do dia o gozo opaco do sintoma. Mas passar é pegar esse sintoma limpinho para se fazer um escabelo, aos aplausos da comunidade analítica. [...] os aplausos não são bobagens. (MILLER, 2014, tradução própria)³

E:

O evento do passe é dizer de um si, o Analista de Escola, quando ele coloca em ordem sua experiência, quando ele a interpreta em benefício de todos que vêm a um congresso a quem ele trata de seduzir, de inflamar [...]. (MILLER, 2014, tradução própria)⁴

2 “O escabelo é um conceito transversal. Isso se traduz de uma maneira imajada a sublimação freudiana, mas em seu cruzamento com o narcisismo.” Tradução própria.

3 “*Faire une analyse, c'est travailler à la castration de l'escabeau pour mettre au jour la jouissance opaque du symptôme. Mais faire la passe, c'est jouer du symptôme ainsi nettoyé pour s'en faire un escabeau, aux applaudissements du groupe analytique. [...] les applaudissements ne sont pas du tout adventices*”

4 “*L'événement de passe, c'est le dire d'un seul, l'Analyste de l'École, quand il met en ordre son expérience, quando il l'interprète au bénéfice de tout venant d'un congrès qu'il s'agit de séduire et d'enflammer [...]*”.

Ou seja, para Miller o passe é uma situação onde um Analista da Escola relata sua *experiência* de modo a *seduzir, inflamar e ser aplaudido* por um certo grupo psicanalítico. A função de produção de saber universalizável — sobre a própria estrutura, de modo particular, e em benefício da ciência da clínica de modo amplo — é trocada por um modo em benefício da exaltação de grupos particulares de psicanalistas.

A partir daqui finalmente posso apontar meu desconforto quanto à concepção de clínica na orientação lacaniana de Miller: o que ocorre é que, com a tese de que todo mundo delira (2007), o que é promovido é, não só, o apagamento da diferença clínica entre neurose e psicose, mas da própria teoria de final de análise, e ao promover o desejo de ator a seu destaque no escabelo através da sublimação, ou seja, entronizar o gozo narcísico e autoerótico do sujeito, reduz o psicanalista ao papel, estranho, de fazer ecoar os significantes autoeróticos do ser falante, uma vez que crer em sua função de Outro é um *proton pseudos* (MILLER, 2011).

Não vejo essa maneira de formular as coisas como uma boa saída para as dificuldades da teoria e da prática analítica, pois tratar um sujeito em uma relação débil ao Outro requer ainda mais perícia e habilidade na condução da análise.

Neste contexto, vejo que uma conceituação sólida do lugar do analista é crucial, especialmente pelo caráter de 'pressa' (COELHO DOS SANTOS, 2014b) que estes tipos de caso impõem às primeiras intervenções, de modo que as transferências possam se estabelecer antes do pior, ou seja, para quem goza do objeto contornando o Outro, é preciso colocar-se à frente deles neste lugar. O que Miller propõe é diverso disto.

É evidente, ao menos me parece, que Miller não conduz essas elaborações no puro erro, na leitura equivocada, mas que as formula a partir de uma determinada maneira de ler as últimas formulações de Lacan.

Como minha orientadora, Coelho dos Santos ensinou-me a pautar o problema através das aproximações e distanciamentos do estatuto do real para a psicanálise em relação ao real da ciência, procederei desta forma para situar o problema nesses termos e propor uma metodologia de trabalho.

O real da ciência e das psicanálises: ciência do gozo e ciência gozada

Miller constrói uma teoria que propõe um inconsciente real e que todo mundo delira (2007), onde o analista é o *proton pseudos* da análise (2010) e possui a função de ecoar os significantes autoeróticos do sujeito (2011).

Essa maneira de propor as coisas permite a leitura de que o final de análise ocorre quando, ao se deparar com o que não muda, com o real de seu sintoma, ocorre ao falarem ser estrelizado, dar passagem ao desejo de ator (Miller, 2014), ou seja, parte da forclusão generalizada do nome do pai na contemporaneidade para repaginar a clínica psicanalítica freudiana e lacaniana clássicas, bem como a teoria psicanalítica, em especial questionando seu lugar junto às ciências.

Em seu artigo intitulado *A psicanálise, seu lugar entre as ciências*, Miller (2012), em uma interlocução com o texto de Popper, diz que "A psicanálise gostaria, talvez, de inserir-se entre as ciências, mas seu lugar aí é bastante incerto" (ibidem, p. 13), chegando mesmo a afirmar que esta aspiração científica da psicanálise é "[...] *captatio benevolentiae* [...]" , ou seja, "[...] uma introdução feita para se assegurar uma disposição favorável dos auditores [...]" (ibidem, p. 4).

Miller chega a essa conclusão ao demonstrar que, ainda que Freud tenha aspirado o estatuto de ciência para a psicanálise e adotado o modelo biológico de sua época como referência, o fato de a psicanálise sempre ter razão, de que suas interpretações sejam incontestáveis ou insondáveis por um contraditório, a descredencia do campo das ciências: "Karl Popper poderia dizer que Freud tem, efetivamente, sempre razão. Que o paciente diga 'É minha mãe' ou que ele diga 'Não é minha mãe', Freud diz que se trata de sua mãe." (ibidem, p. 25)

Ainda que Lacan tenha mudado as referências científicas da psicanálise para a antropologia e a linguística estruturais, utilizando o modelo linguístico, o problema se repete. Essa fala é sem exterior, ou seja, o que um paciente fala em análise não é objeto de verificação externa, com a família por exemplo, pois em análise se trata das fantasias inconscientes e não dos fatos exteriores. Ao adotar o método freudiano de associação livre, a análise o convida a falar do que ainda não sabe, saber que será suposto ao inconsciente que o analista infere.

As relações da psicanálise com a ciência se limitariam ao fato de que a ciência é condição da análise, pois "[...] a posição científica é obtida por meio da evacuação de toda crença prévia, para dar lugar unicamente à demonstração e à verificação" (MILLER, 2012, p. 33), tal qual o método cartesiano que possibilita o advento do sujeito sem qualidades que pode ser alvo do método analítico. Portanto, para Miller (2012) a psicanálise é "[...] condicionada pela ciência" (ibidem, p. 33)

Na mesma temática o posicionamento de Coelho dos Santos é distinto. Ao se perguntar se o real da ciência e da psicanálise são os mesmos, concorda com Miller (2012) no seguinte aspecto:

[...] nossa prática psicanalítica precisa ser renovada no mundo reestruturado por dois discursos, o da ciência e o do capitalismo. Discursos que desde a modernidade, apoiados um no outro, operam uma destruição da estrutura tradicional da experiência humana, abalando os fundamentos da tradição. (COELHO DOS SANTOS, 2012, ps. 36-37)

Explica, entretanto, que difere de Miller (2007, 2010, 2011, 2012, 2014) quanto ao que seja o real da psicanálise e o da ciência. Segundo a autora Miller advoga que

O real não é o cosmo, nem o mundo, nem a ordem [...] é fragmento assistemático, separado deste saber ficcional [...] que nasce do encontro de língua com o corpo. [...] O real inventado por Lacan, ele conclui, não é o real da ciência. É um real do acaso, da contingência pois não existe lei natural para a relação sexual. Esta última é um furo de saber que existiria no real. (COELHO DOS SANTOS, 2012, p.37)

Ela sustenta a tese de que essa diferenciação entre real da ciência e da psicanálise não é "[...] suficiente para justificar as intervenções do analista diante do gozo imprevisível [...]", pois "hoje, mais do que nunca, com nossas intervenções introduzimos a lei do desejo lá onde, justamente, reina a mais completa desordem no real" (COELHO DOS SANTOS, 2012, p. 37). Para sustentar esta posição, demonstra que com os matemas, a lógica, a topologia e os nós o que Lacan faz é buscar estruturas que possam tocar o real em jogo para além dos equívocos da linguagem, e se na altura do modelo linguístico Lacan esperava, com os matemas, tocar este real, em seu terceiro ensino adota o modelo dos nós ao se deparar com as descobertas sobre o DNA, essa molécula em forma de nó e que revelaria algo sobre o real da vida.

Lacan redefine a biologia freudiana na linguagem da ciência de hoje. O DNA e a letra são estruturalmente homólogos. Homologia que esclarece porque Lacan [...] afirma que a estrutura do DNA demonstra que a vida se estrutura como um nó borromeano. Conclui que ele levou seu estruturalismo às últimas consequências produzindo aproximações inéditas entre o real da ciência e o real da psicanálise por meio da topologia dos nós borromeanos. (COELHO DOS SANTOS, 2012, p. 51)

E:

[...] não existia na natureza [...] nenhuma imagem natural do nó. O DNA e a letra seriam estruturalmente homólogos e igualmente estranhos ao campo da representação. [...] O DNA na biologia genética é a metáfora do real, assim como a cadeia borromeana o seria no campo da psicanálise [...] pois a metáfora da cadeia borromeana não seria uma ideia que floresce espontaneamente, apenas devido ao que faz sentido, isto é, ao imaginário. (COELHO DOS SANTOS, 2013, p. 304)

Ela, portanto, advoga que o real da psicanálise e o real da ciência sejam os mesmos, ainda que hajam várias assertivas lacanianas que a princípio contrariariam esta tese, tais como:

Enfim, não é certo que o que digo do real seja mais do que falar a torto e a direito. (LACAN, apud COELHO DOS SANTOS, 2012, p. 57)

E:

A psicanálise [...] não é uma ciência. Ela não tem seu estatuto como ciência e não pode senão aguardá-lo. [...] É um delírio científico portanto, e esperamos que ela porte uma ciência mas, isso não significa que jamais a prática analítica portará esta ciência. (LACAN apud COELHO DOS SANTOS, 2013, p. 302)

Como sustentar, portanto, que o real da ciência seja o real da psicanálise? Em primeiro lugar pelo fato de que ela não diz que a psicanálise seja uma ciência, mas que ambas abordam o mesmo real.

Em segundo, ainda que Lacan tenha proposto que o real para ele é o "falar a torto e a direito", essa proposição está em série teórica com a noção de processos primários e associação livre, na medida em que os processos primários mais rudimentares são aqueles que "[...] visam a descarga pulsional direta e não envolvem nenhum trabalho de representação" (COELHO DOS SANTOS, 2012, p.52), dizendo sobre o mortalismo fundamental da biologia freudiana (BIRMAN, 1999), ou seja, que o organismo humano tem a tendência inicial à descarga completa das excitações, à morte, e que é só através da ação específica de um outro (complexo freudiano do *Nebenmensch* (FREUD, 1996[1895]) que a primeira experiência de satisfação acontece e funda-se o primeiro circuito pulsional erótico que engendrará as fantasias primitivas de satisfação na criança. Antes disso, porém, há o real da pura descarga, da possibilidade da morte antes da representação.

Este é o mito freudiano da satisfação primitiva, e vela o real do profundo desamparo da condição humana: a de depender de uma contingência que mova o aparelho das representações. É esse real, o impossível de representar, fora do sentido (tal como a feminilidade (COELHO DOS SANTOS, 2013)) que atrai a curiosidade da análise, seja do analisante ou do analista.

Por ser um real que não se encontra no mundo, no senso comum, na série das representações sociais, só pode ser abordado através de modelos que excluam todo o sentido — como a

matemática e a topologia —, portanto a psicanálise e a ciência compartilham o estatuto de objeto de estudos como um real fora do sentido.

A ciência, no último ensino de Lacan, "[...] trata-se do campo no qual a representação separa-se completamente do gozo do Outro (JA). O gozo do Outro situa-se fora da linguagem, “[...] é o impossível. Somente o campo onde nasce a ciência pode preenchê-lo” (COELHO DOS SANTOS, 2013, p. 303). Esse é o primeiro passo.

O segundo é o seguinte: a psicanálise, de Freud ou Lacan, trabalha com a interpretação, com os sentidos latentes da fala de um sujeito (inconsciente) que o colocam em contato com a dimensão da verdade. Pude fazer um breve resgate desta dimensão da análise nesta introdução. Parece, portanto, problemático dizer que a psicanálise, tal qual a ciência, aborda o real que a concerne através da exclusão de sentido, mas é mesmo isso que postula Lacan:

[...] eu reduzia o *sinthoma*, que está aqui, a alguma coisa que corresponde não à elucubração do inconsciente, mas à *realidade* do inconsciente. É certo que, mesmo sob essa forma, isso implica um terceiro termo, que mantenha separadas essas duas rodinhas de barbante.

Esse terceiro termo pode ser o que quisermos. Mas se o *sinthoma* é considerado equivalente do real, esse terceiro termo só pode ser, nessa circunstância, o imaginário. (LACAN, 2007[1975-76], ps. 134-135)

E:

Sendo o real desprovido de sentido, não estou certo de que o sentido desse real não poderia se esclarecer ao ser tomado por nada menos que um *sinthoma*. (LACAN, 2007[1975-76], p. 131)

Esta fala se refere à seguinte figura:

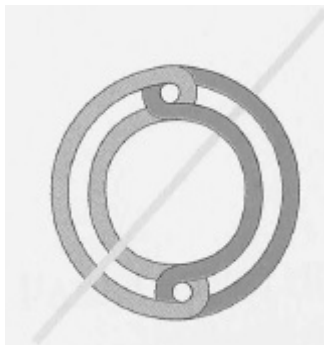


Figura 2 - "O nó do *sinthoma* e do inconsciente, mantido pelo corpo" (LACAN, 2007[1975-76], p. 135)

A exclusão de sentido a qual Lacan se refere, portanto, trata-se da depuração do imaginário nas formações do inconsciente, suspensão da série de representações que seria oriunda da experiência de satisfação original, depuração realizada através da interpretação, que mostra o funcionamento simbólico em jogo no sintoma.

Quando estas formações sintomáticas são interpretadas, sucessivamente, a ponto de um mesmo dito repetido explorado em inúmeros sentidos passar a, mesmo não mais tendo sentido, se repetir, aí podemos ver o nó entre o simbólico e o real, o ponto de trauma que convocou a construção do fantasma, pois esta formação regula o real do gozo. A esta altura estaremos lidando com aquilo que Lacan chama de *sinthoma*, e como vemos, não é o fato de não haver sentido que exclui a possibilidade de orientação (o que vai ao encontro da tese de Coelho dos Santos (2012)).

Esses dois modos de operar da análise, pela via do sentido, da verdade e das imagens do fantasma e pela via da extração do sentido até que o real sem sentido do gozo torne-se evidente não significou para Coelho dos Santos uma questão de superação ou de escolha, mas de divisão da psicanálise em um sentido absoluto, que se insere no campo da ciência, e uma práxis:

Existiria, por conseguinte, uma antinomia interna entre o horizonte da psicanálise — o real na medida em que exclui todo o sentido e que se escreve por meio da disjunção $S_1//S_2$ — e a prática que opera por meio da conexão, S_1-S_2 , engendrada pela interpretação. Proponho [...] que a psicanálise no sentido absoluto insere-se no campo da ciência, na medida em que com a topologia, os matemas, as fórmulas da sexuação e os nós borromeanos, Lacan insistiu em separar as estruturas do sentido. (COELHO DOS SANTOS, 2013, p.301)

E:

Proponho que a prática [...] é da ordem do semblante. Um semblante é o tratamento do real pelo simbólico, ele mistura razão e sensibilidade. Afirmar que a psicanálise é uma práxis não a diferencia propriamente da ciência. [...] Lacan, ao final de seu ensino, aspirava que a psicanálise fosse um discurso que não seria semblante, que tal como a ciência engendrasses efeitos no real. (COELHO DOS SANTOS, 2013, p. 302)

Portanto, das mesmas referências de Lacan que levam Miller a excluir a psicanálise do campo das ciências para ser apenas condicionada por ela, Coelho dos Santos extrai consequências completamente distintas e propõe uma cisão da psicanálise em o sentido absoluto — compatível com o espírito científico de abordar o real irrepresentável através das estruturas da

lógica, da matemática e das topologias — e da práxis, ligada ao fazer do psicanalista, à ciência gozada (*jouis-science* (COELHO DOS SANTOS, 2014a)).

Para Miller o real sem sentido significa o real de um gozo autístico incomunicável, para Coelho dos Santos é o sem sentido das construções próprias à ciência na abordagem do real irrepresentável.

Algum lugar para o psicanalista?

Miller levanta questões sobre o papel do analista diante do inconsciente real e do Gozo com maiúscula (2010), pois este inconsciente seria aquele que não permite nenhuma amizade, que é autístico, destinado ao *Um-corpo* e não ao Outro (MILLER, 2009), culminando na assertiva de que o psicanalista é o *proton pseudos* da psicanálise, devido à “[...] inserção de um outro sujeito na relação que se mantém com o inconsciente real” (Miller, 2010, p. 19).

Diz chegar nestas conclusões a partir do terceiro ensino de Lacan. Pois bem, justamente, não é o que me pareceu ao ler alguns dos seminários finais de Lacan e, nem mesmo, aquele que Miller aponta como seu paradigma, o seminário 23. Tampouco é a única leitura possível a ser realizada, como pude mostrar com as elaborações de Coelho dos Santos (2012, 2013, 2014a, 2014b, 2010/2014)

Nele, apesar Lacan formular que "o verdadeiro real implica a ausência de lei [...]", que "[...] o real é sem lei [...]" (LACAN, 2007[1975-76], p. 133), ele também coloca que é em consequência disso que se poderá chegar a articular um pedaço de real, ou seja, ao se esbarrar com a ausência de lei, de sentido, estar-se-á às portas do real:

Há uma orientação, mas essa orientação não é um sentido. O que quer dizer isso? Retomo o que disse da última vez sugerindo que o sentido seja, talvez, a orientação. Mas a orientação não é um sentido, uma vez que ela exclui o único fato da copulação do simbólico e do imaginário em que consiste o sentido. A orientação do real, no território que me concerne, foraclui o sentido. (LACAN, 2007[1975-76], p. 117)

A orientação para o real em Lacan, creio que tenha mostrado nesta passagem, é orientação *do* real. Isso significa que ali está o simbólico, inserindo uma orientação, fazendo furo no real. Sim, não há lei para o real, mas há orientação, ele é mordido, furado pelo simbólico, no que o funcionamento do significante continua sendo alguma coisa que se impõe a título de orientação.

O que resta impossível de analisar, a isso Lacan chama de *sinthoma*, que é *articulação* entre simbólico e real, e não puro real perturbador e insuportável. Não há cura para o *sinthoma*, mas há suportabilidade no simbólico para ele, uma vez que ele pode ser nomeado.

Se nos reportarmos ao lugar, ao estatuto do analista, as coisas ficarão ainda mais claras: "Penso que não se pode conceber o psicanalista de outra forma se não como um *sinthoma* [...]" (LACAN, 1975-76/2007, p. 131), *sinthoma* no sentido de articulação entre o real e o simbólico, de redução do sentido através de uma depuração do imaginário presente na estrutura. O que Lacan faz neste seminário, na minha leitura, é radicalizar a função simbólica disjunta do significado (imaginário), mas enodada com o real (*sinthoma*):

É de suturas e emendas que se trata na análise. Mas convém dizer que devemos considerar as instâncias como realmente separadas. Imaginário, simbólico e real não se confundem.

Encontrar um sentido implica saber qual é o nó, e emendá-lo bem graças a um artifício. (LACAN, 2007[1975-76], p. 71)

E:

Quando fazemos essa emenda, fazemos ao mesmo tempo uma outra, precisamente entre o que é simbólico e o real. Isso quer dizer que, por algum lado, ensinamos o analisante a emendar, a fazer emenda entre seu *sinthoma* e o real parasita do gozo. O que é característico de nossa operação, tornar esse gozo possível. (LACAN, 2007[1975-76], ps. 70-71)

Desta maneira, ao interpretar o sentido (relação simbólico-imaginário) o analista conduz um outro enodamento: pela própria estrutura da interpretação, que é a de jogar com o sentido, as formações do inconsciente vão cedendo lugar a uma estrutura simbólica sem sentido, mas que não deixa de insistir.

Essa insistência se deve não a outra coisa senão à relevância desse simbólico na viabilização de um certo gozo, na orientação do real sem sentido. Esta emenda entre o simbólico e o real é o analista-*sinthoma* que a realiza. Ela tem um estatuto traumático, visto que "[...] o real em questão tem o valor do que chamamos geralmente de um trauma [...]", entendendo por isso "não que eu visasse a traumatizar quem quer que fosse, [...] é o forçamento de uma nova escrita [...]" (LACAN, 2007[1975-76], p. 127).

Ou seja, o estatuto e o lugar do analista parecem bastante sólidos no último ensino de Lacan, e não me lembram uma noção como o *proton pseudos*. Esta designação de ficção ficaria muito

justa se fosse atribuída à cena transferencial, que é uma ficção de amor a respeito do trauma que um analista presentifica em uma análise.

Que teoria para o analista?

O problema teórico a respeito do lugar do analista, da maneira que eu o coloco, está diretamente ligado, de início, a seu estatuto conceitual, ou seja, o que designa o termo analista em uma dada constelação teórica, a constelação da teoria psicanalítica freudolacanianana. Portanto trata-se de um trabalho de relevância teórica à medida que organiza formulações não sistematizadas sobre o conceito analista ao longo da teoria, permitindo um melhor manuseio, rigor e propriedade conceitual sobre o tema, o que deve favorecer e subsidiar pesquisas subsequentes, minhas e da comunidade psicanalítica.

Em segundo lugar, há, ainda, a problemática da eficácia das intervenções do psicanalista: quais efeitos reais (no real) podemos esperar das intervenções que faz um psicanalista (como o manejo de transferência, o corte da sessão e a interpretação) no gozo?

Da maneira como pude organizar os desenvolvimentos teóricos que se encontram com essa questão, o nó central é o lugar do psicanalista, pois ao conceber a estrutura em jogo em uma psicanálise, a eficácia dela sobre esta estrutura mede-se pela eficácia do lugar do analista sobre os outros lugares da estrutura em relação a ele.

Por fim, mas ainda na mesma linha, como pensar as intervenções da psicanálise na cultura sem que se saiba, precisamente, a partir de qual lugar fala um psicanalista? Por certo, não nos basta refutar ou ratificar as produções da psicologia social, da sociologia, antropologia, história ou outras áreas das ciências humanas, pois isto seria apostar apenas no prestígio da psicanálise junto a outras áreas da ciência.

O prestígio, oras, bem sabemos que só se mantém à medida que existir um compromisso maior de um discurso com seus pares ideológicos do que com o real que seu campo de pesquisa resolveu se dedicar, ou seja, seria aderir à lógica das alianças políticas. Desta forma, para que as intervenções da psicanálise na cultura, o discurso do psicanalista (LACAN, 1992[1969-70]), sejam mais do que reverberações políticas, é preciso que o analista esteja em dia com o rigor de sua posição diante do real.

Portanto, visto que um expoente notável da divulgação da psicanálise (MILLER, 2008, 2009, 2010 e 2011, 2012, 2014) veicula uma formulação a respeito do lugar do analista que parece

ser distinta do que pude articular na leitura de Lacan e de Freud (para isto remeto, mais uma vez, à minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), em seu primeiro capítulo), creio que um trabalho que se debruce na maior precisão e rigor do lugar [e da posição] do psicanalista seja de suma importância para o campo psicanalítico.

Assim sendo, pretendo construir, teoricamente, o lugar do psicanalista, seu estatuto, função e eficácia, ao longo do segundo ensino de Lacan, sempre remetendo as elaborações às suas consequências teóricas, clínicas e de discurso, especialmente no tocante aos efeitos de real e no real podem ser esperados das intervenções do psicanalista em seu devido lugar, de modo a ter subsídios para, em trabalhos futuros, fazer uma melhor avaliação das últimas formulações lacanianas à luz de uma construção cuidadosa do desenvolvimento de sua teoria.

No segundo ensino a teoria lacaniana avança para uma apresentação chamada ‘a clínica do fantasma’. O fantasma é uma ficção de verdade que articula o real do gozo ao condensá-lo em um objeto que compõe uma cena inconsciente. É neste contexto que a verdade assume um estatuto de ficção, e é também da noção freudiana de fantasia que o termo *proton pseudos* se fez presente no discurso analítico. Assim sendo, me parece crucial para o estabelecimento do estatuto do psicanalista como real ou ficcional a exploração das formulações do segundo ensino de Lacan.

O objetivo é responder à minha hipótese sobre o lugar do psicanalista: no segundo ensino a teoria caminha para o estabelecimento de um estatuto do analista homólogo ao do fantasma, como ficção? Para responder adequadamente a esta pergunta precisarei adentrar o início do terceiro ensino, no seminário *mais, ainda*, de modo a verificar no que o segundo ensino resultou de estabelecimentos e impasses.

Para realizar este trabalho projetei o seguinte roteiro de pesquisa:

- Construir um percurso sobre as formulações lacanianas do período que vai de 1965 a 1968 — o miolo de seu segundo ensino -, visto que há um grande vazio de versões estabelecidas dos seminários desta época.
- Investigar a escolha metodológica de Lacan nas explorações que antecedem seu 'último ensino' ao acompanhar de perto suas formulações de 1968 a 1971, especialmente em *De um discurso que não fosse semblante*: trata-se de mudança de paradigma, portanto de conduzir a construção da psicanálise no sentido absoluto, ou da exploração de uma hipótese na virtualidade?

- Situar a teoria psicanalítica lacaniana quanto a seu estatuto de ciência;
- Trabalhar o texto do seminário 20 em sua coerência teórica com a série histórica da teoria lacaniana, bem como seu valor referente à teoria freudiana, para formular o estatuto e o lugar do psicanalista que sejam mais adequados ao tipo de teoria que é a psicanálise nesse início de seu terceiro ensino;
- Extrair, sempre que possível, as consequências para a clínica psicanalítica na medida em que ela requer intervenções que tenham efeitos no real do gozo.

Portanto, metodologicamente o trabalho realizará um confronto das formulações lacanianas com sua própria série histórica, com o intuito de promover o esclarecimento e a compreensão do processo de leitura da teoria de Lacan de maneira a deixar explícito os caminhos que levam às minhas escolhas teóricas — ou seja, tornar explícita a minha orientação — bem como o de expor os mecanismos de pensamento implicados no trabalho de leitura da obra de Lacan para que outros pesquisadores possam tirar proveito e/ou criticar não apenas o conteúdo do trabalho mas a própria estrutura metodológica que o norteia.

Isso implica que, a despeito das enormes contribuições de outros psicanalistas para o problema do lugar do psicanalista, tais como Ferenczi e Miller — cujos cursos de orientação lacaniana introduziram este problema para mim — não serão autores contemplados na construção desta tese, e sim o próprio Lacan, recorrendo trechos das obras de Freud (em especial, *Totem e Tabu*; *O interesse científico da psicanálise*; *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*; *Recordar, repetir e elaborar*; *Além do princípio de prazer*; *Psicologia de grupo e análise do ego*; *A dissolução com complexo de Édipo*; *Luto e melancolia*; *Reflexões para os tempos de guerra e morte*; *O mal-estar na civilização*; *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico*; *Dostoievsky e o parricídio*; *Tipos libidinais*; *Sexualidade feminina*; *Construções em análise*; *O futuro de uma ilusão*; *Moisés e o monoteísmo*; *Análise terminável e interminável e*; *Esboço de psicanálise*) para que as elaborações lacanianas sejam remetidas aos alicerces de fundação da psicanálise.

Em minha dissertação só pude abrir suas portas do segundo ensino de Lacan ao percorrer as formulações do seminário *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 2008[1964]), mas compreendo que resta a tarefa de explorar todos os seminários que compuseram este segundo ensino, percorrendo suas formulações-chave.

Só a partir deste ponto será possível dar o devido alcance ao seminário sobre *O ato psicanalítico* (LACAN, 1967-68), pois ele situa o ato em relação a uma estrutura prévia, o ato é um determinado tipo de ação que leva em conta sua posição em relação a uma escolha imposta pela estrutura, pela lógica, daí a necessidade de construir bem que estrutura e que lógica estão em jogo no ato do sujeito.

Isso feito, articularei estas construções com as formalizações do décimo sexto e décimo sétimo seminários (LACAN, 2008[1968-69] e 1992[1969-70]) que extraem as consequências da teoria psicanalítica para a leitura do laço social e culminam por formalizar a psicanálise como um discurso novo.

Dizer que a psicanálise é um discurso novo implica em uma série de consequências não aparentes, pois o discurso, em Lacan, apesar de oferecer o enquadre para o gozo é, também, meio de gozo, e isso quer dizer que, apesar de tocar o real, não é do real que se trata, mas de uma construção, de um semblante, com a função de regular o real.

Apenas a partir daí que poderei contextualizar a abertura do terceiro ensino de Lacan partir de uma coerência interna à teoria, pois com o enunciado *De um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 2009[1971]), o título do seminário 18 comporta um tempo verbal subjuntivo que é o característico do desejo, da aspiração.

Portanto, de saída o título do seminário anuncia que se trata de uma especulação, uma exploração. Caberá ao trabalho de pesquisa que conduzirei averiguar se este é mesmo o teor do seminário. Situo este problema porque ele é de importância crucial para que se possa compreender a direção e a metodologia dos seminários subsequentes de Lacan: eles são uma exploração de um suspiro, ou seja, uma brincadeira de 'como se' — 'como seria se existisse um discurso que não fosse semblante' — e, daí, muita coisa do 'terceiro ensino' precisaria ser tomada como um forçamento metodológico da exploração de impossíveis, ou; se realmente Lacan se dedica a explorar uma via de teoria psicanalítica que não seria ideológica, discurso (COELHO DOS SANTOS, 2013, 2014b), mas atinada àquilo que não é um semblante, ao real, participando a psicanálise, portanto, do espírito científico.

Este é o centro da tese que desenvolverei, e deste levantamento dependerão as minhas conclusões sobre o lugar do analista — e seu estatuto — no início do terceiro ensino, pois, se as elaborações finais do segundo ensino são uma conjectura, um sonho de Lacan, então a psicanálise, no real, é discurso, semblante e, daí, talvez, as formulações para o estatuto do analista talvez sejam mais adequadas à do *proton pseudos*, mas; caso suas últimas

formulações, ao menos, apostem na possibilidade científica para a psicanálise, então estaremos no encaixe de um estatuto diferente para o psicanalista. Este é o meu problema de pesquisa.

Desta maneira pretendo percorrer as elaborações do seminário 20, tendo em suspensão o olhar avaliador a respeito da escolha metodológica de Lacan, procurando por aquelas que sejam imperativas para a precisão teórica, estrutural e terminológica da constelação que compõe o chão conceitual do lugar do analista — considerando posição e estatuto do analista integrantes desta pesquisa.

Ao final deste percurso espero poder responder às questões: qual o estatuto do analista na clínica do fantasma? Está articulado ao estatuto do real ou ao da ficção? É possível falar de lugar do analista na abertura do último ensino de Lacan (visto que lugar pressupõe uma concepção estrutural da teoria), ou a estrutura clínica foi abandonada em benefício da experiência psicanalítica?

A hipótese central que levanto, e que pretendo demonstrar até que constitua uma tese, é a de que as formulações do segundo ensino de Lacan sobre o lugar do analista não só não abandonam a concepção estrutural — e a topologia ocupa o lugar da estrutura nele — como só podem ser enunciadas caso hajam os seguintes pressupostos: o de que a estrutura seja real, portanto não apenas uma etapa teórica superada, e; o de que ela deixa restos cuja formalização seja a empreitada dos últimos ensinamentos de Lacan, o que remete a uma aposta no estatuto científico da psicanálise.

1 – DO VALOR DE VERDADE AO VALOR DE GOZO

Já pude mostrar, em minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), que a escansão entre primeiro e segundo ensinamentos de Lacan não é apenas feita por seus estudiosos ou por Miller, mas pelo próprio Lacan.

Após o episódio que resultou na cassação de seu estatuto de analista didata da IPA, chamado de excomunhão pelo próprio Lacan, ele diz "[...] em meu ensino passado situei estes conceitos [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 20) na retomada de seus seminários em outro local, com outro público e em outro contexto, ou seja, ele próprio vê encansões aí.

O início deste segundo ensino se deu com o seminário intitulado *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, entretanto, já trabalhei e extraí as consequências dele para o

objeto de minha tese em minha dissertação, de modo que retorno a este trabalho nesta tese a partir do seminário 12.

1.1 - Posições subjetivas do ser

Problemas cruciais para a psicanálise é um segundo título para o seminário 12 de Lacan. Sua primeira concepção o nomeava como *Posições subjetivas do ser*:

[...] eu lhes tinha, no ano passado, anunciado que lhes falarei neste ano das posições subjetivas do ser e depois, por um movimento de prudência – de fato, eu me deixei aconselhar — eu me contentei em falar, em meu título, de problemas cruciais para a psicanálise. Tive razão. Certamente não que meu primeiro desenho tenha sido por isso abandonado. As posições subjetivas do ser estão no quadro há quatro de aulas minhas, talvez cinco, sob os três termos do "sujeito", do "saber" e do "sexo". (LACAN, 2006[1964-65], p.420)

Portanto é um seminário, se me é permitido algum gracejo, crucial. Em primeiro lugar, dado que o próprio estabelecimento do título foi motivo de debate, a escolha por ‘problemas cruciais’ não é desavisada – e espero poder mostrar o alcance dessa assertiva no presente trabalho. Em segundo, porque é um seminário que se esforçará para o estabelecimento rigoroso do estatuto do sujeito na teoria lacaniana e muitas formulações poderão ser elucidadas.

Divido este seminário em dois momentos. O primeiro deles é a precisão do estatuto do sujeito do significante, suas relações com a linguagem e advento no campo do Outro, bem como tudo o que isso implica em uma falta constitutiva e estrutural. O segundo será sobre os tratamentos dessa falta pelo sujeito e pela psicanálise, respectivamente: o nome próprio, o fantasma e a identificação como suturas, e; o desejo e o corte como remédios. Neste segundo momento serão as relações do sujeito com o sexo e com o saber as exploradas, percorrendo assim os elementos da tríade das posições subjetivas do ser.

1.2 - Estatuto do sujeito

As primeiras lições iniciam com algumas discussões sobre as estruturas gramaticais. O par de frases “*Colorless green ideas sleep furiously / Furiously sleep ideas green colorless*” (LACAN, 2006[1964-65], p.11) de Noam Chomsky (2015) é apresentado como suporte para as demonstrações seguintes.

A primeira frase pode ser traduzida da seguinte maneira: ‘Ideias verdes incolores dormem furiosamente’. Apesar de ser uma frase carregada de surrealismo ou *nonsense* – verde incolor,

ideias que dormem, dormir furiosamente, etc – é uma frase gramaticalmente válida, o que dá a sensação de que é uma frase literária, metafórica.

A sua inversão, ‘Furiosamente dormem ideias verdes incolores’, em inglês, não é uma frase gramaticalmente correta. É uma pena que apenas os que sabem inglês em um certo nível poderão perceber a diferença, pois ao traduzir para o português a validade gramatical se mantém, uma vez que a gramática da língua portuguesa é mais complacente com as inversões.

Um bom equivalente em português seria ‘Uma ideia come um sentimento objetivo / Objetivo sentimento um come ideia uma’, pois as duas frases estabelecem sentidos paradoxais, mas a segunda não é gramaticalmente válida, é uma frase incorreta. Ou seja, existe tal coisa como uma estrutura gramatical correta independentemente do sentido e, para Lacan, isso é, *precisamente*, falar.

Há uma digressão interessante nesta primeira lição do seminário que explora o desejo dos linguistas de conseguir formular uma teoria geral da gramática – da forma de formar frases – que pudessem permitir a construção de autômatos falantes, de uma máquina que pudesse formar apenas frases válidas.

Não é um desejo pelo qual Lacan passe longe, esse de reduzir e formalizar suficientemente bem a estrutura da linguagem para que seja possível postular uma lei geral de funcionamento autônomo dos significantes e encontrar a causa formal do funcionamento do sujeito (pude indicar esse desejo lacaniano em dois trabalhos: *O desejo pelo parceiro máquina* (SILVA NETO, 2011) e o item 2.5 de minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), *A cibernética da linguagem, a pulsão de morte e o Outro*).

Lacan, entretanto, reconhece a impossibilidade desta empresa na medida em que sua experiência clínica denuncia a presença de um elemento não linguístico na determinação da concatenação significativa: o sujeito. Delimitar e formalizar esse elemento é um dos principais trabalhos deste seminário.

Ao se opor a certas tendências da linguística e da psicologia do desenvolvimento (tais como Piaget e Vygotsky), Lacan discorda da concepção de que os primeiros sinais da linguagem articulada nas crianças sejam palavras ligadas a objetos concretos, substantivos ou adjetivos simples. Para ele

[...] se alguma coisa é chocante na linguagem da criança que começa a falar [...] é a precessão paradoxal de alguns elementos da linguagem que não deveriam, aliás, aparecer senão depois [...] que os elementos de inserção concreta [...] a precessão das pequenas fórmulas, dos *talvez não*, dos *mais ainda*, [...] que a estrutura

gramatical é [...] correlativa de todas as primeiras aparições da linguagem. (LACAN, 2006[1964-65], p.34, grifos do autor)

Esse argumento é em favor da tese de que a gramática, a construção dos períodos, os conectivos, as preposições, os advérbios, são a estrutura mesma da linguagem, que não é possível pensar o advento da fala na criança iniciando por signos de objetos ou elementos concretos e que apenas posteriormente elas desenvolveriam habilidades de abstração para exprimir ideias/conceitos de tempo, adversidade, etc. Trata-se, portanto, da crítica lacaniana a uma forma de metalinguagem, a linguagem concreta como linguagem antes da linguagem.

Para Lacan trata-se de dizer que *não há metalinguagem*, mas qual o propósito disso? Creio que qualquer leitor de teoria psicanalítica lacaniana já deve ter passado por essa formulação e, se teve alguma experiência próxima à minha, encontrará dificuldades de compreensão caso não realize uma leitura mais extensa do próprio Lacan.

Acredito poder transmitir essa noção com alguma didática e clareza indo a um ponto que considero fulcral: dizer que não há metalinguagem significa duas coisas, que não há linguagem que consiga tomar a linguagem como puro objeto; que não é possível eliminar a incidência do sujeito no uso da linguagem, sendo “a manutenção do *nonsense* [...] significante da manutenção da presença do sujeito [...]” (LACAN, 2006[1964-65], p.38).

As duas proposições podem ser reduzidas a um único ponto, a linguagem está a serviço de um espírito, de um sujeito, ao mesmo tempo que é o significante que funda este mesmo sujeito. Para a concepção lacaniana trata-se do surgimento da gramática, como tal, e do embaraço do sujeito, desde em sua implicação na construção gramatical, passando pelo lugar precário de sua enunciação.

O lugar subjetivo da enunciação é precário porque não há lei geral da linguística que possa determinar quais frases podem ser formadas e quais não, de forma que a articulação da linguagem em fala é apoiada, em última instância, no que um sujeito quer dizer. É aqui que a solução analítica é convocada a lançar luz sobre o mistério do sujeito, ou melhor, da relação do sujeito ao significante. A posição do analista aqui, portanto, só pode ser a de representante do justo sentido, daquele que remonta aos traços do sujeito na enunciação.

É nesta seara que reside a pesquisa deste seminário, quer se chame problemas cruciais ou posições subjetivas do ser, trata-se da condução da formalização do sujeito em sua precariedade na relação com o significante. Nas palavras de Lacan (2006[1964-65], p.281), “o

caminho deste ano é em torno da função significante e de como ela determina o sujeito ao rejeitá-lo.”

O primeiro passo para percorrer este caminho é formalizar a função significante *no advento do sujeito*, pois “a linguagem entra no real e ela cria aí a estrutura [...] nós participamos dessa operação e nela participando somos incluídos, implicados numa topologia rigorosa” (LACAN, 2006[1964-65], p.58).

Apoiado largamente em sua teoria sobre a linguagem e o significante, bem como no trabalho de Freud (1996[1917e]) sobre *O estranho*, Lacan toma como o mais estrutural da linguagem uma espécie de torção, de reversibilidade do direito em seu avesso:

[...] ‘que todos saibam o que é do bem, então, é disso que nasce o contrário: que todos saibam o que é o belo, então é disso que nasce o feio’. O que não é tolice dizer que, certamente, definir o bom é ao mesmo tempo definir o mal. Não é uma questão de fronteira, de oposição bicolor, é um nó interno. [...] o que é do bem é que faz nascer o mal; o fato, não que isso seja, não que a ordem da linguagem venha recobrir a diversidade do real, é a introdução da linguagem como tal que faz, não distinguir, constatar, confirmar, mas que faz surgir o atravessamento do mal, no campo do bem, o atravessamento do feio no campo do belo. (LACAN, 2006[1964-65], p.205, grifos do autor)

Do familiar ao estranho, do direito ao avesso, de uma afirmativa universal a seu oposto, pois como a linguagem é um encadeamento articulado de significantes, e os significantes são elementos distintivos discretos e derivam o significado de um sistema de oposição — quente/frio, claro/escuro, homem/mulher —, ao introduzir um termo significante seu avesso é introduzido na cadeia como elidido.

É esse tipo de nó que a linguagem introduz no real, e a topologia da qual fala Lacan é um ramo da matemática do qual ele serve-se de certas formas, a geometria projetiva, para mostrar em um espaço de três dimensões a estrutura que encontra no significante.

Neste caso a forma utilizada é a da banda de Moebius:

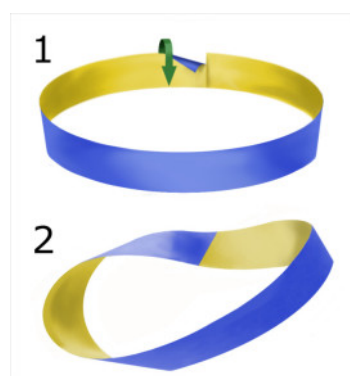


Figura 3 – banda de Moebius

Uma banda de Moebius é uma faixa cuja frente e verso não existem porque ela comporta uma torção. Na figura 3 pode-se ver que tipo de torção é feita. Antes de se aplicar a torção (1) a faixa tem direito e avesso (lados azul e amarelo), e para se passar de um lado a outro é preciso cruzar uma borda. Após incluir a torção as faces azul e amarela ficam em continuidade e pode-se passar de uma a outra sem necessidade de cruzar borda alguma.

Essa é a estrutura (torção) que o significante empresta ao real (banda). Como o real em jogo nesta formalização é o sujeito, é a ele que a banda de Moebius é análoga em estrutura. É desta forma que Lacan formalizará a divisão subjetiva, com esta figura topológica.

O segundo passo para essa formalização é a maneira como Lacan lê Descartes. Para ele o *cogito* cartesiano vai muito além do valor psicológico comumente atribuído à conclusão ‘*cogito ergo sum*’; o ‘penso, logo sou’ cartesiano é

[...] a própria colocação em evidência do que é a função significante e nada mais do que o fato de que o significante representa o sujeito para outro significante, é a partir dessa descoberta que a ruptura do pacto suposto preestabelecido do significante com alguma coisa sendo rompida se assegura, se assegura na história – e porque é daí que partiu a ciência – se assegura que é a partir dessa ruptura [...] que se pode inscrever uma ciência, a partir do momento em que se rompe o paralelismo do sujeito com o cosmo que o envelope e que faz do sujeito, psique, psicologia, microcosmo. (LACAN, 2006[1964-65], p.54)

Demonstrar essa assertiva requer a reconstrução de alguns pontos-chave aferidos da leitura de, ao menos, *Discurso sobre o método* (DESCARTES, 2006[1637]) e *Meditações sobre a filosofia primeira* (DESCARTES, 2004[1641]), dos quais extraio o mais essencial e articulo em um pequeno texto no apêndice I.

Quanto à aproximação do modelo cosmológico e da psicologia do indivíduo à esfera, o desenvolvimento seria ainda mais longo que o do pensamento cartesiano e mesmo uma breve demonstração seria digna de uma pesquisa filosófica à parte.

Para que uma breve noção possa ser formada, remeto-os ao mito dos andróginos — esses seres esféricos e amorosamente completos que foram cindidos pelos deuses, por inveja —, no *Banquete* (*Symp.* 189c2-193d5), que Lacan explora em seu seminário sobre *A transferência* (2010[1960-61]).

O trabalho de Koyré (2006[1957], *Do mundo fechado ao universo infinito*, também mostra como a esfera se presentificou sob a forma de pensamento. Ao traçar o trajeto da cosmologia medieval ptolomaica, que concebia o mundo como uma sucessão de esferas dentro de esferas, cuja última esfera seria o firmamento das estrelas, a uma concepção moderna de universo infinito, o russo mostra que o mundo bolha da cosmologia medieval foi ‘inchando’ até estourar em um universo infinito.

Uma outra maneira de Lacan tentar liberar a psicanálise da influência da esfera é representar as estruturas que encontra com a topologia, a geometria projetiva, em detrimento da geometria euclidiana.

O primeiro passo de formalização é essa ruptura com o pensamento esférico que foi dada por Descartes, mas o *cogito* não responde uma pergunta essencial: ‘sou, mas o quê?’ É uma fórmula que nos deixa um buraco tão grande na concepção do sujeito quanto a fórmula ‘um significante é o que representa o sujeito para outro significante’. A pergunta sobre ‘o que é o sujeito’ permanece.

É nessa direção que Lacan retoma problemas linguísticos e investiga a função do nome próprio. Uma vez que esses significantes são supostos designar coisas particulares, únicas, especialmente, sujeitos, poderiam os nomes próprios dar alguma pista sobre o sujeito?

Pois bem, para Lacan um nome próprio, em oposição a algumas outras concepções, não é algo que remeta apenas “[...] ao denotativo e ao indicativo, [...] o demonstrativo *that*” (LACAN, 2006[1964-65], p.73), pois depende do que se denota, da qualidade do denotado. As coisas que são substituíveis, o teclado do computador, por exemplo, não costumam portar nome próprio.

Um teclado é um teclado, e pode ser substituído por outra coisa e continuar se chamando teclado. Acaso chamar-se-ia um teclado de Roberto, por exemplo? Caso assim fosse, não engendraria aquela estranha sensação de apego às coisas quando chegasse à hora de trocar o Roberto? Quando as teclas de Roberto se desgastassem ou soltassem, não seria possível que algo como pena, tristeza ou pesar se insinuassem? Quer dizer, Roberto, como teclado, é menos substituível. Não se pode simplesmente comprar um outro Roberto.

É com essa demonstração que Lacan introduz o mais essencial do nome próprio, que não é um reles denotativo, mas o que acontece quando algo insubstituível é nomeado, uma

[...] particularidade é denominada por um nome próprio; é nesse sentido que ele é insubstituível, isto é, que ele pode faltar, que ele sugere o nível da falta, o nível do buraco, e que não é como indivíduo que me chamo Jacques Lacan, mas como

alguma coisa que pode faltar, mediante o que esse nome vai em direção do quê? De recobrir uma falta. O nome próprio [...] é feito para ir preencher os buracos, para lhe dar sua obturação, [...] seu fechamento, [...] uma falsa aparência de sutura. (LACAN, 2006[1964-65], ps. 73-74)

Esse segundo passo da formalização do sujeito vai na direção de seu estatuto como um particular insubstituível que faz falta, um buraco. É também uma camada a mais de elaboração dos mecanismos de alienação e separação que vimos ser desenvolvidos no final do seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 2008[1964]), uma formalização do impasse do sujeito no campo do Outro através do estatuto da falta, do buraco como parte da estrutura – e daí a adoção de certas formas topológicas que contam com um furo estrutural, como o toro.

Para avançarmos neste aspecto fundamental do nome próprio, desta significantização do sujeito, será preciso explorar a seguinte indicação de Lacan:

[...] a tentativa de reduzir, de resolver a função do número inteiro na linguagem matemática, chega a seguinte fórmula, esquematizada exatamente da mesma maneira que mostro a vocês, como o sujeito de qualquer forma se veicula de significante em significante, cada significante representando-o por aquele que o segue. É sob o *um* do *zero* que se trata a sequência dos *um* que virão, dito de outra forma, a descoberta condicionada pela mais recente pesquisa lógico-matemática, a descoberta como necessária que o *zero*, a falta, seja a derradeira razão da função do número inteiro; que o *um* originalmente o representa [...]. (LACAN, 2006[1964-65], p.99)

Ou seja, a tentativa matemática de homogeneizar e reduzir o número inteiro é homóloga à de Lacan na redução formal do sujeito e chega a conclusões semelhantes. Essa indicação foi, felizmente, seguida por Miller.

Em um dos seminários fechados, o de 24 de fevereiro de 1965, Jaques-Allain Miller preparou uma apresentação sobre a formalização do número inteiro em Frege, seguindo a referência de Lacan.

Essa apresentação vai da página 163 a 173 deste seminário (LACAN, 2006[1964-65]), a qual reproduzirei os principais argumentos e demonstrações, e é seguida de algumas interpelações e elaborações de Lacan em outros pontos do seminário, mas que encadearé aqui de maneira a manter uma sequência lógica do pensamento, na medida em que entendo que este é o ponto central da formalização do seminário *Problemas cruciais para a psicanálise*.

Miller inicia sua exposição a partir da premissa de que a lógica do significante é a lógica da origem da lógica, pois “[...] ela” [a lógica do significante] “não segue suas leis” [as da lógica]

“e sai do campo de sua jurisdição, uma vez que a prescreve. [...] atingiremos essa dimensão da arqueologia por um movimento retroativo [...]” (LACAN, 2006[1964-65], p.163).

Define, também, que não abordará o problema da lógica e da lógica do significante nem a partir de uma perspectiva do filósofo, nem do linguista e, tampouco, do lógico pois “a função do filósofo [...] de suturação, não lhe é peculiar [...] tanto o linguista quanto o lógico suturam” (LACAN, 2006[1964-65], p.164), sua perspectiva será epistemológica, um trabalho sobre os conceitos ‘sujeito’ e ‘significante’.

Segundo Miller, o ponto de corte epistemológico de Frege se dá em relação à teoria empirista do número. Grosso modo essa teoria postula que o número é a nomeação que um sujeito psicológico faz de uma coleção de coisas.

É bastante fácil destrinchar essa teoria, pois acredito que versões dela em micromitos circulam no ensino fundamental e médio de muitas pessoas. Lembro-me de historinhas que escutei de professores de matemática dizendo assim: ‘O conjunto dos números naturais surgiu das primeiras necessidades de contar do homem. Um pastor que deveria saber se todas as ovelhas ainda o seguem, ou se retornaram do pasto. Ele poderia, por exemplo, ter começado pareando pedrinhas com as ovelhas, cataria uma pedrinha para cada ovelha e faria um monte e quando fossem passando pela cerca iria esvaziando esse montinho, assim, se sobrassem pedras ele saberia que faltam ovelhas. Também poderia ser que marcasse cada ovelha com um traço na terra ou em uma folha, depois cortaria um traço para cada ovelha contada. Assim surgiram os primeiros números.’

Há outras versões de micromitos sobre a gênese dos números — ‘nosso sistema é decimal porque temos 10 dedos’ etc. — mas acredito que fique patente o que se quer dizer por uma teoria dos números que se apoia no sujeito psicológico, esse da contabilidade de ovelhas, pedrinhas e dedos, dos objetos concretos, como garante da função e do estatuto do número: ‘o número é um nome, um signo, que representa um conjunto de coisas bem concretas as quais o sujeito conta’. Essa é a tradução. Pois bem, para Miller, o que Frege faz é retirar daí esse sujeito:

O que Frege exclui no início de sua exposição é esse sujeito aí, esse sujeito definido como detentor de um poder, e essencialmente detentor de uma memória que lhe permite circunscrever essa coleção e não deixar se perderem todos os seus elementos intermutáveis. Portanto a exposição de Frege, dirigindo-se inicialmente contra a fundação psicológica da aritmética, exclui o sujeito do campo em que o conceito do número tem que aparecer. Trata de mostrar que o sujeito não se reduz, em sua função mais essencial, a seu poder psicológico. (LACAN, 2006[1964-65], p.164)

A demonstração de Miller situa a formalização fregeana do número da seguinte maneira, há três conceitos e duas relações: conceito de conceito, conceito de objeto, conceito de número, e; relação de conceito com o objeto – subsunção – e relação de conceito com número – atribuição.

O conceito de conceito é bem próximo do clássico, pois possui função de agrupamento, agrupa sob si uma coleção de objetos que possam ser idênticos ao conceito, mas com a diferença de ser definido “pela pura e simples relação que mantém com o subsumido” (LACAN, 2006[1964-65], p.165).

Imagino que Miller aponta esse ineditismo tendo em mente tradições platônicas ou idealistas, por exemplo, onde o conceito pode participar do mundo das ideias e ser o tipo ideal de formas mais ou menos imperfeitas que o encarnam. O conceito fregeano é algo que se pinça dos conceitos de objeto subsumidos.

O conceito de objeto é a grande novidade, e pode ser seu ineditismo que confere ao conceito de conceito uma diferença em relação à seu modelo clássico, pois o objeto para Frege não é a coisa, não é o objeto concreto, dos sentidos, “[...] aqui o objeto é definido apenas por sua propriedade de cair sob um conceito, não sendo consideradas as determinações que outra investigação, além da lógica, poderia descobrir-lhe [...] privado de suas determinações empíricas” (LACAN, 1964-65, p. 165), é um objeto lógico, que cai sob um tipo de redução semelhante à cartesiana, é um objeto para ser visto ‘com o olho da mente’.

Esse enodamento entre o conceito e o objeto é o ponto mais complexo da exposição e precisa ser exemplificado. Após sua elucidação ficará fácil chegar ao conceito de número. Suponhamos o conceito ‘canetas esferográficas BIC’. A cada objeto idêntico a esse conceito teremos *um* objeto, portanto atribuiremos *um* a cada relação verdadeira de identidade do *objeto* ao conceito. É isso que quer dizer que o conceito é definido “pela pura e simples relação que mantém com o subsumido”, a coisa que se subsumiu no objeto, que é seu nó com o conceito. “[...] o conceito que será operatório no sistema não será o conceito formado a partir das determinações, *mas o conceito da identidade a um conceito*” (LACAN, 2006[1964-65]. P.165, grifos do autor).

Ainda que a noção de *um* já tenha sido introduzida a partir de *uma* relação verdadeira (de identidade) entre conceito e objeto, é preciso progredir um pouco mais para chegar no conceito de número, pois aqui o *um* ainda é a “[...] unidade [...] *unificante* do conceito, como fora do número, é subordinada à função da unidade como *distintiva*” (LACAN, 2006[1964-

65], p.166). Isso quer dizer que o que se faz aqui ainda não é atribuir um nome a uma coleção, digamos, *cinco* canetas BIC, mas apenas o *um* do um a um. Avancemos na demonstração.

A relação de identidade é o centro da apresentação de Miller sobre a lógica em Frege. “Idênticas são as coisas que podem ser substituídas por outras sem que a verdade se perca [...], é a emergência da dimensão da verdade como necessária à função da identidade” (LACAN, 2006[1964-65], p.166), ou seja, conta-se um para cada relação verdadeira de identidade entre objeto e conceito. Aqui, entretanto, ainda encontramos o mínimo de empirismo na lógica do número, pois trata-se de contar objetos idênticos ao conceito – por mais que a noção de objeto seja a do objeto lógico, formal, racional. A lógica do *zero*, entretanto, forçará o próximo passo rumo a uma formalização mais completa.

Se o *um* da identidade do conceito faz emergir o campo da verdade, *zero* é o número de objetos não idênticos a si mesmos. Não se trata apenas de não encontrar nenhuma caneta esferográfica BIC, mas encontrar outras que não a são, de contar outras coisas idênticas a si mesmas, de um conceito que não conta com nenhuma coisa idêntica a ela mesma, do campo do falso. *Zero* é o número atribuído a uma relação de não-identidade entre o conceito e o objeto, um conceito que subsume nenhum objeto.

Uma vez que temos o conceito de *zero*, conceito do que não é idêntico a si mesmo, temos o número *zero* como objeto deste conceito e “o *um* agora se concebe porque o *zero*, como número, é suscetível de tornar-se conceito e objeto” (LACAN, 2006[1964-65], p.168). Ao formar um par, zero e um, e ao fazer o um emergir de uma relação entre o zero e o conceito de zero, realiza-se duas coisas: a) o estatuto formal do número que não depende de nenhum objeto concreto ou do sujeito psicológico que conta ovelhas; b) a noção de um número – zero – e seu sucessor, o um. É a partir da noção de sucessão do zero ao um que é possível pensar no *dois*, conjunto formado pelos dois números anteriores, o que já faz *três*, e assim sucessivamente.

Portanto o *zero* é a presença do falso dentro do campo do verdadeiro, é a sutura do campo do verdadeiro, permitindo a existência da lógica quando realiza a exclusão de algo antes irrepresentável no campo através da construção de uma representação faltosa, paradoxal, fundando a metonímia dos números.

Creio que o paralelo desta lógica com a lógica significante e o surgimento da lógica como surgimento do significante como tal fica fácil de estabelecer. “A relação do sujeito com o campo do Outro [...] nada mais é que a relação matricial do zero com o campo da verdade”

(LACAN, 2006[1964-65], p.171), coloca Miller. Nessa perspectiva o sujeito é barrado porque ele se representa no campo do Outro, mas fica de fora (como o falso se representa no campo do verdadeiro através do *zero*, mas fica de fora), sendo a barra do Outro a falta do sujeito em seu campo.

A partir desta demonstração e do paralelo da lógica fregeana no número com a emergência do sujeito no campo do Outro podemos, finalmente, compreender a fórmula lacaniana ‘o significante é o que representa um sujeito para um outro significante’:

[...] a exclusão de qualquer referência à consciência, em relação à qual está concernida a cadeia significante. [...] Isso faz com que a emergência do sujeito [...] ou sua representação sejam necessariamente correlativas a seu desvanecimento. [...] a origem do sujeito se prende ao fato de ele estar excluído do significante que o determina. Em outras palavras, o sujeito está na origem do significante [...] o sujeito é o efeito do significante; o significante é o representante do sujeito. Eis, tanto aqui, como ali, que se observa o tempo circular. (LACAN, 2006[1964-65], p.172, grifos do autor)

1.3 - Sutura da falta e sexo

Nome próprio, significante que representa o sujeito no campo do Outro, zero. São termos que precisam ser colocados em cadeia, e do deslizamento de sentido de um para outro podemos depreender o que se transmite. Os três são função de sutura – do campo do Outro (falta, desejo) ou do campo da lógica (presença do falso) – e, por que não estabelecer o devido paralelo entre *alienação* e *sutura*? São maneiras distintas de abordar diferentes faces de um mesmo problema: o que é o sujeito?

Miller conclui sua exposição afirmando que, devido a isso o sujeito é sempre mau inserido pelo traço unário (ver seminário *A identificação* (LACAN, 2003[1961-62])) no campo da cultura, e que o sujeito e o desejo são zero no campo do Outro: o primeiro por ser mal inserido e o segundo por ser metonímia da falta (LACAN, 2006[1964-65], ps.173-174), ou seja, sujeito e desejo são causados pela emergência do sujeito no campo do Outro, pela emergência do significante como tal. O interessante agora é coletar as elaborações e considerações que Lacan empreenderá a partir desta apresentação de Miller.

Lacan inicia colocando uma questão sobre a relação da verdade com a identidade, pois se no campo da lógica ela salva a verdade — o idêntico a si mesmo é o verdadeiro —, na teoria psicanalítica “[...] a questão da identificação não se coloca de uma maneira, de algum modo, anterior ao estatuto da verdade?” (LACAN, 2006[1964-65], p.178) O sujeito, antes de se

reconhecer como idêntico àquele que fala, pela teoria psicanalítica, já teria se submetido ao que Freud chama de identificação primária, uma identificação ao pai.

Lacan faz uma explanação interessante sobre o caráter mítico da incorporação como identificação primária, bem como reforça que é um mito a respeito de uma operação bastante crucial sobre o corpo do Outro, uma etapa opaca da constituição do sujeito onde ele se identifica com a potência vital do Outro:

E o que é a libido? [...] a primeira forma dela é essa pulsão oral por onde se opera a incorporação. E o que é essa incorporação, se sua referência mítica [...] nos é dada no fato que para aqueles que consomem a vítima primordial [...] é alguma coisa que se aponta sem se poder nomear? [...] é o ser do Outro a essência de uma potência primordial [...] assimilada [...] o mais inapreensível do ser, que nos envia sempre à essência ausente do corpo [...] isso que não morre. Isso que faz com que o corpo, antes de ser o que morre e o que passa pelos filetes da reprodução sexuada, seja alguma coisa que subsiste numa devoração fundamental que vai do ser ao ser. [...] o termo mesmo *instinto de vida* não tem outro sentido senão instituir no real esta espécie de transmissão [...] de uma libido [...] imortal. (LACAN, 2006[1964-65], p.183, grifos do autor)

A opacidade de que se trata é justamente essa que os termos libido e instinto de vida recobrem, e que como presença da falta o sujeito nunca é jamais e simplesmente um zero, sempre há um resto (LACAN, 2006[1964-65], p.188), e um resto que tem relação com o mais inapreensível do ser, no caso a libido. É importante ressaltar, caso não fique muito claro, que esse ‘resto’ refere-se a ‘resto da operação significante’, ou seja, aquilo do sujeito que não pôde ser representado por um significante na cultura, no campo do Outro.

A libido recebe vários tratamentos formais ao longo do ensino de Lacan, e em meu artigo *Os lugares do analista no ensino de Lacan* (SILVA NETO, 2013b) enumero um a um esses tratamentos do 1º ao 11º seminário: $i(a)$, a imagem narcísica como captura da libido; $o - \varphi$ e o Φ como tentativas de significantizar a libido, e; o objeto a como parte destacável do corpo investida de valor libidinal, retroativamente, ao não advento do falo no nível significante, ou seja, é um representante corporal do falo e captura a libido.

Uma das conclusões em minha dissertação foi o fracasso da empresa lacaniana de significantização da libido (SILVA NETO, 2013a) e a adoção algébrica do objeto a como assunção da ausência desse significante. O objeto a , portanto, equivale realmente ao uso algébrico de uma letra para expressar um valor desconhecido, e se em matemática o ‘ x ’ é a letra mais frequentemente utilizada, a teoria lacaniana usa a .

É esse ponto que traz um entrave para a equivalência entre a lógica fregeana do zero, que representa o falso no campo do verdadeiro, e o advento do sujeito no campo do Outro, que não se faz representar por inteiro, resta ‘x’, *a*. Resta a libido.

O termo sutura aparece diversas vezes ao longo deste seminário, Lacan diz que o lógico e o filósofo suturam, que a própria articulação fregeana é uma sutura para salvar a verdade, e que um psicanalista não deve se permitir ceder a essa tentação.

Por ceder a essa tentação entende-se: crer poder interpretar definitivamente um sintoma, valer-se de seu saber sobre o inconsciente para dizer quem é o sujeito, permitir que suas resistências o desviem da constatação da divisão em jogo na análise (a do paciente e a sua própria) ou permitir-se responder ao sujeito no lugar onde ele o demanda. Neste seminário, para Lacan, o lugar do analista é justamente aquele onde ele não sutura, evidencia a falta e o resto.

Portanto, para falar disso que resta do sujeito e o difere de um simples zero no campo do Outro, e para retomar o campo da libido, Lacan passará pela dialética da demanda e da transferência em seu mais além, o desejo sexual, como aquilo que alucina a realidade.

A retomada não traz muitas novidades, a demanda feita ao Outro – ao analista – traz em sua enunciação algo que é manifestamente demandado, mas que por precisar passar pelo significante, veicula latentemente um desejo “[...] fora da previsão do que é demandado” (LACAN, 2006[1964-65], p.220), pois algo “[...] no significante [...] faz aparecer aí essa duplicidade, esta face e este avesso que para nós é figuração a correspondência, divisão do significante e do significado” (ibidem, ps. 219-220), ou seja, pela estrutura própria do significante — a que comporta a torção interna do 8 interior, tal qual a banda de Moebius — ao enunciar a demanda há outras coisas a se escutar.

Até aí nada de novo em relação às primeiras formulações lacanianas sobre a demanda, que encontram sua formulação precisa no grafo do desejo (LACAN, 1999[1957-58]), mas aqui haverá um passo de formalização a mais para esse ‘fora da previsão’ da demanda, a

[...] aparição de um resíduo, de um resto na operação da demanda que aparece como causa de uma retomada, pelo sujeito, que se chama fantasma [...] que isto seja o único ponto, o único termo [...] explicando a junção da demanda e da transferência que, no engano da transferência, o de que se trata, é de algo que, à revelia do sujeito, gira em torno de captar de algum modo, que é imaginário ou então que é realizado, este *objeto a* [...] e somente a partir daí distinguir o que a experiência pode nos permitir homologar concernindo qual é a origem [...] deste objeto *a* (LACAN, 2006[1964-65], p. 220)

Quer dizer, Lacan situa na causa da retomada da demanda, não o desejo, mas o fantasma — o que não exclui a formulação do desejo como causa, como motriz da demanda, mas avança a formalização um passo a mais, pois o fantasma é o suporte do desejo — e propõe que na junção da demanda com a transferência, com o engano da transferência, podemos captar a porta de entrada do objeto *a*, mas como causa do desejo.

Se digo objeto *a* como causa do desejo, que é o mesmo que figura na montagem do fantasma ($\$ \langle a \rangle$), é para diferenciá-lo do objeto *a* da pulsão, pois ainda que o objeto da pulsão seja um objeto construído na articulação significativa, ele é um objeto “[...] quase nada: uma bola de açúcar vermelha, acídula, colocada em um pauzinho” (LACAN, 2006[1964-65], p. 272), como uma cereja que se dissolve na boca, é um objeto de satisfação, esse gozo casado com o prazer que se chama satisfação, mas o objeto *a* como causa do desejo é algo que passa pelo corpo do outro, pois:

[...] se substituímos a cereja com açúcar pelo bico do peito, o puro sentido do gosto terminará sua excursão como se tivesse passado por todo o corpo da mãe, aproximando assim ou tendendo a aproximar de sua boca [...] uma deiscência do corpo materno, nesse caso, a mama, por seu orifício. E, simultaneamente, o corpo materno [...] faz pela via [...] do tato [...] mas também [...] por outros sentidos, sobretudo pelo olhar, o giro do corpo aberto do filho. Fica claro [...], partindo de uma diferença saborosa, que, ao tentar tomar o outro corpo em sua inevitável abertura para adornar a sua própria, o corpo se afirma como desejo [...] inextinguível. (LACAN, 2006[1964-65], p. 273)

O giro do qual Lacan fala é o giro do circuito pulsional ao redor do objeto, pois se na cereja podemos representar esse circuito pela zona erógena, a boca, como um furo do qual parte o *Drang* pulsional que contorna o objeto para, depois, retornar à zona erógena proporcionando satisfação, no caso do bico do peito vemos uma zona erógena que se satisfaz com a outra, a boca da criança ao redor do mamilo, mas esse olhar da mãe ao redor da criança que se satisfaz nela.

O desejo, portanto, tem esse nó entre mais de um giro pulsional onde cada um deles encontra no corpo *aberto* do outro seu objeto de satisfação, ou seja, desejo de desejo. É desse circuito que se trata em um fantasma, onde um sujeito toma por objeto de desejo algo do outro — elido aqui o corpo — como objeto, conferindo a um outro um certo valor de objeto para o desejo.

A possibilidade de obstrução que tem um objeto *a* advém daí, na medida em que um sujeito pode se tomar por seu valor de objeto para o Outro. Talvez eclipse seja uma metáfora

apropriada para se ilustrar a situação, especialmente pelo eco que faz com a fórmula freudiana da melancolia: ‘a sombra do objeto recai sobre o eu’ (FREUD, 1996[1917b]).

Avançando nesta direção ainda resta articular essa particularidade do fantasma com a transferência como engano. Para ilustrar essa situação no encontro da transferência com o fantasma, Lacan lançará mão do caso clínico freudiano do homem dos ratos (FREUD, 1996[1909]).

Ele resgata que, antes de sua análise com Freud, o homem dos ratos procurava um médico que pudesse lhe dar um atestado, mas que ao acaso tomou conhecimento de um livro de Freud e resolveu que queria outra coisa, que “[...] ao não-sentido do sintoma se substitua uma palavra que retransforme suas ‘elucubrações cognitivas’ em discurso” (LACAN, 2006[1964-65], p.310).

Para Lacan esse é o movimento inaugural da transferência, uma transferência do próprio objeto da demanda do caso — aqui, um atestado — por uma demanda de uma palavra, um saber, sobre o sintoma. “A partir do momento em que o desejo de cura se enuncia como desejo de saber [...] o ‘eu não sei’ reenvia à dimensão do inconsciente, da qual o sujeito aceitou, a priori, a existência” (LACAN, 2006[1964-65], p. 314). O analista aqui é suposto estar de posse desse não-sabido, ou seja, é suposto saber sobre o inconsciente.

É importante frisar, entretanto, que desde a introdução do analista como sujeito suposto saber, e sua famosa notação SsS, nunca houve a crença de que o analista o seja como tal, mas como estabelecimento de uma hipoteca do inconsciente na instalação da transferência. Lacan lembra que o analista não sabe de tudo e, tampouco, o paciente não sabe de nada. De fato, há saber no sintoma, como poderei mostrar logo mais.

Por hora o que se trata de desenvolver é esse mecanismo de “[...] ligar o irreduzível de um não-sabido à demanda de saber que sustenta o discurso” (LACAN, 2006[1964-65], p. 311) como a demanda própria à análise, e o desejo que ela acarreta como o desejo que sustenta uma análise.

A trilha deve ser orientada pelo estatuto do fantasma: “Ele vem substituir uma falta de sentido que aparece no sentido fantasmado dado posteriormente a um mal-entendido primeiro” (LACAN, 2006[1964-65], p. 311). Isso significa que o fantasma suporte do desejo que sustenta um discurso em análise é um artifício de tamponamento de uma falta de sentido, ou, de outro modo, que o sentido que se espera encontrar em uma análise é um sentido produzido pelo fantasma.

Na tela de fundo que é este fantasma projetar-se-ão os objetos-engodo do desejo, dos quais dois possuem papel privilegiado, o olhar e a voz: “[...] voz pela qual se formulou o primeiro apelo e o primeiro ouvido que se fez resposta, olhar que, como primeiro, deu ao sujeito seu estatuto de objeto de olhar e objeto de desejo” (LACAN, 2006[1964-65], p. 311), ou seja, sustentando o desejo de análise de um sujeito há esse fantasma que ao mesmo tempo o obstrui por duas vias:

- a) Ao assumirmos a responsabilidade da escuta que pode conferir outro sentido, ela é o “[...] suporte dessa crença que é [...] a de ter em seu poder o objeto por nós demandado” (LACAN, 2006[1964-65], p. 315), e;
- b) Identificar-se ao objeto olhar enquanto índice do desejo do Outro. À pergunta “O que ele quer de mim?” o sujeito responde com “[...] o si olhado pelo Outro [...] quer negar é que ao desejo do outro possa existir uma resposta diferente daquela que faz do sujeito objeto único desse desejo [...] é do irreduzível desse desejo [...] que se quer a negação” (LACAN, 2006[1964-65], ps. 312-313).

Creio que fica evidente o quanto a construção deste fantasma e dos objetos-engodo passa pelo narcisismo, situando o sujeito como portador do que o Outro demanda e deseja, aliás, como único portador, ainda que se faça ele mesmo isso que é desejado. Neste sentido a identificação ao objeto do olhar, do desejo, é uma obstrução mais radical do que aquela que o objeto voz engendra, na medida em que a segunda situa o desejado no nível do ter, a segunda no do ser.

A transferência, ao se originar por uma relação de transferência de demanda, introduz na relação analítica os meandros pelos quais corre o risco de desembocar em uma identificação. Ao se frustrar uma demanda a pergunta sobre o desejo do Outro se coloca e dispara o sinal da angústia. Ao se defender desta angústia o sujeito suspende rapidamente a pergunta com uma resposta precipitada no registro do imaginário: à pergunta ‘que quer ele de mim?’ advém uma resposta identificatória ao objeto de desejo do Outro – “[...] a dimensão imaginária onde se joga a identificação [...] é suportada por esse objeto-engodo graças ao qual o sujeito tenta nomear-se face ao desejo” (LACAN, 2006[1964-65], p. 316).

Esse é o nó delicado entre demanda, transferência e identificação, bem como uma amarração elegante entre a identificação ao objeto e a nomeação, pois se antes já pôde ser dito que o nome próprio designa aquilo que pode faltar, um insubstituível, mas que é, também, tentativa de sutura, agora pode ser visto em que medida a sutura desta falta se faz na dependência da identificação ao objeto *a*, e se usei o termo obstrução para falar desta sutura é pelo estatuto do

objeto *a* como real, efetivamente como uma coisa que pode obstruir uma passagem ou um buraco (vide figura da nassa (LACAN, 2008[1964])). Nas palavras de Lacan, temos:

Não há objeto de desejo: é esta ausência que nós chamamos a falta, mas há, ao contrário, uma visada, a da negação da falta. É por isso que o objeto do prazer, retomado e remodelado pelo fantasma faz-se encarnação desta negação, que ele se torna engodo do desejo. [...] todo fantasma surge no depois do prazer, é no momento em que a demanda encontra o objeto da resposta, onde o prazer morre por ter sido satisfeito, que o desejo se fará suporte da possibilidade de uma nova demanda fantasmando a certeza de seu último encontro.

Esta certeza, este fantasma, é aquele que, em análise, virá sustentar o prazer do sujeito no tempo vazio que separa as sessões [...] (LACAN, 2006[1964-65], p. 317)

É a certeza criada pelo fantasma, portanto, que faz com que uma satisfação seja seguida de um relançamento da demanda, escamoteando a falta latente. É neste exato sentido que a dialética da demanda e da transferência alucina a realidade. De fato, como o recorte que faço aqui é a respeito do lugar do analista, privilegiei as passagens onde a relação com a análise seja o núcleo da elaboração, mas esta lógica é mais geral, pois é o fantasma, de pessoas em análise ou não, que estabelece o campo da realidade de um sujeito, a alucina na medida em que presentifica um objeto que encontra sua consistência na função que exerce diante da falta.

1.4 - Saber e verdade

Até aqui tenho um fio condutor que parte da primeira das formas subjetivas do ser, o sujeito, passando pela segunda, o sexo, ao tratar do nó entre demanda e transferência, restando-me abordar a terceira das formas, o saber, para que a amarração entre as três possa ser feita de forma satisfatória e a orientação deste seminário fique clara.

A articulação do sexo com o saber se dá da seguinte maneira:

[...] a análise começa por uma demanda particular que fazia da palavra de nosso saber o objeto da demanda do sujeito [...] paralelamente sua palavra se faz para ele objeto suposto da demanda que ele projeta sobre nosso silêncio” (LACAN, 2006[1964-65], p. 315)

Como pude mostrar anteriormente, a estrutura da demanda é a do desejo, que diferentemente de apenas encontrar um objeto ‘quase nada’ para a satisfação da pulsão busca um objeto no corpo do Outro em uma relação tal que essa própria busca, este desejo, é objeto do desejo deste Outro.

Frequentemente apoiado no olhar, o desejo deste Outro se insinua, da mesma maneira, como objeto de desejo do sujeito. É neste sentido que o desejo do homem é o desejo do Outro (LACAN, 2005[1962-63]) e que o olhar é objeto privilegiado para o desejo, é esse objeto que sustenta a tão procurada ‘comunicação pré-verbal’ (LACAN, 1965-66a). Nesta estrutura geral da demanda e do desejo, aparece o saber como objeto da demanda analítica. Isso se dá porque o saber é componente inseparável do sintoma,

[...] há sempre, no sintoma, a indicação de que é preciso saber. [...] na paranoia [...] é o signo de que em algum lugar se sabe o que querem dizer esses signos, que ele não conhece.

[...] a que ponto, na neurose, ele está implicado, dado o sintoma original que o sujeito não chega a saber, e que o estatuto da perversão também está ligado estreitamente a alguma coisa, ali, que se sabe, mas que não se pode fazer saber. (LACAN, 2006[1964-65], p. 331)

São vinhetas, assertivas curtas de Lacan sobre a presença da função do saber na constituição das categorias sintomatológicas da neurose, psicose e perversão, e são muito bem articuladas às concepções freudianas de defesas diante da castração: recalque – *Verdrängung* – na neurose (não querer saber nada disso); desmentido ou renegação – *Verleugnung* – na perversão (desmentir o saber oriundo de uma constatação) e; negação ou foraclusão – *Verneinung* – na psicose (só poder assumir o saber com uma negativa, ex.: ‘não é meu pai’ para o pai, ou ‘não sou eu’ para os comandos de voz que escuta, etc).

Para além dessa presença constitutiva na estrutura das grandes categorias sintomatológicas de cada estrutura psicopatológica, é possível aferir uma presença mais geral da categoria do saber na própria constituição, no estatuto do sujeito, através daquilo que se colhe recorrentemente nas análises após uma certa interpretação ou intervenção do analista: o sujeito dizer ‘eu não sabia’.

Para Lacan essa enunciação é algo próprio à estrutura da análise e é a expressão que coloca no sentido correto o enunciado freudiano *wo es war soll ich werden* (FREUD, 2007[1923]). Esta frase freudiana foi traduzida, pelos pós-freudianos, como ‘onde o id era o ego deverá advir’, dando nascimento a uma doutrina psicanalítica do fortalecimento do ego. Como para Lacan o ego é engodo, função de desconhecimento (LACAN, 1998[1949]), ele propõe a seguinte tradução: ‘onde isso era, eu devo advir’. Essa nova tradução é orientada, justamente, para essa questão do saber. Explico.

O fato de que o sujeito diga, após uma interpretação, ‘eu não sabia’, deixa em aberto o problema de saber “[...] onde estava ele e o que era ele antes de saber” (LACAN, 2006[1964-

65], p. 332), quer dizer, se agia assim sem que soubesse, então quem ou o que agia? É esse quem ou o que que compõe o ‘isso’ da tradução lacaniana, bem como o eu que advém não é o ego, mas o sujeito.

O sujeito advém onde, antes, era apenas isso. Esse ‘isso’, que pode ser correlacionado ao id freudiano, é nesse enunciado que algo do estatuto do sujeito, de seu advento, é vislumbrado de relance, bem como aquilo que estava em seu lugar antes. Para Lacan (2006[1964-65]) o sujeito falta ao significante, o próprio inconsciente quer dizer “[...] que o sujeito recusa um certo ponto de saber, [...] se institui por um significante rejeitado, *verworfen* [...]”. O que Freud designa [...] é a substância do sujeito de um não-saber” (LACAN, 2006[1964-65], p. 342).

O sujeito, entretanto, não é a única coisa que falta ao saber, pois do sexo também “não sabemos nada” (LACAN, 2006[1964-65], p. 344). O sujeito do inconsciente evita saber sobre o sexo, e se ele [o sujeito] falta ao saber como *verworfen*, o sexo falta ao saber como *verdrängt*, recalcado originário.

Creio que se esclarece, especialmente pelos usos dos termos freudianos *verworfen* e *verdrängt* – respectivamente os mecanismos de defesa da psicose e da neurose – para indicar que Lacan procura formalizar o que Freud situava de maneira mais ou menos obscura com o termo *Neurosenwahl* (escolha da neurose) ou, mesmo, essa outra escolha, que foi mais ou menos bem apropriada pela cultura contemporânea sob o termo ‘opção sexual’ ou ‘identidade sexual’ — a escolha do objeto e da identificação sexual.

O que se suscita é que tipo de escolha poderia ter o sujeito diante do que é ou deseja quando isso é perfeitamente opaco à sua consciência, quando disso não há rastro mnêmico? Quer dizer, de onde se articulariam essas escolhas, bem como essa presença de um evitar, um querer não saber? Quem evita saber ou quem escolhe? “[...] o saber capaz de dar conta dele mesmo, o saber que sabe articular o sujeito – não há outro estatuto ao inconsciente, o inconsciente não quer dizer nada fora dessa perspectiva [...]” (LACAN, 2006[1964-65], ps. 344-345).

Não se trata de quem, mas do quê. Ao dar esse estatuto ao inconsciente o que Lacan faz é postular um saber autônomo, que independe do sujeito psicológico. É desta forma que se faz a volta em direção ao estatuto do sujeito e o nó entre sujeito, sexo e saber pode ser realizado: fica na mão do trabalho inconsciente um saber em ato sobre o sujeito e o sexo. É uma via de subjetivação desse saber, o momento onde pode-se dizer ‘eu não sabia’.

A perspectiva desse nó é a de que o sujeito se indetermina no saber, fazendo-se representar evanescido entre dois significantes, e que esse saber se detém diante do sexo. É devido a essa parada diante do sexo que o sujeito encontra sua certeza, não em uma positividade postulada por um saber positivo, mas pela constatação de um ponto de limite, de falta no saber, sobre o sexo. Desta forma “[...] o sujeito toma sua nova certeza, aquela de tomar sua morada na pura falha do sexo” (LACAN, 2006[1964-65], p. 349). Entretanto me adianto um pouco ao postular esta relação, pois ainda resta um pouco a ser dito sobre o estatuto do saber.

Neste seminário Lacan chega a propor que escrutinar a figura do sábio poderia ser algo interessante para explorarmos o estatuto do saber, e mesmo do psicanalista, visto que esse é suposto saber algo. Contudo, só realizará esta tarefa em seu próximo seminário. Aliás, a benefício da verdade, o estatuto do saber será melhor fixado no seminário sobre *o objeto da psicanálise* (LACAN, 1965-66a), de maneira que lançarei mão das apresentações iniciais do seminário sobre *os problemas cruciais* como introdução para o que será preciso desenvolver sobre o décimo terceiro seminário. Tomemos a seguinte passagem:

Onde está esse saber aí? [...] não inconsciente, mas externo a nós, ele se funda na ciência. Onde estava a verdade antes do saber? Questão [...] contemporânea das primeiras articulações lógicas: ela está em Aristóteles. É o estatuto da contingência da verdade antes que ela se confirme em saber. Mas o que a articulação freudiana demonstra para nós é uma verdade que está em suspenso tanto que não é constituído o saber [...] (LACAN, 2006[1964-65], p. 350)

Ao adentrar na problemática do estatuto do saber Lacan se depara com a questão da verdade. O saber é isso que se funda na ciência, ciência enquanto corte epistemológico que promove a passagem da mentalidade cosmológica, onde a ordem do mundo é feita por um Deus imaginariamente semelhante ao homem, para uma mentalidade da dúvida, da pergunta metodológica e que parte de uma concepção de universo infinito, organizado de maneira contingencial mas passível de redução a um saber lógico-matemático.

Este é um saber formal de símbolos vazios, desligados de seus conteúdos imaginários — a melhor expressão disso é a álgebra matemática —, e se paga-se o preço do imaginário, da verdade subjetiva, na construção do saber científico, ganhando-se a possibilidade de eficácia real com esse saber que é “[...] de uma copulação estreita do nome com um real que é antes de tudo o real de um saber” (LACAN, 2006[1964-65], p. 410).

Em termos lacanianos isso significa que o saber é articulação significante depurada de seus significados, redução simbólica do imaginário. Podemos fazer um paralelo entre saber e a ordem simbólica, mas uma que se estabelece por estar em exclusão com o campo da verdade,

desde que situemos a verdade como aquilo que “[...] está no dizer sobre o sexo” (LACAN, 2006[1964-65], p. 350), portanto o sexo “[...] permanece intocado e se recusa ao saber” (LACAN, 2006[1964-65], p. 351). Temos aqui duas direções importantes.

A primeira delas diz respeito ao real do sexo, pra além das identificações sexuais, do prazer sexual, da reprodução sexuada ou dos substitutos significantes do sexo: passivo/ativo, masculino/feminino, yin/yang e todos esses dualismos significantes que são situados para permitir uma espécie de ancoragem de um impossível de saber. Como já sinalizei em minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), tendo em vista o paradigma da não-relação sexual no horizonte, é possível ir coletando as formulações lacanianas que constroem o caminho até lá. Essa é uma delas, o sexo como impossível de saber.

A segunda é a exclusão da verdade do campo do saber em sua modalidade científica. Entretanto, como verdade é um quarto termo em relação à tríade proposta por Lacan para as posições subjetivas do ser, antes de desenvolver esse ponto, que me levará a avançar sobre o seminário 13 (LACAN, 1965-66a) e no próprio cerne do valor de verdade do analista, acredito ser o momento de afixar resumidamente o estatuto de cada uma das três posições em relação uma à outra:

[...] do *saber* enquanto inconsciente, que sabe tudo talvez, exceto o que o motiva; do *sujeito*, que se institui em sua certeza de ser falta em saber; e desse terceiro termo, que é precisamente o *sexo*, na medida em que, nessa esfera, ele é rejeitado de início, na medida em que, daí resulta aquilo de que não se quer nada saber. (LACAN, 2006[1964-65], p. 352)

Portanto, o sujeito pode ser remetido ao sexo enquanto ele [o sujeito] tem certeza do impossível de saber, o sexo. O sexo se articula ao saber como isso que, além de impossível de saber, não se quer saber nada sobre. Pode-se ficar tentado, a partir daí, ao hegelianismo do saber absoluto como solução, entretanto, seja pelo saber freudiano (que é inconsciente e não sabe o que o motiva, portanto não se sabe quem sabe e se lança na relação transferencial (sexual) ao Outro, articulando assim uma certa recursividade do impossível), seja pelo saber científico (que está em exclusão com o campo da verdade) o que fica situado é essa impossibilidade de suturar esta falta, de tamponar esse buraco. O que sujeito, sexo e saber parecem fazer é passar adiante a relação com uma determinada falta para o termo seguinte. É nesse ponto que podemos abordar a relação com a verdade.

Relação com ‘a verdade’, escrevi. Por diversas vezes também é assim que se lê nas transcrições dos seminários de Lacan, embora quem se dê ao trabalho de acompanhar o

desenvolvimento das noções lição a lição logo percebe que a maneira que Lacan coloca as coisas muda. Algumas vezes é preciso aferir uma precisão maior das formulações lacanianas a partir de sua contraposição com Freud, com a clínica ou, mesmo, decidir por si próprio, ser preciso por Lacan. Felizmente, sobre essa questão com a verdade, não é o caso, Lacan é preciso por ele mesmo.

Ele lê a seus alunos um trecho de um trabalho seu que faz as seguintes articulações e formulações entre a psicanálise, a ciência e a verdade, perguntando-se por que vias opera a verdadeira psicanálise:

[...] Por quais vias a psicanálise opera? O exame desses procedimentos será nosso método para determinar o que é na verdade a psicanálise. (LACAN, 2006[1964-65], p. 405, grifos do texto)

Toca no isolamento que a psicanálise de sua época [e da nossa] tem em relação à ciência:

[...] essa insularidade [...] a situação de segregação científica onde a comunidade psicanalítica se sustenta.

É que a vida da psicanálise, em si, não se sustenta aí. (LACAN, 2006[1964-65], p. 406, grifos do texto)

Faço recortes, porque o que interessa não é trabalhar os desvios da psicanálise e a psicanálise verdadeira, que é o interesse de Lacan nesta passagem. Ele está falando da relação da psicanálise à ciência porque está buscando o que pode ser o lastro de uma comunidade psicanalítica que não seja completamente insular, ilhada na experiência de cada um, e diz que não é a ciência quem deve pautar essa comunidade, mas outra coisa:

[...] na via mesmo onde a cura deve ser buscada se ela deve ser verdadeira.

Verdadeira tem inicialmente aqui o sentido simples de cura eficaz, mas contanto que seus efeitos respondam a [...] meios que ultrapassam [...] sugestão [...] simulacro.

E verdadeira toma aqui um sentido reiterado de que os meios da psicanálise são meios de verdade [...] ninguém que se ofereça à prova de uma psicanálise hesitará sobre o que essa pessoa tem do sentido de sua própria verdade.

Mas como estabelecer a relação dessa verdade do sujeito com o que a construção da ciência nos fez aprender a reconhecer com esse nome? (LACAN, 2006[1964-65], p. 406, grifos do texto)

Sobre ‘a verdade’, portanto, fica claro que não se trata nem de uma só e nem de um único modo de verdade, existe a verdade da psicanálise, essa que se articula com algo pra além dos efeitos de sugestão, com a cura verdadeira, uma que vai no sentido da própria verdade de um sujeito, e; a verdade da ciência.

As duas não são a mesma coisa. Essa brecha entre verdade e ciência, “[...] essa rejeição da verdade fora da dialética do sujeito e do saber [...]” (LACAN, 2006[1964-65], p. 410), quem a funda é Descartes ao separar o saber que se atinge através do método e a verdade que é coisa de Deus, as verdades eternas que só a Ele cabem.

Neste seminário Lacan se coloca a pergunta sobre como se estabelece a relação da verdade do sujeito com a verdade da ciência, ou seja, de como fazer ciência e psicanálise conversarem, como inscrever a psicanálise na ciência, de modo que seja possível situá-la como verdadeira e, a um só tempo, contornar a insularidade da experiência e da verdade de cada um. É nesta direção que propõe que a pesquisa sobre os fundamentos e limites da psicanálise resultem no resgate de uma estrutura como aquilo que pode fazer ponte entre a verdade do sujeito, como a psicanálise pode revelar, e a verdade do formalismo científico. Seu esforço por utilizar grafos, esquemas, matemas e formas topológicas é articulado a essa tarefa.

O primeiro passo é mostrar que a verdade do sujeito ficou de fora do saber científico, e que é a psicanálise que está “[...] ligada a um certo lugar do ressurgimento da verdade na dialética [...]” (LACAN, 2006[1964-65], p. 407) desse saber. É devido a esse lugar e a essa função da psicanálise que Lacan situa a problemática freudiana de resistência da cultura à psicanálise (FREUD, 1996[1917d]). Não se pode ir além de certos limites na exploração de uma verdade uma vez que ela pode ser suspensa ou recusada no momento de sua revelação, pois “[...] nenhuma verdade poderia, de qualquer sorte, antecipar sobre o que é suportável saber” (LACAN, 2006[1964-65], p. 408).

Ou seja, Lacan chega ao fim de seu seminário *problemas cruciais para a psicanálise* com a verdade como limite para *as posições subjetivas do ser*. Se pude desenvolver adequadamente as posições lacanianas no seminário fica claro que as relações entre sujeito, sexo e saber apontam para uma falta, um impossível, uma rejeição, seja falta do sujeito ao saber, o sexo como impossível de saber ou o saber que rejeita sua própria motivação.

A esses pontos-limite de real o seminário apresenta duas saídas, a sutura ou verdade: ou bem os fantasmas surgem “[...] não somente como se eu não soubesse nada, mas como se eu não quisesse nada saber” (LACAN, 2006[1964-65], p. 411), suturando a falta; ou bem nos fiamos pelo sintoma como “[...] prova que eu sei com qual obstáculo tenho a ver” (LACAN, 2006[1964-65], p. 411) e assentamos aí a verdade como limite do sujeito, como o ponto onde ele resiste ou falta.

Apenas a segunda é a saída propriamente analítica, verdadeira, e apenas sustentada pelo forçamento da existência da própria psicanálise em sua relação com a verdade, uma vez que o caminho corriqueiro das coisas é a resistência, o recalque, é a produção do fantasma e a presentificação do objeto *a* como tampão identificatório, ou seja, que “[...] a cada vez que o sujeito encontra sua verdade, o que ele encontra, ele troca em objeto *a*” (LACAN, 2006[1964-65], p. 415)

1.5 - O analista do corte e costura

Diante das formulações do seminário 12 é possível fazer muitos avanços a respeito do estatuto e do fazer do psicanalista. Embora o lugar permaneça, razoavelmente, o mesmo, na estrutura — economia psíquica em termos freudianos — o analista é o Outro para o qual o sujeito se endereça, mas desde aí muito já muda.

Em relação ao seminário sobre *as formações do inconsciente* (LACAN, 1999[1957-58]), por exemplo, onde posso dizer que o analista está no lugar do Outro para o qual o sujeito endereça suas mensagens cifradas, onde se presume que a função do analista é de intérprete, aqui podemos enunciar que o analista está no lugar do Outro para quem o sujeito demanda “[...] tudo o que pode ter a demandar, [...] por exemplo que o Outro fale” (LACAN, 2006[1964-65], p. 215).

Não se trata mais, como em seu primeiro ensino, que a demanda seja reduzida a uma demanda de interpretação. Tampouco esse Outro pode “[...] ser concebido como um lugar vazio, o lugar de inscrição, o lugar de repercussão, de ressonância pura e simples da palavra do sujeito” (LACAN, 2006[1964-65], p. 205), mas um Outro presente, cujas interjeições e, mesmo, o silêncio partem do desejo de um Outro vivo.

Ainda que no seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]) a presença e o desejo do analista já houvessem sido postulados, não me recordo de vê-los assim articulados ao lugar do Outro como “o surpreendido” (LACAN, 2006[1964-65], p. 294).

Uma outra contribuição para o estatuto do Outro na psicanálise é que ele segue uma certa estrutura cartesiana na medida em que a transferência pode até ser um engano, mas como engano da crença de que o Outro não pode ser enganado. É nesse ponto que estamos diante do analista como sujeito suposto saber, esse Outro que não se engana. O primeiro a se dizer sobre esse estatuto é que fica mais claro o ponto a partir de onde se articula a demanda de análise, que é essa hipoteca do inconsciente ao Outro suposto saber.

O sujeito que, em seu sintoma, se esbarra com o saber sobre o ponto onde se detém, procura um Outro que possa restituir-lhe um saber sobre o que não se sabe, o sexo, e se até aqui as coisas puderam ser apresentadas sobre esta forma desembaraçada, pois bem, é seu limite, porque tudo que preciso formular para dar o devido estatuto do analista neste ponto do ensino de Lacan estará estruturado por um nó complexo e delicado entre demanda, desejo, identificação, sujeito, saber, sutura, corte, falta, verdade, sintoma e objeto *a*.

Como precisar terminologicamente cada um desses aspectos me levaria a evocar um outro, ainda não preciso em definição, creio que o melhor seja partir do ponto de chegada para desfazer a trama conceitual que o compõe: o analista aqui é o alfaiate retalhado. Explico.

Como pude mostrar anteriormente, a transferência atualiza a realidade sexual do inconsciente na análise, e toma o analista por portador de um saber e por objeto *a*. Nesta senda, a análise fica suspensa entre dois termos que comandam a identificação,

O ideal do eu, [...] engate do sujeito no campo do Outro, em torno do qual sem dúvida decide-se o destino das identificações do eu em sua raiz imaginária, mas também algures, o ponto de regulação invisível [...] do *a* escondido na referência ao outro [...] resíduo que há além da demanda [...] pelo qual se encarna o caráter radicalmente dividido do S [Es] do sujeito. É o que se chama objeto *a*. (LACAN, 2006[1964-65], ps. 143;190)

A hipoteca do inconsciente que realiza a transferência, é uma demanda sustentada pela suposição de saber e que possui dois destinos mais além: a identificação ao Outro, ao analista, duramente criticada por Lacan desde o início de seu ensino, e; a depuração de um desejo rumo ao resíduo não especular que é o objeto *a*.

A possibilidade de ser tomado como ideal de identificação é antiga, e as formulações sobre o desejo do analista como desejo puro, desejo de interrogar a alma (LACAN, 2010[1960-61]), bem como as de alienação e separação (LACAN, 2008[1964]) já são respostas a este problema. O acréscimo desse seminário se dá por formalizar a divisão do sujeito e sua falta constitutiva, indicando que algumas maneiras de se posicionar diante desta falta constituem maneiras de suturá-la, tamponá-la. Quando um analista acredita no saber que lhe é suposto e o oferece como resposta à demanda do sujeito, o que ele faz é suturar a falta e forçar a saída da análise via identificação, sem que do objeto *a* em causa no desejo se saiba nada.

Entretanto isso não esgota nem a formalização do estatuto do analista, e de seu desejo, nem as possibilidades de saída da análise pela identificação, pois o sujeito pode, ainda, identificar-se ao objeto *a*, como $i(a)$, oferecendo uma resposta ainda mais precária ao desejo do Outro:

identifica-se ao objeto causa do desejo do analista, se esse estiver ali para ser tomado como referência. É preciso operar corretamente o objeto *a* em causa no desejo do paciente e não trazer aquele do analista à cena. Como operar corretamente? “Aquele que sabe abrir, com uma tesoura, de modo apropriado, o objeto *a*, esse é o mestre do desejo” (LACAN, 2006[1964-65], p. 152), nas palavras de Lacan.

Dois passos. O primeiro é não suturar, o segundo é cortar o que se mostra suturado. Para não suturar, o primeiro a se fazer é não se suturar, e isso significa que quando se fala em sujeito suposto saber a ênfase a ser dada pelo analista é no *sujeito*.

Para que uma análise se inicie e se sustente, seguramente o analista é suposto saber. E entretanto tudo o que comporta justamente de saber o fundamento da psicanálise afirma que não poderia ser, esse sujeito suposto saber, pela razão de que o saber fundamental da psicanálise [...] o exclui. [...] É de sua posição radical como sujeito que se trata [...]. Isso não pode representar [...] nada mais do que uma certa disponibilidade [...] na ordem do significante a ser fornecido. (LACAN, 2006[1964-65], ps. 337-338)

A posição de sujeito é daquele que se apaga no advento do significante, do elidido, sem lugar no campo do Outro. O analista não pode suturar sua própria falta constitutiva, de sujeito do significante, o que torna a posição do analista estatutariamente “impossível [...] impossível de dizê-la por inteiro” (LACAN, 2006[1964-65], p. 350). É o sem-lugar, talvez seja preciso, de uma certa maneira, falar em não-posição do analista, quanto pensamos em situá-la em relação ao real, “[...] o psicanalista, [...] por posição é excluído do real” (LACAN, 2006[1964-65], p. 398). Para o psicanalista a falta está no lugar do real, justamente da mesma feita que seu lugar é a falta.

É apenas ao suportar seu lugar na falta que se pode compreender a que direção, a que feitos, o desejo do analista puro deve conduzir a experiência e promover o corte. Um desejo puro é um desejo que se sabe falta, ferida aberta, que ao não se alienar no Outro não encontra outra coisa que não atopia, de modo que uma separação nunca é um movimento senão lógico, uma possibilidade de vislumbre sobre a falta que mantém o sujeito entre dois campos, pois nunca é possível separar-se do campo do Outro sem que o sujeito como tal deixe de existir.

É uma outra maneira de dizer que ‘o psicanalista trabalha com o não idêntico a si’ (LACAN, 2006[1964-65], ps. 361-363), mas que ao mesmo tempo não se contenta com o zero fregeano, pois para o analista o engodo e o engano são importantes um a um, e não podem ser subsumidos em uma noção mais geral, um conceito ou um significante como o 0 (zero) (LACAN, 2006[1964-65], p. 364).

Como conduzir uma análise para que o sujeito que a demanda possa se direcionar a esse jogo? É a isso que vem responder a noção de corte. Neste seminário Lacan lança mão de várias formas topológicas para dar suporte às estruturas que encontra em sua experiência psicanalítica. Uma delas eu pude mostrar e explicar aqui ao dar o estatuto do sujeito, a banda de Moebius, mas há outras.

O importante é saber que a origem de todas as formas topológicas é o plano projetivo, que nada mais é do que um plano que será submetido a torções e operações estruturantes de maneira que forme uma figura com certas características irreduzíveis. Ao mostrar como se constrói tal ou qual figura topológica esse plano projetivo é, por vezes, tomado como uma espécie de tecido a ser dobrado, cortado e costurado, portanto suas formas topológicas podem ser imaginadas como formas de tecido, borracha, papel, etc.

É daí que surge essa noção lacaniana de alfaiate, pois ao traçar percursos ou divisões sobre essas superfícies topológicas surge a imagem do corte. Por vezes Lacan demonstra suas explicações ao tomar uma figura topológica e cortá-la, como a banda de Moebius ou o *cross-cap*.

Esses cortes nas formas, trata-se de saber ao que correspondem na experiência analítica. Lacan apresenta várias formas de se realizar um corte, mas todas elas obedecem à mesma estrutura: um corte é uma operação de fala ou de ato do analista que provoca na estrutura uma manutenção de seu caráter significante,

[...] na medida em que ele não comporta, por ele mesmo, o avesso de um significado [...] corte ao qual se pode reduzir [...] tudo que há de essencial na estrutura da superfície pois que, praticado de um modo apropriado, ela faz desaparecer esta função essencial de ser sentido e puro sentido. Ela faz aparecer aí essa duplicidade, esta face e este avesso que para nós figurarão a correspondência, divisão do significante e do significado. (LACAN, 2006[1964-65], p. 220)

No caso das figuras topológicas um corte apropriado é aquele que mantém o oitão interior de reviramento da forma topológica, ou seja, mantém a presença do efeito de divisão do significante em seu aspecto descolado do significado, enquanto algo que não quer dizer nada em si mesmo, e que se abre para um outro significante.

Como não mostro as figuras topológicas, evoco um fragmento de sonho de uma análise onde o corte é feito de maneira a preservar o significante como tal. Ao contar-me um sonho onde sua casa estava infestada por ratos espirituais, que não morriam com veneno, e passaram a mordê-lo enquanto caminhavam rapidamente por seu corpo, um paciente, estudante da

psicanálise, se pergunta se isso não indica, de alguma maneira, que tenta tomar para si o nome ‘homem dos ratos’, do caso clínico de Freud.

Essa leitura deu-se por ver-se empenhando em uma tentativa de se representar como obsessivo diante do Outro, uma vez que pairava sobre ele essa sensação ruim de não ser homem o bastante, pois levava um nome unissex, nunca atendeu às expectativas viris da família, tampouco às próprias. Também se pergunta se isso não diria que ele tinha medo de ser um rato, ao invés de homem.

Interpretei, em corte, que na verdade ele estava muito mordido e atazanado pela profusão de desejos por mulheres que o mordiam. O suporte aí é o significante atazanado e sua relação significante a ratazanas, que aparecem no sonho, de maneira que não se trata de nenhum significado simbólico profundo do rato em suas propriedades sensíveis, mas o poder de operação que a palavra, pela palavra mesma, tinha ali.

Aí são recusadas as saídas identificatórias, tanto ao tipo viril, ideal do eu, como ao objeto do desejo do analista, o qual um caso clínico como ‘homem dos ratos’ seria suposto atender, apontando diretamente para o desejo em jogo e seu objeto em causa.

Neste seminário (LACAN, 2006[1964-65]), há vários avatares do corte: ‘o analista não constrói discurso (ibidem, p. 388); O bom corte mantém a natureza da estrutura, seu caráter acósmico, não orientável (ibidem, p. 146); A função do desejo do analista é permitir que o objeto em causa em uma análise seja questionado, cortado de maneira apropriada (ibidem, p. 190); interjeições e silêncio como corte (ibidem, P. 205); relançamento do desejo pela incompletude da interpretação (ibidem, P. 321), dentre outras.

Ao percorre-las podemos ver que, frustrar a demanda, manter o caráter significante da fala, privilegiar a questão, não responder, marcar presença inesperada e sustentar o desejo, são todas formas de fazer corte em relação ao afã narcísico, a construção de uma fantasia amorosa, de identificação ou de tamponamento da questão do sujeito com um saber exterior.

Como, entretanto, há um saber do psicanalista, resta dar melhor seu estatuto para que se possamos ter ideia de que saber está possuído um psicanalista e de como pode lançar mão dele para desempenhar bem sua função.

Na estrutura da transferência que toma o analista como sujeito suposto saber, o que ocorre é que a análise começa por uma demanda do sujeito que faz da palavra de saber objeto dessa demanda. Por outro lado, a palavra do sujeito é objeto suposto da demanda do analista.

É a posição de saber suposto que faz com que as palavras de lá e de cá possam ser investidas de um certo valor de verdade, na medida em que as palavras figuram como objeto da demanda elas são libidinalmente investidas e estão em um jogo de um certo prazer de escutar. “Nesse sentido nós somos verdadeiramente apelo à trapaça [...] porque, na realidade, o analista, avalista do desejo, não pode jamais ser o sujeito de uma demanda qualquer que ela seja, nem mesmo do que se chama a cura” (LACAN, 2006[1964-65], p. 315).

Do ponto de vista do desejo e do corte, creio ter feito o suficiente, mas do ponto de vista do saber do psicanalista, o estatuto

[...] não é saber de classificação, não é saber geral, não é saber de zoologista. O que ele tem que saber se define por esse nível primordial onde há um sujeito que é levado [...] a esse tempo de surgimento que se articula, eu não sabia. Eu não sabia [...] que, esse significante [...] estava ali onde eu era como sujeito, ou ainda que, esse significante com o qual vocês me designam, que vocês articulam para mim, era pra me representar junto a ele que eu era isso ou aquilo. (LACAN, 2006[1964-65], p. 329)

Trata-se de um saber sobre o advento do sujeito e sobre o inconsciente enquanto aquilo que falta ao saber, ou seja, é um saber sobre a falta. Para os analistas a exigência do saber não está no nível da articulação significante, mas no nível da incidência significante original onde o sujeito se vê, ao mesmo tempo, surgir e se alienar devido a incidência significante.

O que está em jogo aqui, entretanto, não é um não-saber fingido, ou bate-papo entre idiotas, mas que “o psicanalista, por posição, é excluído do real” (LACAN, 2006[1964-65], p. 398), ele se exclui a todo meio de abordá-lo, ele não constrói discurso (ibidem, p. 388), isso significando que a falta está no lugar do real para o psicanalista. Ele toma a falta de saber como impossível de saber, o que deixa no núcleo da análise o fantasma como resposta ao vazio da pulsão, ou seja, a maneira singular de fugir à falta e à não-relação, a verdade mentirosa:

Nos lugares onde não compareço muito, fala-se sempre [...] a palavra diálogo. [...] espera-se disso não sei o que. Enquanto não houver diálogo mais indubitável entre o homem e a mulher, quero dizer no terreno onde eles são respectivamente homem e mulher, no terreno da sua relação sexual, permitir-me-ão ser cético sobre as virtudes do diálogo. Essa posição é a posição analítica. É por isso que a psicanálise não é um diálogo. (LACAN, 2006[1964-65], p. 385)

O que há no real da relação sexual é o vazio da pulsão. Como pude mostrar antes, é nesse oco que vêm se alojar esses significantes do Outro que organizam as posições sexuais, mas como essas posições precisam jogar com o objeto *a* e o gozo, elas não são limpinhas, comportam

um núcleo de opacidade, uma relação de falta com o saber que convoca a produção fantasmática.

Fato é que o saber do psicanalista o leva a saber, justamente, o ponto onde deve se deter, exercendo função análoga ao sintoma. É Lacan quem postula que o sintoma é um saber pelo qual o sujeito sabe o ponto onde se detém, que o sintoma é “[...] um saber já ali, em um sujeito que sabe que isso lhe concerne, mas que não sabe o que é” (LACAN, 2006[1964-65], p. 333).

Estar à altura desse saber faz parte do estatuto do analista em suas relações com o saber, justamente na medida em que se reconhece esse ponto como seu limite. É importante, em todo caso, manter essa espécie de continuidade estatutária do saber do psicanalista com o saber do sintoma na medida em que pode ser uma formulação preciosa para lançar luz sobre a noção de parceiro-sintoma, de Miller, sobre o estatuto do psicanalista no último ensino de Lacan. Reservo.

Com esse estatuto do analista, portanto, a partida psicanalítica fica colocada da seguinte maneira: analista e analisado jogam contra um terceiro polo que é o da realidade da diferença sexual, pois é contra ele que se erigem as defesas do analisado, defesas que “[...] a astúcia do condutor do jogo, se o analista pode merecer esse nome, só pode ser por isso, por fazê-lo chegar ao fim, por desprender dessa defensiva uma forma sempre mais pura. E é isso que é o desejo do analista na operação.” (LACAN, 2006[1964-65], p. 358).

Ou seja, diante das defesas – suturas, obstruções, tamponamentos – que o sujeito erige ante a realidade da diferença sexual – impossível de saber sobre o sexo – o desejo do analista opera – esse desejo puro, falta não suturada – como corte que revela o objeto em causa na hiância.

É apenas assim, se o psicanalista não se defende de sua relação com a psicanálise que ele pode operar adequadamente em sua posição e não fazer psicologia.

Lacan não avança muito nem no estatuto do fantasma e nem no do objeto *a* neste seminário, e é aí que somos deixados com estes problemas cruciais. O que fica claro, entretanto, é o analista como alfaiate retalhado em sociedade com o sintoma.

Alfaiate, creio ter ilustrado o suficiente, por sua relação com o corte em alusão ao tecido das formas topológicas. Retalhado por ser ele mesmo um sujeito, por estar presente, radicalmente, nessa posição insustentável de sujeito e por não suturar sua falta, sua divisão. O termo alfaiate retalhado é utilizado no seminário, não fui eu quem o cunhou. A parceria com o sintoma é por se fiar por ele justamente sobre o ponto onde uma falta de saber se instala.

1.6 - A Ciência e o sujeito excluído

O seminário sobre *o objeto da psicanálise* (LACAN, 1965-66a e 1965-66b), como talvez fosse esperado, se dedicará enormemente à precisão formal e lógica, tal qual as ciências o fazem com seus respectivos objetos, do objeto próprio à psicanálise que é o objeto *a*. Para realizar esta tarefa desenvolverá uma concepção de ciência e seu objeto, que exigirá retomar as relações entre saber e verdade sob esta perspectiva.

Nos meandros desse desenvolvimento destacam-se importantes formulações sobre o real, a verdade própria à psicanálise, as relações da religião com a verdade, o gozo, o fantasma, a castração, o gozo sexual, o sintoma e o estatuto do analista (especialmente ao diferenciá-lo do sábio, tornando a noção de sujeito suposto saber – SsS – mais precisa e operativa). Acredito que a melhor maneira de desenvolver e mostrar este percurso é iniciando pela noção de ciência e de objeto da ciência que este seminário implica.

Na contemporaneidade pode parecer estranho falar em ciência como condição da psicanálise, pois o relativismo, o desconstrutivismo e toda uma maneira de pensar fortemente representada pelos pensadores franceses de *Pensamento 68* (FERRY, RANAUT, 1988), por exemplo, dentre eles Michel Foucault, trataram de situar a ciência como mais um discurso/dispositivo/ideologia a serviço de relações políticas e de poder.

A noção de corte epistemológico, de ruptura com o senso comum e a mentalidade medieval, tal como estabelecem Lopes e Coelho dos Santos (2013), passa a ser interrogada ou rechaçada em proveito das noções de ciência como ideologia a serviço de determinadas classes dominantes ou de discurso de manutenção de relações de poder.

Mesmo a psicanálise contemporânea de Miller, por exemplo, guarda uma certa noção de que ciência e psicanálise são discursos concorrentes no estabelecimento da verdade e do estatuto do sujeito, especialmente na noção condensada de ‘tecnociência’. Bom, para Lacan não é assim, tampouco o era para Freud.

Para mostrar que a relação que estabelece entre a psicanálise e a ciência, a começar pelo muito citado “[...] o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (LACAN, 1998[1965], p.873), de *A ciência e a verdade*, e passando pelo objeto da psicanálise, Lacan retoma Freud apontado que, após seu trabalho final sobre *a divisão do ego no processo de defesa* (FREUD, 1996[1940]) “[...] o

princípio de realidade perde toda a ambigüidade que o caracterizaria em Freud, caso se inclua aí a realidade psíquica. Este princípio não tem outra função definível a não ser a de conduzir ao sujeito da ciência.” (LACAN, 1965-66a, p. 2, tradução própria)⁵.

É bem verdade que ao ler Freud não é essa noção que salta aos olhos no trabalho *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (FREUD 2004[1911]), mas ao relê-lo com essa orientação de Lacan vejamos o que é possível extrair:

[...]a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade não implica na destituição do primeiro, mas sim a garantia de sua continuidade. [...] É a *ciência* que mais se aproxima dessa superação, embora proporcione ainda algum prazer intelectual obtido durante o trabalho e também prometa um ganho prático ao final. (FREUD, 2004[1911], p. 68, grifo meu)

Nesta passagem de seu trabalho Freud está associando algumas atividades humanas elevadas aos mecanismos de funcionamento do princípio de prazer e do princípio de realidade, tais como a arte, a educação, a religião e a ciência.

É claro o destaque que é dado à ciência como modelo análogo ao funcionamento do princípio de realidade, de modo que o desenvolvimento do aparelho psíquico rumo ao princípio de realidade pode ser equiparado à formação da mentalidade científica. A bem da verdade, para Freud a razão científica, *logos*, é o único Deus no qual acredita, como podemos ler em *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1996[1927a]), de modo que, para ele, assim como para Lacan, a ciência ocupa um lugar diferenciado entre outras formas política, estéticas, éticas e ideológicas de discurso e laço social.

Para Lacan (1965-66a) as relações da psicanálise com a ciência não são contingentes, mas essenciais: à diferença da psicologia analítica de Jung, onde o ‘homem’ é dotado de profundezas, para a psicanálise há o sujeito esvaziado de qualidades tal qual o sujeito cartesiano:

[...] a física funda A ciência, no sentido moderno que se toma como absoluto. Esta posição da ciência se justifica por uma mudança radical de estilo [...] nos parece ser radical uma modificação em nossa posição de sujeito, no duplo sentido de que é lá inaugural e de que a ciência a reforça mais e mais; [...] certo momento do sujeito que considero como um correlato essencial da ciência: [...] aquele que Descartes chama cogito [...], um rechaço de todo o saber, mas por onde se pretende deixar ao sujeito certo amarre no ser. Esta linha [...] nos levou a formular [...] nossa divisão

5 “[...] el principio de realidade perde toda la ambigüedad que lo marcaría en Freud, si se incluye ahí la realidad psíquica. Este principio no tiene otra función definible que la de conducir al sujeto de la ciencia.”

experimentada do sujeito como divisão entre o saber e a verdade [...] (LACAN, 1965-66a, p. 2, maiúsculas do autor, tradução própria)⁶

Isto, entretanto, não é mais que a retomada do seminário anterior, e figura aqui a título de ilustração do tipo de relação entre psicanálise e ciência que estabelece Lacan. Faço apenas notar que se escreve *A ciência* com A maiúsculo e isso tem relação com o lugar de grande Outro (grafado A em Lacan), que a ciência assumirá para uma determinada época, determinados sujeitos.

Psicanálise e ciência não são a mesma coisa, mas a primeira é dependente da operação da segunda para encontrar o seu lugar, e ao longo desta tese ficará explícito o motivo. É possível adiantar, entretanto, duas coisas: em primeiro lugar não se trata de dizer que o saber sobre o objeto *a* é a ciência psicanalítica, “é muito precisamente a fórmula que se trata de evitar, posto que este objeto *a* deve inserir-se [...] na divisão do sujeito por onde se estrutura [...] o campo psicanalítico.” (LACAN, 1965-66a, p. 7, tradução própria)⁷, ou seja, a posição do seminário anterior sobre a centralidade da divisão subjetiva na psicanálise permanece inalterada. Um outro eixo que deve se distinguir da questão sobre a psicanálise ser uma ciência, que é o fato de que sua “[...] práxis não implica outro sujeito senão o da ciência” (LACAN, 1965-66a, p. 7, tradução própria)⁸.

Lacan (1965-66a) dá vários exemplos, como o de Cantor, de sujeitos, de sábios, tocados pela verdade como causa em um “[...] drama, o drama subjetivo que custa cada uma de suas crises [...] tem suas vítimas, [...] chagam às vezes até a loucura” (LACAN, 1965-66a, p. 11, tradução própria)⁹, tudo isso é esquecido pela ciência, ela esquece das peripécias dos sujeitos que a fizeram nascer, “[...] o advento da ciência [...] foi possível na medida em que [...] usava do significante [...] recusando-lhe todo compromisso nos problemas da verdade” (ibidem, p. 155, tradução própria)¹⁰. A ciência opera, portanto, em sua posição semelhante à da lógica, a de salvar a verdade, uma posição de não querer saber nada disso. Lacan oferece o exemplo de um amigo matemático que lhe confessa:

6 “[...] la física funda La ciencia, en el sentido moderno que se toma como absoluto. Esta posición de la ciencia se justifica por un cambio de estilo radical [...] nos parece ser radical una modificación en nuestra posición de sujeto, en el doble sentido de que es allí inaugural y de que la ciencia la refuerza más y más. [...] cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de La ciencia: [...] aquel que Descartes llama cogito [...], un rechazo de todo saber, pero por ello pretende dejar al sujeto cierto amarre en el ser. Ese hilo [...] nos llevó a formular [...] nuestra división experimentada del sujeto como división entre el saber y la verdad [...]”

7 “Es muy precisamente la fórmula que se trata de evitar, puesto que este objeto *a* deve insertarse [...] en la división del sujeto por donde se estructura [...] el campo psicoanalítico.”

8 “[...] praxis no implica otro sujeto sino el de la ciencia”

9 “[...] drama, el drama subjetivo que cuesta cada una de sus crisis [...] tiene sus víctimas, [...] llegan a veces hasta la locura.”

10 “[...] el advenimiento de la ciencia [...] fue posible en la medida en que [...] usaba del significante [...] recusándole todo compromiso en los problemas de la verdad”

[...] na matemática, observava, não se diz do que se fala – tudo está neste não se diz – fala-se simplesmente de onde um certo aspecto, dizia ele textualmente, de fazer como se. E isto [...] que ele chamava não sei que ares de hipocrisia [...] no discurso matemático. [...] depois de tudo, o que ele oculta como matemático é estritamente o que deve ocultar, a astúcia do discurso racional é a de chegar a deixar oculto o que não é exatamente concernente à mataria, o sujeito da matemática, aquele, em todo caso, do que se fala, simplesmente. (LACAN, 1965-66a, p. 271, tradução própria)¹¹

]Essa passagem dá vida à expressão ‘a ciência se esquece das peripécias dos sujeitos que a criaram’ e acrescenta, também, que não quer saber nada dos sujeitos que a operam.

É algo que não se diz, que não encontra espaço na estrutura da ciência, algo que precisa ficar de fora para que todo o resto possa funcionar. O sujeito da ciência é o sujeito cartesiano que se sustenta na dúvida, interroga o saber em nome de uma verdade e, na psicanálise, “[...] o que é original é que a palavra é dada àquele que chama o neurótico como representante da verdade” (LACAN, 1965-66a, p. 73, tradução própria)¹², essa verdade, entretanto, não é a mesma da lógica, mas a verdade do sujeito (a esse ponto retornarei logo adiante).

A respeito da formalização do objeto da psicanálise nos moldes do objeto da ciência, o que interessará é a energética da física. O assunto pode parecer estrangeiro por demais aos psicanalistas, mas creio que nossa formação média anterior à universidade é recheada de exemplos como o que se seguirá, de maneira que quem teve alguma relação com a ciência em seu ensino médio (ou científico, ou segundo grau, etc) não terá maiores problemas em acompanhá-lo.

Lacan dá um exemplo de um livro de Feynman, *Lectures on physics* (2005[1964]) do capítulo *Conservation of energy*. É um problema colocado de forma criativa onde um menino possui 28 cubos de platina para brincar — e são de platina para atender a condições de conservação de matéria, ou seja, conservam sua massa e não se combinam com outros elementos, mantêm-se sempre cubos de platina de massa constante.

Ocorre que nem sempre sua mãe encontra todos os cubos no quarto. Para encontrar os demais cubos, às vezes precisará procurar no jardim, constatar um *volume* a mais embaixo do tapete,

11 “[...] en la matemática, observava, no se dice de qué se habla – todo está en este no se dice – se lo habla muy simplemente de donde un cierto aspecto, decía él textualmente, de hacer como sí. Y esto [...] él llamaba no sé qué aire de hipocresia [...] en el discurso matemático. [...] depois de todo, lo que él oculta como matemático es estrictamente lo que debe ocultar, la astucia del discurso racional es la de llegar a dejarlo oculto lo que no se dice concerniente exactamente a la materia, el sujeto de la matemática, aquello, en todo caso, de lo que se habla muy simplemente.”

12 “[...] lo que es original es que la palabra es dada a aquel que llama el neurótico como representante de la verdad.”

ou um *peso* a mais em uma caixa, ou uma *altura diferente* no nível da água da banheira do menino, etc. O essencial aqui é o seguinte, o objeto que ela procura está sumido, tudo que ela sabe dele é sua massa e seu volume – esses números – e ela se valerá deles para procurar esses objetos perdidos na ‘natureza’, em sua casa.

A energética da física é isso, a energia é um objeto puramente formal, não tem imagem e nem é concreto, mas existe e faz efeitos na realidade sensível. Tudo que se sabe dele são certas medidas e constantes que nos permitem inferir sua presença, ausência, quantidade e deformações causadas em outros objetos. A grande suposição implicada na possibilidade de encontrar o objeto da energética no mundo é a de que a energia não se perde e nem se cria, existe sempre na mesma quantidade e se diminuiu ou aumentou em determinado lugar é porque foi para outro ou veio de outro em um determinado momento. Suas quantidades no universo são *constantes* (por isso a metáfora de cubos de platina, sendo a criança trapalhona uma metáfora para os mecanismos insensatos do universo).

É desse pensamento que veremos formulações lacanianas ditas obscuras ou herméticas sobre o objeto, tais como ‘Deus criou o mundo do nada e esse nada é o objeto da ciência’ e ‘a causa material é o pote de mostarda vazio’ (as formulações completas podem ser encontradas em Lacan (1965-66a, ps. 23-24) serem formuladas.

Essas duas formulações são construções de estilo, retórica, metáforas. Deus é aí equiparado à mentalidade racional que cria um objeto do nada, por exemplo, gravidade, e o cria através de formulações racionais e discursivas, como a matemática.

Já sobre o pote de mostarda, é uma ilustração do vazio – o vazio do pote – que só pode ser vazio de mostarda porque há o nome mostarda escrito no pote, ou seja, esse objeto ‘mostarda’ é puramente formal e indicado pelo significante. No caso da física o significante preferencial é o número e a letra da variável – o número “[...] em si não é em absoluto um aparato de medida [...] pois o número nos provê [...] numerosos registros da falta” (LACAN, 1965-66a, p. 26, tradução própria)¹³. Tal qual Descartes, Lacan está mais preocupado com o objeto que só pode ser visto pelo ‘olho da mente’, é aí que ele localiza o objeto da ciência.

Mas quais as relações deste objeto da ciência e o objeto da psicanálise?

[...] a função da falta, a vemos surgir, sofrer a fuga necessária pela queda do objeto *a*
[...]. Tal estrutura é necessária para que um corte determine o campo, por um lado do

¹³ “[...] en sí no es en absoluto un aparato de medida [...] pues el número nos provee [...] numerosos registros de la falta”

sujeito, tal como é requerido como sujeito da ciência e, por outro, o furo onde se origina um certo modo de objeto, o único a reter, aquele que se chama objeto da ciência [...]. (LACAN, 1965-66a, p. 27, tradução própria)¹⁴

Portanto, o objeto da ciência e o objeto *a* compartilham o mesmo estatuto epistemológico de corte, corte com as profundidades do sujeito, com a turgidez imaginária da mentalidade, seja a medieval ou a das fantasias subjetivas, o que deixa uma falta só localizável pela operação significante, sejam os números da física ou as palavras do sujeito em análise. Mas há mais, para Lacan não basta falar da falta, mas é preciso mostrar uma certa divisão das modalidades de uso da verdade:

[...] ano passado vimos que a gênese fregeana do número um é para salvar a verdade, salvar a verdade que faz falta que isto funcione. Salvar a verdade quer dizer: não querer saber nada disso. Há outra posição que é gozar da verdade, e isso é a pulsão epistemofílica. O saber como gozo com a opacidade que entranha a abordagem científica do objeto, é esse outro termo da antinomia. É entre esses dois termos que devemos aprender o que concerne ao sujeito da ciência [...] (LACAN, 1965-66a, p. 27, tradução própria)¹⁵

Ou seja, tal qual formulou-se no seminário 12 (LACAN, 2006[1964-65]), e que já pude mostrar anteriormente, em nome da tentativa de salvar a verdade da lógica exclui-se a verdade da divisão do sujeito, e é essa formulação que podemos ver representada na posição de ‘salvar a verdade’ e não querer saber nada disso. Já na outra posição, que é introduzida neste seminário, o que temos é uma maneira lacaniana de postular o que Freud chamou de pulsão epistemofílica.

Para Freud (1996[1905]) as pulsões sexuais infantis recuam diante do complexo de castração e precisarão encontrar novos destinos compatíveis com os chancelados pela cultura. Um dos destinos possíveis é a sublimação da pulsão sexual em pulsão epistemofílica, levando a curiosidade sexual infantil a um patamar mais universal e geral, comumente traduzido por desejo de saber.

14 “[...] la función de la falta la vemos surgir, sufrir la fuga necesaria por la caída del objeto *a* [...]. Tal estructura es necesaria para que un corte determine el campo por una parte del sujeto, tal como es requerido como sujeto de la ciencia y por otra parte, el agujero donde se origina un cierto modo de objeto, el único a retener, aquel que se llama objeto de la ciencia [...]”

15 “[...] hemos visto el año pasado a propósito de la génesis freguiana del número uno, es para salvar la verdad que hace falta que esto funcione. Salvar la verdad, lo que quiere decir: no querer saber nada de eso. Hay otra posición que es gozar de la verdad, y bien eso es la punsión epistemofílica. El saber como goce con la opacidade que entraña en el abordaje científico del objeto, es ese otro término de la antinomia. Es entre estos dos términos que debemos aprender lo que concierne al sujeto de la ciencia [...]”

É isso que Lacan chama de ‘gozar da verdade’ ou do ‘saber como gozo com a opacidade que entranha a abordagem científica do objeto’, sendo essa opacidade comumente associada, por freudianos, à curiosidade diante do órgão – ou da falta de – sexual feminino, ou seja, o objeto oculto suposto constante e existente o qual buscamos encontrar seu volume, potência, intensidade e que causa deformação em outros objetos sensíveis é, em última instância, equiparável ao sexo obscuro das mulheres, sua libido, seu desejo. A questão, entretanto, não é tão simples nem em um caso, nem no outro.

Quanto ao primeiro caso, salvar a verdade, há adendos em relação às formulações anteriores. No seminário 12 pude mostrar que ‘salvar a verdade’ foi uma maneira de Miller dizer de uma operação lógica Fregeana para representar o falso dentro da lógica através do conceito do número zero. Com isso todo o campo do não idêntico a si desaparece, campo próprio ao sujeito e sua divisão subjetiva. Opera-se uma sutura.

No seminário 13 Lacan faz uma nova abordagem do campo da lógica para mostrar que a verdade da psicanálise não é o V, o verdadeiro, do V ou F da lógica bivalente, tampouco a debilidade da probabilística do evento da lógica multivalente (LACAN, 1965-66a, ps. 74-76), mas “[...] *Aletheia*, esta figura ambígua do que não poderia revelar sem ocultar” (ibidem, p. 74, tradução própria)¹⁶ é

[...] o encontro com a verdade [...] esta dimensão que se descreve como aquela do lugar do Outro, onde tudo que se articula como palavra se coloca como verdadeiro, compreendido nisso, incluso, a mentira, a dimensão da mentira, contrariamente a da simulação, sendo, justamente, por ter o poder de se afirmar como verdade. [...] a verdade antes de ser verdadeira ou falsa [...] ficção primitiva ao redor da qual terá que surgir uma certa ordem de coordenadas, para não esquecer a estrutura antes de que qualquer coisa possa seguir validamente sua dialética. (LACAN, 1965-66a, p. 75, tradução própria)¹⁷

Deste modo, a verdade capaz de ser alcançada pela lógica e pela ciência, a verdade do verdadeiro ou falso, é outra que a verdade da psicanálise, anterior a esta, e que tem relações com o que Freud chama de teorias sexuais infantis, ou, a noção lacaniana de *fantasma*.

16 “[...] *Aletheia*, esta figura ambígua de lo que no podría revelar sin ocultar”

17 “[...] el encuentro con la verdad [...] esta dimensión que describe como aquella del lugar del Otro, donde todo lo que se articula como palabra se plantea como verdadero, comprendido allí, incluso, la mentira, la dimensión de la mentira, contrariamente a la de la simulación, siendo, justamente, por tener el poder de afirmarse como verdad. [...] la verdad antes de ser verdadera o falsa [...] primitiva ficción alrededor de la cual va a tener que surgir un cierto orden de coordenadas, para no olvidar la estructura antes de que cualquier cosa pueda seguirse validamente de su dialética.”

É a verdade de uma ficção subjetiva que está na origem da própria estrutura subjetiva, significante primordial que funda o sujeito o qual, apenas posteriormente, julgará o verdadeiro e o falso com uma lógica postulada a partir destas verdades primitivas. É dessas verdades que o neurótico é o representante, a verdade do sujeito, do fantasma, produto da lógica dos processos primários, das identificações primitivas.

Portanto, inicialmente, a verdade que se trata de salvar ao operar a lógica é a verdade da lógica proposicional, do V ou F, ao passo que a verdade da qual não se quer saber nada é essa que funciona como causa do sujeito e que não se submete aos passos de análise lógica que poderiam enquadrá-la como falsa ou verdadeira.

Em termos freudianos é uma lógica subjetiva que funciona sob os moldes dos processos primários e permanece desconhecida pelos processos secundários e a aplicação do princípio de realidade. Por fim, em um retorno paradoxal, acaba sendo salva por ser ignorada. Salvam-se as verdades, embora por mecanismos distintos: a do sujeito fica recalçada.

Já no segundo caso, no gozar da verdade, vemos regressar a estrutura do *vel* da alienação e separação:

[...] a bolsa ou a vida ? a liberdade ou a morte? Os expliquei o esquema da alienação, aí há uma escolha no sentido de que aí ou se perde algo, ou tudo. Vocês gozam da verdade, mas quem goza, já que vocês não sabem nada disso? Ou bem vocês têm, não o saber, mas a ciência e este objeto de interseção, que é o objeto *a*, lhes escapa, aí está o furo, vocês têm este saber amputado. (LACAN, 1965-66a, p. 27, tradução própria)¹⁸

E:

Gozar da verdade [...] é o verdadeiro objetivo da pulsão epistemofílica, na qual foge e se desvanece todo o saber e a verdade mesma.

Salvar a verdade, e por isto não querer saber nada disso. Esta é a posição fundamental da ciência, e este é o motivo dela ser a ciência. Quer dizer, saber no meio de qual furo se implante o objeto *a* [...]. (idem, p. 29, tradução própria)¹⁹

18 “[...]La bolsa o la vida? ¿la libertad o la muerte? Les expliqué el esquema de la alienación hay ahí una elección que no es una en el sentido en que se pierde ahí algo, o bien el todo. Ustedes gozan de la verdad, pero ¿quién goza?, ya que ustedes no saben nada de eso. O bien ustedes tienen, no el saber sino la ciencia y este objeto de intersección, que es el objeto *a*, les escapa, ahí está el agujero, ustedes tienen este saber amputado.”

19 “Gozar de la verdad [...] es el verdadero objetivo de la pulsión epistemofílica, en la que fuga y se desvanece a la vez todo saber y la verdad misma.

Salvar la verdad, y por esto no querer saber nada de eso. Esta es la posición fundamental de la ciencia y este es el por qué ella es ciencia. Es decir, saber en el medio del cual se despliega el agujero según el objeto *a* [...].”

O esquema de Euler da alienação e separação é retomado no seguinte formato:

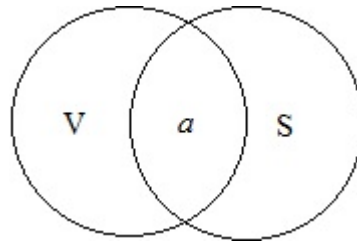


Figura 4 – *vel* entre verdade e saber

Ao abordar a verdade pelo lado do saber, **S**, da ciência, ficamos amputados da relação com a verdade do sujeito e a interseção *a* torna-se um buraco. Por outro lado, ao tentarmos gozar da verdade, **V**, não há nem *a* e nem **S**, vez que é do lado de **S** que advém o sujeito (da ciência, e não há outro), portanto quem goza? A pulsão epistemofílica não deixa de ser pulsão, portanto, acéfala.

Para compreender melhor porque Lacan aproxima o campo do saber ao campo do Outro e, mesmo, por que situa a verdade nesta posição do esquema do *vel*, faz-se necessário precisar o estatuto do saber e da verdade tal qual se apresentam neste seminário. Creio que o melhor ponto inicial deste meandro é uma veia histórica que Lacan pinça. Após percorre-la a exposição das formulações sobre verdade e saber serão, praticamente, autoevidentes.

1.7 - Verdade e saber na revelação religiosa e na psicanálise científica

[...] esta temática da oposição entre a verdade e o saber está inscrita durante todo o desenvolvimento do pensamento medieval no que se chamou de doutrina da dupla verdade [...] essa clivagem [...] entre o campo da razão e o da revelação. [...] há um campo de saber construído no ideal dedutivamente concernente à estrutura do mundo e, depois, outra coisa, que não conhecemos senão de origem sobrenatural e pela palavra deste Outro que é Deus. (LACAN, 1965-66a, p. 92, tradução própria)²⁰

A analogia que a disjunção da razão, como saber concernente à estrutura do mundo, e verdade, como algo que vem de outro lugar, de uma revelação oriunda de Deus, nos permite saber o que está em jogo na relação entre saber e verdade.

²⁰ “[...] esta temática de oposición entre la verdad y el saber, está inscrita durante todo el desarrollo del pensamiento medieval en lo que se llamó la doctrina de la doble verdad [...] este clivaje [...] entre el campo de la razón y el de la revelación. [...] hay un campo del saber construído en el ideal deductivamente concerniente a la estructura del mundo y, luego, otra cosa, que no conocemos sino de fuente sobrenatural y por la palabra de este Otro que es Dios.”

De um lado as coisas mundanas, o saber a respeito delas, a lógica, a razão, as artes, a inteligência, a ciência, esse uso do significante sem compromisso com a verdade, como já expus. Equiparo ciência e o saber à cadeia de significantes, representada e condensada no S_2 como significante segundo que vem estabelecer o sentido de um S_1 .

Um pouco mais específico que a fórmula ‘cadeia de significantes’ e da significação, existe a implicação do sujeito no uso desta cadeia, na execução das combinatórias e exploração das possibilidades. Este uso das combinatórias significantes é como Lacan definirá a inteligência, em primeira instância, e a ciência, no limite:

[...] a inteligência e o que culminou em nossa ciência é o efeito [...] desta captura [...] significante [...] cuja combinação excede em seus resultados aquilo que o sujeito pode prever. [...] não é a experiência o que faz progredir o saber. São os impasses onde o sujeito está colocado por ser determinado pela mandíbula, diria, do significante. O significante [...] é [...] esse algo que ao entrar no real introduz um fora de medida, o que alguns chamaram e chamam de corrente infinita. (LACAN, 1965-66a, p. 60, tradução própria)²¹

Portanto não é nenhum exagero fazer equivaler saber, ciência e S_2 . As coisas do mundo, o saber e a ciência, são essa série infinita de significantes, e é o predomínio desta lógica, da razão, da inteligência, que opera a infinitização do mundo e o faz explodir no universo, tal qual constata Koyré (2006[1957]). Mundo imaginário, universo simbólico.

Há outra maneira de pensar esta colocação de Lacan a respeito da infinitização que o significante opera no real que, como diriam alguns pensadores trabalhados por Koyré (2006[1957]), não é nem finito e nem infinito, mas indeterminado, ou, *impossível* de determinar.

Essa segunda maneira é a própria dúvida hiperbólica de Descartes, que seria uma sucessão infundável de constatações refutáveis de saber caso o limite não fosse encontrado, e eu não situaria este limite no *cogito*, que mais estabelece o ser do sujeito do que um limite para o devaneio significante, mas a decisão mais ou menos arbitrária a respeito do estatuto de Deus como o garante da existência da verdade. O Deus cartesiano não é o Deus da religião, não é um sujeito todo poderoso que nos observa e julga, mas a condição inicial da fundação da lógica – só é possível haver verdade porque Deus não engana.

21 “[...] la inteligencia y [...] lo que culminó en nuestra ciencia, es el efecto [...] de está captura [...] significante [...] cuya combinación sobrepasada en sus resultados, lo que el sujeto que lo maneje puede prever de esto. [...] no es la experiencia la que hace progresar al saber. Son los impasses donde el sujeto está puesto por ser determinado por la mandíbula diría, del significante. El significante [...] es [...] ese algo que al entrar en lo real introduce ahí el fuera de medida, lo que algunos han llamado y llaman el infinito actual.”

É possível, portanto, equiparar o Deus cartesiano a essa verdade antes do verdadeiro e do falso, a ficção original que funda o campo que, mais tarde, poderá ser julgado como falso ou verdadeiro.

A partir daqui estou saindo do estatuto do saber e adentrando o da verdade. O primeiro passo para o estatuto da verdade já foi dado: ela é equivalente à revelação religiosa, é algo estranho à inteligência e ao saber, embora não possa ser revelada se não a eles. O segundo passo é o seguinte,

[...] desde el punto de vista de la estricta razón el mundo debía ser eterno y que sólo la revelación nos indica que no es nada. [...] toda la organización del saber [...] se plantea como este modo de [...] alejamiento fundamental de lo que concierne a la verdad.

Diria, casi, que el saber durante siglos es perseguido como defensa contra la verdad. La verdad [...] estando acá [...] a ser registrada como la cuentión sobre la relación más esencial del sujeto [...] su relación al nacimiento y a la muerte en tanto lo que lo concierne esta en su intervalo. [...] la verdad tiene algo [...] del borde sombrío [...] función de borde. (LACAN, 1965-66a, p. 93, tradução própria)²²

Assim, o saber é equivalente ao que se passa na vida do sujeito, naquilo em que ele está concernido. A verdade, por outro lado, tem função de borda, de limite, relação com o nascimento e a morte. Podemos ver o que o Édipo traz de verdadeiro quando pensamos nele como o complexo que situa as condições desejantes que levaram ao nascimento do sujeito, e que a morte, tal qual Lacan nos apresenta no seminário sobre *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-60]), a segunda morte, é aquela de onde nos olhamos, no limite, como se nossa vida houvesse terminado, e extraímos daí alguma verdade sobre nossa condição.

Por fim, temos em um momento medieval essa relação entre o saber sobre as estruturas das coisas do mundo e a verdade como revelação do além. Ao advento da ciência moderna há uma mudança nas configurações das relações de saber e na estrutura do sujeito que implicam em uma mudança nas relações do sujeito e do saber com a verdade.

A religião só pode operar a verdade como revelação, e sua concepção de saber não está de acordo com a ciência, não atende suas condições. Para o sujeito da ciência, aquele que está

22 “[...] desde el punto de vista de la estricta razón el mundo debía ser eterno y que sólo la revelación nos indica que no es nada. [...] toda la organización del saber [...] se plantea como este modo de [...] alejamiento fundamental de lo que concierne a la verdad.

Diria, casi, que el saber durante siglos es perseguido como defensa contra la verdad. La verdad [...] estando acá [...] a ser registrada como la cuentión sobre la relación más esencial del sujeto [...] su relación al nacimiento y a la muerte en tanto lo que lo concierne esta en su intervalo. [...] la verdad tiene algo [...] del borde sombrío [...] función de borde.”

em relação com o Outro *logos*, tal qual Freud, a verdade necessita de outro tratamento, e é esse o lugar da psicanálise:

[...] a psicanálise é propriamente a interpretação das raízes significantes do que do destino do homem faz a verdade, está claro que a psicanálise se coloca sobre o mesmo terreno que a religião, pela razão de dar uma interpretação diferente. A psicanálise, com respeito à religião, está em uma posição essencialmente desmistificadora e a interpretação analítica não pode, de maneira alguma, ser misturada, em qualquer nível que seja, com a interpretação religiosa deste mesmo campo da verdade. (LACAN, 1965-66a, p. 155, tradução própria)²³

Afixados desta forma os estatutos do saber e da verdade, resta ainda abordar o que seria gozar da verdade. Se a verdade é o que diz respeito ao nascimento e da morte, da borda sombria do sujeito, creio ser possível intuir, pelo menos parcialmente, do que se trata aqui. Entretanto, será preciso falar, primeiramente, do gozo para adentrarmos na questão do gozo da verdade. Este é um seminário especialmente rico em esclarecimentos sobre a problemática do gozo, seja o gozo fálico, o gozo sexual ou o gozo propriamente dito, que não é nada mais do que a pulsão de morte.

1.8 – Gozo e alguns derivados de seu tratamento simbólico

A quantidade de temas que se insinuam neste subtítulo requereriam um conteúdo hercúleo a ser trabalhado. Evidente que não o desenvolverei em totalidade, mas percorrerei o estatuto do gozo para relacioná-lo ao gozo da verdade – esse é o único item a ser explorado suficientemente aqui. Creio que o melhor ponto para começar a percorrer este fio é sua ponta final: a única questão sobre a verdade “[...] se chama [...] pulsão de morte, masoquismo primordial do gozo” (LACAN, 1965-66a, p. 273, tradução própria)²⁴.

O gozo para nós, diz Lacan (1965-66a), não pode ser senão idêntico a toda presença do corpo. O gozo não se apreende, não se concebe, senão pelo que é corpo. Entretanto, é através da linguagem que podemos ter notícias do gozo.

Ainda que não possamos dizer tudo, que algo permaneça oculto, como experiência no/do corpo, é através deste furo de linguagem que podemos constatar que estamos diante de algo,

23 “[...] el psicoanálisis es propriamente la interpretación de las raíces significantes de lo que del destino del hombre hace la verdad, está claro que el psicoanálisis se coloca sobre el mismo terreno que la religión, por la razón propia de que le aporta una interpretación diferente. El psicoanálisis, con respecto a la religión, está en una posición esencialmente desmistificadora y de la interpretación analítica no puede, de ninguna manera, ser mezclada, en cualquier nivel que sea, con la interpretación religiosa de este mismo campo de la verdad.”

24 “[...] se llama [...] instinto de muerte, masoquismo primordial del goce.”

tal qual as medidas da energética da física. Porém, do gozo nos defendemos, e o fazemos com o desejo. Mas o que tememos no gozo?

Podemos buscar pistas em Freud. Em *a interpretação dos sonhos* (2001[1900]) há aquela estranha conclusão de que algo nos desperta dos sonhos, justamente, em seus momentos de maior satisfação. Mas por quê?

No *projeto para uma psicologia científica* (1996[1895]) vemos, através da noção do desamparo fundamental, que há uma tendência inicial ao sofrimento e à morte do neonato. Esta tendência é a descarga absoluta das tensões em busca de um estado de ausência de excitações – morte —, e é estancada com a erotização que o outro próximo (*Nebenmensch*) introduz a partir de seus cuidados, de seu desejo de vida pela criança. A partir desta condição inicial mítica de amor, a tendência ao mortalismo é adiada em nome da introdução da satisfação que vem do lado do outro.

O próprio aparelho psíquico se constitui nessa relação. Ele é o circuito de satisfação interposto como uma chicana, entre a emergência de excitações desagradáveis e a descarga total delas, ou seja, entre o sofrimento [gozo] e o gozo da morte, sustentado por um desejo, uma curiosidade, a respeito deste *outro* gozo, o sexual.

Há duas abordagens freudianas para o adiamento da morte como satisfação final, a primeira é esse contratempo, erro de cálculo: a possibilidade da existência de um outro tipo de descarga — as satisfações eróticas — e a curiosidade sobre sua existência.

A segunda é uma espécie de autodeterminação subjetiva da própria morte, um ‘morrerei, mas nos meus próprios termos’. Claro que poderíamos pensar em uma terceira abordagem, a do prolongamento da vida através da reprodução sexuada (FREUD, 2007[1923]), mas na teoria freudiana a própria reprodução sexuada é resultado da instalação do desejo de vida, uma vez que não é determinada por um instinto reprodutivo, mas pelo desejo sexual.

As relações do humano com sua prole dão-se, para a mulher, pelo viés de substituto fálico (FREUD, 1996[1917c]) e, para ambos, pelo viés de destino do narcisismo primário perdido (FREUD, 2004[1914]), ambas as forças sendo segundas em relação ao estabelecimento da própria sexualidade. Fico, portanto, exclusivamente com as duas opções iniciais.

Creio que ao dizer que a vida se constitui como um adiamento da morte sustentado pelo desejo e pela realização de um de Ideal-de-Eu (morrer nos meus próprios termos), mostro de

que maneira o desejo é uma defesa contra o gozo. É por isso que Lacan diz que a única questão sobre a verdade se chama instinto de morte, masoquismo primordial do gozo, pois é desde nossa morte imaginada que olhamos para nossa vida e extraímos dela seu valor de verdade. ‘O que terá sido isso quando o presente for a sepultura? O que terei sido quando já não for mais?’

Algo muito curioso acontece na abordagem do gozo pela linguagem, um “[...] outro mistério deixado intacto, que os farei notar em todo o desenvolvimento da doutrina analítica e que se chama a sexualidade” (LACAN, 1965-66a, p. 274, tradução própria)²⁵.

Essa segunda modalidade de gozo entra em cena, uma outra forma de realizar as descargas de tensão através das relações eróticas com o Outro, a sexualidade, e é a partir deste ponto que o gozo como tal, esse gozo mítico da morte, passa a ser abordado como erótico, como prazer extraído do sofrimento ou da dor, masoquismo. É apenas através desta forma que temos algum acesso a ele, como já atravessado pela linguagem.

Antes dela ele é apenas uma construção da razão, suposição, objeto científico propriamente dito, tal qual a energética da física. É real em uma noção lacaniana que é o impossível de ser abordado pela linguagem:

Isso teria, ao menos, a vantagem tranquilizadora de nos explicar no que concerne ao sujeito a categoria do impossível, e tudo que nos vem por meio dele, do real, se inscreve de saída no registro do impossível, do impossível realizado, o real no qual se esculpe a marca do corte subjetivo. É este real que conhecemos bem porque voltamos a encontrá-lo no revés [...] de nossa linguagem. Cada vez que queremos verdadeiramente abordar o que diz respeito ao real, é sempre o impossível. (LACAN, 1965-66a, p. 36, tradução própria)²⁶

O que fiz até aqui foi mostrar por qual linha de desenvolvimento a teoria psicanalítica dá uma forma acessível ao gozo pelo viés do masoquismo primário – para dar o nome freudiano devido. Para alguém disso apenas o construto formal pulsão de morte (FREUD, 2006[1920]) é possível, e se para Freud ela é silenciosa é exatamente pelo fato de ser puramente formal, dedução lógica da causa presumida dos fenômenos clínicos freudianos da necessidade de punição, ou sentimento de culpa inconsciente, masoquismo moral e masoquismo feminino. O

25 “[...] otro misterio dejado intacto, se los haré notar en todo el desarrollo de la doctrina analítica y que se llama la sexualidade.”

26 “Esto tendría, al menos, la ventaja tranquilizante de explicarnos en qué concierne al sujeto es de la categoría de lo imposible y que todo lo que nos viene por medio de él, de lo real, se inscribe de entrada en el registro de lo imposible, de lo imposible realizado, lo real en cual se talla al patrón del corte subjetivo. Es este real que conocemos bien porque lo volvemos a encontrar en el revés [...] de nuestro lenguaje. Cada vez que queremos verdaderamente abordar lo que respecta a lo real es siempre lo imposible.”

real lacaniano é isso, aquilo que não podemos abordar pela linguagem, mas que se impõe como necessidade lógica para que certos fenômenos possam trazidos à racionalidade científica, lógica.

Para avançarmos na problemática do gozo rumo ao gozo da verdade é preciso dar um passo a mais na elaboração das consequências da inserção do sujeito no campo da linguagem, do Outro. A própria sexualidade humana é uma possibilidade dessa inserção, mas se em outros momentos de sua teoria Lacan (1998[1953b] e 1999[1957-58], por exemplo) passou a ideia de ser a linguagem a única coisa a se considerar em uma psicanálise, no seminário 13 ele faz uma espécie de esclarecimento, ou retratação ao dizer que a linguagem, “[...] isto não é tudo, mas tudo o que vem ao horizonte da psicanálise vem por aí” (1965-66a, p. 273, tradução própria)²⁷.

Desde o seminário 10 (LACAN, 2005[1962-63]) há um esforço para reincluir o corpo na teoria lacaniana — pois da freudiana ele nunca foi excluído, mas sempre presente através da noção de pulsão. A pulsão é a presença de algo do corpo que se faz representar por fragmentos de palavras (FREUD, 2004[1915]), ou, em termos lacanianos, o real do corpo que se presentifica na rede significante, e esse real do corpo em relação com a linguagem não é outro se não o objeto *a*.

No seminário *a angústia* é através dos objetos corporais destacáveis e indiferenciados no campo do sujeito e do Outro — o seio, as fezes, o olhar e a voz, bem como a metáfora placentária como modelo — que Lacan faz o corpo retornar à sua teoria.

O caráter de destacabilidade do objeto é importante, porque é apenas por esse traço estrutural que estes objetos adquirem seu valor desejante retroativo para o sujeito. A lógica é simples, ao atravessar o complexo de castração o pênis como objeto, ou o desejo sexual ele mesmo, por advir, cai sob os efeitos da castração, de forma que o valor fálico do pênis como objeto privilegiado do desejo busca ancoragem em objetos do corpo que possuam a mesma destacabilidade do pênis.

Realizei este desenvolvimento mais detalhada e criteriosamente na dissertação *os lugares do analista no ensino de Lacan* (SILVA NETO, 2013a). O interessante agora é ver como a formalização deste objeto *a* avança neste seminário sobre *o objeto da psicanálise*. É pelo viés do gozo que isso se dará.

27 “[...] eso no es todo, pero que todo lo que viene a nuestro horizonte del psicoanálisis viene por ahí.”

Como já pude mostrar, Lacan acentua que tudo que diz respeito ao gozo, ele não é senão presença no corpo, e isso é verdade a respeito do gozo sexual, que permanece, fundamentalmente, gozo.

Desta maneira começará dizendo que o nosso gozo sexual é marcado pelo fato de sermos mamíferos e de existir um órgão tal como o pênis. Lembra que o pênis não é uma necessidade nos seres sexuados, a tumescência e detumescência de um órgão erétil é um caso particular dos mamíferos, pois há animais com órgãos em formato de gancho (sem a tumescência/detumescência característica do pênis), por exemplo, e outros onde a conjunção sexual não depende de um órgão penetrador em absoluto – a bem dizer, a maior parte das espécies sexuadas não apresenta genitálias como o pênis.

Logo, o gozo sexual humano é marcado por essa particularidade da presença de um órgão como o pênis para realizar a conjunção sexual. É preciso, também, diferenciar conjunção sexual de orgasmo. O orgasmo tem sua especificidade, ele é “[...] un punto de cruzamiento, o incluso, un punto de emergencia, un punto donde, precisamente, el goce [...] hace superficie” (LACAN, 1965-66a, p. 199), pois, é preciso lembrar, há conjunções sexuais que vão muito além do orgasmo, e se nos ocorre, num primeiro momento, a imagem do amor romântico ou o adiamento tântrico do orgasmo, o que ocorre a Lacan é a conjunção sexual das rãs, que pode durar dias sem nenhum orgasmo.

O orgasmo é um gozo pontual, onde a demanda é zerada e o desejo equivale ao gozo. Ele não é idêntico à conjunção sexual, também, por se presentificar, por exemplo, na masturbação, que não é uma conjunção.

Há outros “[...] modos de emergência estruturalmente análogos ao gozo, no nível do sujeito, que o orgasmo [...] Freud valorizou a equivalência da função do orgasmo com a do sintoma”²⁸ (LACAN, 1965-66a, p. 200, tradução própria). A preocupação de Lacan é não permitir que se faça confusão entre o orgasmo, que é uma manifestação do gozo sexual no *homem* e o gozo sexual propriamente dito. Grifo a palavra homem porque, para Lacan, o orgasmo não tem a mesma função para a mulher,

Ninguém provou definitivamente que seja necessário, a qualquer preço, que uma mulher tenha um orgasmo para cumprir seu papel de mulher. [...] Conheço um número muito grande de mulheres que estão doentes por não estarem seguras de que gozem verdadeiramente, ainda quem, em suma, elas não estão tão descontentes com

28 “[...] modos de emergencia estructuralmente análogos al goce a nivel del sujeto que el orgasmo [...] Freud valorizó la equivalencia de la función del orgasmo con la del síntoma”

o que têm, e se não lhes fosse dito sobre isso, elas não se preocupariam. (LACAN, 1965-66a, ps.200-201, tradução própria)²⁹

Temos a diferença entre gozo sexual e orgasmo, sendo o segundo um modo do primeiro, não exclusivo – há o sintoma, por exemplo, como outra modalidade do gozo sexual e, mesmo, a própria conjunção sexual.

Não é possível, também, fazer equivaler conjunção a gozo sexual. O gozo sexual é a categoria mais abrangente, são modos dele: o sintoma, a conjunção e o orgasmo, a título de exemplos. O gozo do órgão sexual é outra modalidade do gozo sexual, uma modalidade onde o orgasmo aparece mais fortemente como meta. O gozo do órgão e o gozo masturbatório são muito próximos, e se não são coincidentes é porque o gozo do órgão participa da conjunção sexual.

Contudo, se todas essas modalidades de gozo sexual precisam ser bem diferenciadas, isso não as descredencia, de modo algum, de uma relação ao campo da linguagem, ao campo do Outro enquanto parceiro sexual, ou seja, as modalidades do gozo sexual são aquelas estabelecidas em uma relação com o desejo, conseqüentemente, com a castração.

Nesta retomada do corpo na sexualidade, Lacan amplia a noção de castração. Se em um determinado momento de seu ensino (LACAN, 1995[1956-57]) ela ficava reportada ao pai como seu agente e o estabelecimento do desejo pelo viés da instauração do Ideal-do-Eu na trama edípica, desta vez ele destaca dois componentes: o corporal e o social (campo do Outro). O corporal é o dado fisiológico, a brevidade da conjunção sexual humana devido à existência do orgasmo, conferindo um fim bastante precoce a ela com a detumescência do pênis. Assim o gozo cede lugar ao desejo.

O desejo, isso não deve ser novidade aos introduzidos na psicanálise, remete ao campo do Outro, não é um gozo autônomo ou autista do corpo, apesar de ocorrer no campo do gozo (LACAN, 2008[1959-60]). O desejo depende da ascense do sujeito ao campo do Outro através da passagem pelo complexo de castração – pelo complexo e não pela experiência, porque a experiência pode ser tão simples quanto à impossibilidade de detumescência do órgão. O complexo de castração tem relação com a subjetivação de um impossível de gozo, remete tanto ao gozo mortífero mítico quanto ao mito do gozo sexual não castrado.

29 “Nadie probó definitivamente todavía que sea necesario, a cualquier precio, que una mujer tenga un orgasmo para cumplir su papel de mujer. [...] Conozco un número muy grande de mujeres que están enfermas por no estar seguras de que gocen verdaderamente, mientras que, en suma, ellas no están tan descontentas con lo que tienen y que si no se les hubiera dicho que no era esto ellas no se preocuparían por esto.”

O mito do gozo sexual não castrado nós conhecemos pela leitura de *Totem e tabu* (FREUD, 1996[1913b]), é a hipótese do pai da horda primitiva. Para Freud a humanidade teria se originado, hipoteticamente, de uma horda primitiva onde o pai da horda era seu líder autocrático e detentor de todas as mulheres. Os filhos, cansados da tirania do pai, definiram, em conluio, assassiná-lo para poder realizar suas fantasias incestuosas em relação à mãe.

Após o assassinato, entretanto, a culpa pelo parricídio e o medo de uma guerra fratricida em disputa pela mãe fez com que os irmãos selassem um pacto de não mais assassinar, honrar o pai através do totem e estabelecer o tabu do incesto em relação à mãe, estabelecendo assim a dívida de sangue originária que deixaria, por transmissão filogenética, os fundamentos da culpa superegoica (FREUD, 2007[1923]).

A teoria lacaniana extrai deste mito sua estrutura. Aliás, isso só é classificado como mito na leitura lacaniana da teoria, pois, para Lacan, considerar esse acontecimento como realidade é uma “palhaçada darwiniana” de Freud (LACAN, 1992[1969-70]).

A estrutura a extrair daí é, justamente, a passagem pelo Édipo, o complexo de castração, a formação do Ideal-do-Eu, que é a identificação ao pai simbólico, e o advento do sujeito do desejo na interdição da mãe como objeto de gozo, ou seja, essa historinha mítica é uma realidade da estrutura inconsciente.

Até este seminário, de acordo com o que pude extrair de meu percurso, este era o lugar dos complexos de Édipo e de castração, contudo Lacan fará uma nova leitura a partir do *objeto da psicanálise*. Segundo ele é preciso fazer uma dupla volta nesta estrutura freudiana para que se desprenda dela o que está em causa – é uma alusão às suas estruturas topológicas e o objeto *a*.

Essa segunda volta reside em uma releitura, especificamente, da operação da castração sobre o objeto de gozo, objeto este que ficou negligenciado quando o que estava em pauta era fundar uma teoria do desejo na lógica significante, mas com a inserção do corpo, como gozo, na teoria, é preciso expandir este aspecto:

A castração me parece ligada à função do desejo, enquanto que neste campo do Outro está literalmente projetada em um ponto limite suficientemente indicado no mito do assassinato e da morte do pai e de onde se deriva a dimensão da lei. Muitas vezes esquecemos que o mito não é apenas a mãe o que o pai monopoliza, mas todas as mulheres, e depois do enunciado da lei do incesto não se trata de nenhuma outra coisa que não a de significar que todas as mulheres estão tão interditas quanto a mãe. (LACAN, 1965-66a, p. 276, tradução própria)³⁰

30 “La castración me parece ligada a la función del deseo, en tanto que en este campo del Otro está literalmente proyectada en un punto límite suficientemente indicado en el mito por el asesinato y la muerte del padre y de donde se deriva la dimensión de la ley. Olvidamos demasiado que en el mito no es solamente la madre lo que el

Segundo Lacan ‘esquecemos’ que o pai não possui somente a mãe, mas eu discordaria que se trata de esquecimento. A situação me parece a seguinte, para Freud o pai da horda primitiva era um déspota que se reservava todas as mulheres, sim, mas que aos olhos dos filhos, posteriormente, apenas a mãe foi considerada legitimamente reservada a ele, ficando as demais sob a insígnia da posse ilegítima.

A mãe foi reservada ao pai, freudianamente falando, sobretudo para que novas disputas por ela fossem evitadas e o ciclo de assassinatos pudesse cessar. Quanto às demais mulheres, o que se interdita é o gozo de todas, pelos mesmos motivos que se interdita o gozo da mãe. Essa é uma leitura perfeitamente possível da obra freudiana, e se Lacan faz uma diferente é preciso marcar que não é Freud quem o diz.

A despeito dessas ressalvas, sou favorável a essa leitura lacaniana na medida em que, independente da lei *convencional* posterior ao assassinato do pai, o que importa é a lei *inexorável* que transgridem com o ato parricida: se ao pai todas as mulheres pertenciam, ao assassiná-lo para gozar delas, ainda que não da mãe, ainda que uma a uma, tratou-se de um crime, de guerra ou não, pelos espólios. Se as mulheres são a causa do ato criminoso ou se é a vontade de gozar delas como objeto, não deixa de ser uma questão importante.

Há, ainda, um outro ponto. Não havia apenas uma mãe, pois se o pai possuía todas as mulheres, muitas delas eram mães de muitos dos filhos desse pai. Havia várias mães e muitas madrastas. Não é simples determinar que mães podem ser acessadas e quais ficaram reservadas ao pai. De fato, nesse nível de indeterminação a interdição pode recair sobre as mulheres de maneira geral.

Lacan não se coloca essa pergunta em seu seminário, mas a penso crucial para situar o desejo e o gozo feminino, visto que as fórmulas freudianas se limitam ao masculino. Se as mulheres são a causa do ato parricida, se provocam ou estimulam essa intenção criminosa – à Eva com Adão -, conseguimos situar algo da culpa feminina, que é tão difícil de localizar, pois é envelopada no alibi da princesa encastelada a ser salva, na posição da vítima.

Oras, muitos percebem que as princesas aprisionadas não estão nem aí para a vida perdida dos campeões que as tentam salvar, nem para as de tal ou qual tirano, ou fera primitiva, que precisam se abatidos neste processo. Isso pra não falar que se libertam de um mestre apenas para cair nos braços do próximo, ou seja, se são as mulheres a causa, localizamos algo do padre acapara, sino todas mujeres y que después del enunciado de la ley del incesto no se trata de ninguna otra cosa que de significar que todas las mujeres están interdictas tanto como la madre.”

sujeito feminino nisto, e podemos anotar as coordenadas de sua posição inconsciente e de sua culpa: é ou alcoviteira ou, mesmo, a mandante do crime.

Se, por outro lado, aderimos à noção de que é a vontade de gozo das mulheres como objeto que causa o crime, então não há nenhum lugar para o sujeito feminino nessa história, só restando para a mulher a posição de objeto, quer se vitime dela ou não.

É uma maneira de pensar em coerência com as militâncias feministas contemporâneas. Não a descarto de pronto, porque ainda sim seria possível localizar um masoquismo feminino bem próximo do gozo primitivo como tal, visto que as mulheres teriam seu estatuto de sujeito como irresponsáveis pela própria condição, seu modo de gozo passaria muito mais pela dita ‘descarga direta dos estímulos desagradáveis’, ou seja, uma prevalência massiva das pulsões de morte silenciosas.

É possível, mesmo, que as duas posições se façam presentes, e que um ou outro destino dependerá da relação de cada uma ao falo como modalidade de gozo. Deixo essa problemática em suspenso para retomá-la em outra oportunidade, pois, por hora, o interessante é afixar que o problemático dessa história é o gozo sexual,

[...] a castração se apresente [...] como algo que nos sugere questionarmos o objeto que interessa ao sujeito nesta dialética do Outro quando esta não responde nem à demanda, nem ao desejo, mas ao gozo, já que partimos de uma questão colocada por Freud sobre o gozo das mulheres - primeiro tempo - repetamos que o gozo, aqui, se abre como questão pela primeira vez desde que o sujeito está barrado, o que havíamos chamado em outra vez, em nosso discurso sobre a angústica: embaraçado. (LACAN, 1965-66a, p. 276, tradução própria)³¹

Creio que duas coisas fiquem explícitas com o ritmo que imponho a esse desenvolvimento. A primeira é que Lacan remonta a questão sobre o gozo feminino a uma problemática freudiana. A segunda, esta é a novidade, é que se trata da retomada do Édipo pelo viés do gozo, não do desejo e nem da demanda, delineando uma nova categoria de objetos, os do gozo. Até aqui pude mostrar um, o gozo das mulheres.

Essa maneira de ler a sentença ficará mais clara tão logo puder mostrar o segundo objeto do gozo sexual implicado nessa leitura. Parto do óbvio: essa problematização do mito do assassinato do pai deixa exposta a disparidade de gozos entre os homens e a mulheres.

31 “[...] la castración se presenta [...] como algo que nos sugiere preguntarnos el objeto mediante el cual el sujeto está interesado en esta dialéctica del Otro en tanto esta vez que no responde ni a la demanda, ni al deseo, sino al goce ya que partimos de una cuestión planteada por Freud del goce de las mujeres – primer tiempo – repetamos que el goce aquí, pues, se abre, por primera vez como cuestión en tanto que el sujeto está barrado lo que habíamos llamado otra vez en nuestro discurso sobre la angustia: embarazado.”

Não que fosse necessário realizar esta leitura para que o problema se colocasse pois, como Lacan não faz nenhuma questão de obscurecer, essa é uma problemática freudiana – a pergunta “o que quer uma mulher?” (FREUD apud JONES, 1953), a afirmativa enigmática sobre o um tipo de masoquismo chamado feminino (FREUD, 2007[1924]), a dificuldade de situar a diferença masculino/feminino no inconsciente, valendo-se do par atividade/passividade (FREUD, 1996[1925]), a masculinidade da libido, etc -, portanto o passo de Lacan não é inaugurá-la, mas respondê-la ou situá-la de uma maneira melhor.

Assim, a maneira como homens e mulheres gozam é radicalmente distinta. Essa diferença é o que interessará agora, pois trata-se de situar o gozo sexual e isso não se pode fazer sem que os dois elementos dessa sexualidade sejam examinados com o devido critério. O que já pude mostrar sobre esse gozo é o que ele não é – não é o gozo do órgão, nem o orgasmo e nem a conjunção sexual – e que ele é diferente para homens e mulheres.

De que maneira, portanto, pode-se falar em conjunção sexual? De que forma essa profunda disparidade dos modos de gozo das mulheres e dos homens podem ser conjugados?

Há um só intermediário dessa diferença: é que o gozo feminino pode entrar como objeto do desejo do homem como tal, mediante o qual a questão do fantasma se coloca para a mulher, mas como ela sabe disso, provavelmente, um poquinho mais que a gente, no que concerne ao fato de que o fantasma e o desejo são, precisamente, barreiras ao gozo, isso não simplifica a situação. (LACAN, 1965-66a, p. 278, tradução própria)³²

É o desejo masculino – conseqüentemente seu fantasma – que coloca a questão do fantasma para a mulher. Isso significa, muito precisamente, que a construção do fantasma para um e para outro sexo é distinta, sendo o fantasma da mulher causado pelo desejo masculino e, mais, como o fantasma e o desejo são as barreiras ao gozo – aquele da morte, o mítico – os anteparos femininos a ele passam pela presença do desejo de um homem e de seu lugar [dela, a mulher] em seu fantasma. *A mulher se defende do gozo com o fantasma masculino.*

É na relação do desejo ao gozo que começa se esboçar a existência do fantasma e do objeto *a* como parte caída do corpo – uma vez mais peço que aguardem o desenvolvimento do estatuto do objeto e do fantasma mais adiante —, mas que só pode assumir este valor de condensador de gozo devido a uma outra função da castração que é fazer o pênis ser riscado como objeto e

32 “Hay un sólo intermediario de esa diferencia: es que en el goce femenino puede entrar como objeto del deseo del hombre como tal, mediante lo cual la cuestión del fantasma se plantea para la mujer, pero como ella sabe de esto, probablemente, un poquito más que nosotros en lo que concierne al hecho de que el fantasma y el deseo son, precisamente, barreras al goce, esto no simplifica la situación.”

etiquetado como falo, função que possibilita a vacância desse lugar de objeto único do desejo e permite que seu valor – fálico – seja transmitido a outros objetos pela lógica do significante.

Em outros termos, é preciso que na relação homem-mulher, o objeto contingente, o objeto caduco do gozo mamífero seja capaz de ser negativizado. É preciso que o homem se dê conta de que o gozo masturbatório não é tudo, inversamente, de que a mulher se abra à dimensão de que este gozo falta-lhe. Não digo aqui coisas muito esotéricas, mas está aqui o verdadeiro fundamento da relação castradora, se queremos dar-lhe um sentido qualquer sobre a maneira ou na maneira em que funciona realmente. (LACAN, 1965-66a, p. 278, tradução própria)³³

A castração, que faz com que o gozo aceda ao desejo opera em duas frentes. A primeira é a falta que o gozo das mulheres faz ao homem, e é o que o permite se dar conta de que o gozo masturbatório – o gozo do órgão – não é tudo. Como consequência o órgão mamífero, o pênis, é negativado como objeto, mas o gozo masturbatório que ele proporciona – *seu valor fálico* – segue existindo e pode ser simbolicamente recuperado em outros objetos, fundados, justamente, pela negatização do pênis enquanto falo.

A segunda é a de que a mulher se abra à perspectiva de que esse gozo masturbatório lhe faz falta. Lacan passa um trecho de seu seminário dizendo, justamente, que nada implica que uma mulher precise de um orgasmo para cumprir sua função de mulher, e que é graças à mística analítica que passa a se sentir incomodada, ou triste, por não tê-los. Em todo caso, orgasmo e gozo masturbatório do órgão estão nesse lugar para as mulheres: é possível que tenham ou não acesso a eles.

Isso fica em segundo lugar, entretanto, quanto ao que preciso expor de mais essencial, que é a função do fantasma. Ainda não pude abordar o assunto de maneira adequada, mas a insinuação de sua função de barreira ao gozo – como tal – já foi realizada. Também já pude mostrar o que o sucede em termos de organização do gozo – ou organização genital da libido, por que não? (FREUD, 1996[1923]) – em suas modalidades orgásticas, masturbatória e sexual, de modo que falta definir os objetos *a* e os fantasmas que se engancham a eles para que esse fio seja percorrido e eu, finalmente, possa falar do lugar do analista e seu valor de verdade. Ainda não é possível falar de gozo da verdade, também, sem que essa verdade analítica, comparável à revelação religiosa, seja articulada com seu fantasma fundador. A eles.

33 “En otros términos, es necesario que en la relación hombre-mujer, el objeto contingente, el objeto caduco del goce mamífero sea capaz de ser negativizado. Es necesario que el hombre se de cuenta que el goce masturbatorio no es todo, inversamente de que la mujer se abra a la dimensión de que este goce le falta. No digo ahí cosas muy esotéricas, pero está ahí el verdadero fundamento de la relación castrativa, si queremos darle un sentido cualquiera en cuanto a la manera o en la manera que funciona realmente.”

1.9 - Fantasma e objeto *a*: ficção que funda a verdade

As primeiras assertivas de Lacan sobre o objeto *a* o situam como objeto presente em todo lugar da prática, apesar de não visto; objeto de desperdício; coração do eu [*moi*] (como mostra a notação $i(a)$), ou seja, o objeto *a* não é a imagem especular, ele é seu núcleo real; é, também, algo da constituição do sujeito, pois sua divisão subjetiva não é sem um objeto central e “[...] este não sem é o mesmo do qual me servi para a origem da angústia” (LACAN, 1965-66a, ps. 68-69, tradução própria)³⁴.

Na verdade, elas constituem uma brevíssima revisão de momentos de sua teoria onde algo do estatuto da letra *a* ou do objeto faz eco com o que pretende formalizar neste seminário. O grande paradigma é o objeto *a* tal qual se encontra no seminário sobre *a angústia*, onde é mostrado que após o *menos* da castração operar sobre o pênis, outras partes do corpo que guardam com ele semelhança estrutural – partes destacáveis pela aplicação de um corte (seio), que se destacam sobre um fundo por contraste (mamilo, pupilas) ou partes que se desprendem (fezes) – e que são indiferenciadas entre o sujeito e o Outro (*amboceptores*), puderam, retroativamente, receber o valor fálico, em substituição, oriundo da vacância peniana.

Desenvolvo melhor esse trajeto em minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), bem como indico o trabalho de Coelho dos Santos (1994) que é um extrato das formulações importantes deste seminário.

Dizer que são indiferenciados no campo do sujeito e do Outro é dizer que o desejo de um ao outro é mediado por esses objetos tomados na rede de deslocamentos e substituições simbólicas. A exemplo dos objetos da demanda: de quem é o seio da lactante, dela ou do bebê? Quem goza dele? Quem o deseja? E as fezes, de quem elas são, da criança que as produz ou dos adultos que as pedem no penico? É nesse sentido que são indiferenciados, não biologicamente, mas na relação de demanda/desejo.

Os objetos olhar e voz são mais sutis, são os chamados objetos do desejo, e a eles, especificamente ao olhar, Lacan dedica um bom pedaço de seu seminário, uma vez que o objeto olhar é o objeto privilegiado do desejo e é ele o núcleo real do fantasma, ou seja, é nele que as ficções, o roteiro fantasmático, se engancham.

34 “[...] este no sin que es el mismo nivel que aquel que me servi para la génesis de la angustia.”

Porém eu gostaria que, antes, pudessem dedicar algum tempo a esta tabela, extrair os sentidos possíveis de sua configuração e esforçarem-se para me dar o benefício da dúvida quanto à sua acuidade e precisão. Ela será útil para sistematizar o que preciso evidenciar:

Campo	Necessidade	Édipo	Gozo sexual
Operador	Demanda	Desejo	Castração
Objetos	Seios, fezes	Olhar, voz	Pênis, mulheres

Tabela 1 – Objetos em relação com os campos que medeiam e seus operadores

O que pude demonstrar em trabalhos anteriores, e resgatar neste, é a relação entre a demanda – expressão de uma necessidade pelo uso da fala, fazendo assim o sujeito comparecer e deixando entrever um desejo subjacente – e os objetos *a* seio e fezes.

No primeiro caso a etapa oral da libido (LACAN, 2010[1960-61]) se organiza ao redor do objeto seio, é uma demanda do sujeito ao Outro. Esse objeto passa a ser signo do amor do Outro na medida que o que está em jogo é se apelo do sujeito é ou não atendido. Se é, há satisfação de um desejo para além da demanda, satisfação que Freud (1996[1905]) constrói ao redor do exemplo do chuchar do bebê.

No segundo, e nesse ponto vejo um enorme avanço da teoria lacaniana sobre a freudiana, avanço de esclarecimento, a etapa anal da libido (LACAN, 2010[1960-61]) se organiza ao redor do objeto fezes, dejetivo, como presente ao Outro na medida em que ele o demanda do sujeito através da educação e treinamento esfinteriano da criança: ‘dê o seu cocô na hora e locais adequados, segure, faça agora, etc’.

A partir daí toda demanda do Outro pode cair sob essa lógica de satisfazer ou não seu desejo aquiescendo à sua demanda, demanda educacional e civilizatória. Aquiescer ou não às demandas da cultura e da civilização passa por essa estrutura.

A respeito do campo do gozo sexual, creio ter demonstrado a relação da castração com os objetos gozo do órgão (masturbatório) e gozo das mulheres o suficiente. Resta reconstruir o estatuto dos objetos do desejo como tais.

Entretanto, assim como Lacan retoma o complexo de Édipo sobre o viés do gozo, fará o mesmo com o objeto *a*, à diferença que não falarei de viés, mas de valor, valor de gozo do objeto *a*. Começo pelo valor de gozo, buscando sinergia com a dinâmica deste trabalho, para depois abordar o objeto olhar e a formação do fantasma.

Antes de qualquer outra coisa, é preciso deixar claro que os objetos do gozo sexual não são objetos *a*. Portanto, falar deste valor de gozo tem em comum com os objetos do gozo sexual apenas a noção de que o gozo é algo que nos acomete pelo corpo e que é na negatização dos objetos de gozo sexuais como tais que os objetos *a* podem assumir este valor, ainda que da maneira mais insubstancial ou intangível. Para mim a passagem que mais explicita esse valor é quando Lacan dedica uma lição do seminário 13 para, sobretudo, falar de como foi sua viagem ao continente americano.

Ele passa um bom tempo falando de suas impressões sobre o falso gótico das universidades estadunidenses, sobre o *pop art* que já se encontrava em superação pelo *op art*, percebendo nos americanos uma certa dominância do passado, como se em sua cultura eles se esforçassem por manter uma espécie de conservação em âmbar de um passado mítico:

[...] esta espécie de inércia passadista, e de um passado singular [...] tem uma dimensão do passado que deve definir-se como essencialmente, radicalmente diferente daquele que nos interessa sob a rubrica da repetição. O passado em que não intervém em nenhum nível, é uma sensação deste tipo que o encontro com este passado extraordinário provoca: é um passado sem nenhuma subjacência de repetição. (LACAN, 1965-66a, p. 158, tradução própria)³⁵

Há também devaneios sobre o estilo de vida de lá. Em um momento Lacan se pergunta por que um psiquiatra bem-sucedido em Manhattan, entre sua clínica de 6 horas diárias e seu *whisky* de fim de tarde, estudaria filosofia ou teoria psicanalítica.

Em outro diz que encontrou muita abertura às suas comunicações nas universidades que visitou, encontrou, inclusive, painéis com trabalhos sobre sua teoria, mas que sentia uma certa indiferença nos estudantes: uma grande abertura a toda e qualquer ideia nova, o que o levou a crer que “[...] com tanta receptividade, boas-vindas, até sucesso, a sensação [...] é que em nenhum caso algo mudará no equilíbrio atualmente alcançado [...]” (LACAN, 1965-66a, p. 159, tradução própria)³⁶, ou seja, uma abertura tão grande só pode vir ao preço de não sofrer os efeitos daquilo para o qual se abriu.

Enfim, é preciso reproduzir um pouco esses devaneios lacanianos não apenas porque eles mesmos já transmitem algo a respeito do fantasma e do objeto *a*, mas porque, ao fim, após contar suas impressões, diz Lacan: “Eu, vocês entendem, estou aqui em meu meo objeto *a*,

35 “[...] esta especie de inercia pasadista y de un pasado singular [...] hay una dimensión del pasado que debe definirse como esencialmente, radicalmente diferente de aquel que nos interesa bajo la rúbrica de la repetición. El pasado en el cual no interviene en ningún grado y es una sensación de esto tipo la que en el encuentro con este pasado extraordinario, es que un pasado si ninguna subyacencia de repetición.”

36 “[...] con tanta apertura, acogida, incluso éxito, la sensación [...] es que en ningún caso se cambiará nada en el equilibrio actualmente alcanzado [...]”

por hora, tento os levar a realizar um certo número de meias de onde se deve sair de tal ou qual maneira.” (LACAN, 1965-66a, p. 162, tradução própria)³⁷. Não apenas a relação inerte com esse passado em bloco, conservado em âmbar, visto melhor que o do que o que realmente fora, reproduz a relação com o objeto *a* em seu valor de gozo como, também, o próprio devaneio gozoso de Lacan, suas elucubrações, isso é onde ele está em seu objeto *a*!

Acredito que apenas bem mais tarde em seu ensino, quando Lacan falar em gozo com a fala, *lalangue*, gozo do blábláblá, ou seja, em seu ensino a partir do seminário *mais, ainda* (LACAN, 2008[1972-73]) é que essa forma de gozar ganhará um enquadre mais preciso pois, realmente, se nos ativermos às formas oral, anal, escópica e invocante do objeto *a*, será difícil visualizá-los em seu aspecto de satisfação pulsional, de gozo:

[...] essa pode ser a ocasião, para mim, de precisar aquilo de que se trata. Nós somos psicanalistas, com o que temos que nos haver? Com uma pulsão [...] que não é um instinto, mas uma montagem entre realidades de níveis essencialmente heterogêneos, como aquele que se chama o impulso, o *Drang*, algo que podem inscrever como sendo o orifício do corpo, de onde este *Drang* [...] toma seu apoio [...] ela [a pulsão] se apoia sobre uma borda constante [...] a constância vetorial do *Drang*. [...] toda pulsão inclui [...] retorno a sua base. Isso a partir de [...] um giro, ela faz o giro, contorna [...] o que chamo o objeto *a*. (LACAN, 1965-66a, p. 238, tradução própria)³⁸

A pulsão como algo que parte de um orifício do corpo não é, entretanto, nenhum instinto, é uma montagem heterogênea sustentada por um impulso constante, o *Drang*.

A estrutura e o traçado da pulsão na teoria lacaniana estão bem desenvolvidos no seminário 11 (LACAN, 2008[1964]), ao que acrescento minha leitura na minha dissertação de mestrado (SILVA NETO, 2013a). O que cabe agora é mostrar que o próprio objeto da pulsão, apesar de ancorado nas partes destacáveis do corpo, só necessita delas em seu aspecto significante de ‘destacáveis’ e, mesmo, de ‘não especularizáveis’ em alguns casos (como no olhar e na voz).

O que interessa no objeto, retomando melhor o que já pude introduzir, é que ele possa ser um apoio para a encarnação do gozo do pênis negativado com a castração, que possa ser o destino da libido, ou seja, que possa encarnar o falo:

37 “yo, ustedes comprendem, estoy en mi objeto *a*, por el momento, intento llevarlos así a hacerles realizar en un cierto número de calcetines de donde debe salir de tal o cual manera.”

38 “[...] esto puede ser la ocasión para mí, de precisar aquello de lo que se trata. Nosotros somos psicoanalistas, ¿con qué tenemos que ver? Con una pulsión [...] que no es un instinto, sino un montaje entre realidades de nivel esencialmente heterogéneo, como aquello que se llama el empuje, el *Drang*, algo que podemos inscribir como siendo el orifício del cuerpo, donde este *Drang*, [...] toma su apoyo [...] ella [la pulsión] se apoya sobre un borde constante [...] la constancia vectorial del *Drang*. [...] toda pulsión incluye [...] retorno a su base. Esto a partir de [...] un giro, ella hace el giro, contornea [...] lo que llamo el objeto *a*.”

[...] que o peito seja um pequeno objeto, todo tipo de coisas são feitas para mostrar que não se trata aqui desse algo carnal quando falamos do peito, não é simplesmente esse algo sobre o qual o nariz do lactante se aperta, é algo que para ser definido deve-se cumprir as funções, e também representar as possibilidades, de equivalência que se manifestam na prática analítica, é algo que deve ser definido de uma maneira muito diferente. (LACAN, 1965-66a, ps. 238-239, tradução própria)³⁹

E:

[...] no coração da função deste objeto *a*, está claro que devemos encontrar o que é totalmente central [...] na instauração da função do sujeito [...] a função que vem ocupar, no mesmo lugar, o falo. [...] o falo entra como tal em uma certa função que se trata agora de definir e que, falando com propriedade, não pode se definir senão na referência do significante. (LACAN, 1965-66a, p. 197, tradução própria)⁴⁰

Ou seja, não é apenas a pulsão que extrai sua montagem a partir da gramática, da estrutura do significante, mas o próprio objeto que tem em seu coração uma função cuja o falo ocupa o mesmo lugar, uma função em referência ao significante como aquilo que opera a morte da coisa em nome de seu símbolo, a negatização do pênis em nome de sua função de falo, de modo que o objeto ele mesmo é organizado ao redor de um vazio de coisa, de uma falta, falta de pênis, falta de objeto natural, mas presença de uma intensidade, um impulso – *Drang* – que exige satisfação e, a partir daí, se vira como pode com o que resta, que é a orientação pelo simbólico.

Isso não equivale dizer que não há nada de real em jogo para a psicanálise a não ser a estrutura da linguagem e da fala, há o real. A primeira referência ao real é o desamparo freudiano, esse mortalismo fundamental do organismo humano que tende a uma descarga absoluta de suas tensões. As próprias cargas e descargas são reais, e tudo que pude construir aqui a respeito do gozo e do gozo sexual se apoiam na carga, no impulso a satisfazer, na força das pulsões. O *Drang*, a força, é um nome para o real. A maneira como se pode satisfazer ao *Drang*, os modos de gozo, esses dependem de uma estrutura, a qual Freud chama de aparelho psíquico e Lacan de lógica do significante.

39 “[...] que el pecho sea un pequeño objeto, toda clase de cosas están echas para mostrar que no se trata ahí de ese algo carnal del que se trata cuando hablamos del pecho, no es simplemente ese algo sobre lo cual la nariz del lactante se aplasta, es algo que para ser definido si debe cumplir las funciones y también representar las posibilidades de equivalencia que manifiestan en la práctica analítica, es algo que debe ser definido de una manera muy diferente.”

40 “[...] en el corazón de la función de este objeto *a*, está claro que debemos encontrar lo que es totalmente central [...] en la instauración de la función del sujeto [...] la función que viene a ocupar en el mismo lugar el falo. [...] el falo entra como tal en una cierta función que se trata ahora de definir y que, hablando con propiedad, no puede definirse sino en la referencia del significante.”

O aparelho psíquico ou o registro do simbólico (a lógica do significante) desempenham funções análogas nas teorias freudiana e lacaniana, são circuitos simbólicos, organizados com a mesma estrutura da linguagem e que determinam os circuitos de gozo lacanianos e os caminhos da descarga energética freudiana.

Toda a teoria do falo, de acordo com Lacan, é uma maneira de compreender como o desenvolvimento sexual humano não culmina de maneira pré-determinada ou fixa, não é construído ao redor de nenhum objeto genital, ou seja, o falo enquanto objeto natural, biológico, concreto, falta devido a existência da operação da castração, que é uma operação simbólica, significante, que significantiza o essencial da função do sujeito: o falo.

Isso significa que ainda que não tenhamos nenhum objeto outro que não os designados pelo encadeamento dos significantes, ou seja, nada que não seja designado pela cultura, pela família, pela relação com o Outro, no entanto não deixa de existir o lugar, a função, que esse objeto inexistente sustentaria. Nos livramos do rei, mas não da monarquia.

Retomando a formalização do objeto, seu núcleo é constituído dessa função vazia de objeto natural que é a fálica, mas ele não é idêntico ao falo, toma emprestado da função fálica seu valor de gozo, valor libidinal... valor, portanto.

Também é análogo em intangibilidade, ainda que as intangibilidades do falo e do objeto *a* comportem uma diferença: a intangibilidade do falo é em referência à intangibilidade do significante, ao passo que a do objeto, especialmente no caso dos objetos olhar e voz, é devido à sua insubstancialidade.

Como nem todo objeto apresenta a mesma substancialidade do peito e das fezes, é possível compreender melhor que essa substancialidade não é o mais essencial de seu estatuto, não sendo mais do que seu caráter imaginário de onde se extrai a característica de sua destacabilidade, daquilo que se desprende de um corpo e que tem valor de amboceptor para dois sujeitos, em termos de desejo, e, acrescento, para dois corpos em termos de gozo.

A partir de agora, pelo viés do gozo, creio ter podido desenvolver o estatuto do objeto *a* até sua insubstancialidade que nos permitirá alcançar melhor sua função no fantasma, que é “um certo valor de [...] horizonte porque [...] há uma relação entre o lugar do objeto *a* [e] o fantasma, à maneira de um suporte ou uma montagem [...] que tem a determinação de da clivagem do sujeito [...]” (LACAN, 1965-66a, p. 196, tradução própria)⁴¹. Para mostrar esta

41 “un cierto valor de [...] horizonte porque [...] hay una relación entre el lugar del objeto *a* [y] el fantasma, a la manera de un soporte o una montura [...] que tiene la determinación de la hendidura de sujeto [...]”

relação Lacan dirá que de suas quatro formas, oral, anal, escópico e invocante, as duas últimas são de um grau mais elevado de insubstancialidade e de relação ao desejo, de modo que são melhores casos para se apreender os aspectos estruturais e formais envolvidos em seu estatuto.

A melhor maneira de expressar isso é da seguinte forma: o objeto está tomado pelo domínio do carnal e devém o que se coloca em jogo na relação intersubjetiva, mas seu estatuto é formal, ele é aquilo que, ao se dar ou pedir – quando se trata dos objetos da demanda – faz-se valer o desejo de dá-lo ou recusá-lo ao Outro.

No caso do olhar a relação é com o desejo ao Outro, é onde o sujeito o deseja e, no caso da voz, desejo do Outro, por onde o Outro pode explicitar seu desejo. As imagens dos olhos grandes e pedintes de um cachorro carente e o canto sedutor da sereia são ilustrações destas assertivas. Creio que agora a tabela que introduzi logo no início desta seção de minha tese possa alçar maior sentido, pretendi organizar melhor a apresentação que é feita de cada um dos tipos de objeto, mas mesmo que na tabela haja dois para cada tipo de campo, não significa que se coloquem ali com o mesmo estatuto, pois há a demanda ao/do Outro (oral/anal); desejo ao/do Outro (olhar/voz); gozo masturbatório/do Outro (pênis/mulheres).

Dentre todas essas possibilidades Lacan destaca o olhar como o mais apropriado para se compreender a estrutura em jogo no estatuto de seu objeto *a* como objeto da psicanálise propriamente dito. A última dobradiça que preciso construir antes de passar ao objeto escópico e o fantasma é um aspecto particular do falo e do objeto *a* na mulher.

A partir da leitura e discussão do trabalho de Ernest Jones *Early development of female sexuality* (1966[1927]) e da noção da feminilidade como uma mascarada, de Joan Rivière (1929), Lacan situa a escolha sexual entre duas opções: “[...] é necessário que a mulher escolha entre seu sexo e seu objeto” (LACAN, 1965-66a, p. 202, tradução própria)⁴². Este objeto é seu apego erótico ao pai, o objeto paterno, e seu sexo é sua feminilidade.

Acompanhando as etapas do Édipo feminino freudiano normal (FREUD, 1996[1927c]), vemos que a menina passa por uma rejeição da mãe, seu primeiro objeto, voltando-se para o pai, onde também será recusada para, por fim, ir buscar em outro homem o que esperava que o pai lhe desse, identificando-se à mãe. Essa é a saída que resultaria em escolher por sua feminilidade, seu sexo, entretanto as coisas não são tão simples.

42 “[...] es necesario que la mujer elija entre su sexo y su objeto”

Em primeiro lugar porque renunciar ao objeto paterno para conservar seu sexo resulta, diz Lacan, (1965-66a, p. 203, tradução própria), “[...] que isso é algo que se quer conservar ao preço de uma renúncia é precisamente o que se perde”⁴³. Ele formula isso em nome de uma passagem do texto de Jones onde este diz que os desejos femininos adultos se desenvolvem como um encanto erótico difuso, narcisismo.

Em termos freudianos isso equivale dizer que a ascese da mulher à organização genital da libido fica comprometida, seu senso erótico é difuso e narcísico, se relaciona com a inveja do pênis e as demandas por reparação através dos substitutos, sendo um filho o substituto privilegiado (FREUD, 1996[1924] e 1996[1927c]). Ou seja, no lugar da mulher advém a mãe, e a sexualidade feminina, propriamente dita, fica como enigma eclipsado pela feminilidade, essa atitude de inacessibilidade narcísica causadora de fascínio. Portanto, ao renunciar o pai como objeto para preservar seu sexo, é justamente isso que não ocorre.

O equivalente lacaniano desta leitura freudiana – equivalente em termos dos problemas que se propõe a resolver e não da maneira como resolve – é o seguinte: “[...] a mulher tem que tomar o lugar [...] do objeto *a*” (LACAN, 1965-66a, p. 203, tradução própria), “na perspectiva paterna e patriarcalizante, a mulher nascida de uma costela do homem é um objeto *a*” (ibidem)⁴⁴. Ou seja, essa atitude erótica difusa, narcísica, trata-se de uma mulher ocupando o lugar de um objeto *a* justamente onde seria suposto que tomasse o lugar de seu próprio sexo.

A alternativa da escolha, conservar o objeto paterno, não confere um destino mais otimista à sexualidade feminina nos termos da lei simbólica, pois o que resulta daí é uma homossexual. Conservar o objeto paterno se dá através de um fantasma delicado onde, uma vez que não pode ser ela mulher dele, a homossexual aborda mulheres femininas – em posição de objeto *a* – para oferecer ao olhar paterno da fantasia inconsciente.

O exemplo do seminário é extraído de uma moça que tinha relações sexuais com suas mulheres diante de uma fotografia do pai. Lacan também resgata o caso freudiano da jovem homossexual (FREUD, 2006[1920]) para destacar a importância, para a moça, de ser vista cortejando sua dama, bem como da extrema angústia que a acomete quando o pai efetivamente a vê cortejando esta dama e lhe devolve um olhar reprobatório.

Na interpretação lacaniana, esse olhar do pai enquadra a homossexual em lugar de objeto *a* cadente, ao invés da dama, e por isso a moça se joga. A cena com o pai seria a presença da

43 “[...] que eso algo que se quiere conservar al precio de una renuncia es, precisamente lo que se pierde”

44 “[...] la mujer tiene que tomar el lugar [...] del objeto *a*”, “en la perspectiva paterna y patriarcalizante la mujer nascida de una costilla del hombre es un objeto *a*”

fantasia no campo da realidade, o que colocou a moça diante de seu objeto *a* como angustiante.

Outro aspecto das mulheres que optam por esse destino é a rivalidade com os homens na reivindicação de ter, como eles, o falo. A feminilidade é tomada como objeto através da eleição de um outra mulher que esteja em posição feminina, de modo que a sexualidade feminina propriamente dita não comparece a não ser como marcada por um negativo, ausência de algo que, como o pênis, seria “[...] privilegiado como suporte do gozo” (LACAN, 1965-66a, p. 202, tradução própria)⁴⁵, de modo que a mulher homossexual está preferencialmente na relação com o amor, que é uma relação onde se dá o que não se tem.

Em relação a um homem, portanto, ela está em um grau mais potente desta relação, já que está em posição de “[...] poder fazer desta função do falo o perfeito logro do que está no coração da castração [...] a castração mesma é de poder levar a função de significância a este ponto de ser não marcada” (LACAN, 1965-66a, p. 204, tradução própria)⁴⁶. São casos bastante concretos que introduzem a função significante do falo e o lugar do objeto escópico no fantasma.

A ponte entre o componente carnal do objeto escópico e seu estatuto é das mais interessantes, pois avança sobre um campo muito obscuro da pesquisa psicanalítica, o das etapas pré-verbais da constituição do sujeito:

[...] há o pré-verbal, o extraverbal, o anteverbal, enquanto seja proposto, digamos, o gesto, a mímica, a palidez, todas as formas vasomotoras, cinestésicas, poderia exercer-se não sei que comunicação inefável, como se jamais houvéramos argumentado que ninguém nunca promoveu o que era, no entendo, o único ponto sobre o que verdadeiramente tem algo a dizer, a saber, a orden de comunicação que passa pelo olhar.

[...] justamente Freud inaugurou a posição analítica excluindo o olhar. (LACAN, 1965-66a, p. 265, tradução própria)⁴⁷

Olhar, ser olhado, se fazer olhar, olhar-se sendo olhado, essas são algumas formas gramaticais da pulsão escópica. O olhar carrega uma expressão do interesse, do desdém e do desejo, ainda que sequer seja acompanhado de outros sinais das expressões faciais, pois o simples fato de se

45 “[...] privilegiado como soporte del goce”

46 “[...] poder hacer de esta función del falo el perfecto logro de lo que está en el corazón de la castración [...] la castración misma es de poder llevar la función de significancia a este punto de ser no marcada”

47 “[...] hay lo preverbal, lo extraverbal, lo anteverbal, mientras que se ha propuesto digamos, el gesto, la mímica, la palidez, todas las formas vasomotoras, cenestésicas, podría ejercerse no sé qué comunicación inefable, como si jamás lo hubiéramos discutido que nadie promovió nunca lo que era, sin embargo, al único punto sobre lo que habla verdaderamente algo que decir, a saber, al orden de comunicación que pasa por la mirada.

[...] justamente Freud inauguró la posición analítica excluyendo la mirada.”

o direcionar a algo ou a um sujeito já é uma expressão, especialmente se há nele aquele brilho de vivacidade, ou se é um olhar morto e que atravessa.

É nesse jogo — “[...] jogo do que há de fundador para o sujeito em sua relação ao Outro” (LACAN, 1965-66a, p. 265, tradução própria)⁴⁸ — que Lacan localiza o olhar como desejo ao Outro, apelo ao Outro enquanto desejante porque, da satisfação da necessidade, o olhar não carrega nada.

Esse jogo fundador para o sujeito na relação com o Outro, Lacan o chama *fantasmagória*, pois trata-se da constituição do fantasma. Em um primeiro momento o artifício utilizado para ilustrar essa constituição fantasmagórica será a aproximação do fantasma à lembrança encobridora freudiana (FREUD, 1996[1899]). Lacan chega mesmo a dizer que lembrança encobridora e o fantasma talvez sejam “sinônimos” (LACAN, 1965-66a, p. 242). O que os aproxima é essa noção de que ambos são uma tela sobre a qual ocorre a projeção de um roteiro fictício que não é fiel aos fatos, mas justamente por se revelar ficção dá pistas de que encobre algo, de que há um real para além da tela.

Uma lembrança encobridora analisada por Freud é retomada neste seminário, e sua estrutura é revista, revelando muitas coisas interessantes sobre a posição de Lacan, entretanto me parece muito mais direto e preciso partir para o ponto onde essa aproximação da lembrança encobridora com o fantasma converge: o aspecto de tela que encobre (e daí a primazia do objeto escópico na construção do fantasma — e da lembrança encobridora com seus elementos especialmente reluzentes e muitíssimo evidentes, mas que servem apenas para ofuscar o olhar daquilo que realmente importa).

Ao falar do fantasma desta forma, surgem os termos projeção, encobrir e tela, de forma que Lacan toma o significante ‘tela’ ao pé da letra para buscar estruturas que o permitam estabelecer o estatuto do fantasma:

A tela, aqui, faz função do que se interpõe entre o sujeito e o mundo. Não é um objeto como os outros. Pinta-se algo aí. Antes de definir o que concerne a representação, a tela já nos anuncia o horizonte, a dimensão do que a representação é representante. Antes de que o mundo devesse representação, seu representante - entendendo o representante da representação - emerge. (LACAN, 1965-66a, p. 207, tradução própria)⁴⁹

48 “[...] juego de lo que hay de fundador para el sujeto en su relación al Otro”

49 “La pantalla aquí hace función de lo que se interpone entre al sujeto y el mundo. No es un objeto como otros. Se pinta ahí algo. Antes de definir lo que concierne a la representación, la pantalla ya nos anuncia en el horizonte, la dimensión de lo que de la representación es el representante. Antes de que el mundo devenga representación, su representante – entiendo el representante de la representación – emerge.”

Há muitos desdobramentos e conexões teóricas importantes que podem advir desta assertiva. Em primeiro lugar, com palavra tela, Lacan designa algo que não é uma metáfora, não é representação de nada, mas seu representante, ou seja, a existência da tela é a condição material para a existência das representações na medida em que é na tela que elas se projetam. Em segundo, ela fica entre o sujeito e o mundo, o que quer dizer que a realidade com a qual o sujeito tem contato é a projeção na tela. Esta segunda consequência é uma retomada da teoria sobre as psicoses que podemos encontrar no esquema R onde Lacan (1998[1955-56]) situa a realidade como uma faixa delimitada por funções simbólicas e imaginárias:

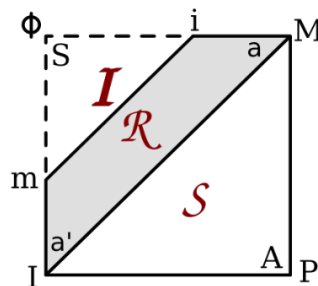


Figura 5 – Esquema R (LACAN, 1998[1955-56], p. 558)

Há neste esquema a tríade imaginária no triângulo Φmi (falo, imagem especular e pequeno outro) e a tríade simbólica no triângulo PIM (pai, Ideal-do-Eu e mãe) delimitando uma faixa trapezoide — $ImiM$ que não compõem nem um e nem outro triângulo e que está grafada como R, aqui lê-se realidade.

No triângulo imaginário vê-se um S, sujeito (não barrado), e no triângulo simbólico vê-se um A, Outro — cultura, alteridade, mundo. Entre o sujeito e o mundo há a tela, justamente R, onde o drama consciente do sujeito se desenrola sem que Φ compareça, porque é negativado pela castração, e sem que P assuma seu devido valor, na medida em que o Φ , que é seu valor atribuído, fica de fora.

A terceira consequência deriva, justamente, da limitação dos esquemas estruturados de acordo com a geometria euclidiana. Para Lacan, esta geometria está fundamentada na medida, tal qual os gregos a estabeleceram “o homem é a medida de todas as coisas. Quer dizer, seu corpo, o pé, o polegar e o cotovelo” (LACAN, 1965-66a, p. 206, tradução própria)⁵⁰.

Isso faz alusão não só a certos sistemas métricos que usam pés, polegadas e jardas como medida — medidas derivadas, geralmente, dos pés, polegares e braços do rei —, mas,

50 “el hombre es la medida de todas las cosas. Es decir, su cuerpo, el pie, el pulgar y el codo”

sobretudo, à mentalidade que poder ser suportada por essa geometria, uma que toma dados imaginários como medida das coisas.

É bem sério afirmar isso, pois utilizar dados imaginários significa colocar as próprias concepções narcísico-imaginárias como parâmetro para apreender coisas que não são homens, a começar pelas mulheres, mas isso vai bem mais longe. Posso falar do animismo, da questão sobre a consciência animal, do antropocentrismo, etnocentrismo, enfim, podemos fazer um panorama amplo ou estrito da mentalidade pautada pelo paradigma narcísico-imaginário que encontraríamos sempre o mesmo, o engodo, o erro original — $i(a)$, tal qual Lacan situa no *estádio do espelho* (1998[1949]) e no seminário 2 (2010[1954-55]) — sendo tomado como paradigma para medir, compreender, definir, compreender a si mesmo e ao outro — no sentido de tudo que não é o eu mesmo. Bom, se o eu[*moi*] é índice de desconhecimento do próprio sujeito, de que maneira poderia ser mais adequado para conhecer o outro?

É possível, também, estabelecer a relação entre essa posição lacaniana — de rejeição de uma geometria euclidiana por ter o homem como medida no sentido narcísico-imaginário — e o desenvolvimento que Koyré (2006[1957]) realiza do mundo fechado ao universo infinito, pois de um lado temos a mentalidade cosmológica medieval e, do outro, a mentalidade formal moderna, onde se supõe que as coisas do universo não têm nenhuma obrigação de solidariedade com nossos vícios de pensamento — por que as medidas da natureza teriam que caber nas medidas do corpo do rei? Será que nessa mentalidade uma medida tal como ano-luz seria concebível?

Lacan fala expressamente que a mentalidade que vê o macrocosmo repetido no microcosmo — isso quer dizer, o outro repetido no si — é o problema aqui, juntamente com a noção de ‘dentro’ e ‘fora’.

A geometria euclidiana é preocupada em delimitar um dentro e um fora das formas geométricas, bem como as medidas do que fica delimitado dentro. A alternativa lacaniana é a geometria projetiva, que dá as formas topológicas das quais ele vem se servindo, se não me equivoco, desde o seminário sobre a *ética da psicanálise* (2008[1959-60]) quando usa o toro para mostrar o que é um campo estruturado com uma exclusão interna. A geometria projetiva não está preocupada com o externo e o interno, nem com as medidas, mas com “[...] a equivalencia por transformação” (LACAN, 1965-66a, p. 207, tradução própria)⁵¹.

51 “[...] la equivalencia por transformación”

Aqui, no *objeto da psicanálise*, trata-se de elogiá-la enquanto possibilidade de tela. O plano projetivo nada mais é do que uma espécie de pano, de medidas ignoráveis, que é enrolado, cortado e costurado para assumir tal ou qual estrutura, portanto pode ser visto, justamente, como uma tela (plano) onde se projeta uma estrutura (formas topológicas).

O ganho desta maneira de pensar é o seguinte, projeta-se nesta tela mais do que um projetor cinematográfico poderia fazer, é mais do que imagens, é algo que molda a própria tela, ou seja, a estrutura do fantasma tem efeitos no real.

As projeções meramente imaginárias resultariam em imagens distorcidas pela forma topológica da tela, daí sua apreensão ser distorcida e necessitar de uma interpretação de quem conhece a forma topológica. O objeto *a* se presentifica de duas maneiras — e nenhuma é projetiva — enquanto ainda não revelado, ele é parte da própria tela, uma parte da estrutura ao redor da qual a projeção é feita de modo a incluir uma parte estranha. Ocorrem-me os seguintes exemplos:



Figura 6 – Pássaro ao redor de um buraco

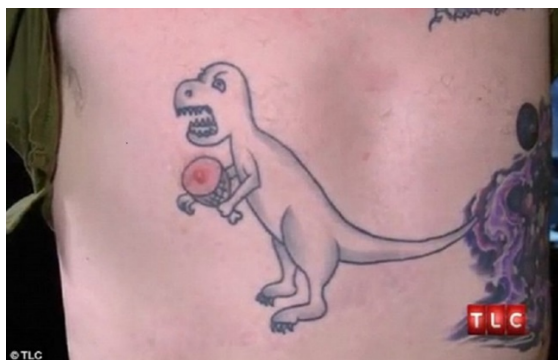


Figura 7 – Tatuagens ao redor do mamilo

O que as duas imagens trazem em comum é essa projeção em uma superfície não-euclidiana onde um dado da estrutura — um buraco ou um mamilo — compôs a cena projetada e,

mesmo, pode tê-la determinado. A foto da tatuagem no mamilo é a mais chistosa, pois o mamilo é componente imaginário do objeto oral mítico — o seio — e efetivamente é um pedaço de carne, somado ainda ao fato de que caiu muito bem como a parte rosácea do pernil a ser devorado, ou seja, se o objeto *a* fosse a parte do corpo que suporta sua função, essa imagem seria — e talvez seja — desagradavelmente incômoda.

Essas analogias são minhas, mas creio não diferir muito do exemplo que Lacan dá sobre os deuses mexicanos. Na mesma lição onde comenta sua viagem pelos Estados Unidos, diz que fez um pequeno *détour* para conhecer o México, que ele chama de país mágico. Diz que lá se impressionou muito com as figuras dos deuses pré-colombianos, e que eles são objetos *a*. Certamente por algo do objeto saltar à cena no campo imaginário, devido à grande diferença na estratégia cultural de tratamento do objeto. Devo confessar que só passei experiência semelhante com as imagens de alguns deuses indianos, especialmente Periyachi Amman. Ao deparar-me com sua imagem em um templo de Singapura fui tomado de imenso desconforto:

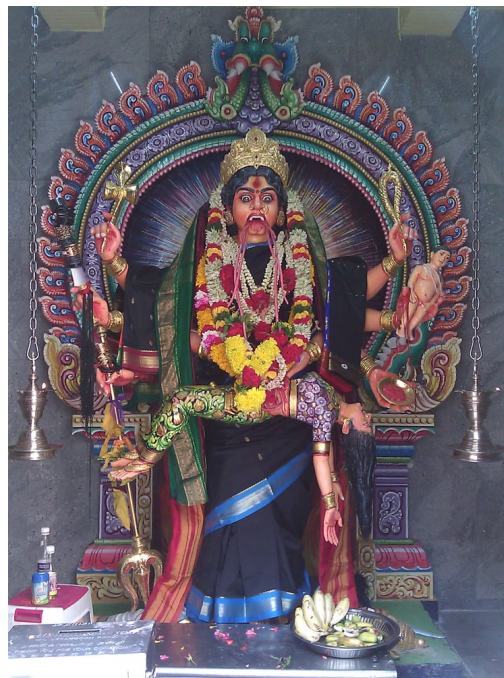


Figura 8 – Deusa Periyachi Amman



Figura 9 – Periyachi Amman — Detalhe da face

Há uma imagem no colo de Periyachi, uma imagem de uma mulher morta. Aos pés de Periyachi, oculto pela mesa, há um homem morto e pisoteado. Da boca de Periyachi saltam presas assustadoras e, nos cantos, vê-se as vísceras da mulher morta em seu colo, ou seja, é uma cena de evisceração.

O homem pisoteado também está eviscerado, e em suas mãos inferiores Periyachi segura suas tripas. Há esse olhar feral, olhos esbugalhados em expressão de crueldade. Há várias maneiras de explicar o mal-estar a partir destes elementos.

Poderia dizer que o assassinato por evisceração, somado à impressão de canibalismo cruel revirou meu senso ético, ou minha consciência civilizada. Também é possível dizer, com uma explicação a partir das teorias de comportamento evolutivo, que o incômodo se deu em razão da imagem feral, que nossos ancestrais precisaram fugir de muitas feras com presas semelhantes e com esse olhar cruel, etc. Entretanto, a leitura que proponho fazer, com Lacan, é a seguinte, esta imagem de Periyachi Amman coloca-nos diante do objeto *a* e o mal-estar se chama angústia. Há pelo menos dois objetos aí, o escópico e o oral.

O oral vem deste misto de voracidade, de coisas horríveis que se fazem com boca, tais como morder e devorar alguém vivo. O objeto oral aqui é um outro sujeito, por isso mesmo, reduzido a posição de objeto — fantasia primitiva de canibalismo e devoração em ato.

Já o escópico tem a relação com o mau olhado, o olhar de fúria, que insinua um gozo cruel e perverso com o sujeito. Mau olhado e canibalismo, duas más fantasias que se coadunam na formação dessa imagem que poderia ser descrita, com muita facilidade, como uma má mãe, mãe devoradora que reintegra seus produtos pela boca.

Esse é o nível mais elaborado da fantasia e que, adiantado, não tem nenhuma relação com o mito hindu da deusa Periyachi Amman, que apesar de ser realmente “um aspecto malévolos da Divina Mãe” com “Sua aparência ferroz é dita afastar os maus espíritos”, ela é “ a protetora das crianças e é associada ao parto”⁵². Talvez, também para os hindus, mãe seja mãe, e a impressão de que seria uma mãe devorando sua filha é uma fantasia mais minha que deles. Na mitologia de Periyachi os mortos são um casal real e ela abre o útero da rainha.

Enfim, os exemplos poderiam ser vários, mas a variedade que selecionei já me basta para dizer o mínimo, que o objeto *a* faz parte da cena inconsciente do fantasma como alguma coisa de real, seu aspecto imaginário é secundário, e ainda que o registro do simbólico seja constituinte, só o é enquanto deixar restar o objeto *a*.

O corte simbólico opera da seguinte maneira: uma parte do corpo, aquele que é especular, encontra-se representável, e é significantizada enquanto ‘eu’. Uma parte dele, entretanto, não é passível de ser representada, é cortada pelo traçado significante de seu contorno — uma parte do corpo real fica de fora deste contorno, justamente por não possuir uma imagem e não ser vista —, este resto é o objeto *a*, do qual só podemos ter notícia pela falta de algo no corpo simbólico, mas falta enquanto símbolo, uma vez que só comparece como gozo.

É algo que está ali, não de todo irrepresentado, mas mal representado, parcialmente representado, assim como nas imagens do pássaro pintado ao redor do buraco no asfalto e do pernil tatuado ao redor do mamilo, mas que o inclui ali como uma representação que não corresponde totalmente ao que é um mamilo.

Se dedico tempo a essa exemplificação é porque considero que o exemplo de Lacan não é dos melhores. Como falamos em tela e encobridora, mas também falamos em cena, Lacan extrai do teatro dois recursos que ilustram o objeto *a* em linguagem dramatológica: o praticável e o bastidor.

O praticável é mais fácil de definir, segundo o dicionário *online* de português⁵³, praticável, na acepção de ‘teatro’ é: “Estrutura cenográfica (móvel) que facilita a movimentação dos atores sobre o palco, desenvolvendo distintos planos na demarcação cênica”, ou seja, é um instrumento prático que auxilia na composição da cena sendo, ele mesmo, cenográfico ou não.

52 Fonte: <https://en.wikipedia.org/wiki/Periyachi> - texto original: “a malevolent aspect of the Divine Mother” “Her fierce appearance is said to ward off evil spirits” “the protector of children and is associated with childbirth”

53 Fonte: <https://www.dicio.com.br/praticavel/>

Essa peça pode ser móvel e compor com o cenário. A analogia com o praticável e o objeto *a* é dessa peça que compõe a cena, mas possui uma função que não é encenação, é bastante prática — apesar de contribuir para a cena. Com o bastidor é preciso um esforço mais para mostrar a analogia em envolvida.

‘Bastidor’ é o termo que Lacan usa em espanhol, e que a tradução em português não é outra, mas utilizamos o termo em outra acepção preferencial. A citação de Lacan é:

Qual é o fruto da presença do praticável sobre a cena do teatro senão [...] ser [...] *trompe-l’oeil*, introduzir uma perspectiva, um jogo [...] no domínio do visual, da ordem da ilusão e do imaginário. Porém, caso vocês passem atrás do praticável já não é possível se enganar, e não obstante, o praticável está sempre lá, não é imaginário, o bastidor existe. Aqui está, precisamente, aquilo de que se trata.

É preciso haver levado as coisas bastante longe [...] para chegar ao ponto onde tocamos o fantasma e o objeto *a* como bastidor. (LACAN, 1965-66a, ps.173-174, tradução própria)⁵⁴

Em português do Brasil, a palavra bastidores recebeu, cada vez mais, a acepção de ‘coisas que acontecem com as pessoas por trás da cena’, uma espécie de *showbiz* ou de assunto de revista de fofocas, tais como os acidentes ou contratemplos de uma escola de samba antes, durante ou depois de seu desfile e que não foram perceptíveis durante a transmissão do espetáculo.

A acepção que Lacan usa do termo é outra, que também é presente no português, mas é mais usual em língua espanhola. Segundo o dicionário de espanhol⁵⁵, o termo bastidor no teatro tem as seguintes definições:

Cada uma das armações que, dando frente ao público, se coloca aos lados do cenário e compõe a decoração.

bastidor de roupa

1. m. Teatro. arlequim (l bastidor vertical).

entre bastidores

1. loc. adv. Teatro. Fora da representação que o público vê no cenário. ‘Esperou entre bastidores até que a peça acabasse’.

2. loc. adv. Reservadamente, entre algumas pessoas e de modo que no trascenda aos demais. U. t. c. loc. adj. ‘Não são mais que conversa de bastidores’

Apenas a expressão ‘entre bastidores’ em sua acepção 2 é a bastante conhecida aqui no Brasil, mas a que interessa a Lacan é justamente a das armações que sustentam o cenário e que ficam

⁵⁴ “Cuel es el fruto de la presencia del practicable sobre la escena del teatro sino [...] ser [...] *trompe-l’oeil*, introducir una perspectiva, un juego [...] en el dominio de lo visual, al orden de la ilusión y lo imaginario. Sin embargo, si ustedes pasan detrás del practicable ya no hay manera de engañarse, y no obstante, el practicable esta siempre ahí, no es imaginario, el bastidor existe. Ahí está precisamente, aquello de lo que se trata.”

⁵⁵ Fonte: <http://dle.rae.es/?id=5BptI5h>

fora da representação que o público vê. Lacan diz de certas portas ou alçapões que alguns bastidores possuem e que servem para que os atores entrem e saiam da cena, e que essas portas podem fazer parte do cenário, entretanto sua função não é puramente cenográfica e sim real.

Penso que essa maneira de Lacan apresentar as coisas tenham um ganho em termos de dinâmica do funcionamento do fantasma, mas perde em clareza ilustrativa. Este ganho em dinâmica, entretanto, parece-me desprezível porque, logo mais adiante, esse exemplo será abandonado em favor da janela e do quadro, onde o quadro é o fantasma em relação à janela que seria a realidade percebida de fato.

Para Lacan o quadro não é um espelho que reflete a realidade, não é uma representação, mas um *Vorstellungrepraesentanz*, ou seja, um representante da representação. Dizer que algo representa a representação é dizer que é nele que as representações poderão ser colocadas, que o representante, em si, não representa nada além do fato de que há representações. Alguns tipos obra traduzem melhor essa noção de Lacan. Os artistas que trabalham com perspectiva são melhores representantes do paradigma estrutural do fantasma. Lacan menciona alguns quadros — obras de arte — no seminário, mas se detém longamente sobre o quadro *As meninas*, de Velásquez (1656). É esse fio que percorrerei como o mais central nesta elaboração.

Há extensos desenvolvimentos dessa perspectiva ao longo de várias lições do seminário e alguns são simplesmente maçantes, onde Lacan dedica longas passagens explicando noções de desenho em perspectiva, de maneira obscura (recomendo a lição 16, de 4 de maio de 1966 (LACAN, 1965-66a, ps. 205-215) como um exemplo bem ilustrativo do que aponto).

O que se pode concluir ao longo deste desenvolvimento é uma coisa bastante simples: o artista que pinta considerando a perspectiva é um artista que está sempre levando em consideração o olhar de um outro sujeito sobre sua obra, o olhar do espectador. Este olhar tem função estruturante para a cena pintada e é metáfora da constituição do sujeito na medida em que ele organiza e regula seu modo de gozar na relação com o Outro.



Figura 10 – Quadro *as meninas*, de Velásquez (1656)

O quadro *As meninas* é muito apreciado na história e na crítica da arte não apenas pela beleza e qualidade técnica do desenho e da pintura, mas pela peculiaridade da estrutura da cena que apresenta:

- a) O homem à esquerda, com pincel e aquarela na mão é o próprio Velásquez, bem como o homem que sai à porta nos fundos da pintura, ou seja, há dois Velásquez no quadro;
- b) A imagem ao fundo, ao lado esquerdo da porta, é uma reprodução do casal real da Espanha. Alguns acreditam que seja apenas a presença de um quadro no quadro, outros, que é um espelho e que o verdadeiro alvo da pintura que o Velásquez do quadro realiza;
- c) As diversas pessoas pintadas no quadro não se encontram nos olhares;
- d) A infanta — a princesa que se encontra ao centro — olha para um lugar fora do quadro, assim como o Velásquez pintor e a anã;
- e) Há a presença do quadro no quadro.

Há muita crítica da arte produzida sobre esse quadro, não é trabalho meu expô-las e discuti-las, mas pinçar o que interessa a Lacan para extrair daí a estrutura do fantasma.

Em primeiro lugar, já iniciei o comentário, trata-se do trabalho com a perspectiva enquanto uma pintura que conta com o olhar do espectador em sua construção. A bem da verdade, Velásquez, a infanta e a demente olham para o espectador do quadro. Na crítica da arte

aparece a versão de que o casal real está diante dessas pessoas, refletido em um espelho ao fundo.

Nessa versão Velásquez estaria olhando para seus modelos, mas Lacan discorda uma vez que a cena que fazem ao redor da infanta, e mesmo a postura displicente de alguns integrantes da cena — ou apenas sua presença ali — não são condizentes com tal versão, entretanto, o principal elemento que faz com que Lacan discorde desta versão é a presença do quadro no quadro. Por quê?

Porque, para Lacan, os críticos da arte que fazem essa leitura a respeito da família real estar sendo pintada tendem a interpretar este quadro como uma representação da presença da família real, de modo que cada personagem estaria ali pintado para representar um efeito da presença deles, mas para Lacan, justamente, a maneira como os personagens se dispõem e a presença do quadro no quadro é “[...] o que permite liberar o resto do que está no quadro desta função de representação, e é nisto que este quadro nos capta e nos surpreende” (LACAN, 1965-66a, p. 252, tradução própria)⁵⁶.

Ou seja, a presença do quadro no quadro indica que esta tela é uma espécie de peça real, este quadro interno é o representante da representação e faz apresentar a cena ao olhar do espectador, que acaba por ser um elemento do quadro, ou seja, é um quadro que traz o olhar para dentro dele tal qual o mamilo é levado para dentro da tatuagem. É um quadro que, literalmente, captura o olhar do espectador. Essa é a relação da estrutura do fantasma com o objeto e o sujeito: três elementos distintos articulados entre si por artifícios bastante engenhosos.

1.10 - O analista interrogado pelo ser-de-saber

Do décimo terceiro seminário de Lacan é possível extrair noções muito precisas do estatuto e do valor do psicanalista na condução de uma psicanálise. Era presumível que essas elaborações se relacionassem com o objeto *a*, uma vez que este é o seminário que o formaliza, mas *o objeto da psicanálise* é um título que estabelece uma proposta que não se limita ao objeto *a*.

Parece-me que é um dos seminários onde o estatuto do analista — seu valor real na economia libidinal do sujeito, será melhor estabelecido.

56 “[...] lo que permite liberar el resto de lo que está en el cuadro de esta función de representación y es en esto que este cuadro nos capta y nos sorprende”

De início é importante estabelecer que o estatuto do analista como sábio, possível de ser vislumbrado no início do ensino de Lacan (SILVA NETO, 2013a), é criticado neste seminário e apontado como sua cristalização e degradação, pois a análise: questiona o saber em nome de uma verdade estranha ao saber.

Já pude distinguir saber e verdade aqui nesta tese, mostrando que o saber é, em relação à verdade, faltoso. Desta forma, a figura do sábio, do mestre moral, por assim dizer, ou, de maneira mais ampla, do mestre, precisa ser deixada de lado, pois o psicanalista é um sujeito dividido entre saber e verdade:

A relação do psicanalista com a questão de seu estatuto retoma aqui, sob uma forma de uma agudeza duplicada, aquela que está colocada desde sempre, concernente ao estatuto daquele que detém o saber. E o problema da formação do psicanalista não é, verdadeiramente, outro que, mediante uma experiência privilegiada, o de permitir que venha ao mundo, se posso dizê-lo, sujeitos para quem esta divisão subjetiva não seja somente algo que sabem, mas algo em que pensam. (LACAN, 1965-66a, p. 218, tradução própria)⁵⁷

Portanto, um psicanalista não é suposto haver superado sua divisão subjetiva e, tampouco, deter um saber sobre como um sujeito poderia superar a sua, mas sim um saber sobre a própria divisão, sua capacidade de pensar nela e de transmitir, em ato, essa capacidade a seus pacientes.

Essa divisão, claro, entre o consciente e o inconsciente, de modo superficial, mas em termos lacanianos isso pode ser postulado de diversas formas: entre a função de desconhecimento da imagem e a outra parte que cai na operação psicanalisante; o ideal-do-eu e o objeto *a*; sintoma e fantasma; verdade e saber, etc.

A literatura freudiana está repleta de formulações divididas do aparelho psíquico e não necessariamente em dualismos, tais como a segunda tópica com o *eu*, o *supereu* e o *isso* em sua dinâmica conflituosa.

Lacan usará a própria teoria psicanalítica para mostrar porque o lugar do sábio não é adequado ao psicanalista:

[...] apenas pelo fato do funcionamento, onde cada um se identifica a certo estatuto momeável, neste caso de ser o sábio, tende a fazer reentrar na sombra o essencial da esquizo apenas mediante a qual se pode abrir um acesso à experiência que esteja à altura mesmo desta experiência. É como sujeito dividido que o analista é chamado a

⁵⁷ “La relación del psicoanalista a la cuestión de su estatuto retoma aquí, bajo una forma de una agudeza duplicada aquella que está planteada desde siempre concerniente al estatuto de aquel que detene el saber. Y el problema de la formación del psicoanalista no es, verdaderamente, otro que, mediante una experiencia privilegiada, el de permitir que venga al mundo, si puedo decirlo, sujetos para que esta división del sujeto no sea solamente algo que saben, sino algo en lo que piensan.”

responder a demanda daquele que entra com ele em uma experiência de sujeito. (LACAN, 1965-66a, p. 219, tradução própria)⁵⁸

Ou seja, se o psicanalista pode responder no lugar do sujeito suposto saber, não é por ser sábio, mas sujeito dividido. É uma reafirmação do que pôde ser postulado no seminário anterior, mas pelo viés do saber.

A maneira como Lacan situa essa divisão específica — entre saber e verdade — neste seminário é interessante de ser vista e articulada:

[...] os compromissos são de ser e não de pensamento, porque as bordas do ser do sujeito se diversificam aqui pela divergência entre verdade e saber. A dificuldade de ser do psicanalista se sustenta na que encontra como ser de sujeito, a saber, no sintoma. Que o sintoma seja ser-de-verdade, é o que qualquer um aceita quando sabe o que quer dizer psicanálise, embora este fato possa enredá-lo. [...] o que a essência do sintoma mostra sobre ele é que é um ser de verdade. (LACAN, 1965-66a, p. 181, tradução própria)⁵⁹

O sintoma é ser-de-verdade, é uma formação significativa que articula a verdade subjetiva sob a forma de um mal-estar enigmático cujo qual, em suas malhas, está preso um pedacinho de verdade “[...] o problema do analista e [...] sua implicação no sintoma que se propõe junto a ele, e o interroga, ser de saber como ser de verdade, [...] seu ser de saber está influenciado [...] por este confronto [...]” (LACAN, 1965-66a, p. 182, tradução própria)⁶⁰.

O psicanalista, portanto, é ser de saber e o sintoma, aquele que o interroga, é ser de verdade. Essa é não só a divisão, mas uma divisão entre incompatíveis, pois a verdade é furo de saber. É só por fazer furo no saber que um e outro se relacionam, de modo que aí está o drama do psicanalista. A ilustração é o drama de Édipo diante da Esfinge, que teve de ser superior a ela como ser de saber: coisa que estamos cobrados a ser a todo o momento, caso contrário há essa ameaça de devoração.

58 “[...] por el sólo hecho del funcionamiento, donde cada uno se identifica a cierto estatuto nombrable, en este caso de ser el sábio, tende a hacer reentrar en la sombra lo esencial de la esquizia mediante la cual, sin embargo, solamente puede abrirse un acceso a la experiencia que este al nivel mismo de esta experiencia. Es en tanto que sujeto dividido que el analista es llamado a responder a la demanda de aquel que entra con él en una experiencia de sujeto.”

59 “[...] los compromisos son de ser y no de pensamiento y porque los bordes del ser del sujeto se diversifican aqui por la divergencia entre verdad y saber. La dificultad de ser del psicoanalista se sostiene en la que encuentra como ser del sujeto, a saber en el sintoma. Que el sintoma sea ser-de-verdad es lo que cualquiera acepta en cuanto sabe lo que quiere decir psicoanálisis, aunque este hecho para enredarlo. [...] la esencia del sintoma muestra posición respecto al sintoma es que es un ser de verdad.”

60 “[...] el problema del analista y [...] su implicación en el sintoma que se propone junto a él y lo interroga a él, ser de saber como ser de verdad, [...] su ser de saber está influido [...] en esta confrontación [...]”

Portanto, nem o ser do sábio — que é uma nomenclatura obturante — e nem o saber propriamente dito estão dados como suficientes para o estatuto e o fazer do psicanalista, mas há mais: nem o desejo de saber basta. Lacan se pergunta, por exemplo, porque Sócrates, que desejava saber, um sujeito a quem o saber fazia falta, não inventou a psicanálise. A conclusão a que chega é que não havia a sutura da verdade operada pela ciência, de modo que é de se questionar que tratamento ela recebia. Seria o do sintoma? O das formações do inconsciente? Com a verdade a céu aberto é o oráculo que está na pauta.

O saber, entretanto, é o único contorno desse impasse, não um saber sobre o sintoma a verdade do sujeito, mas sobre a estrutura dividida que produz os sintomas como ciframento da verdade mais uma satisfação.

Esse saber permite conduzir o paciente no deciframento de seu ser de verdade sintomático revelando, não a verdade em si, mas a que satisfação ela se liga, ou seja: qual o valor de gozo dessa verdade? Qual a satisfação no seu sintoma?

A própria parceria entre o ser de saber do analista e o ser de verdade do sintoma compõem uma situação chamada por Freud de transferência. É através dessa formação, é freudiano isso, que o analista passa a poder decifrar os sintomas de seu paciente, pois agora ele passa a ser parte de um, de modo que os mecanismos ficam visíveis.

Perrier-Roublef assume o seminário no dia 23 de fevereiro de 1966 e articula o seguinte, sobre transferência:

[...] é apreciada na medida em que permite captar em uma contida atual do paciente o que se concebe como um *pattern* não atual [...].

[...] a capacidade de transferência, sendo a capacidade de amar, permitia medir a capacidade de adequação ao real do enfermo.

[...] ao contrário, a neurose de transferência implica no franqueamento de um umbral mais adiante do qual o mundo do enfermo se fecha sobre a pessoa do analista [...] uma resistência massiva [...] Entre a transferência e a neurose de transferência há [...] *A presença do analista* [...]. (LACAN, 1965-66a, p. 136, tradução própria)⁶¹

A presença do analista está entre a transferência e a neurose de transferência, em um dos casos é a repetição de um padrão, amoroso, que facilita o trabalho e, no outro, uma atualização

61 “[...] es apreciada en la medida en que permite captar en una conducta actual del paciente lo que se concibe como un *pattern* inactual [...].

[...] la capacidad de transferencia, siendo la capacidad de amar, permitía medir la capacidad de adecuación a lo real del enfermo.

[...] por el contrario, la neurosis de transferencia implica el franqueamiento de un umbral más allá del cual el mundo del enfermo se cierra sobre la persona del analista [...] una resistencia masiva [...]. Entre la transferencia y la neurosis de transferencia hay [...] *La presencia del analista* [...].”

aguda do valor da pessoa do analista nesta formação sintomática que funciona como uma resistência massiva.

Em ambos os casos o analista tem um lugar nessa formação, e os seminários 8 e 11 de Lacan puderam mostrar que não se trata de um lugar como ser de saber, mas como agalma, como objeto. Manejar a transferência significa que, coisa por coisa, o estado mórbido é trazido ao campo do tratamento e isso é experimentado como algo real ou atual: *por que é*. Se atualiza na presença real do analista como objeto *a*, “[...] fenômenos concernentes à introjeção da pessoa do médico na economia subjetiva [...] como suporte de [...] uma conduta não adaptada ou como figura de um fantasma” (LACAN, 1965-66a, p. 137, tradução própria)⁶².

É uma menção a Ferenczi que Perrier-Roublef faz, mas é bem oportuna em relação à teoria lacaniana do objeto *a* e do fantasma: a presença do psicanalista na transferência tem valor do objeto *a* no fantasma, trazendo, por um lado, uma satisfação, por outro um mal-estar pela irrupção do objeto elidido e que comporá um sintoma, uma neurose de transferência.

Isso apresenta dois ganhos, ainda que a dita ‘resistência massiva’ se instale: do lado do psicanalista, ele comporá a trama dessa neurose artificial, como escreve Freud (1996[1912] e 1996[1915]), e poderá, a um só tempo, acompanhar a produção do sintoma em *status nascendi*, bem como — e essa é uma adição lacaniana — ter acesso ao objeto que o sujeito expulsa de si por suas incompatibilidades narcísicas ou identificatórias, e que procurará se assentar no lugar do analista.

Procurará se assentar, pois é tarefa do analista não se identificar a esse objeto, pois “[...] ou bem este objeto se situa em uma problemática encarnada, e aí está a contratransferência, ou bem se situa entre o analisado e o analista. É a compreensão disto que pode ajudar, melhor do que se colocar a pergunta ao final de uma sessão” (LACAN, 1965-66a, p. 138, tradução própria)⁶³.

O objeto entre o analista e a transferência — e isso quer dizer não morder a isca contratransferencial, não se deixar enredar no desejo do paciente como objeto — é o que permite compreender as coisas adequadamente. Claro, pois para que o psicanalista possa interrogar o gozo e o fantasma do sujeito, é preciso tomar uma certa distância, perceber as coisas ao invés de se embarçar nelas.

62 “[...] fenómenos concernientes a la introyección de la persona del médico en la economía subjetiva [...] como soporte de [...] una conducta inadaptada o como figura de un fantasma.”

63 “[...] o bien este objeto se situa en una problemática encarnada y ahí está la contratransferencia, o bien se sitúa entre el analizado y el analista. Es la comprensión de esto a lo que pueda ayudar, más bien que plantearse la pregunta al final de una sesión.”

Do lado do paciente, este poderá ser surpreendido com o sentido de sua neurose, de seu sintoma, que é um sentido de gozo, o fantasmático. De maneira mais geral, a construção do fantasma deve ser remetida ao Outro, na verdade, “[...] é fazer da castração o que falta no Outro [...] consagrar sua castração a esta garantia do Outro, ante ao qual o neurótico se detém. É ela que o leva à análise” (LACAN, 1965-66a, p. 139, tradução própria)⁶⁴.

Fazer de sua castração o que falta ao Outro, se angustiar e procurar análise. No lugar da castração produz-se o fantasma como satisfação, mas o fantasma é a vertente do gozo no sintoma, que é satisfação+castração. Nos fantasmas funciona um *a* posição que defende contra a angústia; por isso é preciso dar nada à demanda dos pacientes, para que nesse nada eles façam pulular a produção fantasmática.

É a partir daí que podemos compreender o assentimento de Lacan à proposição de Stein, de que a posição do analista “[...] não pode ser [...] a de uma *Bejahung* [...] a afirmação” (LACAN, 1965-66a, p. 106, tradução própria)⁶⁵, mas uma *Verleugnung*. Mais do que remeter às diferenças entre a renegação, a recusa, a denegação ou a negação, o importante é remetermo-nos ao trabalho *a organização genital infantil* (FREUD, 1996[1923]) onde o termo aparece para referir-se à recusa de perceber um fragmento da realidade: a falta de pênis numa mulher.

Se essa recusa do fragmento evocará os mecanismos psicóticos ou perversos, para o contexto teórico dessa discussão sobre o lugar do analista, é irrelevante. O que importa é que a posição do analista provoca um certo mal-estar, uma recusa, no reconhecimento de uma ausência. Não acredito que o analista recuse nenhum fragmento da realidade, mas é que ele está fora das possibilidades de um estatuto que passe por uma possibilidade de afirmação, de *Bejahung*.

Diz Melman:

[...] na transferência o paciente o chama em um lugar onde não está, o situa no lugar suposto do feito do qual experimenta a frustração, quer dizer, este poder de realidade que o analista deteria e dele poderia fazer uso: seu gosto para interromper a expansão narcísica do paciente, em nome da verdade [...]. [...] Em nome da verdade, deve abster-se de quebrar a chamada do paciente e intervir para recusar. (LACAN, 1965-66a, p. 110, tradução própria)⁶⁶

64 “[...] es hacer de la castración lo que falta en el Otro [...] consagrar su castración a esta ganrantía del Otro, frente a lo cual el neutórico se detiene. Es ella lo que lleva al análisis.”

65 “[...] no puede ser [...] la de una *Bejahung* [...] la afirmación.”

66 “[...] en la transferencia el paciente lo llama en un lugar donde no está, lo situa en el lugar supuesto del hecho del cual experimenta la frustración, es decir, este poder de realidad que el analista detentaría y del que podría hacer uso: su gusto para interrumpir la expansión narcisista del paciente, en nombre de la verdad [...]. [...] En nombre de la verdad, debería abstenerse de romper el llamado del paciente e intervenir para rehusarse.”

Apesar de Lacan não concordar com as elaborações sobre as tendências narcísicas e, tampouco, sobre agir em nome da verdade, a parte do recusar-se à demanda do paciente é o centro da posição do analista. Recusar-se não por interdição, mas por impossibilidade de atender a esta demanda em uma posição que não seja inadequada — ser de saber, como responder ao ser de verdade? Essa recusa convoca o paciente à atividade análoga ao fetiche perverso: a construção de um fantasma de transferência que exporá o objeto *a* em causa.

A crítica de Lacan à função da verdade nessa recusa precisa ser percorrida. Para Melman o analista se recusa em nome da verdade, mas para Lacan

Deve o analista ser o fiel servidor da verdade?

[...] de pronto, o psicanalista não pode ser o fiel servidor da verdade, pela razão de que não se trata de servi-la? Em outros termos, não se pode servi-la. Ela não serve nada. Se o analista tem uma posição a definir é longe de uma *Bejahung*, que nunca é, [...] se [...] o psicanalista está em uma certa posição é naquela que não está em absoluto. [...] é a *Verneinung* precisamente. (LACAN, 1965-66a, p. 56, tradução própria)⁶⁷

Aqui ele diz *Verneinung*, porém se corrigirá mais adiante e dirá que, de fato, trata-se de um *Verleugnung*, mas continua:

O analista é, com efeito, o sujeito suposto saber, suposto saber tudo, salvo o que diz respeito à verdade do paciente. [...] não nos disse o paciente que se oferece à experiência analítica: - é você o que sofrerá se você me demandar a verdade. Esta lei de que toda demanda não pode ser senão decepcionada, você não gozará de minha verdade e é por isso que lhe suponho saber, é isso que o obriga a estar errado. A função epistemológica é a verdade que se oferece como gozo e que sabe, por isso mesmo, ser defendida [...] Quem poderia gozar da verdade? (LACAN, 1965-66a, p. 115, tradução própria)⁶⁸

Portanto a verdade deve ser renunciada, ao menos no nível da posição do analista: “[...] o progresso daquele que se oferece na posição de sujeito suposto saber e que deve, não obstante

67 “¿Debe el analista ser el fiel servidor de la verdad?”

[...] desde luego, de que el psicoanalista no puede ser el fiel servidor de la verdad, por la razón de que no se trata de servirla? En otros términos, no se puede servirla. Ella no sirve nada. Si el analista tiene una posición a definir es en muy otra parte que en la de una *Bejahung*, que nunca es, [...] si [...] el analista está en una cierta posición es en aquella que no está en absoluto. [...] es la *Verneinung* precisamente.”

68 “El analista es, en efecto, el sujeto supuesto saber, supuesto saber todo, salvo lo que respecta a la verdad del paciente. [...] no nos disse el paciente que se ofrece a la experiencia analítica: - es usted el que sufrirá si usted me demanda la verdad. Esta ley de que toda demanda no puede ser sino decepcionada, usted no gozará de mi verdad y es por esto que le supongo saber, es por esto lo que lo obliga a estar errado. La función epistemológica es la verdad que se ofrece como goce y que sabe por ahí mismo ser defendida [...] ¿quien podría gozar de la verdad?” “[...] el progreso de aquel que se ofrece en la posición de sujeto supuesto saber y que debe, no obstante [...] renunciar a todo acceso a la verdad”

[...] renunciar a todo acceso à verdade” (LACAN, 1965-66a, p. 116, tradução própria)⁶⁹, mas eu diria renunciar ao gozo da verdade do paciente. A verdade dele é de seu interesse, é dele para gozar. Gozar da verdade do paciente é aquiescer à fantasia e encarnar um parceiro não analítico.

Do lado do analista, portanto, o que há é um saber manco em posição de ser interrogado no lugar da verdade para que, seus furos, possam restar abertos e dar espaço para a irrupção do objeto *a* em questão. O saber não é sobre a verdade, mas sobre suas condições de emergência, bem como seus mecanismos de construção de sintoma.

Quanto à verdade, o analista se limitará a ser o representante, no campo da ciência, de uma representação que seria verídica, tendo valor de objeto *a*, ou seja, do gozo excluído.

1.11 - Estabelecendo o valor de gozo, ou, a lógica do fantasma

A lógica do fantasma (2008[1966-67]) é um seminário que decepciona, pois ao acompanhar o segundo ensino de Lacan é possível ver uma crescente aproximação dele com a lógica, tais como: a operação *vel* da alienação e separação, operação esta que se acrescenta ao *ou* e *e* da lógica; quando aborda a verdade psicanalítica como *aletheia*, descartando a lógica bivalente e a multivalente, com seu evento probabilístico; quando aposta em formas topológicas para dar suporte real à estrutura; etc.

Seguindo essa linha, a expectativa gerada pelo título do seminário foi a de que Lacan aprofundaria e desenvolveria noções sobre a lógica e postularia uma estrutura geral do fantasma em linguagem lógico-matemática tal qual pôde fazer com as fórmulas da sexuação em *De um discurso que não fosse semblante* (2009[1971]). Pois bem, justamente, não.

A respeito da lógica pinço, deste seminário, três aproximações feitas por Lacan. Na primeira ele retoma o termo alienação e sua escolha forçada para fazer um reviramento do *cogito* cartesiano — ao invés de dar ênfase ao “penso”, do *cogito ergo sum*, ele dá ênfase ao *ergo*, ao ‘logo’, faz alterações na estrutura da frase, como de pontuação, transformado a conclusão em “penso: logo sou”; bem como altera o operador lógico da frase — o logo — pelo *ou não... ou não*, de forma que o novo postulado seja, *ou não penso, ou não sou*.

A segunda aproximação é pelo viés da lógica gramatical. Lacan faz uma breve retomada da frase de Noam Chomsky (2015) que abordou no seminário 12 (2006[1964-65]), “*colorless*

69 “[...] el progreso de aquel que se ofrece en la posición de sujeto supuesto saber y que debe, no obstante [...] renunciar a todo acceso a la verdad”

green ideas sleeps furiously”, para resgatar a noção de que a estrutura gramatical é, ela mesma, uma lógica que pode ter valor de verdade por si só, ainda que os elementos concatenados de acordo com essa estrutura, com essa lógica, não estabeleçam nenhum sentido existente na cultura, ou seja, que frases sem um sentido não deixam, por isso, de estabelecer uma relação com a verdade desde que estejam construídas de acordo com a estrutura gramatical.

Nos seminários 12 e 13 o recurso à lógica foi para construir uma resposta ao problema da ausência da metalinguagem. Para Lacan não há outro modo de falar da linguagem que não seja recorrendo a ela própria, o que nos remete, novamente, aos problemas da dificuldade do estabelecimento do sentido e aos mal-entendidos.

Nesse sentido a noção de metalinguagem é um equívoco, pois não existe uma linguagem fora da linguagem para abordá-la como objeto. Esse problema é de interesse da teoria psicanalítica devido à tese lacaniana ‘o inconsciente é estruturado como uma linguagem’, pois nos lega o problema de saber como abordar o inconsciente a partir do campo da fala e da linguagem, tanto no sentido da construção de uma teoria quando na prática clínica da psicanálise, que dispõe da linguagem como instrumento. É na tentativa de responder a este problema que Lacan recorre, em um primeiro momento, à noção de estrutura e, em um segundo, que é o deste seminário, à lógica.

Entretanto, se nos seminários 12 e 13 a figuração da gramática é para introduzir o valor da estrutura formal como tal, e as formas topológicas utilizadas como representantes reais da estrutura do sujeito, já no seminário 14 a gramática retorna à cena desempenhando ambas as funções, pois o paradigma é o da construção gramatical freudiana para o delírio de Schreber (FREUD, 1996[1911]).

Oras, a maneira como Freud usa a gramática na escrita do sintoma neste caso não se limita à estruturação do delírio, pois trata-se da demonstração das vicissitudes da pulsão — “eu o amo” torna-se “ele me odeia” após as transformações intermediárias “ele me ama”, “eu o odeio” e “ele me odeia” —, sendo a saída delirante paranoica uma das possibilidades.

É a partir desta maneira freudiana de escrever a pulsão que permitirá Lacan localizar na estrutura gramatical de um enunciado o sujeito e o isso: “O isso é propriamente falando o que, no discurso, como estrutura lógica, é exatamente tudo o que não sou eu (*je*), quer dizer, todo o resto da estrutura. E quando digo ‘estrutura lógica’, entendam-na gramatical” (LACAN, 2008[1966-67], p.130).

É na gramática enquanto lógica que se estrutura o campo pulsional, o campo do isso. Essa problemática é bem mais complexa e se articula ao quadrilátero que Lacan construirá para dar suporte à sua nova escrita da alienação como lógica, o “ou eu não penso ou eu não sou” para localizar, respectivamente, suas definições de isso (o id) e de inconsciente.

Para falar da terceira, e última, aproximação da lógica que Lacan faz neste seminário é preciso partir daí, da gramática como a lógica que nos permitirá abordar o inconsciente em seu aspecto de satisfação e o eu enquanto sujeito da enunciação. Em termos mais próprios à *lógica do fantasma*, o gozo — satisfação acéfala da pulsão — e o sujeito do inconsciente, do desejo sujeitado à lei simbólica. O fantasma, justamente, é a construção gramatical,

[...] o fantasma é, de uma maneira mais estreita ainda que todo o resto do inconsciente, estruturado como uma linguagem, uma vez que no final das contas, o fantasma é uma frase com uma estrutura gramatical, que parece [...] colocar um certo número de questões lógicas que, por mais simples que sejam, têm, algumas, sido articuladas não tão frequentemente, não digo pela primeira vez por mim, mas pela primeira vez por mim no campo analítico, a relação do sujeito do enunciado, por exemplo, com o sujeito da enunciação. (LACAN, 2008[1966-67], p.414)

Portanto, o fantasma é uma frase. Uma frase que articula sujeito — o eu da enunciação — e objeto *a* — o resto da estrutura — em sua vertente de gozo. Lacan irá buscar na noção de ato sexual o mecanismo que coloca em jogo o fantasma.

Será necessário, evidentemente, expandir cada uma dessas aproximações à lógica para que um extrato mínimo das elaborações deste seminário possa indicar que consequências trazem para a concepção do lugar do analista. Antes de iniciar a execução deste trabalho, entretanto, preciso dizer porque situo este seminário no registro da decepção: é devido a uma mudança no sentido da palavra *lógica*.

Se nos seminários 12 e 13 lê-se Lacan utilizando o termo para falar em lógica bivalente, multivalente, proposicional, probabilística, etc, ou seja, lógica tal qual a vemos aparecer na filosofia e na matemática, agora vemos lógica muito mais no sentido de estrutura, mecanismo de funcionamento, por fim, discurso.

Há uma perda de formalismo importante aí, que pode ou não refletir uma deflação das expectativas de Lacan a respeito do alcance da lógica filosófico-matemática para abordar o real (como impossível) pela via da linguagem. Deixo essa colocação em suspenso e passo à expansão de cada uma dessas aproximações à lógica.

1.12 - Inexistência do universo do discurso, a estrutura é a gramática e realiaçãoção

Apesar de o seminário se intitular *a lógica do fantasma*, não veremos nem a lógica, e tampouco fantasma, bem definidos antes das últimas lições serem realizadas. A impressão que se tem, e que só aparece com clareza ao fim, é que se passa o seminário inteiro ‘dentro’, ‘próximo’ demais do fantasma e que, apenas ao fim, com uma mudança de perspectiva, toma-se a distância necessária para que o fantasma seja visualizável.

O ponto de partida lógico deste seminário, portanto, não é o fantasma, mas a assertiva “não há universo do discurso”. Esta assertiva é equivalente ao axioma “não existe metalinguagem”, e se houve mudança na sua forma enunciação é porque houve uma mudança no nível de formalidade de um ao outro.

Um axioma é algo que não pode ser demonstrado, compõe o assoalho de pressupostos básicos de uma determinada tese ou linha de raciocínio, de modo que nenhum desenvolvimento posterior fará com que o axioma seja demonstrado melhor ou esmiuçado de maneira mais detalhada. Um axioma é a porta de entrada para uma linha de trabalho, se ele é refutado ou falso, portanto, a tese inteira será marcada sob o signo da refutação, pois parte de um pressuposto falso.

“Não existe metalinguagem” é algo que se aceita ou não. Lacan dá suas razões para partir desse ponto ao falar da linguagem tal qual a constatamos na experiência psicanalítica, como aquilo que estrutura o inconsciente, mas não pôde demonstrá-lo, é axiomático.

Quando formula, entretanto, que “não há universo do discurso” a situação é distinta. O ponto de partida para a formulação é, esse sim um axioma, “o significante não poderia se significar a ele mesmo” (LACAN, 2008[1966-67], p. 26), o que implica que, para haver significação — *Bedeutung* — “[...] há alguma coisa que não pertence a esse conjunto” para que ela se estabeleça, portanto “[...] a linguagem não poderia constituir um conjunto fechado” (ibidem).

Quando o axioma era “não há metalinguagem” o problema era não encontrar uma linguagem outra que pudesse tomar a própria linguagem como objeto, ou seja, que ao se falar da linguagem sempre se o faz com um redobramento da linguagem sobre ela mesma.

Agora, entretanto, Lacan toma a linguagem pelo conceito de ‘conjunto’ e não de objeto. Um conjunto de significantes, definido por leis específicas. O axioma desce um nível, portanto, não se trata da inexistência de uma linguagem-ferramenta (metalinguagem) para abordar uma

linguagem-objeto, mas a de encontrar na lógica matemática operadores que permitam abordar a linguagem sob outra perspectiva. A primeira demonstração que Lacan faz é essa, ele pede para uma senhora que participa do seu seminário seguir as seguintes instruções:

Pegue este pedaço de giz, faça um retângulo, [...] escreva: 1, 2, 3, 4, na primeira linha [...] e escreva em seguida: o menor número inteiro que não está escrito no quadro abaixo de 1, 2, 3, 4 (risos). Não! Escreva a frase: ‘o menor número inteiro que não está escrito no quadro’. (LACAN, 2008[1966-67], p. 30)

Reproduzo com o equívoco da senhora justamente porque ele mostra o que Lacan pretende, pois se a senhora não escreveu a frase é porque deve ter escrito ou 0 ou 5, mas o ponto de Lacan é justamente outro, é presentificar um elemento ausente: “É claro que a partir do momento em que esta frase está escrita [...], o número cinco — estando aí, por esse fato mesmo, escrito — está excluído” (LACAN, 2008[1966-67], p. 31).

Ou seja, a pequena demonstração de Lacan serve para nos mostrar que um conjunto — representado pelo retângulo — de significantes pode fazer menção a um elemento que seja exterior a ele sem presentificá-lo como elemento do conjunto. Ainda que a frase escrita não se fizesse presente no retângulo, o simples fato de escrever 1, 2, 3, 4 já faz com que o 5 seja implicado, ainda que não compareça como elemento do conjunto. Esse elemento é nomeado “[...] *um significante a mais* [...] um significante incontável e que justamente por esse fato, poderá ser designado por um significante. [...] não há nenhum inconveniente a que um significante surja que o designe como [...] aquele que não se apreende na cadeia” (LACAN, 2008[1966-67], p. 40).

A notação matemática dos conjuntos dá essa escrita. Tomemos esse retângulo de Lacan como o conjunto R, tomemos também os elementos 1, 2, 3, 4 como elementos pertencentes ao conjunto R, a notação matemática é:

$$R = \{1, 2, 3, 4\}$$

A própria letra R é um significante excluído do conjunto R e que o designa. R aqui é uma escrita possível para este significante a mais e está de acordo com a formulação “[...] não se pode predicar sobre uma coleção senão a partir de seu exterior, ou, ainda, só se pode pensar a unidade de uma coleção fora dessa coleção” (LACAN, 2008[1966-67], p.65).

Portanto, dizer ‘não há universo do discurso’ é demonstrável e ‘não existe metalinguagem’ é axiomático. Reproduzi o exemplo do retângulo de Lacan. Acrescento a seu lado um outro exemplo lacaniano anterior, o paradoxo de Russell (2017[1903]) — ‘o catálogo que lista todos os catálogos que não listam a si próprios’, pois se ele não se lista, deixa de listar todos, e caso

se liste, listar-se-á equivocadamente, pois ele se lista. Esse paradoxo faz surgir o significante a mais tal qual o retângulo anterior, sendo o significante o próprio catálogo. A partir desses dois exemplos, chamemos conjunto R o exemplo do retângulo e conjunto C o do catálogo.

Listo agora duas coleções que possuem a característica de nos demonstrar esse significante a mais, R e C, de modo que E é o conjunto de coleções que posso utilizar para demonstrar essa assertiva lacaniana:

$$E = \{R, C\}$$

Ao retomar esses dois exemplos, o faço a partir do lugar E, do lugar que organiza o conjunto de exemplos de coleções lacanianas que demonstrem a existência de um significante a mais que designa a coleção,

[...] o significante [...] necessário, da cadeia significante como tal; como ESCRITO [...] é para nós o lugar-tenente do universo do discurso. [...] tratamos a linguagem, e a ordem que ela nos propõe como estrutura, por meio da escrita, que podemos afirmar que dela resulta a demonstração, no plano ESCRITO, da não existência desse universo do discurso. (LACAN, 2008[1966-67], p. 95, grifos do texto)

Esse significante a mais é, portanto, o significante que representaria o próprio ponto de onde se enuncia, de onde se fala, mas que só pode aparecer a partir da escrita — o lugar do qual se fala pode ser escrito, mas não comparece ao falar.

Foi essa torção que realizei quando escrevi E no lugar da minha demonstração com os exemplos lacanianos. Quando escrevi sobre o retângulo e, depois, sobre o paradoxo de Russell, estava enunciando a partir de um lugar E, mas assim que passo a discorrer sobre E, discorro a partir de outro lugar ainda não representado. Esse lugar é, propriamente, ocupado pelo sujeito da enunciação, sendo o significante que falta, justamente, o que poderia representar o sujeito — ou o que o representará depois.

O enfoque agora não é no sujeito, mas no discurso e na linguagem. Oras, se o lugar da linguagem, dos significantes, é um dos estatutos do Outro, e como a própria unidade da linguagem só pode ser dada a partir de um significante exterior ao conjunto, o próprio Outro, então, é marcado por essa falta, uma falta formal e lógica no nível da articulação significante.

A notação S(A) é a escrita desse significante S que falta (daí o risco —) ao Outro (conjunto A), e que o designa como todo, ao mesmo tempo. Creio que todos que acompanham Lacan em uma ordem cronológica de seu ensino chegam até o seminário 14 com a fórmula S(A) em suspensão.

Não que não seja mencionado, aqui e ali, que isso esteja em relação com a castração do Outro, com sua falta, com o fato de que o Outro também seja atravessado pelo desejo, pela divisão característica do sujeito do inconsciente, mas não são mais que indicações e, francamente, não explicam sua função estrutural de maneira satisfatória, especialmente quando se trata de seu lugar no grafo do desejo (LACAN, 1999[1957-58]). Pois bem, agora será possível dar o devido sentido a esse matema.

$S(\mathbf{A})$ é “o significante da falta [...] e [...] mantido como completamente essencial” (LACAN, 2008[1966-67], p. 94). Mais precisamente, S é o significante que falta a e que o designa enquanto tal. Tomando o A como tal, “tesouro dos significantes”, “lugar da linguagem” (LACAN, 1999[1957-58]), A pode ser escrito sob a forma de um conjunto infinito:

$$A = \{ S_1, S_2, \dots, S_n \}$$

Ou seja, A pode ser o significante que designa o conjunto de todos os significantes. Esse conjunto, entretanto, é um conjunto aberto, na medida em que — não que os significantes sejam infinitos, talvez sejam, talvez não — na medida em que um significante não pode se significar a si mesmo, A só adquire sentido quando é igual ao conjunto que representa, de modo que o próprio A falta a esse conjunto, ou esse conjunto inteiro falta a — é o mesmo paradoxo que ocorre a Russell e seu catálogo.

O lugar-tenente da linguagem é A , e, justamente por isso, falta ao conjunto A o próprio elemento A , ou um significante que o designe enquanto tal. A maneira de escrever, a notação lógica, o que falta ao conjunto A , é utilizando a mesma estratégia que utilizei para escrever o conjunto E .

O conjunto E , exemplos de conjuntos que evidenciem a falta de um significante a mais, é apenas a criação de um nível a mais que agrupe elementos pela semelhança de *falta*. Portanto eu poderia escrever:

$$E = \{ R, C, A \}$$

Escrever assim, entretanto, não muda o fato que E não poderia participar desse conjunto, marcando-o sempre com uma falta (ou o descaracterizando). Lacan reduz essa notação a um matema fundamental: S é a letra, o significante, que designa o conjunto que contém todos os lugares da linguagem, apenas um (A), porque não há metalinguagem e que não contém a si mesmo. Até então expliquei o sentido da grafia $S(\mathbf{A})$, mas é possível demonstrá-la de maneira mais matemática: esse conjunto S pode conter dois elementos, ainda que A seja o único

conjunto da linguagem, existe na teoria dos conjuntos a notação \emptyset que designa um conjunto vazio. Desta forma posso escrever:

$$S = \{A, \emptyset\}$$

O que Lacan faz é ignorar o 0 de \emptyset e colocar a barra sobre o A: \bar{A} . São duas maneiras distintas e equivalentes de presentificar a falta, uma lacaniana e outra matemática: $S(\bar{A})$ e $S = \{A, \emptyset\}$, respectivamente.

Essa é a demonstração lógico-formal, como já indiquei anteriormente, mas é claro que, em psicanálise, não se trata de puro significante, mas de como isso se articula àquilo que vemos ser trabalhado nesse segundo ensino, gradativamente: o valor de verdade. Fazer emergir o significante a mais equivale a denunciar a presença do elemento que possibilita a emergência de algo que vale como verdade:

[...] tudo que faremos que se assemelha a esse $S(\bar{A})$ e que os senhores o percebem muito bem, não responde a nada menos do que a função da interpretação, que vai se julgar pelo que? Em conformidade com o sistema da metáfora, pela intervenção, na cadeia, desse significante que lhe é imanente como *um-a-mais*, e como *um-a-mais*, suscetível de produzir aí esse efeito de metáfora, que vai ser aqui o quê? [...] um efeito de significação. [...] Mas esse efeito [...] deve ser precisado no nível de sua estrutura lógica, no sentido técnico do termo [...] as razões pelas quais esse efeito de significação [...] se especifica [...] como um EFEITO DE VERDADE. (LACAN, 2008[1966-67], p. 97, grifos do texto)

Ou seja, não é por mero gosto por paradoxos e notação matemática que essa fórmula aparece no ensino de Lacan. Também se esclarece sua função no grafo do desejo, pois diferentemente da mensagem que retorna invertida do Outro (A) e remete o sujeito à identificação, em $S(\bar{A})$ temos a passagem por um significante que faz efeito de verdade. Mas e o que isso quereria dizer?

Pude mostrar que ao longo do seminário 13 Lacan aproxima a verdade do objeto a enquanto objeto de gozo — “[...] a cada vez que o sujeito encontra sua verdade, o que ele encontra, ele troca em objeto a ” (LACAN, 2006[1964-65], p. 415) —, portanto, ter efeito de verdade significa tocar algo relativo ao gozo. Isso já está escrito no grafo do desejo, de maneira não demonstrada e, tampouco, desenvolvida:

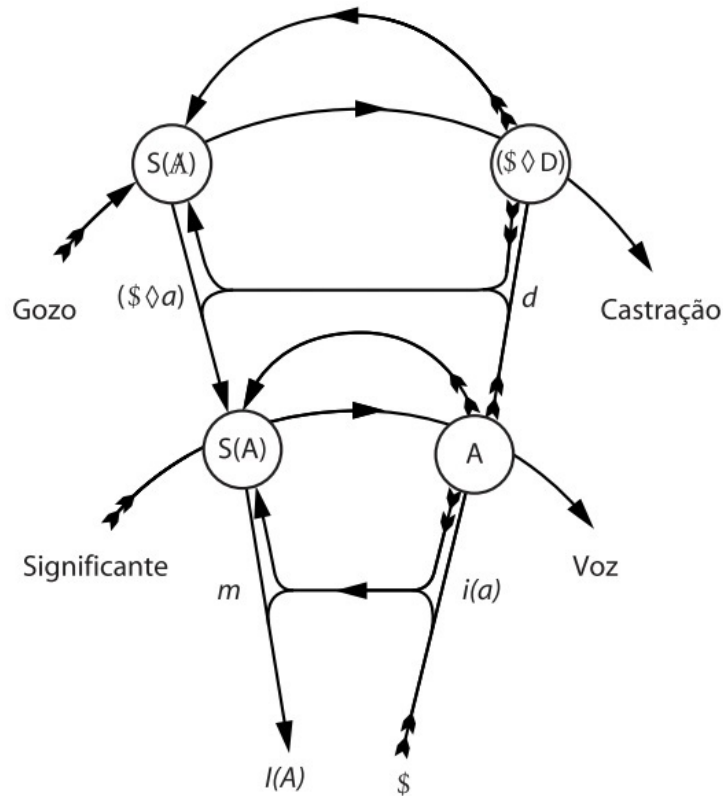


Figura 10 – Grafo do desejo (LACAN, 1998[1960], p. 831)

É justamente no encontro do eixo do gozo-castração com o eixo do $\mathbb{\$}$ - $I(A)$ que o matema $S(\mathbb{A})$ se situa, imediatamente anterior a uma das passagens possíveis pelo fantasma ($\mathbb{\$} \diamond a$), ou seja, é de uma relação com o gozo e o significante que se trata.

Esse estatuto de significante a mais que provocará efeitos de verdade articula significante e gozo pela falta, isso no nível lógico-formal, mas é evidente que não é puramente nesse nível que as coisas se resolvem. Será preciso avançar as noções de verdade, gozo e objeto a que esse seminário traz para que as outras abordagens desse matema possam ser demonstradas.

Contudo, o que já foi feito até aqui já permite apresentar a nova estruturação da lógica da alienação neste seminário e pinçar dela as fórmulas que interessam ao desenvolvimento que efetuo.

Para Lacan, fazer lógica é manejar significantes, e uma vez que se os maneja há sujeito (LACAN, 2006[1964-65], p. 14). Esta é a definição abrangente de lógica que ele dará, a lógica como aquilo que dá base para falar do pensamento sem recurso à psicologia, enquanto lógica autônoma do significante. Ela nos interessa na medida em que

[...] a autonomia e a suficiência que ela se esforça para garantir em seu simbolismo tornam tanto mais manifestas as articulações quando tropeça a marca de seu funcionamento. É então, simplesmente, enquanto elas articulam sem saber a sugestão da subjetividade do sujeito, que as leis da lógica matemática podem nos deter aqui. (LACAN, 2008[1966-67], p. 55)

Ou seja, é quando a aplicação da lógica ao material analisado se mostra problemática, quando seu funcionamento em uma fala, ou discurso, é errático, é neste momento que podemos supor a presença de algo do sujeito. “[...] nosso simbolismo”, dos psicanalistas, é “[...] um cálculo do sujeito” (LACAN, 2008[1966-67], p. 56). Essa maneira de enxergar as coisas, entretanto, não é possível com qualquer iteração da lógica.

Com passagens dos seminários 12 e 13 já pude mostrar explorações de Lacan sobre algumas dessas iterações, tais como a lógica proposicional bivalente, a multivalente probabilística e a verdade como *aletheia*, onde ele faz uma clara escolha pela última como aproximação lógica da verdade mais pertinente à psicanálise. Na *lógica do fantasma*, por sua vez, Lacan acrescenta que somos obrigados a fundar uma lógica

[...] em nome dos fatos do inconsciente e que, como se deve prever — se somos o que somos, isto é, racionalistas — o que é preciso se prever é evidentemente não que a lógica anterior seja de alguma forma invertida, mas que ela nos faça apenas encontrar aí seus próprios fundamentos. (LACAN, 2008[1966-67], p. 68)

Esse comentário sobre ‘a lógica anterior’ refere-se à lógica de Boole. É possível acompanhar a crítica de Lacan a partir da página 60 do seminário 14. Para o que preciso desenvolver aqui, entretanto, a declaração de pertencimento ao racionalismo é muito mais interessante, pois é uma assunção, por Lacan, de quais são as correntes filosóficas que estão afinadas com sua teoria psicanalítica. Sobre lógica, entretanto — e aqui está o que é necessário para cercear que tipo de lógica do fantasma se constrói neste seminário —, seu “[...] fundamento [...] não é para se tomar em outro lugar senão na articulação da linguagem. É por isso que sua [dos estoicos] lógica era uma lógica de proposições e não de classes” (LACAN, 2008[1966-67], p. 77).

Para que [...] isso possa mesmo operar, como é preciso que as proposições se encadeiem a respeito do verdadeiro e do falso? [...] ela não faz intervir nada além do que dois tempos proposicionais: a *prótase* [...] que vai [...] revelar a ideia de que a gente se põe a acreditar em alguma coisa, não se trata [...] de acreditar que é verdadeiro, trata-se de colocar: “prótase”, é tudo. Quer dizer que o que é afirmado é afirmado como verdadeiro. E a segunda proposição: *apódose*. [...] uma prótase verdadeira e uma apódose verdadeira: isso só pode dar [...] uma ligação verdadeira.

Não quer dizer absolutamente que só possa haver isso! [...] a mesma prótase falsa e a *apódose* verdadeira. Bem! Os estoicos lhes dirão que isso é verdadeiro [...] *ex falso*

sequitur quod libet, do falso pode estar implicado tanto o verdadeiro como o falso [...] (LACAN, 2008[1966-67], p. 77)

Esses termos são mais comumente utilizados quando quer-se fazer análise de discursos e estudar como ele organiza suas proposições. São cláusulas condicionais e que são usadas em proposições lógicas desde assuntos completamente banais até formulações científicas.

Exemplos:

Se você não estudar, não será aprovado nos exames.

Se a lei não pode deixar de ter em conta os valores, a aplicação da lei não pode deixar de ter em conta as circunstâncias.

Querendo / posso RECHEAR também com uma geleinha de AMEIXA

Se pouca coisa vem sendo conseguida de concreto, cria-se pelo menos a consciência do caos a que essa situação pode levar.

A concepção é um momento único, sublime, magnífico, em que a vida humana começa, pela simples razão de que aí se inicia um processo que, **se não for interrompido**, dará inexoravelmente origem a um ser humano.

Dá pra pescar **desde que não tenham pedras altas**.

(FERREIRA, 2007, grifos do autor)

Creio que estes exemplos sejam suficientes para que se possa observar que tipo de estrutura Lacan recupera da lógica para os estoicos.

É uma estrutura que permite dizer, não como paradoxo, “é verdade que é falso” e “dizer: ‘isso não é falso’ não é, entretanto, dizer que é verdadeiro” (LACAN, 2008[1966-67], p. 78). Isso se dá porque não se trata apenas de avaliar a veracidade de cada proposição, mas a veracidade de um primeiro tempo proposicional, sua relação de implicação com um segundo tempo proposicional e a veracidade deste segundo tempo ele mesmo.

Uma relação de implicação não é uma relação de causa, mas “[...] essa ligação onde se unem, de uma determinada maneira concernente ao quadro da verdade, a prótase e a apódose. A única coisa que não vale [...] é que a prótase seja verdadeira e a apódose falsa” (LACAN, 2008[1966-67], p. 77). Tomemos “Querendo posso recheiar com geleinha de ameixa” como exemplo.

O primeiro tempo proposicional é “querendo”. Se assumimos que se quer, ou seja, que ele é verdadeiro, então o sujeito pode recheiar com a tal geleinha. Também pode ocorrer, todavia, que não recheie, seja porque não pôde ou porque não quis, e isso faria essa proposição falsa. Caso assumamos que “não se quer”, ainda assim o sujeito pode ou não fazer uso da tal geleinha, ou seja, a falsidade do querer não está em uma relação de necessidade com “recheiar com geleinha de ameixa”. Se o confeiteiro quiser enfiar a geleinha goela abaixo, não é pela

lógica que ele poderá ser reprovado, afinal ele nunca se comprometeu a NÃO recheiar caso NÃO se queira, o que seria uma proposição distinta. O quadro da verdade de uma forma proposicional como essas é:

P▶	V	F
A▼	V	V
V	V	V
F	F	V

P1▶	V	F
P2▼	V	F
V	V	F
F	F	F

Figura 11 – Quadros de verdade. À esquerda o quadro tal qual a prótase e a apódose se relacionam; à direita o quadro da lógica proposicional booleana de acordo com o operador *e* (algo só é verdadeiro quando a proposição 1 é verdadeira e implica na veracidade da proposição 2).

Essa relação de implicação será de valor para introduzir uma leitura sobre diferentes modos de negação. Lacan propõe que sejam quatro níveis (2008[1966-67], p. 80) de negação, mas como ele nem explora ou enumera exaustivamente esses modos, creio que o mais proveitoso é extrair as consequências para a lógica que ele procura construir.

Do quadro de verdade das prótases implicando apódoses é extraído a negação “não sem”: a apódose é não sem relação com a prótase. Tal é a escrita para essa relação lógica, pois se a geleinha de ameixa se fará recheio quer se queira ou não, não é a mesma coisa fazer uso dela quando se quer e quando não se quer. É, também, a mesma relação proposta para a angústia e o objeto: “a angústia não é sem objeto” (LACAN, 2005[1962-63]) não equivale dizer ‘a angústia tem objeto’, porque o objeto não é dela. Tampouco é uma relação causal do tipo, se objeto, então angústia, pois há outras relações com o tal objeto.

No seminário sobre *a lógica do fantasma* não se tratará tanto do “não sem”, mas outra forma do não. Lacan desenvolve uma noção do “não” em complementaridade do universo do discurso, que um universo aberto poderia ser fechado com o seu complemento através do “não”: o universo + o não-universo.

O exemplo que ele utiliza é o do *eu* e *não-eu* freudiano, que têm sua relação com o *Lust* e o *Unlust* (prazer e desprazer): o *eu* se forma por identificação ao que há de prazeroso (*Lust*) no

exterior (o que traduz em termos freudianos a alienação imaginária do *eu[moi]*), o que traz o não sobre essa forma do *des* — o *desprazer*, o *desconhecimento*, etc —, daquilo que seria complementar à afirmativa (o que falta ao conhecimento é o que é desconhecido, o que falta ao eu é o não-eu, etc), por isso essa leitura de que se trata de um não que viria trazer a unidade do universo do discurso.

O exemplo freudiano, entretanto, não é fortuito, pois trata-se de saber sobre esta porção do eu que não ficou alienada ao *Lust*, daquela porção que estaria lá no *Unlust*:

Eu gostaria mais, nesse momento, de intitular o de que se trata e que o inconsciente põe em questão, a saber, O LUGAR ONDE EU NÃO SOU.

Quanto ao *não pensar*; [...] Porque, só há para nós esse *não ser*, posto que igualmente a espécie de ser que nos importa concernente ao sujeito está ligada ao pensamento. Então o que quer dizer esse *não pensar*? Ou seja, o que quer dizer no ponto em que nós possamos escrevê-lo em nossa lógica? (LACAN, 2008[1966-67], p. 84, grifos do texto)

Portanto esse desenvolvimento lógico servirá para dar uma precisão maior a essas concepções sobre o eu e o não-eu, sobre o inconsciente. Introduzo a problemática do não pensar de maneira brusca, mas acredito que seja melhor colocá-la assim e depois desenvolver do que percorrer o caminho oposto, o que exigiria uma reprodução muito maior do texto lacaniano. Ela é articulada ao lugar que as meditações de Descartes têm para Lacan no estabelecimento do estatuto do sujeito moderno. Reconstruo:

[...] o que é esse cogito?

Ago — eu empurro [...] *Cogo*: empurro junto [...] *Cogito*: tudo isso, isso balança!

Afinal de contas, se não houvesse este desejo de Descartes que orienta de modo tão decisivo essa cogitação, o *cogito*, [...] poder-se-ia traduzi-lo: “eu desorganizo”

(LACAN, 2008[1966-67], ps. 100-101, grifos do texto)

Após:

Por que *cogito* e não *puto* [...] que também tem seu sentido em latim? Isso quer dizer “descartar”, o que, para nós analistas, tem suas ressonâncias... Enfim, *puto*, *ergo sum* teria talvez um outro, um outro estilo, talvez outras consequências [...] verdadeiramente no sentido de descartar [...] ao passo que com o *cogito*, é outra coisa. (LACAN, 2008[1966-67], p.101, grifos do texto)

Ainda:

Se nos apercebemos que *cogito* podia se escrever, quanto ao que diz respeito ao conjunto da fórmula: *cogito*: “*ergo sum*”, precisamente aí que podemos reaprender a intuição e aprender alguma coisa [...] propriamente de estrutura, do aparelho de linguagem. (LACAN, 2006[1964-65], p. 101, grifos do autor)

E, por fim:

O que é *sum* [...] ? É isso que tem por natureza fazer-nos entender que, de qualquer modo, qualquer que seja o justo lugar de nossas reflexões no que diz respeito ao passo cartesiano que não se trata [...] de reduzir [...] trata-se apenas de uma utilização, mas de uma [...] que permanece pertinente! A saber, que é a partir [...] do momento em que se trata [...] o fato de ter jogado o pensamento na lixeira, talvez.

Cogito [...], em Descartes, é o dejetivo [...] (LACAN, 2006[1964-65], ps. 103-104, grifos do autor)

Não é uma exposição exaustiva, mas creio que seja uma amostra suficientemente boa para que as marcas do que Lacan busca extrair deste *cogito* no seminário 14 se desvele, são duas: Na primeira trata-se de tomar o enunciado cartesiano como uma espécie de dejeção progressiva dos pedacinhos do ser do sujeito até que apenas reste isso que diz “logo sou”.

Na segunda trata-se de realizar uma alteração de operador lógico no *cogito*, de *ergo* para ‘*ou não... ou não...*’ ao fazer incidir sobre ele a lógica da alienação (*vel*). O que parece autorizar essa alteração é o desenvolvimento que pude condensar acima, somado ao fato que Lacan conclui que o sujeito do *cogito* é o *exato oposto* do sujeito da psicanálise:

[...] nós examinaremos todos os modos que podemos procurar, para operar nesse *Eu penso, logo eu sou*, para nele definir operações que nos permitiriam apreender sua relação:

- inicialmente sua colocação em falto: “Eu penso e eu não sou”;
- em uma outra transformação [...] a posição aristotélica: “Eu não penso ou eu sou”;
- E, enfim, a quarta que recobre exatamente esta e que [...] eu escolhi dar um suporte para [...] meu ponto de queda, “Ou eu não penso ou eu não sou”.

[...] Este inverso [...] não é a negação senão em relação ao conjunto [...] que [...] realiza em relação ao *cogito* [...] o sentido desse *vel* (ou) que o une, e o alcance exato que a negação aqui pode tomar [...] do que diz respeito ao sujeito do inconsciente. (LACAN, 2008[1966-67], ps.105-106, grifos do texto)

Lacan chamará essa operação lógica de ômega (Ω), cuja quadro de verdade se estabelece como:

Ω	V	F
V	F	V
F	V	V

Figura 12 — quadro de verdade da operação ômega

Ou seja, uma operação que é falsa, e somente é falsa, quando suas duas proposições são verdadeiras. É a estrutura presente no *vel* da alienação lacaniana: há uma escolha forçada, tal

como no exemplo ‘a bolsa ou a vida’ onde não se pode escolher a bolsa E a vida e, tampouco, manter-se a bolsa de qualquer forma.

O que importa aqui, entretanto, não é a retomada da alienação nos moldes do seminário 11, mas de sobrepor essa operação lógica com o *cogito* cartesiano nas proposições ‘ou eu não penso, ou eu não sou’. A substituição é do operador *ergo* pelo ‘ou não... ou não...’, o que adequa o *cogito* ao sujeito do inconsciente, pois à “[...] dimensão do inconsciente [...] tudo é permitido [...] salvo articular: ‘logo sou’” (LACAN 2008[1966-67], p. 113), sendo a alienação “[...] uma escolha forçada onde se representa em uma alternativa que se solda por uma falta essencial” (LACAN, 2008[1966-67], p. 117).

Não retornarei aos meandros e às demonstrações a respeito da alienação, pois já o fiz em um trabalho anterior (SILVA NETO, 2013a). O que cabe agora é aplicar o quadro da verdade ômega no *cogito* alterado com o operador lógico trocado: ‘ou eu não sou, ou eu não penso’, porque, segundo Lacan (2008[1966-67], p. 120) “[...] é isso que pode nos permitir dar sentido verdadeiro [...] ao [...] que se propõe a nós sob essas duas formas facilmente superpostas e confundidas, [...] o inconsciente e o isso”.

Descartes ao riscar a questão do ser e substituí-la simplesmente pelo ser do *eu (je)*, contudo, não dispensa a dimensão do Outro “ela está no nervo do *cogito*” (LACAN, 2008[1966-67], p. 125), é a função de Deus como aquele que garante a existência do verdadeiro: em sua dúvida hiperbólica Descartes chega a propor que é preciso supor que não haja Deus, mas um gênio maligno que se compraz ao enganar todo mundo, gênio que ele julga frustrar ao duvidar de tudo, pois se tudo pode ser mentira, ao menos ele não será enganado por nada (DESCARTES, 2006[1637] e 2004[1641]).

É impressionante, entretanto, como ele se livra desse impasse sem constrangimentos através da seguinte operação ‘bom, mas eu tenho uma ideia de perfeição, ainda que eu mesmo não seja perfeito, mas se essa ideia está aí é porque ela só pode ter sido plantada por um ser mais perfeito que eu, portanto há um ser perfeito ao qual tenho acesso pela ideia de um ser perfeito’, e se isso não é apenas fruto de um gênio maligno é porque ‘se há ideias verdadeiras, como a soma dos ângulos internos de um triângulo, então elas só podem vir de um ser verdadeiro’.

Essa sequência estará melhor desenvolvida no apêndice I, mas é importante expor aqui de que maneira, e a que ponto, Descartes recorre à existência de Deus como garante da existência da verdade. Isso é bastante importante de frisar: **a crença cartesiana em Deus não é**

doutrinária, mas a crença na existência da verdade, de um Outro que não engana. É uma aporia: caso se duvide da existência da própria verdade, como investigá-la?

É a maneira cartesiana de contornar essa aporia que leva Lacan a dizer que “o *sunt ergo Deus est* é exatamente o prolongamento do *cogito ergo sum*” (LACAN, 2008[1966-67], p. 127), pois para que o pensamento possa garantir que se é, isso só se dá a partir do momento em que se garante que o pensamento é capaz de verdade.

Duas consequências do *cogito* então: o esvaziamento do ser, Lacan fala em *Verwerfung* do ser e seu retorno no real como *detritus* (2008[1966-67], ps. 125-126) e a afirmação da necessidade lógica do Outro como garante da verdade. Essa é a leitura que leva do *cogito* à alienação:

A alienação tem uma face *patente*, que não é que sejamos o Outro, para que “os outros”, como se diz, ao nos retomarem nos desfigurem ou nos deformem. O fato da alienação não é que sejamos retomados, refeitos, representados no Outro, mas ela é essencialmente fundada, ao contrário, na rejeição do Outro, uma vez que este Outroaquele que eu assinalo com A maiúsculo — é o que veio *no lugar* desta interrogação do Ser, em torno de que faço hoje girar essencialmente o limite e o franqueamento do *cogito*. (LACAN, 2008[1966-67], p. 127)

É nesse sentido que Lacan postula que entre o ‘eu não penso’ e o ‘eu não sou’ só se pode escolher pelo ‘eu não penso’. Isso ficará mais evidente com a disposição do *cogito* laciano em seu esquema quaDrangular:

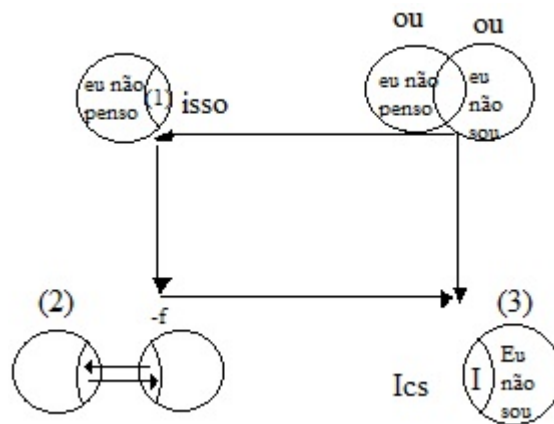


Figura 13 — Reprodução própria do esquema encontrado na *lógica do fantasma* (LACAN, 2008[1966-67], p. 133)

No canto superior direito está escrito o enunciado sob a forma de dois conjuntos cuja interseção é vazia (de acordo com a operação ômega).

Essa escrita é esmiuçada nos outros três cantos. Em (1) temos um dos conjuntos com uma zona de ‘eu não penso’ e um resto que é o isso. O isso aqui é “[...] no discurso, como estrutura lógica, [...] tudo que não sou *eu (je)*, quer dizer todo o resto da estrutura [...], entendam-na gramatical” (LACAN, 2008[1966-67], p. 130). Onde não se pensa, portanto, pode-se vir a ser, como sujeito, onde isso era. Dá o sentimento de que é “[...] alguma coisa que recobre o inconsciente [...]” mas “[...] precisamente, eles não se recobrem” (LACAN, 2008[1966-67], p. 133)

Em (2), por sua vez, “é o que o ‘eu não penso’ como correlato do *isso* é chamado a se reunir ao ‘eu não sou’ como correlato do inconsciente, mas [...] nisso que eles se eclipsam, se ocultam um ao outro, ao se recobrir. É no lugar do ‘eu não sou’ que o *isso* virá [...] positivando-se em um ‘eu sou isso’ (LACAN, 2008[1966-67], p. 134).

É nesse movimento que Lacan inscreve o *wo es war soll ich werden* freudiano (‘onde isso era eu hei de advir’, segundo a leitura lacaniana), e se o *eu* deve advir é, justamente, por aí não estar. Há a formulação de um imperativo, um dever, no sentido Kantiano — e tão impossível quanto ele —, de que *eu* advenha. A submissão a esse dever faz lembrar a relação essencial do *eu (je)* à estrutura do masoquismo.

Finalmente, (3) “[...] nos revela [...] o que, na *Bedeutung* do inconsciente, é atingido por não sei qual caduquice do pensamento” (LACAN, 2008[1966-67], p. 134), caduquice essa que desvela uma falha, uma dificuldade e, mesmo, “a incapacidade de toda *Bedeutung* de cobrir o que se refere ao sexo” (LACAN, 2008[1966-67], p. 135).

Lacan extrairá várias consequências a respeito deste quadrângulo ao longo de seu seminário, em especial sobre a sublimação, a repetição e a transferência, mas por hora, o que é imprescindível para estabelecer uma lógica da qual seja possível extrair alguma precisão a respeito do lugar do psicanalista é no seguinte: que por um lado, o do *eu não sou*,

A verdade da alienação só se mostra na parte perdida, que não é outra — se vocês acompanham minha articulação — que o *eu não sou*.

Ora, é importante apreender que está bem aí o essencial do que se trata no inconsciente. Com efeito, o que se revela do inconsciente se caracteriza [...] pela *surpresa*. O fundamento desta surpresa, tal como aparece no nível de toda interpretação verdadeira, não é outra senão essa dimensão do *eu não sou* e ela é essencial a preservar como caráter, se podemos dizer, revelador nesta fenomenologia. (LACAN, 2008[1966-67], p. 131)

Retomando a pertinência da divisão freudiana do eu no *Lust-ich* e no *Real-ich* (sua possibilidade de participação no *Unlust*), ou seja, entre o princípio de prazer e o princípio de

realidade (FREUD, 2004[1911]), o que está em jogo aí é que o *Lust-ich* surge como recobrimento das dificuldades que o *Real-ich* enfrenta nos processos de reconhecimento da realidade, que é nada mais do que acreditar na existência do desprazer (*Unlust*) e, mesmo, querer saber dele, ou seja: a ineliminabilidade dos processos primários, do princípio de prazer, no funcionamento dos processos secundários, do princípio de realidade para o primeiro caso e; daquilo que vai além do princípio de prazer no segundo.

Lacan localiza o objeto *a* (“[...] no lugar onde *eu não sou* — a revelação de alguma coisa que é a verdade da estrutura [...] o objeto *a*” (LACAN, 2008[1966-67], p. 135). Por outro lado, do lado do *eu não penso* o que se delineia é “a essência da castração [...] nisso: que a *diferença sexual* não se sustenta senão da *Bedeutung* de alguma coisa que falta, sob o aspecto do *falo* (ibidem), o que é a própria estrutura do fantasma, uma estrutura que conecta o sujeito do inconsciente ao objeto *a*.

São esses termos que precisarei jogar, a partir de agora, para avançar na lógica do fantasma e, conseqüentemente, em suas conseqüências para o lugar do analista: objeto *a*, diferença sexual, castração, *Bedeutung*, gozo, gozo sexual, ato, ato sexual, valor de gozo e fantasma. No ponto em que pude chegar já posso passar a eles, sendo a formalização e a precisão formal destes, a meu ver, o verdadeiro núcleo de contribuição deste seminário à teoria psicanalítica.

1.13 - O objeto *a* do fantasma como *Bedeutung*

Creio que o título do que preparo agora seja suficiente para denunciar minha pretensão e a direção que tomo na leitura deste seminário. Vejo com clareza as linhas de desenvolvimento que conduzirão aos seminários *de um Outro ao outro* (2008[1968-69]), *O avesso da psicanálise* (1992[1969-70]) e *De um discurso que não seria semblante* (2009[1971]). Também é possível enxergar as etapas constituintes dos seminários *O ato psicanalítico* (1967-68) e o *Les non-dupes errent* (2017[1973-74]), embora a ênfase que darei aqui só permitirá entrevê-las — a leitura do seminário 14 na íntegra será mais reveladora.

Conduzi um percurso demonstrativo que culminou na explicitação do estatuto do fantasma para Lacan. Agora me esforçarei por mostrar sua formalização de maneira que possa extrair as conseqüências deste seminário para o estatuto do analista.

Como é um seminário todo sobre o fantasma, preparei, através de idas e vindas ao longo do seminário, um fio lógico que deverá reconstruir seu estatuto com menos interrupções e de maneira mais direta e clara.

O melhor ponto para iniciar esse trajeto é no questionamento de Lacan sobre o fantasma dos insetos:

[...] esse jogo das significações primordiais [...] disso estamos separados por toda a espessura de [...] *a carne*, ou *o corpo*, com a condição de aí incluir [...] nossa condição de mamíferos [...]. Basta refletir no que isso pode ser no caso de um inseto, assim como, aliás, nas imagens que daí podem depender [...] para fazer aparecer, no fantasma, tal ou tal traço singular de nossas relações com o sexo. (LACAN, 2008[1966-67], p. 316)

No nosso sexo a posição do pênis como órgão privilegiado do gozo, órgão erétil, só se dá por sermos mamíferos, por ele possuir essas características: tumescência e detumescência, pois há espécies em que nada disso é presente, onde os pênis possuem ossos, são giratórios, destacáveis, em formato de gancho ou, mesmo, não existem.

A ereção do pênis “não tem nada a ver com o desejo!” ele pode “[...] ter todas as suas incidências sem ser de forma nenhuma dela acompanhado. A ereção é um fenômeno que deve ser situado no ‘caminho’ do gozo [...] ela [...] ‘é’ gozo, e que é [...] pedido, para que se opere o ato sexual” (LACAN, 2008[1966-67], p. 441): gozo do órgão, gozo autoerótico até, pois no autoerotismo trata-se “[...] do gozo local e manejável” (LACAN, 2008[1966-67], p. 370).

Assim como podemos falar da estrutura biológica do pênis como possibilidade para existência de um certo tipo de gozo — consequentemente um certo tipo de fantasma primitivo — Lacan considera que hajam outros, oriundos da repetição filogênica, significantes-chave que dão peso organizador à estrutura: uma coisa outra existente no campo do sujeito, um tempo impessoal, um tempo do Outro.

É preciso desenvolver adequadamente essas noções biológicas filogênicas e corporais em Lacan. Em seu primeiro ensino Lacan critica certas noções freudianas de memória filogenética, da era do gelo, por exemplo (FREUD, 2007[1923]), em detrimento de uma herança cultural, simbólica, vinda do Outro da tradição e da cultura. Agora o vemos falar em filogenia, biologia e a determinação de fantasmas primordiais. Qual a diferença: Há alguma? Pois bem, sim.

Em Freud é possível concluir que exista uma memória filogenética como tal, como presença de um dado biológico que determine conteúdos inconscientes, que o próprio isso é uma espécie de herança de um tipo humano — como os cavalos encarnam o tipo cavalo e os grilos o tipo grilo, etc — determinado biologicamente.

É claro que podemos ler Freud como Lacan: que não se tratam de determinações biológicas, mas da presença de uma estrutura biológica que constrange e restringe certas possibilidades,

mas que do ponto de vista da estrutura simbólica, ou do aparelho psíquico, são percepções de elementos internos e podem ter os mesmos destinos das percepções de elementos externos, ou seja, são significantes e, por tanto, possíveis de desvios provocados pelo trabalho psíquico, deslocáveis, metaforizáveis, embaralhados pela combinatória da máquina simbólica. À diferença das percepções externas, entretanto, não podem ser evitados, são elementos que se imporão a todos os sujeitos e que, apesar de poderem ser mordidos pelo significante, não são ignoráveis e sem trabalho psíquico talvez se imponham de maneira mais ou menos constante.

A forma como Lacan se apropria das elaborações freudianas pode ser dita assim: “não há gozo SENÃO do corpo” (LACAN, 2008[1966-67], p. 387, grifos do texto). De fato, o local onde se interroga o gozo em nome da verdade, o Outro, é o corpo (ibidem, p. 339).

Isso apenas complementa a função da biologia e da carne no fantasma, isso quer dizer que o copo pode ser tomado como o Outro cujo tesouro significante é, para além ou aquém da linguagem, os constrangimentos estruturais da constituição do corpo que não é sem suas estruturas filogênicas, biológicas. Esse tempo impessoal do Outro, a coisa outra existente no campo do sujeito é seu próprio corpo.

Com isso também se introduz uma substância do gozo, pois uma vez que ele é gozo do corpo e que se dá no corpo, isso não ocorre no puro espírito, não é algo que seja uma consequência puramente formal do registro do simbólico.

Seja então o corpo como a intrusão de uma coisa outra ou da apropriação significante dessa coisa, a subjetivação do gozo, do que não pode se escapar aqui é que um dos produtos deste seminário é o gozo como um nome para o real, sendo o objeto *a* uma álgebra para designá-lo de maneira formal, para localizá-lo, elementizá-lo. Chegarei a isso mais adiante.

Na medida, portanto, que se goza do corpo e o corpo é Outro, portanto goza-se de alguma coisa exterior (LACAN, 2008[1966-67], p. 403) ao campo do sujeito. A partir deste dado de estrutura do gozo, gozar do corpo do Outro pode ser lido tanto como gozar do próprio corpo (autoerotismo) como gozar do corpo de um outro (gozo sexual). Não se goza intransitivamente, goza-se de.

Entretanto isso não é compreensível de maneira imediata sem que a incidência do complexo de castração sobre o gozo seja elucidada. Lacan situa a apreensão do gozo através do ato da masturbação infantil (LACAN, 2008[1966-67], p. 370). É nessa repetição que o gozo alcança uma função de valor, uma função significante que é produto da castração.

Há duas maneiras de situar a castração neste seminário, a primeira é essa articulada ao pênis enquanto órgão erétil de gozo autoerótico, pois sua detumescência aponta para um gozo para além do prazer do órgão na medida em que se pode continuar sentindo falta desse prazer após o órgão já se dar por satisfeito.

Pois bem, essa é a primeira situação da castração, a que introduz um gozo mais além do princípio de prazer, além do órgão. Não se pode excluir a ação da interdição familiar desse processo, mas ela não é o cerne dele, pois a masturbação é um trabalho de conquista de um saber sobre o gozo, trabalho esse que, se inibido severamente, mostra suas articulações com a inibição ao trabalho (LACAN, 2008[1966-67], p. 280). Do gozo é preciso se apropriar através do trabalho, do autoerótico e do mais além.

Da detumescência — a impossibilidade de gozar do pênis indefinidamente — à interdição ao gozo autoerótico, é a negatização do pênis enquanto órgão de gozo que ocorre, de modo que essa falta do órgão real (pênis) em relação ao órgão desejado (falo), tem duas consequências para o homem:

- A) Devido sua experiência privilegiada com o gozo do órgão, a questão sobre o gozo vai se colocar mais primitivamente e ele vai interrogar-se sobre os outros objetos marginais do gozo (LACAN, 2008[1966-67], p. 409): o caráter destacável imaginário do pênis faz com que outros objetos imaginariamente destacáveis possam ser receptáculos de um certo valor de gozo que escoo do pênis negatizado. É o falo, não o eu, o reservatório da libido (LACAN, 2008[1966-67], p. 320). Esses objetos, por seu valor de gozo, servem de elementos questionadores na medida em que há uma espécie de investimento misterioso: por que valem? O que é o gozo? Do que se goza?
- B) A detumescência marca o limite do gozo autoerótico, do gozo do órgão, mas ela, em si mesma, não é pura perda de gozo, mas um apontamento para o gozo mais além do falo, um gozo como distinto do prazer. A coincidência do gozo com o prazer, com o princípio de prazer propriamente dito, se dá melhor no gozo sexual, mas após o orgasmo, após a detumescência, fica evidente um gozo mais além, alguma coisa que tem relação com o sujeito suspenso por uma série de modos ou estados que são de insatisfação, um nó que não se suporta senão de mal-estar e sofrimento, onde sustenta a instância da satisfação suspensa, onde o sujeito se sustenta enquanto tende para essa satisfação (LACAN, 2008[1966-67], ps. 381-382). Ou seja, a possibilidade de experimentar a deflação do gozo do órgão, do gozo-prazer, explícita, por contraste, a

experiência com um outro gozo onde a subjetividade aparece como sensível. Lacan fala, mesmo, de um certo privilégio do homem nessa experiência do sujeito, e que o sujeito do conhecimento é uma consequência da existência dessa modalidade de gozo.

Portanto, as duas consequências são: uma interrogação primitiva sobre o gozo dos objetos marginais, e; uma experiência subjetiva mais intensa ao suspender-se a satisfação autoerótica na chegada da detumescência do órgão. No caminho de uma coisa à outra, o tal sujeito da cognição, ou o sujeito freudiano varrendo a realidade em busca do objeto. Coloca-se em relação $\$$ e a — o que dá, por suposto, a lógica do fantasma. Ou, pelo menos, a daria se não houvesse um abismo entre os sexos: o gozo masculino da ereção e o gozo feminino, que está mais para aquele lance do elevador (LACAN, 2008[1966-67], p. 442).

É preciso lembrar o estatuto amboceptor do objeto a ? E que quando se diz que só se goza do corpo, que nada impede, na medida em que os objetos a entram em cena, que esse corpo seja do Outro? Goza-se *de* (LACAN, 2008[1966-67], p. 318), sim, de alguma coisa no exterior, do corpo do outro, e por isso mesmo *esse corpo é metáfora do gozo do sujeito*. Como o gozo do próprio corpo é um enigma, um dado de estrutura a ser significantizado, Lacan utiliza-se da possibilidade de gozar do corpo de um outro para postular que, quando isso ocorre, o gozo do outro passa a ser metáfora para o gozo do corpo próprio:

(meu) corpo	corpos
?	<i>meu gozo</i>

Figura 14 – Reprodução própria do esquema do corpo do outro como metáfora do *meu gozo* (LACAN, 2008[1966-67], p. 403)

Interrogar o gozo através dos objetos a é interrogar o gozo desse corpo outro: isso de que gozo, isso goza? E como é da mulher que se trata como corpo outro para um homem (LACAN, 2008[1966-67], ps. 318-319), é sobre o corpo dela que se interroga. É, portanto, da mulher que se goza para além do pênis (LACAN, 2008[1966-67], p. 302), e o gozo dela se torna metáfora para o gozo próprio.

Lacan construirá essa interrogação sobre o gozo da mulher a partir do mito do pai da horda primitiva de Freud (1996[1913b]). Nesse mito o pai da horda primitiva goza de todas as mulheres e subjuga todos os outros homens (filhos). Nessa condição os irmãos se juntaram e executaram um plano de parricídio para terem acesso à própria virilidade e às mulheres, mas toda a história se passa sem que nada seja dito sobre a participação das mulheres nessa

história! O que fizeram e o que pensaram elas? Se o pai gozava delas, isso queria dizer que gozavam também, por pouco que seja? Interrogo um pouco mais.

Também queriam ver-se livres do pai? Sentiram-se mais ou menos libertas nesse ato? Reprovaram ou aprovaram? Participaram ativamente? Seduziram os homens para fazê-lo? Foram surpreendidas? Defenderam o pai? Também sentiram-se culpadas? Ou apenas gozam de pegar os homens pela culpa? Pela chacota de nunca serem como o pai (tendo elas gostado deles ou não)? Em todo caso, parece fazer parte deste gozo não deixar que ele se explicita, faz parte do gozo feminino “fazer a egípcia”⁷⁰.

Essas são algumas dentre as inúmeras questões que podem ser levantadas a respeito do gozo, do desejo e da posição subjetiva das mulheres diante desse ato mítico do assassinato do pai da horda primeva.

Em meio a tantas questões, entretanto, parece que Lacan sustenta uma certeza antropológica: do pai aos irmãos elas valem como objetos de troca. As mulheres arcam com os custos, são trocadas, qualquer que seja a ordem, patriarcal ou matriarcal.

Ele recorre a Marx para ler esse dado antropológico, mais especificamente ao valor de troca, e iniciar uma circunscrição dessa posição social das mulheres: valem por sua troca e não pelo seu uso. É o valor de troca que está na base da possibilidade de construção do conceito marxista de fetiche da mercadoria (MARX, 2013[1890]), e apesar do fetiche lacaniano não possuir o mesmo estatuto teórico, ambos guardam uma relação semelhante com o valor do objeto-fetiche (mercadoria em Marx, *girl* = *phallus* na psicanálise): Para Marx o valor de uso, para Lacan o valor de gozo (LACAN, 2008[1966-67], ps. 301-302).

O valor de gozo tem sua origem na falta assinalada pelo complexo de castração, o interdito ou a impossibilidade do autoerotismo excessivo/ilimitado de um órgão específico tem por função inaugurar o estatuto da troca, ou seja, É devido ao pênis ser negativado como meio exclusivo de gozo que o falo emerge como função atributiva de valor de gozo aos objetos *a* (LACAN, 2008[1966-67], 2010[1960-61] e 2005[1962-63]) que serão buscados no campo do Outro, ou melhor, no corpo do Outro, e que a mulher pode receber esse depósito de valor de gozo (*girl* = *phallus*).

O valor de gozo enquanto dado, entretanto, está no princípio da economia do inconsciente (LACAN, 2008[1966-67], p. 307) e o motor do mercado da verdade é o valor de gozo. É

70 Expressão popular para designar a pessoa que fica reticente, faz mistério, não se pronuncia a respeito de algo que lhe diz respeito, ou por não poder ou por não querer, não deixando claro por qual motivo e de forma proposital.

nesse ponto que posso dar o devido alcance às fórmulas anteriores de Lacan sobre a verdade, sobre o valor de verdade: “[...] a cada vez que o sujeito encontra sua verdade, o que ele encontra, ele troca em objeto *a*” (LACAN, 2006[1964-65], p. 415).

É preciso ler tudo isso com muita cautela e devagar. O que está em jogo neste desenvolvimento sobre o valor de gozo é uma teoria sobre a causalidade psíquica — o que move o aparelho psíquico? Em nome de quê? Pelo quê?

Bom, por aquilo que vale um gozinho, e o que vale um gozinho é aquilo que falta ao sujeito enquanto órgão de gozo autoerótico, ou seja, a falta fálica por um lado ($-\phi$) e aquilo que permite recuperar o valor que falta (objeto *a*). É um mercado de gozo, *a* é o que permite Lacan colocar na raiz de sua lógica a *Bedeutung* do verdadeiro como o valor de gozo do objeto *a* (LACAN, 2008[1966-67], p. 23).

Na raiz da lógica do sujeito — e devemos lembrar que Lacan situa o nascimento do sujeito sincronicamente ao advento da lógica — há o objeto *a* como significação, o valor de gozo como sentido da organização lógica.

É evidente que essa formulação se relaciona mais intimamente com o que Lacan trata neste seminário como ‘a lógica do fantasma’. O fantasma é o suporte do que se trata na pulsão (LACAN, 2008[1966-67], p. 130), uma obstrução lógica da falta (ibidem, p. 178), o único produto da subjetivação (ibidem, p. 324), uma frase (ibidem, p. 414) que se apresenta fechada, como uma significação fechada (ibidem, p. 415), suporte do desejo e sua relação com a interpretação (ibidem, p. 445), um arranjo significativo entre $\$$ e *a*, uma muleta, corpo estranho que tem a função de prover uma carência do desejo (ibidem, p. 447), é um axioma da verdade (ibidem, p. 448) e resiste ser reduzido ao discurso do inconsciente (ibidem, 448).

Todas essas assertivas a respeito do fantasma se tornam mais claras à medida em que a noção de valor de gozo como princípio da economia do inconsciente permite situar com clareza o objeto *a* como *Bedeutung*. Também se insinua aí um certo despropósito do funcionamento do inconsciente como verdade oracular ou sentido (*Sinn*) da vida, pois quando encontramos o objeto *a* isso não significa mais do que uma ocasião para se divertir (LACAN, 1967-68).

Entretanto, antes de aprofundar o estatuto do objeto *a* é preciso realizar duas tarefas: expandir a noção de gozo para além do autoerotismo faltoso e da tentativa de recuperá-lo nos objetos marginais, e; traçar o percurso que vai do gozo ao ato sexual, que é o que me permitirá abordar a terceira aproximação da lógica nesse seminário e estabelecer de qual lógica se trata no, e qual o estatuto do, fantasma.

Expandir a noção de gozo é a primeira tarefa. Não é nada muito complexo, mas até agora mostrei apenas a articulação entre uma fonte insuficiente de gozo autoerótico, o gozo do órgão pênis, como fundador de uma função econômica chamada valor de gozo. Essa função pode transferir valor de gozo para objetos marginais dos corpos e, especialmente, para o corpo da mulher, que é o portador preferencial desses objetos — participam desta predileção fatores antropológicos e analíticos (pela ausência do pênis e a alteridade que resulta disso), bem como todos os constrangimentos biológicos que foram apontados.

Entretanto, uma vez que a função de valor de gozo não conta com o órgão destinado ao gozo como alvo para suas transferências, esses destinos são constituídos com a participação do registro do simbólico. Aliás, que fique claro, é devido ao simbólico que algo como a transferência de valor ocorre, e justamente por isso o gozo também está sujeito aos desvios do significante, embora as possibilidades não sejam infinitas, uma vez que os corpos precisam participar disso — diferentemente de certos avatares do desejo —, ou seja, os objetos *a* não são objetos naturais apesar de encontrarem suporte nos corpos.

Devido a essa intromissão do simbólico naquilo que seria um fenômeno natural e da biologia, vemos Lacan apresentar três formas de gozo que só existem devido a essa característica: a posse, o gozo na dialética do senhor e do escravo e um mais além.

Pois bem, podemos gozar de um título ou de uma posse (LACAN, 2008[1966-67], p. 384), de poder destituir-se dela. São relações estabelecidas no simbólico e é um certo sentido da palavra gozo. O que está em jogo aqui é o usufruto de uma posição no exercício de poder, de gozo de poder em todo seu caráter excludente. É por esse viés que Lacan retorna à dialética hegeliana do senhor e do escravo.

Ele a retoma fazendo uma inversão de gozo ali: para Hegel o senhor, que vence a luta de vida ou morte por puro prestígio — e que se note aqui a relação com o gozo do título, da posse e do poder — é aquele que goza do escravo, que desiste da luta para preservar sua vida.

Para Lacan, entretanto, trata-se do inverso: o senhor só tem acesso ao gozo através do trabalho do escravo, daquilo que ele lhe traz para gozar. Preservar a vida é preservar o gozo, e o senhor é aquele compenetrado, justamente, na mestria sobre a vida a ponto de esvaziá-la de gozo — a partir das leis do homem o gozo esgotou-se para todo mundo (LACAN, 2008[1966-67], p. 208). O senhor depende do escravo para gozar (ibidem, p. 403), já o escravo, ele goza de muitas maneiras. O principal aqui, entretanto, é a aproximação que é feita entre senhor e sujeito, escravo e corpo.

O sujeito, partícipe do simbólico como é, escraviza o corpo, o submete às leis e à estrutura do simbólico. A dialética do senhor e do escravo pode ser lida como a dialética do significante e do gozo. O que resta dessa relação é o gozo do corpo, os objetos *a* (LACAN, 2008[1966-67], p. 391). Creio que nada que antevêja essa passagem lacaniana antecipa de maneira tão cristalina o que ele estruturará como *o discurso do mestre* (LACAN, 1992[1969-70]).

Em todo caso isso não equivale a dizer que essa dialética se restrinja às relações do sujeito com o corpo, mas de que sua estrutura se alastra das relações de cada um com um corpo até às relações com o corpo social, por assim dizer. É uma estrutura. O que cabe depreender dela, aqui, é a castração que o registro do simbólico opera por estrutura — depurado das repressões ou das ameaças imaginárias de castração — e a localização do gozo do lado do resto que preserva o submetido: o escravo, o corpo. Quiçá isso abra caminho para compreender uma afirmação que se repete ao longo deste seminário: a de que no gozo há algo de podre, de culpa (LACAN, 2008[1966-67], p. 336-337), dejetivo (ibidem, p. 409).

Ao trilhar as fórmulas do gozo deste seminário, do pênis como órgãos autoerótico do mamífero ao valor de gozo, passando pelo gozo dos dejetos e do gozo à deriva (LACAN, 2008[1966-67], p. 403), mais além, é notório que emerge, cada vez mais claramente, a função do objeto *a*. Apesar de muito ter sido dito sobre ele, é preciso demonstrar seu estatuto de maneira direta, pois dele dependerá a construção, a lógica, do ato sexual.

Seu estatuto de ligado ao corpo, tal qual estabelecido no seminário 10, é retomado. Já o sinalizei como primeira *Bedeutung* (LACAN, 2008[1966-67], p. 23) e como algo com o que o encontro é uma ocasião para se divertir. O que parece crucial sinalizar, e que ainda não o fiz, é que ele precisa estar no campo do Outro (ibidem, p. 16).

É pelo fato de a linguagem ser antipática à realidade sexual que podemos delimitar o lugar lógico do objeto *a* — o que Lacan mostra no *cross-cap*, sendo o oito interior a expressão de uma afinidade da linguagem, e o ‘disco’ uma porção que é *ligada a ela por antipatia*. De outro lado, Lacan diz que há incapacidade da *Bedeutung* de recobrir o que se refere ao sexo — chama isso de essência da castração (LACAN, 2008[1966-67], p. 135).

Creio que esses três acréscimos precisem ser bem articulados entre si, bem como a assertiva de que *a* é a primeira *Bedeutung*. De maneira muito simplificada posso realizar essa tarefa da seguinte forma: no furo de saber sobre o sexo característico do simbólico (LACAN, 2006[1964-65]) o que se encontra é o sintoma como amarração entre saber e gozo ao portar uma articulação discursiva que satisfaz uma pulsão.

A faceta de satisfação de um sintoma é a fantasia inconsciente, o fantasma, que coloca o sujeito em relação com o objeto *a* através de uma articulação simbólica que não é de saber, mas de gozo — uma diversão ou sofrimento. Isso é o que equivale dizer que o objeto *a* é uma *Bedeutung*, ele é a significação do sintoma enquanto valor de gozo e não articulação de saber.

O Outro é aqui tanto a linguagem incapaz de abordar o gozo simpaticamente — $S(A)$, ou seja, o significante que falta ao conjunto é tamponado pelo objeto *a* — como o corpo onde os objetos valiosos se encontram, marcando a um só tempo desejo e castração.

Entretanto, a dissimetria de gozo — o abismo (LACAN, 2008[1966-67], p. 442) — entre os sexos faz com que entre o objeto *a* e a unidade do sexo haja uma distância, a falta fálica (ibidem, p. 318), ou seja, se colocarmos a operação da copulação apenas no registro do gozo e não do desejo estaremos condenados a não compreender nada a respeito do desejo feminino — ou de seu gozo, que é, justamente, algo sobre o que poderemos dizer alguma coisa séria (LACAN, 2008[1966-67], p. 372).

É a partir dessa insuficiência da linguagem e do objeto *a* para recobrir a falta de saber sobre o sexo que Lacan passa a se perguntar o que é um ato sexual, ou melhor, se há um.

Ato, para Lacan, é o equivalente da repetição onde o sujeito é equivalente a seu significante (LACAN, 2008[1966-67], ps. 202-203), o único onde o significante tem a aparência de significar a ele mesmo, estando o sujeito representado como divisão pura (ibidem, p. 205).

Dizer que o sujeito é divisão pura equivale a dizer que o ato é significante que se repete, instaurando o sujeito como tal, seu correlato desconhecimento — o sujeito não se reconhece no seu ato (LACAN, 2008[1966-67], ps. 215-216). Não se reconhecer no seu ato quer dizer, precisamente, que não há necessidade de pensar para que seja um ato, talvez não ser pensado seja o motivo pelo qual se cometa um ato, que só possa ser pensado a posteriori, e; A lógica do ato advém do novo esquema da alienação (ibidem, ps. 199, 202).

Quanto ao ato sexual, portanto, o que estaria em jogo seria um ato onde os sujeitos fossem idênticos a seus significantes — homem, mulher — e nesse sentido Lacan se pergunta: o ato sexual é possível? Onde o sujeito se funda como sexuado, macho ou fêmea? (LACAN, 2008[1966-67], p. 381) O ato é significante ou único? Um homem e uma mulher ou O homem e A mulher? (ibidem, p. 371)

Quanto a isso Lacan se divide. Por um lado diz “o segredo da psicanálise é que não há ato sexual” (LACAN, 2008[1966-67], p. 293) e, por outro, “não é verdade absoluta que não haja ato sexual, mas que isso está articulado ao discurso do inconsciente” (ibidem, p. 305), “não há

ato em certo nível e é exatamente por isso que precisamos ver a conotação bufa do termo ‘relação sexual’” (LACAN, 2008[1966-67], p. 315). Bom, como ele desenvolve as duas vertentes vou mostrar o que ele define como ato, porque diz que não há ato e tentar responder porque vacila.

A respeito da definição do ato sexual, Lacan não desenvolve nada parecido com um ato onde o sujeito subjetivaria seu sexo, mas diz, ao invés que o ato sexual se apresenta como significante que repete a cena edipiana (LACAN, 2008[1966-67], p. 216), pois a mãe, como sujeito, é o pensamento do Um do par — ‘serão os dois uma única carne’ é o pensamento da ordem do Outro materno (ibidem, p. 220), uma vez que as experiências de fusão, indiferenciação e simbiose são fantasmas primitivos produzidos na relação com a mãe.

Essa ‘harmonia’ da união dos dois em um deve ser tratada pela psicanálise como derrisória, pois remete à união criança-mãe que é suposta ao narcisismo (LACAN, 2008[1966-67], p. 234) e nem se faz na união sexual, justamente pela presença desse terceiro (ibidem, p. 294), nem na própria relação criança-mãe, pois essa fusão não passa de um fantasma, compartilhado ou não entre mãe e criança, uma vez que a criança está aí como produto, como um resto (ibidem, p. 235). Se a psicanálise postulou que o pai sustenta a lei ‘não reintegrarás seu produto’ é justamente porque disso a mãe se separou.

A descoberta analítica permite perceber que é apenas quando o homem não está enganado supondo que goza de sua própria carne que há chances de um ato sexual (LACAN, 2008[1966-67], p. 390) — apenas quando há castração e não masturbação com o corpo do outro.

O ser macho e o ser fêmea estão, nesse nível de discurso, na mesma posição, mas o ato não é nem para si e nem para o par, mas para o Outro (alienação) (LACAN, 2008[1966-67], ps. 400-401). A subjetivação do sexo, portanto, não produz nada a não ser esse dejetivo, o fantasma (ibidem, p. 324), e não o significante.

Nessa maneira de pensar Lacan escreve o ato na forma matemática do número de ouro, e da série harmônica da matemática, da seguinte maneira:

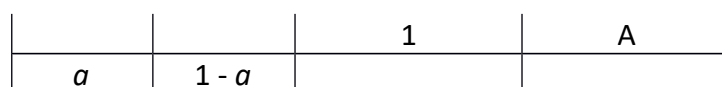


Figura 15 – Reprodução própria do esquema sobre o ato sexual (LACAN, 2008[1966-67])

Estão aí o Outro (A) materno, o Um (1) — ideal de unidade do casal — e alguma coisa que está partida entre a e o $1 - a$. Importante frisar que $a + (1 - a)$ somam a mesma grandeza que 1, as duas casas que ocupam equivale a uma do 1 ou do A.

O Outro presente é, por um lado, Outro materno, não em sua vertente de unidade, de fusão, mas do Outro que produz os sujeitos (LACAN, 2008[1966-67], p. 232) — produz em vários sentidos, mas especialmente como objetos que respondem a seu desejo, ou seja, os sujeitos entram no ato sexual como objetos a . Por outro lado, é a presença do complexo de Édipo, de maneira que somos normatizados em relação ao ato sexual (ibidem, p. 368), o que implica que aceder a ele [ato sexual] é aceder a um gozo culpado, mesmo, e especialmente, se ele é inocente (ibidem, p. 338).

É pela presença deste Outro que há Um, que há culpa e que os sujeitos comparecem como a . O 1 está ali para escrever o Um, não da contabilidade, mas da unidade. É o ideal de união do casal, por isso mesmo o termo mais litigioso da tríade (LACAN, 2008[1966-67], p. 357): o que é interior ao casal não é satisfatório, há incidência da castração, do desejo, donde algum objeto vem tomar esse lugar no ato sexual (ibidem, p. 221).

Portanto o Um é também a entrada em jogo da operação da medida, do valor a dar a este a minúsculo nessa operação de linguagem que vai ser tentativa de reintegrar esse a no universo da linguagem. Entretanto, esse universo não existe precisamente por causa da existência do objeto a como efeito (LACAN, 2008[1966-67], p. 327) — se o objeto a fosse significante seria possível fechar o universo da linguagem.

Portanto, a partir do 1 o que existe entre o casal é sempre marcado por uma falta ($-\phi$), pela insatisfação e pelo litígio. A essa falta advém o objeto a como resposta, seja o objeto de gozo ou o sujeito em posição de objeto, a criança produto da mãe. Isso é traduzido no esquema pela fórmula $1 - a$, sendo a causa do desejo, e a distância que falta ao casal percorrer para 1, $1 - a$, para a unidade.

Seria demais fazer a equivalência $(1 - a) = (-\phi)$? É por este viés que Lacan fala do a como o significante que falta para fechar o universo do discurso. É, também, por isso que frequentemente escutamos nossos pacientes queixando-se da imaturidade do cônjuge, pois para que o casal fizesse 1 seria preciso que se realizasse a união entre o homem e a mulher, mas nesse nível o que comparece é o produto do Outro, o filho da mãe: a menina e o menino em suas sexualidades perverso-polimorfos e os fantasmas-padrão, normatizados pelo Édipo — *Penisneid* de um lado, medo da castração do outro.

Não, a menina não amadurece mais cedo, ela apenas se interessa, por voracidade, àquilo que crê sanar sua falta. Esse é o sentido da fórmula lacaniana “Com efeito, é porque há sexualidade que não há ato sexual” (LACAN, 2008[1966-67], p. 294). Essa é a formulação que, paradoxalmente, preside a vertente de que não há ato sexual tal qual Lacan define um ato, pois nele falta o significante ao qual o sujeito equivaleria, vindo em seu lugar o fantasma.

Digo paradoxalmente porque ele chama exatamente essa estrutura — com a intervenção do fantasma — de ato sexual. Ao menos isso não passa despercebido por ele, de maneira que ele se justifica: “Se disse que não há ato sexual é no sentido onde esse ato conjugaria, sob uma forma de repartição simples, aquilo por onde a subjetividade se engendraria como tal, macho ou fêmea” (LACAN, 2008[1966-67], p. 354). Ou seja, ser um homem ou uma mulher não é algo que se solucione ao transar, nada garante isso.

Lacan esboça uma diferença entre ato e relação sexual que pode mostrar a saída deste paradoxo. A relação sexual pode ser comparada à possibilidade da realização do Um, já o ato, sua lógica passa pelo fantasma, pela insatisfação. Posteriormente o axioma “não há relação sexual” (LACAN, 2008[1972-73]) mostrará que esse foi o caminho adotado.

E o ato? Não realizaria nada, então, além da repetição do Édipo? Pois bem, justamente, não. Um ato é uma repetição (LACAN, 2008[1966-67], p. 202-203) que pode resultar em mudança de superfície, ter valor de corte que pode provocar mutações no sujeito (LACAN, 2008[1966-67], p. 203-204). De que maneiras?

- 1) Tem-se, por um lado, o caráter insatisfatório do ato sexual somado à culpa que devém do acesso a esse gozo, uma vez que é pelo Édipo e pela presença da mãe que se o atinge. Também figura aí o $S(\mathcal{A})$ uma vez que a , como falta significante, aparece de maneira capital. Isso significa que estamos falando da presença do sintoma: “todo sintoma, é no lugar desse Um furado [por falta do Um] que ele se liga” (LACAN, 2008[1966-67], p. 360) e “o saber é necessário à instituição do ato sexual” (LACAN, 2008[1966-67], p. 339). Uma vez que a dimensão do sintoma comparece no ato sexual, o sujeito está implicado com um saber. O caráter significante desta estrutura, em relação com o sujeito, permite mudanças, uma vez que o sujeito está nela implicado.
- 2) Pela perspectiva do gozo sexual, um gozo marcado pela castração, retorna-se à perspectiva da exterioridade do gozo em jogo no ato sexual. “Se a satisfação se limitasse ao gozo próprio seria decepcionante, há o ideal do gozo do outro” (LACAN,

2008[1966-67], p. 237). Intervém aí a lógica do dom e da causa do desejo para o homem e para a mulher, de modo que tomar o corpo do Outro como metáfora do gozo próprio e levantar uma questão sobre o gozo permite que o ato também abocanhe o sujeito pela vertente do real em articulação com o significante, ou seja, mudanças no enigma, no saber e no gozo estão diretamente relacionadas ao estatuto do sujeito.

Então, ainda que algo como a equivalência do sujeito a homem ou mulher, em um encaixe harmônico, não esteja dado no ato sexual, está em seu horizonte. Talvez haja aqui algo análogo à distinção entre identidade e identificação.

O que fica estruturado é que quando se fala do ato sexual, no nível que interessa aos psicanalistas, é do gozo em causa, como enigma, que se trata, que tudo gira, para nós, em torno da dificuldade inerente ao ato sexual.

A formulação conclusiva de Lacan sobre isso é que a problemática do ato é perpassada por uma dificuldade referente à ausência do falo (logo não é incoerente considerar que $(1 - a) = (-\phi)$), o que implica que não haja casal no ato sexual, mas valor de uso, de troca, de gozo masculino do órgão (LACAN, 2008[1966-67], p. 406), e para que ele possa tomar sua função de valor de troca é preciso que a mulher recubra alguma coisa que é e que já está instituído como valor.

Isso que é o que a psicanálise revela sobre o nome do complexo de castração, ou seja, que a mulher vem no lugar de $-\phi$, de maneira que o homem recupera esse valor nos objetos marginais que recorta do corpo da mulher, e ela pode experimentar alguma coisa do gozo do órgão ao ser investida de seu valor no fantasma, ou seja, ela sente falta disso (LACAN, 1965-66a).

Está aí, nessa organização lógica do ato sexual, a formulação desse novo nome para o real que é o gozo. A tentativa de fazer passá-lo ao significante, de abordá-lo pela linguagem, é o que leva Lacan a abordar a lógica pelas três vertentes que desenvolvi: enquanto um significante que falta ao Outro ($S(\mathbf{A})$) Lacan o captura no pequeno a , figurando aqui como elemento de real que integra o fantasma, objeto condensador de gozo, por ser o lugar que recebe a transferência de valor do falo. É essa operação de transferência que se trata de elucidar: o valor de gozo.

Como um objeto passa a valer gozo? Qual a trilha significante que pode levar a elucidar esse processo? Claro, aí se está às voltas com a verdade analítica, uma verdade sobre o gozo (ou uma verdade gozada?). A verdade analítica é esse extrato significante que explicita a

transação de valoração de gozo de um objeto, tal qual o exemplo freudiano do ‘brilho do nariz’⁷¹ (FREUD, 1996[1927b]).

É com o levantamento dessas questões que poderei abordar melhor as formulações sobre o lugar do analista.

1.14 - O analista: sujeito em dificuldade com inconsciente

É possível abordar o analista sob diversos aspectos a partir deste seminário: sua posição, ou lugar, entre os termos da teoria que se constrói; seu estatuto; seu fazer, pelo viés do ato; sua eficácia, pelos efeitos colhidos no real a partir do que se testemunha como mutação do sujeito em relação ao gozo. Não é possível, entretanto, abordar isso corretamente sem situar como pré-requisito a relação tecida entre ciência e psicanálise neste enquadre da lógica do fantasma.

Penso ser um bom começo a assertiva “a psicanálise não é ideologia” (LACAN, 2008[1966-67], p. 110). Por isso entende-se o que? Que ela não é apenas efeito de sugestão, mas que faz efeitos no real. A noção de real, entretanto, é tributária da presença do pensamento epistemológico na teoria lacaniana: “somos racionalistas” (LACAN, 2008[1966-67], p. 68), ou seja, “que a psicanálise só é pensável ao colocar em seus precedentes o discurso da ciência” (LACAN, 2008[1966-67], p. 190).

As relações da psicanálise com a ciência são complexas e assuntos para teses inteiras. Para isso remeto os leitores ao trabalho *Psicanálise, ciência e discurso* (LOPES e COELHO DOS SANTOS, 2013), mas para este desenvolvimento é necessário retomar o essencial, que isso significa dizer que a psicanálise tem, como pré-requisito, o esvaziamento do ser do sujeito e do mundo cosmológico para se instalar, pois a dimensão da dúvida e da responsabilidade de cada um por sua própria posição são condições para que uma demanda analítica possa ser estruturada, uma demanda pela verdade (acrescenta-se a isso a possibilidade de um laço social que esteja esvaziado de sentidos coletivos e holistas — totalitários — (LAMOUNIER, 2016) e que permitam a liberdade de fala e de expressão).

Calcada na lógica como é, a ciência faz distinção entre falso e verdadeiro, bem como reconhece os limites do saber, sempre parcial em relação a um real ainda não conhecido, um real estatutariamente fora do saber, mas existente e verdadeiro, ou seja, há real a ser sabido e

⁷¹ Freud relata um fragmento de um princípio de fetichismo em um jovem que se deleitava com o brilho do nariz das moças. *Glanz auf der Nase* é o termo em alemão para brilho do nariz, mas como era um jovem de oriem inglesa, isso ressoava com *Glance at the nose* – vislumbre do nariz. Tratava-se, portanto, não do brilho, mas do vislumbre do nariz de uma mulher em substituição ao pênis não encontrado.

sempre de maneira parcial e provisória. Isso situa a análise fora das tradições nominalistas e sofistas: a análise não é só sugestão.

Ainda que a psicanálise só possa aspirar ser uma ciência, pois há obstáculos definitivos para que seja uma (LACAN, 2008[1966-67], p. 262), seus resultados precisam ser acomodados na ordem das ciências (LACAN, 2008[1966-67], p. 290), ou seja, não podemos dispensar a aspiração científica.

Ao colocar as coisas desta forma pode-se compreender melhor porque Lacan diz que o analista não está nas grosseiras analogias com o pai, identificado ao campo do Outro (LACAN, 2008[1966-67], p. 225), pois tomá-lo dessa forma é um efeito de transferência, que opera no registro da sugestão. A maneira como o analista se relaciona com o campo do Outro da intervenção verídica é na forma como o sujeito vem a presentificar o objeto *a* (ibidem, p. 225).

É preciso dizer, também, que o ato psicanalítico não é o ato sexual — interpretação que poderia ocorrer a partir do momento em que se faz o objeto *a* assumir uma função central na análise. Ele é, entretanto, o contrário do ato sexual, introduzido como conjunto vazio: apenas a satisfação subjetiva está em jogo (LACAN, 2008[1966-67], p. 253) — o que significa que as mesmas possibilidades de mutação do sujeito estão presentes, ainda que não haja a transa, pois o engajamento no sintoma e no saber se fazem presentes. Por hora, portanto, posso excluir do estatuto do psicanalista o papai e o parceiro sexual.

O primeiro lugar que ocupa um psicanalista é um lugar que lhe é dado: o inconsciente não cessa de gritar que não há ato sexual, mas nós, analistas, fazemos segredo: por que os pacientes viriam nos encontrar se isso fosse sabido? Com efeito, é porque há sexualidade que não há ato sexual, mas o inconsciente quer talvez dizer que se sente sua falta. O inconsciente prega como um padre: da mesma forma que o padre fala dos pecados, mas é não-pró pecados, o inconsciente fala da relação sexual, mas é não-pró sobre o assunto do ato sexual (LACAN, 2008[1966-67], p. 294).

O analista é colocado pelo paciente nesta posição de sujeito suposto saber (doravante SsS). Uma análise só pode funcionar se isso ocorre, pois é daí que se produzem os efeitos de transferência sobre os quais o analista precisa intervir para os retificar no sentido da verdade (LACAN, 2008[1966-67], p. 439). Ele está entre duas cadeiras: entre a posição de ser SsS (o que ele BEM sabe que não é), e a de ter que retificar os efeitos desta suposição da parte do sujeito.

Bem, se o SsS é uma suposição do analisando, causa da transferência e alicerce para os efeitos de sugestão de uma análise, e se é isto que se trata de retificar, em nome da verdade, ficam várias perguntas sem resposta: qual lugar ocupa o analista que não o da suposição de saber? Porque, se é sobre isso que ele intervém na retificação, portanto intervém de outro lugar; Como opera para retificar? Qual seu ato? O que significa retificar em nome da verdade? De qual verdade? Vou um passo de cada vez.

Ainda sobre o saber encontro:

A única coisa que ele sabe é que está — como sujeito — na mesma relação à verdade que aquele que lhe fala. Ele está, como todo mundo, em dificuldade com seu inconsciente [...] apenas a sua própria dificuldade pode responder dignamente onde se o espera — lá onde se espera a interpretação. (LACAN, 2008[1966-67], p. 439)

Já pude reconstruir essa noção lacaniana de que o que importa na noção de SsS é o sujeito e a própria divisão do analista, o comparecimento de sua hiância não suturada, que é a partir daí que um analista opera, em relação com seu próprio inconsciente e não em exclusão, suturando-o. Mas aqui duas coisas a mais se colocam: uma é a do que sabe um psicanalista, a única coisa que sabe. A outra é como se parte desta situação para a interpretação. As duas coisas se enodam.

Faço notar que o analisando reserva dois lugares ao psicanalista: um é o de SsS, que é onde este lhe coloca, o outro é onde o espera — e, acrescento, espera sem saber —, que é o mesmo lugar onde se espera a interpretação. Este lugar é o da falta, da dificuldade do inconsciente, enquanto saber, com o ato sexual. Como o inconsciente não sabe nada disso, há nesse lugar duas coisas: a verdade mentirosa (ficção) do fantasma e o sintoma, essa articulação de saber cifrado sobre o gozo.

Dizer que o analista é esperado significa, portanto, duas coisas: que se o espera como aquele que pode revelar a verdade deste enigma — e com isso evoca-se a interpretação — e; que aí é esperado como objeto de gozo, objeto *a*. A agudização desta última esperança é a transferência irrompendo como resistência, ou seja, o analisando resiste em abrir mão do analista como objeto na realidade de seu inconsciente (LACAN, 2008[1964]; SILVA NETO, 2013a).

Sobre a interpretação há inúmeros avanços neste seminário. Lacan começa a articulando com a surpresa: a interpretação verdadeira só se mostra na parte perdida da alienação, no “eu não sou” (LACAN, 2008[1966-67], p. 131). Oras, a parte perdida na alienação pode ser

aproximada a tudo aquilo que não encontrou no Outro uma representação, um significante apropriado. Isso se articula com a castração no lugar do Outro (S(A)), que significa, precisamente, que “nos buracos da *Bedeutung* que podemos ver o que se relaciona ao objeto *a*: onde não há sentido há gozo” (LACAN, 2008[1966-67], ps. 165-166).

Essa é, nada mais, que toda a demonstração que elucida a frase ‘sempre que o sujeito encontra algo da verdade ele troca em objeto *a*’, é a passagem do valor de verdade ao valor de gozo, ou seja, que é no campo do Outro enquanto furado, carente de ao menos um significante, que encontramos os objetos *a*, e que eles figuram aí justamente como tamponadores, como significantes que poderiam fechar o universo do discurso, mas como não são significantes, ao invés do *Sinn* há *Bedeutung*, uma significação de gozo, sentido gozado!

Portanto a verdade psicanalítica não é uma explicação ou um significado das coisas, tampouco uma atribuição de V ou F a uma proposição, mas a revelação do valor de gozo de um determinado sintoma através da recuperação das vias significantes que permitiram a transferência desse valor. É apenas nesse estatuto que podemos falar em interpretação analítica, e é apenas nesse estatuto da interpretação que algo como a associação livre não é apenas frouxidão (LACAN, 2008[1966-67], p. 432)

Uma interpretação tem relação com a verdade e o critério de seu êxito é seu efeito de discurso. Não é apenas efeito de discurso, pois se a dimensão da verdade for radicalmente obliterada tudo não passará de sugestão. Isso quer dizer que se o que se articula a partir da interpretação não roça o gozo de alguma maneira (LACAN, 2008[1966-67], p. 438), tudo não passa de sugestão.

Causar apenas efeito de discurso equivale a não tocar o estatuto do inconsciente do inconsciente, é criar fenômenos conscientes de fala ou discursivos e não tocar no gozo enquanto nome do real, ou seja, não se toca na estrutura. A verdade da qual se fala é uma verdade sobre a estrutura em sua relação com o real chamado gozo, é propriamente a revelação do fantasma. Se esta direção é mantida, pode haver interpretação inexata ou verdadeira, mas não falsa. Uma interpretação nunca é falsa, mas inexata, pois ainda que erre a verdade, ainda assim algo da verdade pode aparecer porque ela é rebelde. Por mais inexata que seja a interpretação ela suscita algo da verdade (LACAN, 2008[1966-67], p. 439).

Essa verdade da qual se espera o veredicto, pode-se acariciá-la, domesticá-la, passar a mão em sua cabeça. É este o verdadeiro sentido da regra da associação livre: se faz semblante de não

se lixar, de pensar noutra coisa; assim talvez a verdade deixará um pedaço (LACAN, 2008[1966-67], p. 436).

Sobre ser esperado como objeto *a*, tomado na atualização da realidade sexual do inconsciente, também é preciso ir além do que pude formular em minha dissertação tendo o seminário 11 como referência. Em primeiro lugar tem-se isso de que um ato psicanalítico é o contrário do ato sexual, ou seja, não se deve aquiescer a essa atualização ou corresponder a essa espera — Freud explica bem isso com a anedota do pastor e do vendedor de seguros em *Sobre o início do tratamento* (1996[1913a]). Depois vê-se: “a sexualidade é uma defesa fundamental da verdade de que o Outro não existe” (LACAN, 2008[1966-67], p. 156), ou seja, ao realizar uma transferência desse tipo o analisando se defende de uma verdade que precisa ser alcançada.

É bem verdade que Lacan retrocede da afirmativa de que o Outro não existe, dizendo que o problema é que uma sombra é lançada sobre ele, que é de uma nova modalidade de Outro que se trata, “o deus dos filósofos” (LACAN, 2008[1966-67], p. 157). A defesa não é contra a inexistência do Outro, mas contra a inexistência de um certo tipo de Outro, o Outro da tradição, o que saberia dizer o que é um homem e uma mulher, aquele que fortalece as vertentes psicanalíticas do psicanalista-pai. Não é disso que se trata em uma psicanálise.

Parêntese sobre a inexistência do Outro feito, ser esperado como objeto *a*, portanto, não é nem como parceiro sexual e nem como Outro da tradição, mas como aquilo que interessa ao sujeito no campo do Outro, seus objetos *a* que se relacionam com os buracos da *Bedeutung*. “O pequeno *a* no caminho da análise É O ANALISTA” (LACAN, 2008[1966-67], p. 163, grifos do texto).

Isso possui pelo menos duas implicações: no caminho de uma análise — em intenção — o analista é esperado, e se espera, no lugar de objeto *a* de modo que a associação livre sob domínio da transferência tenha uma certa equivalência com a trama simbólica do fantasma, ou seja, um roteiro de acesso ao objeto *a*; no caminho da análise — em extensão — o psicanalista é o objeto *a* na medida em que é ele que, com seu desejo e gozo, confere uma *Bedeutung* à psicanálise.

Tanto no segundo como no primeiro caso, ocupar a posição de objeto *a* significa levar um determinado discurso a seus impasses lógicos, aos buracos de sua *Bedeutung* onde são convocados os objetos de gozo para fazer-lhes tampão, sutura, diversão ou sofrimento. Esse é o ponto de verdade que uma interpretação toca: para além dos efeitos de sugestão que o

campo do Outro, sustentado pelo analista, provoca, estão em jogo os objetos *a* que, ao serem explicitados, têm sua cauda significante seguida, revelam as falhas e faltas discursivas, ou seja, da alienação, em relação ao Outro. É nesse sentido em que o Outro inexistente, enquanto discurso sem furo.

Também é nesse sentido que Lacan fala da posição do analista como verdade que o amor rejeita (LACAN, 2008[1966-67], ps. 149-150). O que o amor rejeita é a impossibilidade da completude narcísica vivida fantasmaticamente na relação pré-edípica com a mãe e que funda o ideal do casal, o Um. É a verdade sobre a castração, a de que ao Outro falta ao menos um significante, um que o faria saber sobre o sexo, que possibilitaria a relação sexual. O psicanalista encarna o sem sentido (*Sinn*) do discurso em favor da noção de uma *Bedeutung* lastreada no valor de gozo.

Creio que já esgotei as formulações sobre o lugar do psicanalista neste seminário, deixando ainda algumas coisas a respeito de sua eficácia e de seu estatuto, sobre os quais avançarei ainda um pouco mais.

Sobre o estatuto não é muito, mas sintetiza bem a concepção do seminário e retoma algo muito enigmático dos seminários 12 e 13:

Analistas são sujeitos que sustentariam, comandariam a existência e a descoberta do objeto freudiano a altura de sustentar que o Outro tradicional não existe e que, ainda assim há *Bedeutung* (LACAN, 2008[1966-67], p. 176, grifos do texto)

E

O psicanalista encontra seu estatuto, o que o institui como analista, é a função do valor de gozo que coloca um problema na própria luz de um discurso que possa intitular-se discurso da verdade. (LACAN, 2008[1966-67], p. 306)

Portanto a visada de que são sujeitos em dificuldade com o próprio inconsciente (LACAN, 2008[1966-67], ps. 439-440) é mantida, com o acréscimo de que é preciso colocar em cena o objeto *a* em seu estatuto de valor de gozo como fundamento da *Bedeutung* e da verdade. O valor da verdade é de gozo e não do saber tradicional do Outro.

Sobre o saber específico do psicanalista, o que se articula com seu fazer, tem-se alguns pontos interessantes a considerar que, além de fornecerem fórmulas importantes desde já, solucionam um ponto enigmático anterior, bem como dão o devido alcance a fórmulas posteriores do ensino de Lacan.

Começo com a fórmula “a única coisa que ele sabe é que está na mesma relação à verdade que aquele que lhe fala, está em dificuldade com seu inconsciente” (LACAN, 2008[1966-67], p. 439), “a condição de analista só pode responder com a sua dificuldade de ser analista” (LACAN, 2008[1966-67], p. 440). Sobre o saber do psicanalista, portanto, parece que Lacan o situa em coincidência estatutária com o saber tal qual pode-se depreender do seminário sobre os *problemas cruciais*, ou seja, em relação ao sexo o saber falta, é um furo. Entretanto, há avanços.

Neste seminário é o ato sexual e o Outro da tradição que são colocados como passíveis de falta e de furo, ou seja, a própria noção de ato sexual é que, talvez, seja inexistente. Neste sentido há um deslocamento do problema para o enigma sobre o gozo e a lógica do fantasma. Sobre o gozo e o fantasma, sim, sabemos alguma coisa.

Saber sobre o gozo, entretanto, não equivale a gozar do saber: Lacan critica uma certa glutoneria, ligada à instituição psicanalítica, que é aquela ligada à ideia de se fazer reconhecer no plano do saber (LACAN, 2008[1966-67], ps. 306-307). Isso equivale a acreditar no SsS.

A gula por posição de saber, portanto, se trata de um gozo estranho ao lugar do psicanalista. Mas será que se percebe onde isto leva?

Porque, claro, se há gozo estranho então fica-se com duas possibilidades a respeito do gozo e do estatuto do analista: ou não há gozo próprio ao analista — que é uma perspectiva possível de se extrair do primeiro ensino de Lacan —, ou há um gozo... não ousaria dizer próprio, mas, ao menos, não estranho, um gozo *intranho* (se me permitem brincar com as palavras), um gozo *intranhado*. E que gozo seria esse? Há pistas neste seminário (quicá as primeiras do ensino de Lacan):

O que se situa no mercado da verdade não é a verdade em si, o laço de quem fala à verdade não é o mesmo conforme o ponto em que sustenta seu gozo. Essa é a dificuldade da posição do psicanalista. O que ele faz? Do que goza no lugar que ocupa? (LACAN, 2008[1966-67], p. 309)

E

Ficar ali esperando um pedacinho de verdade cair da mesa, até mesmo aquilo que, falsificando um pouquinho, poderão fazer dela, isso obriga a um estatuto entravado, concernente ao valor de gozo ligado à sua posição de psicanalista. (LACAN, 2008[1966-67], p. 310)

Ou seja, esse desejo do psicanalista, sua posição em relação à verdade é marcada por um gozo peniano — da personagem grega, Penia (a pobreza), a qual Lacan recorre no seminário 8 para falar do desejo da amante (LACAN, 2010[1960-61]) —, não é apenas uma posição de puro desejo, embora seja depurado das posições imaginárias. Talvez possa-se dizer que o psicanalista tem esse gosto especial pelos restos, pelas sobras — tal qual um cão faminto que saliva às bordas da mesa de um banquete.

De fato, encontramos:

O que o psicanalista maneja é a escória do ser. É necessário que o psicanalista chegue a conceber a natureza do que ele maneja como esta escória do ser, esta pedra rejeitada, que se torna a pedra angular e que é o que designa propriamente por objeto *a*. E que é um produto, digo produto da operação da linguagem no sentido onde o termo produto está necessitado em nosso discurso pela noção desde Aristóteles [...] exatamente do trabalho (LACAN, 2008[1966-67], p. 326)

Então há um gosto dos psicanalistas por algo da ordem da escória, do dejetivo, do descarte, gosto pela verdade enquanto significada pelo furo de saber que faz surgir seu resto gozado. Essa é uma *Bedeutung* da psicanálise que Lacan não se furta de fazer, um resto de gozo que permanece como causa de desejo do analista, emprestando a ele uma certa cor, um certo gosto.

Retornando à discussão sobre o saber próprio ao fazer do psicanalista, que comparado a um cachorro faminto por restos, portanto um ser que não se senta na mesa do banquete glutão do saber, Lacan se pergunta:

Qual a natureza do saber analítico e como passá-lo ao real? Não faço alusão a outra coisa que não a foraclusão! A foraclusão efetiva da posição do psicanalista enquanto ela não quer saber nada do que é seu único e só saber. (LACAN, 2008[1966-67], ps. 189-190)

E

O que é da ordem da *Verleugnung* é SEMPRE o que diz respeito a ambiguidade que resulta dos efeitos de um ato como tal. (LACAN, 2008[1966-67], ps. 205, grifos do texto)

Parece que esse seminário sustenta uma pequena tese, crucial, de que a maneira como as coisas podem passar ao real é pelo mecanismo da foraclusão (assim como Lacan fala que o sujeito excluído pela ciência passa ao real como *detritus*, fala do saber foracluído do psicanalista como o que pode passar ao real, fazer efeitos no real). No nível do saber isso se

dá pelo saber a posteriori: gerado por um ato — por um sujeito identificado à sua própria divisão — e devido à posição própria do psicanalista em relação ao inconsciente e ao gozo, é nesse real que seu saber vem se exercer.

Se a *Verleugnung* entra em jogo aqui, esse não querer saber, é em sequência lógica com a posição do analista como *Verleugnung* do seminário 13, com a diferença que, desta vez, é feito um pouco mais de elaboração do que a concordância de um dos seus alunos notáveis: “posição do analista como verdade que o amor rejeita” (LACAN, 2008[1966-67], ps. 149-150), “o fundamento do amor é o *Lustich*, ele não é mais que efeito do narcisismo” (LACAN, 2008[1966-67], p. 162).

É possível reduzir, condensadamente, toda lição sobre o analista a este aforismo lacaniano? E que verdade é essa que o amor rejeita? Bom, quanto a isso já desenvolvi uma resposta, de modo que me permito ir direto ao ponto: a verdade que o amor rejeita é que não há relação sexual, e é esse saber que está foracluído e presentificado como ato psicanalítico.

Parece-me que, avanços de formalização à parte, o que se cerceia como núcleo real do psicanalista se mantém mais ou menos solidamente articulado a essa tal inexistência de um saber sobre o sexo, do Outro da tradição, do ato sexual, de um saber que se saiba – de uma vontade de saber, de um desejo purinho, de uma articulação significativa limpinha, ou seja, está sempre articulado à castração em suas múltiplas vertentes: $S(\bar{A})$, $-\phi$, etc.

Há castração, no lugar do Um há apenas Édipo e fantasma, no lugar do falo há objeto *a*, o Outro não existe, o saber tem furos e, ainda assim, o psicanalista sustenta: há *Bedeutung*, há significação, há o Outro da estrutura, o deus dos filósofos. Há deus dos ateus.

1.15 - Ato

Ainda que o termo ‘ato psicanalítico’ não seja central na continuidade do ensino de Lacan, aquilo que a noção de ‘ato’ permite localizar e identificar é crucial: se relaciona com o que faz efeito, com o que pode provocar mudança, inaugurar algo novo, fundar, encerrar, permitir, proibir, etc, ou seja, o ato é aquilo que pode intervir sobre o real, de forma eficaz.

Essa intervenção eficaz do ato, ao falarmos do ato psicanalítico — que tem várias acepções — tem uma especificidade bastante marcada. Quando um cirurgião realiza uma excisão de uma massa tumoral de um rim, por exemplo, ele está cometendo um ato, um ato cirúrgico.

O ato analítico, por sua vez, não conta com bisturi e nem se dá por algo que possa ser bem definido por ‘ação motora’: embora não a dispense em certo nível, seu principal meio de execução é o valor significante do que se faz ou se diz.

Desta feita, Lacan inicia sua exposição sobre o ato efetuando uma crítica a formulações que visam “identificar a ação à motricidade” (LACAN, 1967-68, p. 6) através de aproximações dela com a concepção do arco-reflexo de Pavlov e dos psicólogos do comportamento: “[...] o circuito que se chama [...] estímulo-resposta [...] e que se identifica ao par excitação sensorial [...] e desencadeamentos motores que tomam aqui o papel de resposta” (LACAN, 1967-68, p. 6).

É uma forma de entender a ação como uma descarga de tensão, provocada pelos estímulos, de maneira mais ou menos passiva. Essa é uma concepção que pôde ser incorporada por alguns psicanalistas ao aproximá-la das formulações freudianas sobre o princípio de prazer (FREUD, 2004[1911]), onde o objetivo do aparelho psíquico seria o de manter as excitações no nível mais baixo e constante possível, nem que pra isso precisasse alucinar um determinado objeto de satisfação.

Nesta mesma via de formulação pode-se propor o pensamento como produto de uma inibição da ação específica necessária, em nome de constrangimentos advindos da realidade ou de imperativos morais internalizados.

Contrapondo essa noção naturalista ou fisiológica do ato, Lacan se interroga sobre como situar outras acepções do termo ato e que nos são muito caras, por exemplo, “[...] o ato de nascimento da psicanálise” (LACAN, 1967-68, p. 8). Quando pode-se colocar o ato em uma acepção como essa, vê-se que estamos em um território bem diferente, mas não excludente, em relação à motricidade como ato que responde a um estímulo. Nos termos de Lacan trata-se da

[...] inscrição em algum lugar, o correlato significante que, na verdade, não falta jamais no que constitui um ato. Se posso caminhar aqui de um lado para o outro, falando a vocês, isso não constitui um ato, mas se um dia ultrapassar um certo limiar onde me coloco fora da lei, esse dia minha motricidade terá valor de ato. (LACAN, 1967-68, p. 8)

Creio que o ‘fora da lei’ não seja autoexplicativo, mas quando falamos de ato de nascimento, de fundação, ou mesmo quando se evoca a função performativa da linguagem — ato de inauguração, declaração de matrimônio, etc — fica explicitado que um ato se trata de outra coisa que não apenas um andar ou um piscar os olhos.

Não se trata de desconsiderar o piscar os olhos como ato, em primeiro lugar como ato reflexo, que não é a noção central para Lacan, mas como um gesto de flerte, ou quando um comparsa sinaliza o momento correto para puxar a arma em um assalto a banco: nestes contextos o ato motor possui uma acepção significativa que inaugura algo, transforma um simples encontro no trânsito em uma cena amorosa ou erótica.

Talvez o fora da lei possa ser lido como fora do previsto — o que não exclui o aspecto legal ou jurídico da coisa, mas é bem mais amplo do que isto. Um bom ponto de partida para iniciar a abordagem lacaniana do ato é a seguinte passagem:

[...] não há ação alguma que não se apresentem, de saída e antes de mais nada, com uma ponta significativa. Esta sua ponta significativa é justo o que caracteriza o ato, e sua eficiência de ato nada tem a ver com a eficácia de um fazer. (LACAN, 1967-68, p. 80)

E

[...] qual é esse estatuto do ato? É preciso qualifica-lo de novo e até de inaudito se damos a ele seu sentido pleno, este do qual partimos, este que vale desde sempre, relativo ao estatuto do ato. (LACAN, 1967-68, p. 28)

Esse ineditismo do ato lacaniano, entretanto, não se trata, especificamente, de nada que seja inaudito de todo, embora o possa ser, mas aquilo que inaugura algo, que não estava lá antes, para alguém ou para alguns. A entrada em análise, de um paciente ou de um analista que o aceita, é um ‘ato de entrada em análise’, há o ato pelo qual o psicanalista se instaura como tal, a transferência é a colocação em ato do inconsciente e o próprio fazer analítico implica no sujeito colocado em ato (exemplos em LACAN, 1967-68, p. 4).

Então, como definição estatutária simplificada, “[...] o ato é [...] um dizer, [...] diz algo” (LACAN, 1967-68, p. 93), “a dimensão do Outro, na medida em que o ato vem testemunhar algo, não é mais eliminável” (LACAN, 1967-68, p. 94). Simplificada e condensada. Diz algo muito simples, que o ato tem uma ponta significativa, que pode ser tomada como um dizer e que, por isso, está inscrito na dimensão do Outro, na problemática da fala, da interpretação e da lógica do significante.

Entretanto, há uma dimensão do ato que não pode ser reduzida ao significante. ‘Ponta significativa’ é o termo que se usa, justamente porque há uma outra coisa que não é bem significativa, “[...] uma função de ‘desconhecimento’” (LACAN, 1967-68, p. 36) ao qual está ligado o ato, que é “[...] inteiramente insuportável [...]”. Não se trata de qualquer coisa

insuportável subjetivamente”, mas “[...] insuportável em alguma de suas consequências” (LACAN, 1967-68, p. 47).

Essa insuportabilidade do ato pode ser formalmente demonstrada pelo novo esquema da alienação que Lacan introduz no décimo quinto seminário. Farei a recuperação do essencial um pouco mais adiante, mas por hora pode-se enuncia-la de forma simplificada com o seguinte, uma vez que o ato é visto como um corte que muda a topologia do sujeito, ou seja, que após seu cometimento o sujeito já não é mais o que era, isso que o sujeito passa a ser não poderia receber nenhum suporte significativo em anterioridade, ou seja, não poderia ser antecipado e nem previsto. O insuportável é isso, não havia suporte significativo para isso.

Esse insuportável pode ser franqueado caso possamos contar com o objeto *a* como recurso: “[...] eu que ajo, eu que lanço no mundo esta coisa à qual é possível dirigir-se como a uma razão [...] eu, daquilo que introduzo como nova ordem no mundo, devo tornar-me o dejetivo” (LACAN, 1967-68, p. 108).

Oras, o dejetivo é uma das formas do objeto *a* em sua vertente anal — o resto, a merda, o lixo, o dejetivo, o descartado. O que essa passagem estabelece é que após o cometimento de um ato e do advento do novo que é posto no mundo pelo ato, que aquele que o cometeu, jaz como dejetivo.

Ou seja, além de algo novo surgir no sujeito, alguma coisa do que ele era já não é mais senão como dejetivo. Alguma coisa cai quando um ato opera, o objeto que Eu era antes do ato. Após o ato, portanto, há um resto que cai, mas antes dele havia um objeto irrealizado no lugar do sujeito e que não era, necessariamente, um objeto excrementício.

Como últimos apontamentos sobre o estatuto do ato, indico que, para Lacan, (1967-68) todo discurso produz atos como efeitos, incluso o próprio discurso lacaniano. Para Lacan é por isso que os estudantes universitários procuravam frequentar seus seminários, porque tinham a impressão que ali ‘alguma coisa acontecia’.

Quanto ao ato sexual, entretanto, esse ponto onde o sujeito deveria se equivaler ao significativo que o representa — homem ou mulher — temos o seguinte, que não há tal ato. Não é que Lacan seja louco e diga que as pessoas não transam, mas que não transam a partir de posições idênticas ao significativo que as representa para o outro significativo. O coito, a transa, isso ocorre orientado pelo fantasma e pelo objeto *a*.

Portanto, será preciso percorrer as formulações sobre o gozo sexual e o objeto *a* que estão presentes neste seminário. Nele (LACAN, 1967-68), pouco se modifica a respeito do

paradigma do gozo inaugurado a partir do seminário sobre *o objeto da psicanálise*. Lacan acrescenta que há uma predominância da fruição — gozo — sobre a organização da homeostase da vida, como demonstra a experiência de Pavlov onde um cachorro saliva para uma campainha (LACAN, 1967-68, p. 13).

O fato de que o cachorro salive para algo que não seja a comida mostra que o significante tem efeitos de gozo estranhos ao funcionamento do organismo, e que pode introduzir uma certa desordem vital. Isso não é novidade, mas é uma formulação que merece constar em mérito à sua clareza quanto ao estatuto do gozo em relação com o significante e o imaginário.

O que parece haver de mais escandaloso, e novo, a respeito do gozo neste seminário é a definição positiva que ganha a insatisfação:

Não é que o indivíduo vivo corra atrás de sua satisfação o que é importante, mas sim que haja um estatuto do gozo que seja a insatisfação [...], pois o prazer havia desde sempre servido para definir o bem, [...] apesar de [...] todo mundo soube que estar no bem não é sempre satisfatório. (LACAN, 1967-68, p. 67)

Com essa maneira de colocar as coisas Lacan realiza uma excelente exposição a respeito de algumas mulheres que, após conquistarem seus homens e terem acesso ao substituto fálico, preferem que esse homem dê isso a outra mulher, tal como o sonho da bela açougueira (FREUD, 2001[1900]) — que o marido dê caviar à outra. Nem sempre o bem — a felicidade que o falo proporciona — é satisfatório (LACAN, 1967-68)

Reitera-se, também, uma posição a respeito do gozo postulado como absoluto, já presente no seminário sobre *a ética da psicanálise* (2008[1959-60]), “[...] que nós sabemos muito bem que o gozo, ele fica de fora” (LACAN, 1967-68, p. 158). Isso quer dizer algumas coisas, distintas até.

Em primeiro lugar quer dizer que o gozo fica em uma exterioridade constitutiva — e é essa a reiteração a qual sinalizo, mas também quer dizer que o gozo deve ficar de fora da experiência, caso a preservação da vida seja levada em conta. Portanto, a exterioridade do gozo significa que o princípio de prazer existe para fazer barreira a ele, uma vez que ele é estranho à vida.

Diferentemente do seminário 7, entretanto, não se pode tocar o gozo pelo viés da transgressão ou do heroísmo. Isso será melhor desenvolvido logo adiante, na exposição das formulações do seminário 16 (LACAN, 2008[1968-69]).

O que está em jogo agora é a disjunção entre corpo e gozo “[...] sob a forma de uma disjunção temporal entre a satisfação obtida e a repetição perseguida” (LACAN, 1967-68, p. 185), o que é uma das leituras possíveis do $S(A)$, é uma noção que remete ao estatuto do objeto a como resto de gozo possível e a causa da compulsão à repetição.

O sr. Nassif faz um excelente avanço na formulação da compulsão à repetição e ao estatuto do objeto a em uma só tacada quando lança mão do seguinte uso da repetição:

No próprio Freud a repetição de fato não tem ainda a ver com a memória. Nesta, o traço tem justamente como efeito a não repetição. Um microrganismo dotado de memória, não reagirá da segunda vez a um excitante da mesma forma como da primeira. É o átomo de memória. Ao contrário, em uma situação de fracasso que se repete, por exemplo, o traço tem uma função totalmente diversa: a primeira situação não estando marcada com o signo da repetição, deve-se dizer que se ela se torna uma situação repetida, é porque o traço se refere a algo de perdido pelo fato da repetição, e aqui reencontramos o objeto pequeno “ a ”. (LACAN, 1967-68, p. 183)

Ou seja, por um lado há o traço da memória, implicando um registro que evita a repetição ou a substitui, e; há o traço do fracasso, da perda de gozo, que não substitui e nem registra o que se perde de maneira satisfatória.

Pode-se ver isso de um aspecto puramente simbólico, cibernético até, de uma rotina de sistema que se repete na tentativa de depurar o erro, ou, um traço que marca para o sujeito algo da experiência com o gozo. O que se reencontra, não sendo o gozo esperado — ou absoluto —, é a experiência da perda de gozo algebrizada com a letra a .

O fato que seja uma experiência, assinala que o ocorrido não é zero, mas a diferença entre o perseguido na repetição e a satisfação conseguida. São as duas faces do objeto a : o gozo que se tem e; registro da perda de gozo.

A relação disso com o significante da falta no Outro é a seguinte: haveria Outro — $S(A)$ — se houvesse gozo do Outro não castrado, mas como o Outro também é marcado pela falta — $S(A)$ —, pela castração, então não há gozo do Outro não castrado, mas apenas o mesmo objeto a .

O objeto a , na perspectiva da não relação sexual, “[...] parte de uma totalidade que não é designável, já que não há Outro” (LACAN, 1967-68, p. 179). A positivação da totalidade requereria que houvesse unidade mãe-criança, por exemplo, mas, para Lacan, essa unidade é uma fantasia constituída a partir dos objetos a , como o seio, por exemplo.

O perverso é, justamente, aquele que faz comparecer o objeto *a* no campo do Outro para provocar seu gozo, fazê-lo haver, o gozo do Outro — o que grafaria sua posição como S(A), significante de que há Outro.

Esses são aspectos do objeto *a* em relação ao gozo, mas há outros interessantes e dignos de nota. Em relação à lógica do fantasma, permanece intacta a formulação de que a *Bedeutung* que um psicanalista faz funcionar é sobre um

[...] eu não gramatical [...] fazendo como se as representações pertencessem, às próprias coisas, e fazendo surgir assim esses buracos no eu do ‘eu não sou’ ‘onde se manifesta o que diz respeito ao objeto pequeno “*a*”. Pois, em definitivo, o que toda a lógica da fantasia vem a suprir, é a inadequação do pensamento ao sexo ou a impossibilidade de uma subjetivação do sexo. Esta é a verdade do “eu não sou”. (LACAN, 1967-68, p. 182)

Apesar de reiterar o que pode ser formulado no seminário 14 (LACAN, 2008[1966-67]), uma pontinha de novidade surge aí ao postular as coisas em torno das noções de eu e não eu.

No seminário 15 tem-se a noção de que o sujeito é o broto do que o objeto *a* comanda (LACAN, 1967-68, p. 74), que o sujeito não é causa de si, mas consequência da perda que constitui o objeto *a* (LACAN, 1967-68, p. 89), que o objeto *a* é análogo ao objeto transicional ao alcance da mão, ele não é narcisismo e nem relação objetual (LACAN, 1967-68, p. 73), mas destino da libido objetual (LACAN, 1967-68, p. 83).

Ou seja, sujeito e objeto brotam da mesma hiância, a falha na repetição do gozo. Por um lado, o sujeito, que interroga e se interroga sobre essas experiências, por outro o objeto *a* como um resto, um dejetos desta experiência, que podem ser dejetos interpretáveis ou não (LACAN, 1967-68, p. 72).

Nestas formulações do objeto *a* como buracos de não-eu, há duas leituras possíveis: aquilo que a imagem do eu (*moi*) não recobre, e que foi suficientemente explorado no seminário sobre *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]) e a novidade do seminário sobre o *ato*, que é o de colocar os buracos do eu gramatical — o eu articulado ao saber — em relação a um não-eu que é um falso-ser, objeto *a*.

Aproveitando o que se formulou no seminário 10 (LACAN, 2005[1962-63]), o objeto *a* é o que está lá antes do advento do sujeito, de forma que ele como não-eu trata-se daquilo de não realizado como sujeito. Porém, antes disso era a parte dele [do sujeito] em indistinção com o Outro, mas agora é sua parte estranha ao saber, interrogada como gozo e verdade. Não são

estatutos mutuamente excludentes, mas uma maneira distinta de conceber a estrutura das coisas e que oferece um ganho de precisão.

É possível, de maneira muito tosca, estabelecer um ‘pré-sujeito’, objeto *a*, em uma espécie de animalidade entregue ao gozo e ao imaginário. Mas isso já é um mito que crio apenas com o propósito didático. Sobre esse pré-sujeito deverá avançar o saber na terraplanagem do gozo e da verdade, os restinhos dessa ‘animalidade gozosa’ inicial serão os objetos *a*: gozo e interrogação sobre o gozo, enigma, verdade.

Esse ponto conduz a uma última formulação sobre o objeto *a*: sua relação com o saber e com a morte:

[...] o que a experiência psicanalítica propõe como objeto pequeno “*a*”, na via do meu discurso [...] é que na desordem e confusão que ele engendra, esse objeto pequeno “*a*” toma o mesmo lugar onde encontramos, em Descartes, essa rejeição do saber e, em Hegel, esse saber como saber da morte, [...] articulando precisamente na luta até a morte por puro prestígio, da qual sabemos que, seguramente, enquanto funda o estatuto do mestre [...], é dela que procede essa “*Aufhebung*” do gozo. Fato reconhecido. É renunciando, em um ato decisivo, ao gozo, para se fazer sujeito da morte, que o mestre se institui. (LACAN, 1967-68, p. 102)

Renunciar ao saber, ou ao saber da morte, é análogo à renúncia ao gozo que deixa o objeto *a* como resto. Fazer-se sujeito da dúvida ou sujeito da morte é colocar-se no polo “eu não sou” do esquema da alienação, justamente onde se situa a castração. A subjetivação do objeto *a* só é possível na medida em que ele é perdido — o saber cartesiano ou a vida hegeliana —, porque enquanto ele ainda está lá, nada se sabe sobre o que está ali.

Além das consequências dessas formulações sobre o gozo e o objeto *a* para o estatuto do analista, temos o que isso implica de avanço sobre o gozo, o ato e a relação sexual. “[...] o que está em questão é a relação de subjetivação concernente à coisa do sexo, mas enquanto essa subjetivação redundava na relação logicamente definida por $\$ \langle a$, caso em que todo mundo é igual” (LACAN, 1967-68, p. 159). Isso significa que a subjetivação do sexo passa pelo fantasma e não por uma determinação biológica ou anatômica dos sexos.

O gozo sexual possível também está encrustado nos objetos *a*, o que diferencia as posições, como já pude mostrar em minha dissertação (SILVA NETO, 2013a), está colocado no campo do Outro, ou seja, da cultura e da linguagem.

A insistência de Lacan, desde o seminário 13 (1965-66a), é a de que essa relação entre um homem e uma mulher não faz uma unidade e, sequer, um casal, pois há sempre um terceiro termo, o objeto *a*.

O importante agora, entretanto, não será discutir Édipo e castração na subjetivação do sexo, tampouco a lógica do fantasma, mas marcar que é a expulsão do objeto *a* da subjetivação de um que abre espaço para que um parceiro ocupe esse lugar através de um semblante.

As marcas características do complexo de Édipo costumam determinar que o menino realize essa expulsão por recusar o gozo da posição de objeto da mãe em nome da identificação ao traço de virilidade do pai. A menina, por sua vez, ficará com a possibilidade de valer como o objeto *a* que o homem expulsou, de modo que podemos dizer que uma mulher vale para um homem na medida em que faz às vezes do objeto que ele deixou de ser. A fórmula para a parceria psicanalítica não é muito diferente.

O objeto em causa, portanto, tem coordenadas singulares e está cernido por um roteiro fantasmático que é de cada um. Nesse sentido, não há nenhum naturalismo do desejo, e o homem e a mulher, “textualmente, eles não têm nada a ver juntos” (LACAN, 1967-68, p. 266), e é “[...] porque eles não têm nada a ver que o psicanalista tem a ver com esse negócio [...]” (LACAN, 1967-68, p. 267), e “é justamente por dar a esses termos ‘o homem’ e ‘a mulher’ um substrato naturalista, que se chega a poder enunciar coisas que se apresentam [...] como loucuras” (LACAN, 1967-68, p. 267).

Para Lacan o homem e a mulher podem ir juntos sem ter nada a ver juntos, nada a ver em uma perspectiva naturalista.

Essas fórmulas são passos adicionais para a construção do axioma ‘não há relação sexual’, que por hora se enuncia como ‘não há ato sexual, há tentativa de fazer ato’ (LACAN, 1967-68). A formulação mais acabada que pode ser colhida deste momento do ensino de Lacan é:

[...] esta mulher que [...] para o psicanalista não é de modo algum automaticamente desejada pelo animal macho quando esse animal macho é um ser falante, essa mulher se crê desejável porque é o melhor que tem a fazer em um certo embaraço. [...] quanto ao parceiro, ela acredita amá-lo, é até o que domina. Sabemos também [...] que o que domina realmente é o que ela deseja. [...]

Quanto ao homem [...], ele acredita desejá-la mas ele tem que lidar [...] com sua mãe, portanto ele a ama. O que ele lhe oferece? O fruto da castração ligada a esse drama humano. Ele lhe dá o que não tem mais. [...] Vai contra o bom senso. (LACAN, 1967-68, ps. 268-269)

E:

O que o homem [...] descobre, não é nada além do que há nele de impotência em visar qualquer coisa além [...] de um saber. Sem dúvida existe em algum lugar [...] um certo saber sobre o sexo; mas não é disso que se trata. [...] É ao saber de um sexo, que se trata de chegar. [...] não se tem jamais o saber do outro sexo.

[...]

Não creiam que, quando digo que não há ato sexual, eu esteja defendendo algo que signifique o fracasso radical de tudo o que se passa a esse título. [...] no nível da experiência psicanalítica, esta nos demonstra que esse saber de um sexo para o macho [...] redunde na experiência da castração, quer dizer, [...] sua impotência em fazer [...] algo de pleno do ato sexual. (LACAN, 1967-68, p. 271)

Ainda:

Em relação ao psicanalista [...] ele não tem o direito algum de articular [...] essa dialética entre saber e verdade, para fazer dela uma soma [...]. Ninguém está em posição de dominar o que está em questão [...] da função de sujeito com relação ao que é deste ato [...]. (LACAN, 1967-68, p. 271)

Ou seja, a falta de saber e a não existência do ato sexual são condições *sine quibus non* é possível conceber o lugar do fantasma e a ética da psicanálise a partir de uma perspectiva de singularidade do sintoma e do gozo.

A partir destas referências posso avançar para o ato propriamente analítico, mas antes será preciso percorrer algumas referências sobre o sujeito suposto saber e o novo esquema da alienação lacaniana.

1.16 – Sujeito suposto saber (SsS)

O sujeito suposto saber – doravante SsS — é um termo bastante utilizado ao se falar de transferência em uma perspectiva lacaniana. Para Lacan uma transferência se estabelece devido a uma suposição de saber ao analista. Também é uma noção que pode ser tomada de maneira muito equivocada por quem se acostuma à transmissão oral ou a leituras aforísticas da teoria lacaniana.

Um dos erros mais comuns e primários é acreditar que o analista seja o sujeito suposto saber no sentido de aquele que sabe do que se trata no sintoma do sujeito que procura análise. Uma outra forma de se equivocar aí é na leitura pós-moderna de que ao analista é suposto saber, mas este saber não existe, então o analista faz semblante de saber enquanto, na verdade, não sabe. É um erro mais sutil, mas situa o analista como um farsante.

Existe ainda uma radicalização desta noção que diz que não há saber, que toda suposição de saber não passa de suposição. Isso pode encontrar apoio nas asserções lacanianas sobre a insuficiência do saber, furo de saber, impossível de saber, inexistência do saber absoluto, etc. Entretanto, essas asserções sobre o saber não são sobre o saber de maneira intransitiva: há

saber! O que pesa de impossibilidade aí são duas coisas que precisam ser especificadas, e o farei: 1) as limitações do saber se dão sobre a verdade e o sujeito, não sobre qualquer coisa; 2) a grande impossibilidade é que um sujeito possa saber sobre sua divisão e seu ato em anterioridade, ou seja, o problemático é o sujeito, não o suposto saber.

Gostaria de introduzir a problemática do SsS a partir de um ponto que toquei ao discorrer sobre o ato: o ato nascimento da psicanálise, de seu campo. Interroga-se Lacan:

[...] será que esse campo que ela organiza, sobre o qual ela reina, governando-o mais ou menos, será que esse campo existia antes? É uma questão digna de ser evocada quando se trata de um tal ato. [...] Claro, há todas as chances que esse campo existisse antes, não iremos certamente contestar que o inconsciente fizesse sentir seus efeitos antes do ato de nascimento da psicanálise. Mas de qualquer forma, se prestarmos bastante atenção, poderemos ver que a questão: — quem o sabia? — não pode ser sem alcance. [...] claro que não é questão de contestar que a realidade seja anterior ao conhecimento. A realidade, sim! Mas, e o saber? O saber não é o conhecimento [...] tenho apenas que fazer alusão ao saber-viver ou ao saber-fazer. (LACAN, 1967-68, p. 9)

A problemática é introduzida, portanto, através de um ‘quem o sabia?’ Quem o sabia antes que o ato fosse cometido? Esse quem, evidentemente, alude a um sujeito que pudesse sabê-lo de antemão. A alusão ao saber-viver e saber-fazer traz para o bojo a diferença entre conhecimento e saber, o primeiro assumindo um caráter mais catalográfico ou livresco — quiçá teórico e formal? — e o segundo como algo que se inscreve em um modo de viver ou de fazer, não representando uma informação sobre algo, mas uma imiscuição de algo do simbólico na constituição de um sujeito. Em ambos os casos a centralidade do tema recai sobre um sujeito, sobre um ‘quem’. Um computador conhece, mas ele sabe?

É claro que falar em um sujeito que pudesse saber as coisas de antemão se avizinha da discussão sobre a onisciência, ou seja, sobre a divindade. Lacan não se furta a tocar nessa discussão, embora não será por esse viés que avançará: “aquilo de que se trata quanto à dimensão divina, e geralmente àquela do espírito, gira inteiramente em torno disto: o que é que nós supomos já estar lá, antes que façamos a descoberta” (LACAN, 1967-68, p. 19). Um aspecto importante do outro mundo, dos espíritos, da divindade, da alma, do eterno, é esse, de instaurar um lugar onde haja um sujeito que já soubesse.

Uma vez que a transferência se instala em função do SsS, ela pode ser depositária desse aroma religioso, de um momento de encontro com a Outra dimensão. Isso não é completamente equivocado, uma vez que o inconsciente porta um saber sem sujeito, ou um saber que não se sabe. O que falta aí é, justamente, um sujeito que pudesse saber.

Essa articulação da transferência com o SsS, entretanto, a introduzo de forma abrupta, pois é o caso de se saber porque alguém suporia saber a um analista uma vez que há representantes e modalidades mais antigas e mais consolidadas dele, tais como as próprias religiões, a filosofia, a educação, etc.

É neste ponto exato que se pode ilustrar, novamente, a asserção “[...] o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998[1965-66], p. 873), pois com a redução científica da cosmovisão medieval, a partir do *cogito* cartesiano e o avanço da epistemologia científica, o saber da tradição e seu Outro — Deus — sofrerá declinações.

Em um primeiro momento há, para Lacan, a queda do Deus de Abraão para o Deus dos filósofos — como o Deus cartesiano, que é um mero garante da existência do verdadeiro —, posteriormente para o Deus como crença na possibilidade de um saber absoluto constituído no fim da história (posição hegeliana), passando pela posição nietzscheanas do ‘Deus está morto’ e, por fim, chegando ao lacanismo do ‘Deus é inconsciente’.

A suposição de saber a um analista, portanto, passa pela necessidade de um sujeito posterior ao corte epistemológico científico e a fundação do sujeito cartesiano sem qualidades, alicerçado apenas na certeza que duvida, *res cogitans*. Já pude demonstrar isso antes, como o psicanalista é aquele que se ocupará da verdade em tempos de ciência, “o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (LACAN, 1998[1965-66], p. 889), ou seja, que seja suposto que um sujeito analista saiba, isso é um espólio da morte de Deus que o psicanalista herda:

1 – Era justamente sobre o sujeito suposto saber que se apoiava a transferência considerada como um dom do céu...

2 – Mas a partir do momento em que se revela que a transferência é o sujeito suposto saber, o psicanalista é também o único a poder colocar isso em questão. [...] há um (chamem-no como quiserem, o onisciente, o Outro), há um que já sabe tudo isso, tudo que vai se passar. Claro, não o analista, mas há um. O analista não sabe que há um sujeito suposto saber, e sabe mesmo que tudo de que se trata na psicanálise a partir da existência do inconsciente, consiste justamente em riscar do mapa essa função do sujeito suposto saber. (LACAN, 1967-68, p. 140)

Para o psicanalista, portanto, não há SsS, “há apenas o que resiste à operação do saber fazendo o sujeito, a saber, este resíduo que se pode chamar ‘a verdade’” (LACAN, 1967-68, p. 57). Não me parece evidente o que isso signifique, mas dado que o objeto *a* tem valor de verdade, que a *Bedeutung* da verdade é a ‘ocasião para se divertir’ com o objeto *a*, o que Lacan propõe aí é que a divisão subjetiva impede que haja uma coisa tal como um sujeito

suposto saber de antemão, de tudo isso que se vai passar, justamente porque uma parte sua é inconsciente, é isso, pulsão acéfala e sujeito a advir.

[...] temos a ver com esse tipo de impensável que, no inconsciente, nos situa um saber sem sujeito [...] tudo o que é a eficiência do recalque, e que só pode se conceber assim: que o significante presente no inconsciente e susceptível de retorno é recalcado precisamente na medida em que ele não implica o sujeito. (LACAN, 1967-68, p. 96)

E

[...] o que nos mostra a experiência analítica é que não há sujeito cuja totalidade não seja uma ilusão, porque ela depende do objeto pequeno 'a' enquanto elidido. [...] Todo saber não é consciente. (LACAN, 1967-68, p. 243)

Entretanto, essa posição a respeito do SsS não é passiva, não ocorre de maneira natural. Para Lacan é preciso fazer um esforço de lógica. É a partir da lógica que podemos ver o que acontece com o \$ do SsS riscado do mapa e que a indicação técnica de 'deixar rolar' não é suficiente para caracterizar a posição do analista diante do SsS.

No seminário *o ato psicanalítico*, não há muitas mudanças na concepção do lugar da ciência e da lógica na teoria e na prática psicanalítica. Continuamos ver a relação entre o corte epistemológico que culminou no fim da cosmovisão medieval e no sujeito cartesiano sem qualidades como condição para o surgimento da psicanálise. As relações entre ciência e saber e ciência e verdade também se mantêm.

Lacan acrescenta certas coisas que têm mais o aspecto de aromatização ou colorização do que já formulou do que de uma reformulação ou produção de algo inédito. Essas texturas, entretanto, podem lançar luz sobre certos aspectos obscuros ou indeterminados de formulações anteriores, de maneira que acho interessante pontuar algumas.

Lacan diz que a condição do progresso da ciência é que não se queira saber nada sobre as consequências que o saber da ciência acarreta no nível da verdade (LACAN, 1967-68, p. 17), ou seja, que o saber que a ciência pode colocar no mundo é de um tipo muito depurado daquilo que é a verdade para um sujeito. Podem dizer que a ciência é fria, por exemplo, ou que aquilo que descobre é apenas do nível do desencanto. Que ela exclui o sujeito e sua verdade, já pude mostrar antes, mas o que é dito aqui é ligeiramente distinto e fala dos efeitos de desamparo, de solidão, que o saber produzido pela ciência pode provocar no nível do sujeito e do discurso.

Tomemos como exemplo o cinismo do gozo — ‘eu sei, mas mesmo assim’. ‘Eu sei que estou diabético, mas mesmo assim quero tomar sorvete’, ‘eu sei que sou casado, mas mesmo assim encontro com prostitutas’, ‘eu sei que estou endividado, mas mesmo assim quero o celular do ano’, ‘eu sei que minha biologia é masculina, mas mesmo assim eu sou uma mulher’, etc. Podemos pensar que o saber científico separado da verdade pode provocar um efeito verdadeiro de ‘a verdade, a minha verdade, está fora de todo saber’.

Um outro exemplo que me ocorre é a desilusão com a política nos ambientes democráticos — justamente aqueles mais pautados pelos resultados científicos — a de que os políticos jamais falam a verdade. E em nome de quê mentem? Não é apenas para ocultar suas pautas egoístas ou corruptas, mas porque há o discurso do *marketing* político, as pesquisas de opinião, a intenção de votos, o cálculo eleitoral.

A fala de um político não serve à verdade do sujeito político, tampouco a que ele quer tocar em seus eleitores, mas aos números. Talvez isso explique melhor a opção da segunda década do século XXI pelo irracionalismo na política — com a eleição de Donald Trump nos EUA e de Jair Bolsonaro no Brasil, por exemplo — do que qualquer hipótese sobre segregação ou ascensão fascista. Talvez nossos políticos precisem levar o coração, as virtudes, mais à sério.

Falando em virtude, é Lacan quem nos sinaliza que que “[...] não há ciência da virtude [...] os virtuosos [...] é muito claro que [...] eles não sabem nem mesmo transmiti-la a seus filhos. [...] a virtude está bem mais próxima da opinião verdadeira [...] do que da ciência. [...] a opinião verdadeira, donde nos vem ela? Bom, do céu.” (LACAN, 1967-68, p. 52). Essa é uma referência, não assumida, a *Protágoras* (PLATÃO, 1999), mas sinaliza que a virtude vem de outro lugar, da dimensão da verdade, do Outro, da crença no Outro, e por conseguinte, isso se demonstrará logo mais, ao objeto *a*.

O saber e a verdade se relacionam da seguinte maneira, nesse estatuto da ciência, a falha do saber é a verdade. Os pontos onde o saber não tem sucesso, é neles que se colocam questões da ordem da verdade, para Lacan (LACAN, 1967-68, p. 56). Eu diria que é onde o sujeito encontra espaço para suas fantasias, para a operação do princípio de prazer, em termos mais freudianos.

Em todo caso, quando o saber se divorcia da verdade, tal é a proposta lacaniana sobre o saber na modalidade científica, as consequências podem ser bem extensas. Portanto, ao retomar o saber do SsS e o saber em jogo na psicanálise, não estamos falando do mesmo saber que pode ser lido no progresso científico, embora as coisas não sejam, necessariamente, excludentes.

Creio que estou de acordo com Lacan ao dizer isso, pois, para ele

[...] a verdade é [...] a questão que eu levanto para introduzir o que diz respeito ao ato [...] psicanalítico. [...] A questão do que é a verdade, é também simular que a posição do sujeito suposto saber seja sustentável, porque está nela o único acesso a uma verdade da qual o sujeito vai ser rejeitado, para ser reduzido à sua função de causa de um processo em impasse.

O ato psicanalítico essencial do psicanalista comporta esse algo [...] de simulação [...] o simular esquecer que seu ato é causa deste processo. (LACAN, 1967-68, p. 57)

Quer dizer, diferentemente da ciência, que chega a um saber sem sujeito — e sem verdade — deixando a cada um seu próprio feudo, ou ilha, de verdade, a psicanálise, ao sustentar o SsS, ainda que por simulação, lida com um saber de sujeito, um saber subjetivado e que, portanto, ganha terreno sobre a verdade.

Talvez esse aspecto se relacione com o que Lacan formulará, no seminário *De um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]) quando fala do Outro como terraplanagem do gozo: a subjetivação do saber seria a ferramenta com a qual se terraplanam o gozo, sendo seus restos os pontos de verdade, justamente aqueles adjuntos ao objeto *a* — restos de gozo — que são o valor da verdade.

Por que, entretanto, diz-se que o SsS é uma espécie de simulação? Teria relação com o analista como *proton pseudos* que Miller menciona? Acredito que se aproxime da noção, mas não seja exatamente ela. O estatuto do analista no seminário sobre *o ato* se aproxima mais da noção milleriana de analista como *parceiro-sintoma*, esse parceiro que recebe o objeto *a* dejetado do outro, do que a de *proton pseudos*.

Acredito que esse aspecto de simulação esteja mais relacionado a essa noção:

Em que consiste o sujeito suposto saber, já que temos a ver com esse tipo de impensável que, no inconsciente, nos situa um saber sem sujeito? [...] o que é a eficiência do recalque, e que só se pode conceber assim: que o significante presente no inconsciente e susceptível de retorno é recalcado precisamente na medida em que ele não implica o sujeito, em que não é mais o que representa um sujeito para outro significante; que é o que se articula a um outro significante sem, entretanto, representar esse sujeito. Não há outra definição possível do que é, verdadeiramente, a função do inconsciente [...]. (LACAN, 1967-68, p. 96)

Ou seja, o realmente simulado aqui é que esse saber do inconsciente tenha sujeito. O que deve ser operado é o advento do sujeito sobre esse saber, ou, a subjetivação do saber do inconsciente, com as devidas custas. Portanto, sobre o saber, avança-se um pouco a respeito de suas relações com o sujeito, a transferência e à verdade.

Quanto à verdade, entretanto, há avanços um pouco maiores. Lacan toca na situação de um certo amor, e exortação a ele, pela verdade no meio psicanalítico. Em primeiro lugar, critica a própria noção de amor contida aí, porque quando há amor e “[...] acreditamos estar implicados [...], surge esse tipo de complacência que [...] envisa vocês nesse melão que se chama amor” (LACAN, 1967-68, p. 150).

Depois temos os problemas com relação à verdade, pois “[...] às vezes mentir é [...] a maneira pela qual o sujeito anuncia a verdade de seu desejo” (LACAN, 1967-68, p. 151), esse é o *proton pseudos* freudiano propriamente dito (FREUD, 1996[1895]).

Para Lacan (LACAN, 1967-68, p. 154) é preciso colocar o amor em suspensão para ter-se acesso a todo drama humano sobre o desejo, avançando sobre um novo campo aberto sobre o que é a subjetivação e o objeto *a*, em torno do qual estão os revestimentos narcísicos nos quais se apoia o amor.

A respeito da verdade, Lacan chega a falar em “babaquice da verdade” (LACAN, 1967-68, p. 38), de “porcaria” (LACAN, 1967-68, p. 90), resíduo da operação do saber (LACAN, 1967-68, p. 57) e que o psicanalista não toma a carga a verdade, pois ela está no lugar do Outro, da inserção significativa, e o analista está no meio, onde está o vazio, o buraco, o lugar do desejo (LACAN, 1967-68, p. 70).

Ainda que, por fim, diga que se trata de encontrar uma verdade incurável e sabida, no fim da análise, a aproximação da verdade e da fantasia, do objeto *a*, vai sendo progressivamente tomada em um aspecto mais negativo.

O viés que parece mais promissor do seminário sobre *o ato*, entretanto, é a opção pela lógica como melhor fiadora para a psicanálise do que do que o Édipo e o nome-do-pai. Essa é uma linha de desenvolvimento que será retomada com muita força no seminário sobre *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]).

O nome-do-pai e o Édipo não são suficientes porque “[...] o significante, qualquer que seja, não pode ser tudo o que representa o sujeito, [...] a função que denominamos ‘todo’ depende de uma causa que não é outra senão o objeto pequeno ‘*a*’” (LACAN, 1967-68, p. 239), ou seja, o processo de simbolização deixa restos. “[...] em nada do que podemos inscrever de nós mesmos no campo do Outro, nós poderemos nos reconhecer” (LACAN, 1967-68, p. 240)

E como a lógica faria melhor? Isso requer um certo desenvolvimento, que farei agora. Não me parece que a topologia e os desenvolvimentos sobre a lógica que foram feitos anteriormente

tenham respondido satisfatoriamente essa pergunta. Acredito poder avançar um pouco na elucidação. Será preciso retomar o *cogito* cartesiano em um certo nível.

Começemos por uma passagem secundária, mas que será importante no desenvolvimento desta tese, e que, ao mesmo tempo, introduz o problema:

O ato do *Cogito* é um erro sobre o ser, como nós podemos ver na alienação definitiva do corpo, que dele resulta, que é rejeitado na extensão. A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível. É impossível que uma máquina seja corpo. (LACAN, 1967-68, p. 89)

Fica claro, ao ler Descartes, que há uma rejeição àquilo que é do corpo, das sensações e da percepção sensorial em detrimento do olho da mente, como já pude mostrar. Agora, entretanto, Lacan situa o *cogito* como um erro sobre o ser. Se o corpo é lugar do gozo e suporte dos objetos *a*, excluí-lo tem a equivalência com manter-se na vertente do nome-do-pai de restos, na *res cogitans*, puro simbólico. Essa crítica é apenas solidária ao que Lacan desenvolve, nesse seminário, como crítica ao Édipo, mas é importante marca-la aqui para o desenvolvimento da tese.

Há uma outra rejeição que o *cogito* opera que será mais importante para demonstrar onde a lógica opera melhor: “[...] o sujeito que nele” [no *cogito*] “é suposto como ser bem pode ser aquele do pensamento. Mas de qual pensamento, em suma? Deste pensamento que acaba de rejeitar todo o saber.” (LACAN, 1967-68, p. 101, parece falta uma vírgula no original entre ser e bem), e que é o próprio ato cartesiano.

Lacan se pergunta se não é essa rejeição a todo saber que assegura o ‘eu sou’, ou seja, não é bem pelo pensamento — do lado do ‘eu não sou’ — que o sujeito se assegura, mas pela rejeição do saber. Essa é a questão que conecta à problemática do Édipo e do nome-do-pai, uma vez que nesse terreno estamos no campo do Outro e do SsS — uma vez que não há nenhum saber seguro, o que poderia advir no lugar do SsS?

Para Descartes exclui-se o saber, mas o correlato do *cogito* é a existência de Deus como garante da verdade, ou seja, mantém-se o SsS, ainda que não seja ‘eu’. Para Lacan o que pode riscar o sujeito do SsS do mapa é a lógica (LACAN, 1967-68, p. 123). Não a lógica enquanto funcionamento interno de qualquer coisa — ‘a lógica do comunismo’, ‘a lógica desta instituição’, etc — ou em sentido de ‘modo’, mas como aquilo pelo que “[...] se experimenta [...] algo [...] da ordem da mestria ou da liberação [...] do sujeito suposto saber.” (LACAN, 1967-68, ps. 166-167)

Não é de qualquer instrumento da lógica que Lacan se servirá para tanto, mas especificamente dos quantificadores aristotélicos. No que pude percorrer do seminário *a lógica do fantasma* (LACAN, 2008[1966-67]), fiz um esforço de demonstração a respeito do uso dos quantificadores e das categorias, dos quatro polos, ‘universal’, ‘particular’, ‘afirmativa’ e ‘negativa’. Lacan retoma esse trabalho no *ato psicanalítico* e o desenvolve sob a luz de uma operação lógica chamada de dupla negação e que o permitirá construir a lógica do ‘não-todo’, crucial para o desenvolvimento de sua teoria:

[...] importância do termo ‘dupla negação’ [...] que se trata de uma operação que se anula, [...] que nos reconduz e nos refere à pura e simples afirmação. [...] isto já está presente [...] até mesmo na lógica de Aristóteles, na medida em que, ao nos colocar em face dos quatro polos [...], enquanto podem se manifestar por esta oposição entre o universal e o particular pelo uso de uma negação, ou que o particular pode ser definido como um ‘não todos’, e que isto está verdadeiramente ao nosso alcance.

[...] A diferença reside precisamente no ‘não todos’ (*pas tous*), que mostra o fato que o colocamos em suspenso, que nós repelimos o universal, o que, nesse caso, introduz a definição do particular, (LACAN, 1967-68, p. 187)

A dupla negação não é nada mais do que dizer, por exemplo, ‘não existe um homem que não morra’ — ao se remover as negações passamos a ‘existe um homem que morre’. Já o não todo, trata-se da operação da negativa sobre o quantificador todo, por exemplo, ‘todo homem morre’ e ‘não todo homem morre’, que é bem diferente de dizer ‘todo homem não morre’.

De ‘não todo homem morre’ depreende-se algo muito distinto de ‘não todos os homens morrem’ ou ‘existe um homem que não morre’. A assertiva ‘não todo homem morre’ por ser conjugada com ‘não existe um homem que não morra’ sem que isso indique uma contradição lógica na medida em que se pode dizer: ‘uma parte dele sempre fica viva em seu legado’. É uma incidência completamente distinta!

Continuando, sobre quantificação,

[...] nesta forma de articular a quantificação que consiste em separar as características e [...] só exprimir a quantificação pelos signos escritos [...] pode ser em geral simbolizada pelo que se chama ‘função’.

Quando tentamos elaborar a função que corresponde à proposição predicativa [...], somos levados a introduzir essa função. [...] digamos que ela se introduziu [...] no primeiro escrito no qual Peirce promoveu, atribuindo-a a Mitchell [...] uma formulação que é esta: para dizer que ‘todo homem é sábio’, colocamos o quantificador \forall para todo [...], e colocamos dentro dos parêntesis (h+s), [...] a reunião. [...] eu a escrevo sob a forma que é para vocês mais familiar: V. Portanto temos $\forall i (\sim h \vee s)$ o que quer dizer que, para todo objeto i, ele é ou bem não homem, ou bem sábio. (LACAN, 1967-68, ps. 188-189)

É uma questão de distinção de escrita de função, se todo homem é sábio, então um objeto *i*, como está colocado, ou é sábio ou não é homem, na medida em que o não sábio é não homem — vemos aí colocadas tanto a lógica do ‘ou... ou...’ como a dupla negação. Isso ainda não está mostrado até onde se precisa; prossigo.

Para que se leia corretamente a citação abaixo é necessário que se saiba que Lacan está se referindo às seguintes proposições: Particular: eu não conheço tudo de poesia; Universal: eu ignoro tudo de poesia.

[...] é necessário para esclarecer onde quero chegar, é na distinção significante [...] entre o que se chama uma proposição universal, para usar a expressão de Aristóteles [...] e uma proposição particular.

[...] “Eu ignoro” quer dizer exatamente [...] eu não conheço. Como é que isso resulta em duas proposições, das quais uma se apresenta como referida a um particular [...] e essa proposição realmente universal, ainda que negativa [...]? (LACAN, 1967-68, p. 196)

O que opera para que ‘eu ignoro’ e ‘eu não conheço’ não se equivalham nas duas proposições é, exatamente o ‘não...todo’ ou ‘não...tudo’ que está colocado em ‘não conheço tudo’. Essa é a particularidade do operador lógico não todo, a de particularizar uma universal.

Um outro trabalho lógico ao qual Lacan se lança neste seminário é o de mostrar que a subalternação de proposições lógicas aristotélicas encontra algumas aporias da lógica formal ao se encontrar com a ontologia:

Em Aristóteles [...] se ele disse que “todo homem é um animal”, ele pode para qualquer fim útil [...] extrair disso: “algum homem é um animal”. (LACAN, 1967-68, p. 198)

Entretanto, se dizemos:

[...] a Pátria [...] todo francês deve morrer por ela, claro! Mas, a partir do momento em que vocês subalternam para saber se algum francês deve morrer por ela, me parece que devem perceber que a operação de subalternação apresenta algumas dificuldades, já que “todo francês deve morrer por ela” e “algum francês deve morrer por ela”, não são absolutamente a mesma coisa! (LACAN, 1967-68, p. 199)

O que Lacan deseja com essa problematização é propor “[...] que a universal [...] afirmativa, deve se enunciar assim: ‘não há homem que não seja sábio’” (LACAN, 1967-68, p. 201) ao invés de ‘todo homem é sábio’, porque dessa forma evita-se o problema da subalternação na passagem da universal ao particular, pois ‘não há homem que não seja sábio’ passa ao particular pela remoção da dupla negação como ‘há homem sábio’.

O mesmo pode se passar com ‘não há francês que não deva morrer pela pátria’ para ‘há francês que deva morrer pela pátria’ sem o mesmo obstáculo ontológico que pude mostrar anteriormente. A dupla negação,

[...] quando a pomos em sua função diretiva, [...] distingue-se da lógica de Aristóteles pelo fato de que ela substitui o lugar onde a *ousia*, a essência, o ontológico não é eliminado, o lugar do sujeito gramatical, pelo sujeito que nos interessa enquanto sujeito dividido, a saber, a pura e simples divisão como tal do sujeito enquanto fala, do sujeito da enunciação enquanto distinto do sujeito do enunciado.

A unidade onde se apresenta essa presença do sujeito dividido não é nada mais que essa conjunção de duas negações e, além disso, ela é que motiva que para apresentá-la, para articulá-la [...] as coisas não iam sem o emprego de um subjuntivo: “Não existe nada que não seja” [...] sábio ou não sábio, tanto faz. (LACAN, 1967-68, ps. 204-205)

O que Lacan crê encontrar é uma maneira de realizar as proposições lógicas com os quantificadores de modo a excluir a essência e se ater ao sujeito do significante.

Ele faz um jogo de palavras ao afirmar que, agora, as proposições introduzem um ‘não sujeito’ (*pas d’homme qui ne soit sage*, em transcrição literal para o português, não homem que não seja sábio, o não homem é a negação do sujeito). Essa dupla negação seria, para ele, criadora, “[...] vez que é dela que se instaura a única coisa verdadeiramente digna de ser articulada no saber, ou seja, a universal afirmativa, o que vale sempre em todos os casos, só isso nos interessa” (LACAN, 1967-68, p. 205).

E qual é o ponto onde essa articulação lógica se articula com o SsS e sua queda? Pois bem, a dupla negativa, ‘não existe um para quem não se aplique a função x’ “[...] se trata [...] de mascarar algo que é justamente a fissura [...] que é a distância do sujeito da enunciação ao sujeito do enunciado” (LACAN, 1967-68, p. 206), ou seja, ao articular-se “a única coisa digna de ser articulada ao saber” com o mascaramento da fissura da divisão subjetiva — por um lado a exclusão do ser do sujeito e, por outro, a suspensão das falhas por onde se infiltra a verdade — temos um saber articulado como tal e divorciado da verdade, um saber rigoroso tal qual o científico.

Encontrar esses enunciados fiáveis, como os científicos, é a necessidade lógica, e a “primeira *ananké*” [necessidade] “é a *ananké* do discurso” (LACAN, 1967-68, p. 207). É fazer como Freud, que expulsou a metafísica de sua construção teórica (LACAN, 1967-68, p. 209), retirando a necessidade de sentido das formulações, porque o saber não precisa de sentido, mas sim nós, que somos seres muito frágeis.

Lacan busca tomar por objeto o efeito de linguagem — não mais o objeto da ciência —, que é o fator comum do estruturalismo (LACAN, 1967-68, p. 214). Essa maneira de definir a lógica e o saber que interessariam ao psicanalista faz Lacan se perguntar que, já que o psicanalista aprende muito presidindo a tarefa psicanalisante, se “[...] isso significa que é ele que [...] poderia se vangloriar de ser o autêntico sujeito de um conhecimento realizado”, mas a “[...] objeção a isso é [...] que a psicanálise se inscreve em falso contra toda exaustão do conhecimento” (LACAN, 1967-68, p. 217), ou seja, que apesar de procurar o rigor lógico que possa nos conferir enunciados fiáveis, isso está aí como ferramenta da tarefa psicanalisante e não como depuração de um saber que se possa reduzir a conhecimento realizado. É um saber-fazer.

1.17 - Ato psicanalítico

E sobre o ato psicanalítico propriamente dito, o que é possível elaborar e qual a importância dessa maneira de abordar o problema?

Lacan frisa, por diversas vezes, ao longo do seminário sobre *o ato psicanalítico* que há um certo paradoxo ao se supor que haja um ato do psicanalista. Isso se dá em função das regras freudianas fundamentais para a análise, especialmente a respeito de uma delas, onde Freud estabelece que em uma psicanálise deve-se evitar o ato.

Do lado do analista, deve-se evitar agir em favor ou contra um paciente, evitar abordá-lo no nível da simpatia ou antipatia, bem como evitar toma-lo como objeto sexual — preferencialmente não tocar, nem abraçar, sequer olhar (e para isso, dentre outras coisas, está aí o divã).

Do lado do paciente recomenda-se as restrições sobre toques, contatos físicos em relação ao psicanalista, estimula-se a falar sobre tudo, mas a não fazer, bem como há a recomendação que se diga aos pacientes para evitarem tomar decisões importantes, ou tomar certas ações, durante a análise, uma vez que o material inconsciente trazido à luz poderia levar a erros de julgamento ou a atitudes orientadas por sentimentos poderosos e primitivos que carecem de maior elaboração.

Neste sentido, o que poderia ser um ato, uma ação, propriamente psicanalítica? A primeira indicação, resultado da orientação freudiana, é “[...] se algo caracteriza a posição do psicanalista, é muito precisamente que ele não age senão no campo de intervenção significante” (LACAN, 1967-68, p. 105).

Isso é dizer um pouco mais do que ‘ele trabalha com a palavra’ ou ‘ele escuta’, pois a intervenção significante é mais ampla do que a escuta ou a fala, ela se calca nos mecanismos de funcionamento autônomos do significante e em sua eficácia no real, sua capacidade de inserir coisas no real.

Lacan faz uma boa formulação disso quando retoma a regra da associação livre pelo viés de que ela pode significar “[...] que o sujeito se ausente, tanto quanto for possível [...] a tarefa [...] é deixar esse significante em seu jogo”, significante em ato, “‘em ato’ é um truque, [...] tem essa conotação [...] de ‘em potência’”. (LACAN, 1967-68, p. 122).

Dar passagem ao ato do significante, à sua potência, requer que certos tipos de ato sejam deixados em branco: não responder à demanda de amor, não tomar partido das personagens das narrativas do paciente, especialmente dele, não agir a partir do gosto, não tomar o paciente por objeto de amor, não ceder ao lugar onde o desejo do paciente espera posicionar e reduzir o analista, não ceder às provocações, etc.

O ato, que não seja o do significante, ficar em branco tem duas consequências. Do lado do paciente,

É precisamente porque o ato fica em branco que ele também pode, na outra direção, ser ocupado pela transferência, quer dizer, no curso do fazer psicanalisante, pela caminhada em direção ao que é seu horizonte, miragem, ponto de chegada, do qual já defini suficientemente o lugar de encontro, enquanto é definido pelo sujeito suposto saber (\$). (LACAN, 1967-68, p. 117)

E do lado do analista acontece algo que exigirá uma explicação mais refinada e que elucidará o que quer dizer esse ponto de chegada.

Lacan retoma um trabalho sobre a alienação do seminário *a lógica do fantasma*, que já pude expor aqui, a respeito da alienação a partir do enunciado ‘ou... ou...’, o ‘ou eu não penso, ou eu não sou’.

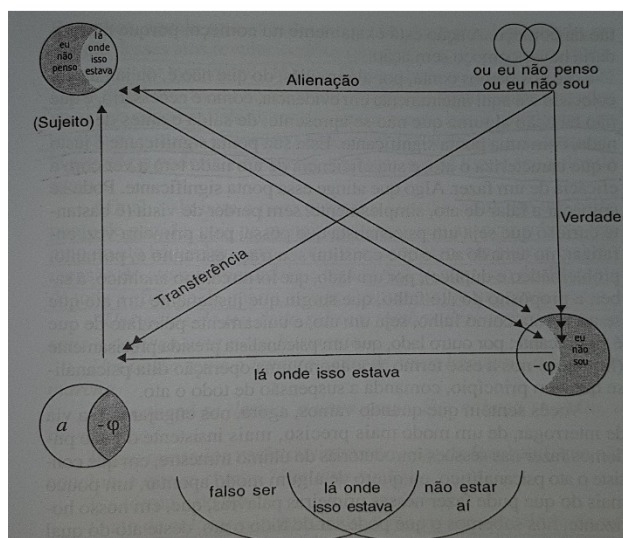


Figura 16 — retomada do retângulo da alienação (LACAN, 1967-68, p. 79)

Para ele, esvaziar o ato equivale a “‘Lá onde isso estava...’ [...] ‘eu devo tornar-me’ [...] ‘psicanalista’” (LACAN, 1967-68, p. 82), sendo esse eu equivalente ao sujeito, na parte superior esquerda. Isso quer dizer que o ser do psicanalista é esse ‘falso ser’ que está do lado do ‘eu não penso’, não penso, mas sou como falso ser — objeto *a*. “[...] esse falso-ser é o ser de todos nós. Jamais se é tão sólido em seu ser como quando não se pensa.” (LACAN, 1967-68, p. 83)

Não vou retomar a demonstração deste esquema, tampouco dedicar muito trabalho a esmiuçar e extrair as consequências de sua retomada no seminário 15, pois o que julgo essencial, para efeitos de desenvolvimento desta tese, é que se registre que o lugar onde Lacan situa o psicanalista neste esquema é:

- A) O do sujeito;
- B) Que advém onde *isso* estava;
- C) Esse *isso* está na mesma posição do objeto *a*;
- D) O objeto *a* é o falso-ser que somos todos [analistas];
- E) Ali *Eu* não pensa;

O ato deixando em branco está ali, onde está *a*, antes do advento do ato propriamente analítico, sendo ocupado pela transferência;

No ponto inferior esquerdo temos a ‘vinda’ da transferência e a ‘saída’ do advento do analista [sujeito], o ato psicanalítico radical.

Ou seja, que o analista possa estar ali como falso-ser é condição para que haja transferência e miragem do SsS e; para que se dê passagem ao ato analítico propriamente dito, que é o analista advindo no lugar onde isso (*a*) estava.

Esse advento é dado em ato, pelo significante, às custas do ser do analista, ou seja, o analista age com seu ser e “[...] o ato define por seu corte a passagem onde se instaura, onde se institui o psicanalista” (LACAN, 1967-68, p. 127). O corte que o ato instaura é onde isso estava, no objeto *a*, revelando-o, deixando-o cair, a um só tempo que, no instante em que o ato é cometido ele não comporta a presença do sujeito, que só advirá após realizado o ato.

O ato, portanto, realiza o corte que faz emergir sujeito e objeto *a*. No caso do ato psicanalítico trata-se, por um lado, do advento do analista (como sujeito dividido, aquele que não pensa), e do objeto *a*, mas não o que está em causa para o analista e sim para o analisando!

Esse advento do analista, ou do sujeito, em ato é a renovação da noção de passagem ao ato que Lacan realiza nesse seminário. Se antes dessas formulações o termo passagem ao ato só era utilizado para designar ações de alta morbidade — suicídio, assassinato, atos violentos, etc — a lógica mais geral da passagem ao ato apresentada aqui, por Lacan, permite situar o próprio advento do sujeito, ou do analista, como uma passagem ao ato, um ‘eu não penso, mas ajo’, sua relação com o objeto *a*, falso-ser, em causa, possibilitando conceber as passagens ao ato no sentido mais tradicional e viabilizando uma maneira de intervir.

Essa passagem se dá, justamente, com a ponta significante do ato, com as diversas possibilidades de intervenção do analista: interpretação, corte, interjeição, etc, possibilitando que as setas diagonais que partem do ponto superior esquerdo se dirijam para o inferior direito, o polo da castração, do ‘eu não sou’.

‘Eu não sou’, eu completaria, ‘mais *isso*’, pois onde *isso* estava eu advim como sujeito, de modo que agora já não sou, mas penso. Para que isso não fique obscuro ou dependente da imaginação de cada um sobre o que é não ser mais *isso* — acreditem, a imaginação, o imaginário, virá preencher as lacunas com representações equivocadas a cada vez que algo não se elucida devidamente —, vamos ao texto onde Lacan é claro sobre o que está indicando com esse ‘eu não sou’:

[...] a língua bem-feita da fantasia não pode impedir essas manifestações de verdade que são o chiste, o ato falho ou o sonho, manifestações com relação às quais o sujeito só pode se situar do lado de um ‘eu não sou’.

Com efeito, o de que se trata no inconsciente, que é preciso, portanto, distinguir do Isso, não depende desta ausência de significação em que nos deixa a gramática, já que ele se caracteriza pela surpresa que é bem um efeito de sentido, e esta surpresa

que toda interpretação válida faz imediatamente surgir, tem por dimensão, por fundamento, essa dimensão do ‘eu não sou’. (LACAN, 1967-68, p. 181)

Ou seja, são as sucessivas interpretações válidas que conduzem ao vértice do ‘eu não sou’, operando algo da ordem da castração. O ‘eu não sou’, portanto, é da ordem das formações do inconsciente, daquilo onde penso, mas não sou. Neste seminário essa passagem chama-se *de-ser*.

Para dar um primeiro passo rumo ao desenvolvimento desta noção de de-ser, ou destituição subjetiva, comecemos por lembrar que o ato psicanalítico consiste em autorizar a tarefa psicanalisante e suportar a transferência, sendo correlato ao ato psicanalisando que é iniciar uma análise. A partir disso desenrola-se o jogo analítico e é um jogo que pode ter um fim, ao menos pode mirar em um fim. Isso que se dá em um fim de análise é o que passa pelo de-ser e por um outro aspecto do ato psicanalítico, que é o advento de um analista:

Começar a ser psicanalista, todo mundo sabe, é algo que começa no fim de uma psicanálise. [...] O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de um pensamento que comporta o ‘eu não sou’, isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida, seu lugar mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do ‘lá onde isso estava’, ao nível do ‘eu não sou’ que se encontra nesse objeto ‘*a*’,[...] e, por outro lado, essa falta que [...], desde sempre, se define como essência do homem e que se chama desejo, mas, que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama ‘castração’. (LACAN, 1967-68, p. 87)

Portanto é algo que passa do ‘eu não penso’ ao ‘eu não sou’ realizando a castração. O de-ser está colocado aí por dois motivos, o primeiro é porque se trata do ‘eu não sou’, mas é um ‘eu não sou o objeto *a* que aí estava’, um ‘eu não sou o falso-ser’. O problemático da castração é que não há outro ser. Prossigamos.

A tarefa à qual o ato psicanalítico dá seu estatuto é uma tarefa que já implica essa destituição do sujeito. E aonde isso conduz? [...] Chame-se a ‘castração’, que deve ser tomada em sua dimensão de experiência subjetiva, na medida em que, em canto algum, se não for por esta via, o sujeito não se realiza. [...] esse ‘existe’ de uma falta, é preciso encarná-lo no que lhe dá efetivamente seu nome: a castração. (LACAN, 1967-68, p. 98)

Quando tomamos essa fórmula pelo lado do paciente, o que temos aí é a ejeção de um objeto *a* e a realização da perda subjetiva na operação da castração. Esse objeto *a*, importante dizer, é colocado do lado do parceiro, o analista, da mesma forma que “[...] no nível da subjetivação

do homem e da mulher [...] esse objeto a expulsar, que vai se apresentar no real aquele que é chamado a ser o parceiro sexual” (LACAN, 1967-68, p. 156).

A grande diferença entre uma parceria sexual e uma parceria analítica é que o parceiro sexual empresta corpo a esse objeto enquadrado na fantasia — e que fazia parte do sujeito, é uma espécie de excisão —, trabalha para manter esse estado de coisas na medida em que deseja manter seu valor erótico para o parceiro.

Já o psicanalista, ele recebe essa expulsão, mas empresta apenas o mínimo de corpo, o mínimo para que a transferência se mantenha como uma promessa de *a*, de modo a conduzir o sujeito até o de-ser — que atinge não apenas o sujeito em análise, mas o SsS que estava no lugar do analista.

[...] aquele que até ali o garantiu por seu ato, a saber, o psicanalista, tornou-se este resíduo, o objeto ‘*a*’ [...] esse dejetto, esta coisa rejeitada. Ao restaurar o sujeito suposto saber, ao retomar, ele mesmo, a tocha do analista, é impossível que ele não instale, ainda que sem perceber [...] o ‘*a*’. Esse sujeito suposto saber, que ele tem que retomar como condição de todo o ato analítico, ele sabe, neste momento que chamei de passe, ele sabe que lá está o de-ser que por ele, o psicanalisando, feriu o ser do analista. [...] Isso, justamente, porque ele tornou-se a verdade desse saber e, se posso dizer assim, uma verdade que é atingida ‘não sem o saber’ [...] bem, é incurável: somos esta verdade. (LACAN, 1967-68, p. 90)

Portanto, na tarefa psicanalisante o resultado é um sujeito que advém mais um resto que é rejeitado, um dejetto. Esse dejetto, entretanto, fica no lugar do analista, o sujeito sai ‘mais levinho’, se livra de uma espécie de pedaço demoníaco, para evocar aqui um espírito bem freudiano.

Quando levamos a lógica do fim de análise, no quadrilátero da alienação, como chegando à posição inferior direita, o de-ser, a excisão de um objeto rejeitado, e o advento de um sujeito que realiza a castração, estamos no mesmo ponto que um ato analítico se realiza.

Lacan faz coincidir o fim da análise de um sujeito qualquer com a possibilidade dele se tornar analista. Entretanto, durante uma análise ainda não acabada, o próprio analista só advém caso ele próprio realize a operação da castração múltiplas vezes — e isso faz eco com falas anteriores de Lacan, tais como ‘cada sessão é uma psicanálise completa’.

Quando um analista faz essa operação, é preciso lembrar, ele advém como analista, em ato, como o sujeito advém na ótica do processo do paciente, mas o objeto *a* que cai não é um ao qual o analista está apenso, “[...] não é nem para o outro, nem um ‘para si’, que não existe ao

nível do psicanalista, que reside esse ‘*a*’, é num ‘em si’ [...] do psicanalista” (LACAN, 1967-68, p. 136).

Esse objeto *a* se relaciona ao fantasma do paciente, é ele quem é o suporte da transferência, “[...] esteve lá desde sempre [...]”, mas “[...] será apenas no final da psicanálise terminada [...] que ele vai aparecer no real [...]. Esse ‘*a*’ [...] é o psicanalista, e não é porque ele estava lá desde o início que [...] não será ele que será produzido.” (LACAN, 1967-68, p. 137) ao final de uma psicanálise.

É uma citação com muitos recortes, mas quer dizer algo bem simples: o psicanalista permite que se assente sobre ele um determinado objeto *a* que está em jogo no discurso do psicanalisante desde o começo, ainda que ele [o psicanalisante] não possa saber-lo desde o início. Esse objeto expulso para o lado do parceiro que é o analista, é o próprio analista, e que comparecerá no real, ao fim da análise, sobre a forma de desejo.

Isso não se dá por vias tão misteriosas quanto parece, embora os sentimentos em jogo na experiência possam indicar diferentemente, mas pelo simples fato de que o SsS se revela em seu aspecto de miragem, ele ‘cai’. Esse cair não é como se o SsS estivesse ali e, de repente, some, mas que fica claro que nunca esteve, que o engajamento do sujeito na análise sempre se deu em razão de outra coisa, essa outra coisa, ela sim ali desde o começo e realmente, o objeto *a* que estava em causa se explicita e, assim sendo, é descartado.

Esse objeto *a* pode ser muita coisa, o olhar do analista, sua voz, ou o alimento que suas palavras representavam, mas Lacan diz que, frequentemente, é o objeto anal, a merda. Não qualquer merda, mas a merda na qual esse sujeito estava lambuzado. Não seria muito inadequado supor que, independente de qual objeto *a* sustentou a análise, ao fim ele é vertido em merda, em seu aspecto de dejetivo.

O ato psicanalítico, portanto, tem duas vertentes: é tanto o ato que um analista comete quando sustenta a transferência e autoriza o trabalho psicanalisante, colocando o significante em ato e se esvaziando de um agir de outro registro, quanto o ato que produz um psicanalista se um psicanalisando assim o decidir ao final de uma psicanálise.

Para o segundo aspecto, é necessário a queda do SsS e a destituição subjetiva do falso-ser, que era o objeto *a*, em nome da realização de um ‘eu não sou’ que pode ser lido como a realização da castração.

A partir dessas articulações pode-se formular o analista como de-ser que atinge o SsS que cai: objeto *a*. O analista se põe lá, como sujeito, onde isso estava, sabendo o caminho do de-ser,

sendo apenas suporte do objeto *a* que o psicanalisando expulsará ao final da tarefa psicanalisante (LACAN, 1967-68, p. 105). Ele [o psicanalista] não era o SsS, mas na medida em que está na análise para saber algo, ele se reveste disso, tomando para o analisando uma posição de objeto *a* (LACAN, 1967-68, p. 115). Entretanto, se o psicanalista comete o ato psicanalítico, isso quer dizer que ele não é o objeto *a*, mas opera como objeto *a*. (LACAN, 1967-68, p. 139)

Isso equivale a dizer que os analistas devem ocupar um lugar diverso de onde são solicitados, como Outro, como SsS, e dar passagem ao objeto pequeno *a* encontrado nos buracos de não-Eu do analisando. E, mesmo que estejam proibidos de agir, é na perspectiva do ato que têm que centrar sua meditação. (LACAN, 1967-68, p. 124)

Esse ato é dar passagem ao significante em ato, em primeiro lugar, mas também o de advir como sujeito, precisamente, onde se situa o objeto *a* em jogo no discurso que é apresentado em análise. Neste sentido o ato também é suportar a transferência e permitir a tarefa psicanalisante, simular o SsS através da função do *a* distribuídas ao parceiro, no caso o analista, que é o pivô, o instrumento, que pôde realizar-se a essência do que é a função do sujeito, a impotência do saber (LACAN, 1967-68, p. 238).

É dessa formulação que se pode formular um estatuto para o psicanalista tal qual um *parceiro-sintoma*, como Miller (2008) o fez. Assim como uma mulher é um sintoma para o homem (LACAN, 2007[1975-76]), o analista é um sintoma para o analisando. O que me permite excluir que a simulação do SsS implicada no ato psicanalítico se equipare a um analista como *proton pseudos*.

O analista enquanto sujeito, o alfaiate retalhado, por exemplo, não está superado ou refutado, pois se há um lugar onde o psicanalista não se conhece e onde ele existe é na medida em que é sujeito dividido até em seu ato, e que no fim, onde ele é esperado, ele é objeto *a*, não enquanto seu, mas aquele que o psicanalisando exige dele, como Outro, para que com ele, seja dele rejeitado (LACAN, 1967-68, p. 105). O analista tem que ser, no discurso analítico, seu *hypokeimenon* (sujeito), seu suporte subjetivo, mas enquanto ele mesmo assuma sua divisão (LACAN, 1967-68, p. 210)!

O estatuto do analisa não repousa em nada mais do que nisto: em que ele se oferece para suportar, em um certo processo de saber, esse papel dos objetos da demanda e da causa de desejo, que fazem com que o saber obtido não possa ser tomado senão pelo que é, realização significativa conjugada a uma revelação de fantasia (LACAN, 1967-68, p. 245).

A perspectiva do saber como faltoso e da não relação sexual não apenas se mantêm como se aprofundam, pois em relação ao analista, não há como fazer da dialética saber e verdade uma soma, ninguém está em posição de dominar a interferência da função de sujeito com relação ao ato sexual, pois nem mesmo podemos dizer onde é tangível sua referência biológica (LACAN, 1967-68, p. 271).

A prática psicanalítica evidencia que o casal não é todo, assim como a criança não é parte da mãe. A fantasia fusional do casal não há, e representa-la pelas relações entre a criança e a mãe é especialmente errôneo, porque aí ela existe ainda menos. (LACAN, 1967-68, p. 191)

Sobre o fazer do psicanalista, sua intervenção eficaz no real, o que vemos emergir do seminário sobre *o ato* é que o psicanalista produz uma passagem ao ato esclarecida como fim de análise (LACAN, 1967-68, p. 217).

No fim da análise não há psicanalisado, mas um tendo sido psicanalizando, um sujeito prevenido de que não poderia se pensar como constituinte de toda ação sua. Esse sujeito só é julgável em relação a um ato onde, reiterando-se a castração, ele se instaura como passagem ao ato (LACAN, 1967-68, p. 246), precisamente no sentido que comete um ato de advir onde isso era e assumir sua divisão, subjetivar a castração. O sujeito advém em ato, o psicanalista também.

Ao final de seu 15º seminário, Lacan dá uma grande indicação do lugar no analista na cultura e semeia o que será tema dos próximos seminários. Ele interrompe o seminário em nome do movimento de maio de 68, dizendo que os paralelepípedos e bombas de gás que manifestantes e policiais atiram uns nos outros são os objetos *a*, e que tudo isso ocorre como se os psicanalistas, não os houvesse.

Para Lacan é preciso que os psicanalistas se ocupem do que têm a cargo, ou isso deixará de existir ou de ter efeitos. Será preciso que haja pessoas que tratem de estar à altura de certo tipo de efeitos que são predestinados a serem tratados dentro de certo referencial. Forçosamente surgirão, porque quando os efeitos se tornam um pouco insistentes é preciso leva-los em conta e operar em seu campo (LACAN, 1967-68, ps. 277-279).

É uma exortação para que os psicanalistas se ocupem dos fenômenos da civilização, que identifiquem os efeitos a cruzar seu campo e que intervenham, que formulem algo a respeito.

2 – DE UM OUTRO QUE NÃO FOSSE SEMBLANTE, OU: LACAN APLICADO ÀS CIÊNCIAS SOCIAIS

Esse nome é chistoso, claro. Entretanto traz alguma referência verdadeira a um certo corte que se pode fazer no segundo ensino de Lacan. Em um primeiro momento vemos as figuras topológicas e a lógica utilizadas para formalizar o sujeito, o gozo e a sexualidade nas noções de objeto *a* e fantasma, valorizando a hiância, a divisão e o furo de saber até que se culminasse na noção de ato psicanalítico.

O seminário sobre o *ato psicanalítico* termina com uma exortação feita aos psicanalistas: se ocupem dos fenômenos da civilização que ocorrem! Foi durante o ano de 1968, na França, onde uma grande efervescência estudantil e trabalhista ocorreu, sob a forma de greves, protestos e confrontos, e que ficou conhecida como o movimento de maio de 68.

Assim vemos florescer noções como ‘discurso’, ‘significante-mestre’, ‘mais-gozar’ ou ‘mais-de-gozar’ e ‘mercado do saber’. É aqui, também, que se realiza a famosa escrita dos quatro discursos, culminando no seminário *de um discurso que não fosse semblante*.

Por este motivo realizo essa escansão no segundo ensino, mas sem pretensões de que isso se torne uma escansão necessária ou que nos confira um ganho de organização no estudo dos seminários de Lacan. É apenas uma escansão possível e que marca um ponto importante.

Pelo fato dos seminários de 16 a 18 comporem essa escansão, por se apoiarem largamente nas noções dos seminários anteriores e por estarem mais intensamente imbricados, não procedo a uma articulação seminário a seminário, mas a uma que agrupe temas que estes seminários desenvolvem e que podem ser comuns a mais de um. Acredito que isso facilitará a visualização do desenvolvimento da teoria lacaniana nesse momento que se aproxima da escansão entre segundo e terceiro ensinos.

Início com um tópico sobre o estatuto do saber e da verdade na ciência e na lógica — pontos de maior interseção com os seminários anteriores — de forma a mostrar qual seu desenvolvimento na teoria psicanalítica lacaniana.

2.1 - A inconsistência do Outro

É possível observar que desde a formulação da noção de ‘a Coisa’ no seminário sobre *a ética da psicanálise* (2008[1959-1960]) que a noção de grande Outro vai perdendo a sua consistência, não teórica, mas imaginária.

Em termos de teoria, o Outro como lugar da fala, dimensão da verdade e campo do simbólico, permanece bem consistente e rigoroso, mas duas coisas contribuem para sua deflação: a criação da noção de ‘a Coisa’ — um referente para o real do gozo —, bem como a escalada de formalização da teoria lacaniana como um todo.

Essa escalada de formalização reduz ‘a Coisa’ nas formas da Coisa, os objetos *a*. Essa redução se inicia no seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]), com a construção do objeto agalmático, se aprofunda no seminário sobre *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]) com a noção de objeto *a* como amboceptor e parte destacável do corpo, e se formaliza logicamente a partir do seminário *o objeto da psicanálise* (LACAN, 1965-66a).

Nesta mesma senda vemos o lugar do Outro e o valor do termo ‘verdade’ sofrer alterações. A partir de *a lógica do fantasma* (LACAN, 2008[1966-67]) a verdade passa a ter valor de objeto *a*, que é, a um só tempo, gozo e perda, experiência de satisfação pulsional e castração. A fantasia, em termos freudianos, ou o fantasma, em termos lacanianos, é uma montagem de uma cena imaginária, com um roteiro simbólico, construída no vazio de objeto natural da pulsão, produzindo um objeto de satisfação. A partir dali as formações do inconsciente pautadas na demanda ao Outro ganham, a seu lado, os fantasmas e a lógica.

Lacan deixa claro que sua intenção com a lógica é poder passar a uma escrita, do fantasma e do inconsciente, alicerçada na letra, na álgebra, de forma a depurar os sentidos imaginários. O corte como intervenção do analista é ressaltado ao lado da interpretação — o sentido existe, mas é necessidade dos seres frágeis que somos. O corte não tem sentido e nem visa um, é uma operação lógica sobre a estrutura. É nesse contexto que Lacan dirá que o Outro não existe e recuará para dizer que, não é que não exista, mas que há uma espécie de sombra sobre ele.

A partir do seminário sobre *o ato psicanalítico* (LACAN, 1967-68), com a noção de sujeito suposto saber, que é solidária à noção de que não há sujeito suposto saber, há apenas saber suposto, um saber que não se sabe, Lacan afirma, categoricamente, que o Outro não é o sujeito suposto saber, que o Outro não sabe nada, não sabe nada como sujeito!

No seminário *de um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]), entretanto, é que a problemática do grande Outro será tratada com maior dedicação. Nele Lacan dará passos para situar essa deflação como inconsistência do campo do Outro, pinçando a noção de inconsistência da teoria dos conjuntos.

Resgatemos os fundamentos:

O que é o Outro? É o campo da verdade que defini como sendo o lugar em que o discurso do sujeito ganharia consistência, e onde ele se coloca para se oferecer a ser ou não refutado. Surgiu para Descartes o problema de saber se existia ou não um Deus que garantisse esse campo. Ora, esse problema está hoje totalmente deslocado por não haver no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso.

[...] Se em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência do que é chamado verdade, onde está ela, a verdade, a não ser naquilo a que corresponde a função do *a*? (LACAN, 2008[1968-69], p. 24)

Se remetemos a função do Outro a Descartes, conforme indica Lacan, o que temos é Deus como necessário a todo discurso que tente aferir o verdadeiro. Para Descartes (2004[1641]) é solidária ao ‘penso, logo sou’ a assertiva ‘porque Deus é e não engana’.

Esse Deus reduzido à função de garante da existência da verdade é o que Lacan chama de deus dos filósofos (LACAN, 2008[1966-67], 1967-68 e 2008[1968-69]) e distingue do Deus dos judeus. O Deus dos filósofos é o mais próximo à noção lacaniana de Outro como dimensão da verdade.

O Outro, entretanto, não pode responder ao sujeito

Nada senão [...] ele é como eu. Trata-se [...] do que é seu verdadeiro esteio — sua fabricação como objeto *a*. Não há nada diante do sujeito senão [...] o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é [...] seu equivalente — o não-gozo, a miséria, o desamparo e a solidão. Tal é a contrapartida do *a*, desse mais-de-gozar, que constituiu a coerência do sujeito enquanto eu. (LACAN, 2008[1968-69], ps. 24-25)

Dizer que o Outro não pode responder ao grito da verdade equivale a dizer que “[...] nenhum discurso pode dizer a verdade”, que “o discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que [...] tenham razão para lhe pedir que explique sua verdade” (LACAN, 2008[1968-69], p. 42).

Isso é para introduzir, para recuperar o estatuto do Outro até agora, bem como indicar a porta de entrada para o problema de sua inconsistência: passa pelo fato de o Outro não sabe como explicar sua verdade. A bem dizer, o Outro não tem nada a dizer ou a responder sobre a verdade, o que constitui sua falta. Há várias maneiras de nomear essa falta, tais como: desejo do Outro, furo no saber ou castração. Essas maneiras, entretanto, articulam-se entre si.

A noção de desejo do Outro é antiga e iniciou sua aparição no ensino de Lacan quando o Outro ainda era apoiado nas funções parentais para ser demonstrado. A esta altura Lacan dizia

que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 2005[1962-63]) em um sentido de que o lugar da criança no desejo dos pais é o que marca e funda seu desejo.

Isso não é descartado, evidentemente, pois como mamíferos — Lacan retomará nossa condição de mamíferos, de animais, por diversas vezes ao falar de gozo — as funções do organismo não podem ser desprezadas. Acaso não é na neotenia do animal humano que Freud (1996[1895]) se apoia para estabelecer o que chamou de desamparo fundamental?

Entretanto, como trata-se de definir rigorosamente as estruturas lógicas em jogo no sujeito e no Outro, Lacan retomará o desejo do Outro, aqui, pelo viés do saber:

O ponto-origem [...] quando se trata de compreender o inconsciente, é o ponto nodal de um saber falho. É daí que nasce o desejo, e sob a forma [...] de desejo de saber. (LACAN, 2008[1968-69], p. 265)

E:

É isso que faz a dimensão do desejo ser a do desejo do Outro. É na medida em que o desejo do Outro é impossível de formular na fantasia traumática que o desejo germina no que se pode chamar de desejo de saber, colocando *de saber* entre parênteses.

[...] Se o desejo do Outro é tal que é fechado, é por se exprimir no fato, característico da cena traumática, de que o corpo é percebido nele como separado do gozo. A função do Outro se encarna nesse ponto. Ela é esse corpo, percebido como separado do gozo. (LACAN, 2008[1968-69], p. 266)

O que se depreende dessas passagens pode ser bem simplificado. O desejo do Outro não é transparente para o sujeito. O traumatismo da situação é, justamente, a ausência de saber sobre aspectos fundamentais na existência do sujeito: o desejo do Outro, e o que o sujeito representa diante deste desejo. O que vem responder a esse trauma são fantasias, que possuem um valor duplo, por um lado são construídas nessa falta do saber e suspendem a questão sobre o desejo. Por outro, constroem um roteiro de satisfação que localiza um objeto no Outro. O fato de que os objetos *a* possam ser encontrados na relação com o Outro é o que dá o valor ao jogo da verdade.

O desejo fundado pelo desejo do Outro é desejo de saber. Desejo de saber sobre o desejo do Outro, desejo de saber o que o Outro sabe sobre seu desejo. Se a recursividade dessa sentença pode parecer falta de clareza ou de reestruturação, peço que aguardem um pouco mais o desenvolvimento da minha demonstração. Por hora, retomo a problemática do desejo e do saber do Outro:

[...] a experiência analítica [...] evidencia que, desde sempre — desde que funciona aquele, seja ele quem for, que pode encontrar-se na posição de funcionar como o Outro [...] daquilo que se passa na ordem das satisfações oferecidas ao Outro por intermédio da inclusão do *a*, o Outro nunca soube nada.

[...]

O que nos solicita [...] à medida que mais progridem os impasses em que o saber nos imprensas, não é saber o que o Outro sabe, mas saber o que ele quer. (LACAN, 2008[1968-69], p. 294)

Isso não significa dizer que o Outro não saiba nada, mas que não sabe do que se passa sobre as satisfações ligadas ao objeto *a*, e isso não quer dizer que ele não saiba, ele sabe, “[...] já que ele é o lugar do inconsciente. Só que ele não é um sujeito. A negação na formulação *não existe sujeito suposto saber* [...] refere-se ao sujeito, não ao saber. [...] desde que se tenha [...] experiência do inconsciente, [...] nela não sabemos quem é que sabe” (LACAN, 2008[1968-69], p. 350).

Se o Outro não é um sujeito, não há como supor que ele saiba sobre as satisfações ligadas ao *a*, visto que apenas um sujeito teria notícias dessas satisfações. É bem verdade que Lacan faz desenvolvimentos dos quais recua como se jamais os houvesse feito ou dito de tal modo. Já disse que o Outro não existe (LACAN, 2008[1966-67]), que o Outro é o corpo (LACAN, 2008[1966-67]), etc.

O que está em jogo no seminário 16, entretanto, é uma redução do Outro a uma articulação da lógica: “A estrutura que visio [...] é a estrutura original [...] que chamo de um Outro. [...] é justamente o Deus dos filósofos [...], ele se mantém estável no horizonte de todos os nossos pensamentos [...]” (LACAN, 2008[1968-69], p. 331).

O Deus dos filósofos, já pude colocar isso, é o garante de que haja verdade, de que seja possível alcançar alguma verdade no jogo significante e, em última instância, o garante de que haja jogo significante.

Parece-me que é por essa via que Lacan propõe postular o Outro como conjunto vazio. Essa demonstração parte do estatuto lacaniano do significante ‘um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante’.

Pois bem, no estado de elaboração que a teoria analítica de Lacan se encontra, esse primeiro significante — primeiro na ordem de enunciação da frase —, o que representa o sujeito é o S_1 . O significante *S* com índice 1 já assumiu algumas significações ao longo do ensino de Lacan. A mais antiga e intuitiva era uma indexação dos significantes em uma cadeia — $S_1, S_2,$

S_3 , etc — mas progressivamente foi assumindo outras funções em um contexto de elaboração teórica distinto.

No contexto do seminário 16 o ‘1’ desse ‘S’ está relacionado a duas coisas: é o significante com o qual o sujeito se conta como Um, como unidade, e é o significante sob o qual o sujeito se apaga sob o traço, o traço unário.

O segundo significante, aquele diante do qual o primeiro virá representar o sujeito, é o S_2 , mas aqui “[...] é legítimo reduzir esses dois S, o S_1 e o S_2 , a um mesmo *um*” (LACAN, 2008[1968-69], p. 348), porque o primeiro será tomado sob os aspectos que já mencionei, e o segundo será tomado como aquilo que, no campo do Outro, permite ao sujeito se agarrar, o ideal do Outro ($I(A)$), que não deixa de ser um segundo traço de identificação, a identificação secundária freudiana.

Assim sendo, propõe o seguinte esquema:

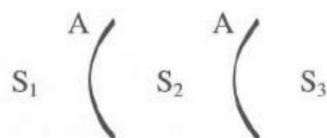


Figura 17 — Reprodução do esquema sobre o Outro na teoria dos conjuntos (LACAN, 2008[1968-69], p. 346)

O significante que representa o sujeito — S_1 , está de fora do que representa um círculo, essa espécie de grande parêntese com o A maiúsculo de *Autre* (Outro) ali. O Outro está representado, neste esquema, como uma representação gráfica de um conjunto, habitualmente um círculo ou uma elipse.

O S_2 se inscreve no campo do Outro, mas não é como se o Outro fosse um conjunto pleno de S_2 ou S_3 . A tese de Lacan é que o círculo A desse esquema “[...] designa precisamente o limite do campo do Outro como conjunto vazio [...] que o limite do A [...] se renovará com S_3 e com outros tantos significantes quantos possam assumir em seguida o lugar de um certo revezamento” (LACAN, 2008[1968-69], p. 346).

Essa noção não me parece ser intuitivamente depreendida do esquema acima, mas podemos ver um desenvolvimento de Lacan mais à frente que deixarão as coisas claras: “O Outro [...] fica reduzido a sua função mais simples, a de ser um conjunto que abarca o *um*, esse

significante necessário como aquele perante o qual se representará, de um para o Outro, o *um* do sujeito” (LACAN, 2008[1968-69], p. 348).

Eu, particularmente, acho essas passagens bem confusas, porque Lacan não postula claramente como faz passar o S_2 a *um*. Pelo menos deixa claro que uma coisa é o *um* da unidade na qual se toma o sujeito, traço unário, e o outro *um* é o significante, no Outro, diante do qual o S_1 vem representar o sujeito.

Esses dois *um* são representados, em notação de conjunto, assim: $1\{1\}$. Esse conjunto que porta o segundo *um*, como qualquer conjunto, contém como um outro elemento um conjunto vazio, \emptyset , portanto podemos grafar a escrita assim: $1\{1, \emptyset\}$; Ou assim: $1\{1, \{\}\}$. A partir desta demonstração, Lacan faz a seguinte formulação:

Na verdade, aqui se podem inscrever dois *uns*, que se distinguirão por fazerem parte de coisas diferentes. O da esquerda é o elemento único do conjunto inicial, que é vazio antes dessa inscrição, ao passo que o da direita preenche o segundo conjunto vazio, se é que podemos expressar-nos dessa maneira, já que, como conjunto vazio, ele é o mesmo: $\{1, \{\}\}$ (LACAN, 2008[1968-69], ps. 348-349)

Isso torna a tese um pouquinho mais complexa do que a expus em um primeiro momento. O primeiro *um*, S_1 , só pode advir como traço quando o sujeito se faz representar ante *um* Outro significante. Isso coloca duas coisas de consequências bem drásticas e de maneira bem ligeira: 1) que o traço unário ou o significante com o qual o sujeito se faz representar só podem ser inscritos como tais se o sujeito se faz representar ante um significante no Outro, e; 2) que o Outro está tomado aqui como *um* Outro, *um* Outro significante. Prossigo com a demonstração para que isso fique cristalino.

Pois bem, o que se trata, para Lacan, é que sempre que uma representação do sujeito for feita para um outro significante, que o conjunto vazio se desloca um pouco mais para a direita, mas sem que possa ser preenchido: $\{\}$, $\{1\{\}\}$, $\{1\{1\{\}\}\}$, e assim sucessivamente.

Como a linguagem matemática é pouco acessível a muitos, e como não pretendo tornar esta tese um desenvolvimento de notações matemáticas que Lacan não faz mais que tangenciar — o que efetivamente importa é o enunciado gramatical que sustenta a notação, disso já não tenho mais inseguranças —, acredito que a notação e o desenvolvimento ulterior de Lacan poderão lançar luz sobre o que está se formulando:

$$1 \bigcirc \rightarrow 1 \bigcirc (1, \emptyset)$$

Figura 18 – Esquema do Outro em círculos A (LACAN, 2008[1968-69], p. 364)

O ponto principal desse esquema é “[...] tudo que se deixa apreender na função de significante nunca mais pode ser *dois*, sem que se abra no chamado lugar do Outro aquilo a que, na vez passada, conferi o status de conjunto vazio” (LACAN, 2008[1968-69], p. 364).

O esquema é semelhante às chaves de conjuntos, o *um* do sujeito fora do círculo, que é o Outro, encontrando lá um Outro significante ante o qual representará o sujeito, mas sempre seguido de um conjunto vazio, que bem poderá ser ocupado por um terceiro significante, assim sucessivamente. Esse conjunto vazio, que pode ser preenchido por um outro significante e se desloca para mais adiante, é o que Lacan diz chamar de *um-a-mais*:

Um sujeito [...] um significante o representa para outro significante. Quem não vê que o De um Outro de que se trata em meu título já se inscreve nessa formulação? Esse significante perante o qual o sujeito se representa é, propriamente, esse um Outro. Vocês o veem inscrito aqui como um, na medida em que ele é o recurso perante o qual o sujeito se representa no campo do Outro. Como tal, esse um no Outro não pode deixar de comportar o um-a-mais do conjunto vazio. (LACAN, 2008[1968-69], p. 365)

Esse primeiro esquema, do *um* externo ao segundo *um*, S_2 , e o surgimento do conjunto vazio pode se repetir, indefinidamente, gerando o seguinte esquema:

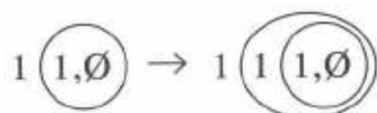


Figura 19 — Esquemas do Outro em círculos com o *um-a-mais* (LACAN, 2008[1968-69], p. 366)

O que se coloca com esse esquema é a seguinte estrutura: todo *um* significante pode fazer apelo a *um Outro* significante para representar o sujeito, de modo que o conjunto vazio \emptyset passa a conter o *um Outro um*, sucessivamente, de forma que existe aí uma recursividade da função do vazio, do *Outro* propriamente dito.

O Outro, portanto, como alteridade radical, é a alteridade de *um Outro* significante perante o qual *um* significante venha representar o sujeito, mas quando esse segundo significante é colocado, a alteridade radical já foi mais adiante. Esse “[...] *um-a-mais*, o conjunto vazio, é $S(A)$, isto é, o significante do Outro, *A inaugural*” (LACAN, 2008[1968-69], p. 367). Isso diz, tão simplesmente quanto possível, que o significante do Outro é o significante Outro, aquele que virá *a-mais*.

Essa sucessão de uns e vazios, $1 \rightarrow (1 \rightarrow (1 \rightarrow 0))$, é o que define o Outro “e é justamente o que constitui a instância como tal do objeto *a*” (LACAN, 2008[1968-69], p. 367), pois é nesse

vazio que se pode ter a esperança de encontrar, da próxima vez, alguma coisa que não seja *um Outro* significante. O próprio termo *um-a-mais* já tem esse *um a*, mais-de-gozar.

A inconsistência do Outro, portanto, tem relação com a inexistência de um significante que pudesse fechar a recursividade dessa função de apelo ao *um Outro* significante e que, “de tanto querer considerar fechado um discurso inacabado [...] produzem-se efeitos de resto” (LACAN, 2008[1968-69], p. 205), os objetos *a* — o fantasma, por que não? — como estancadores desse deslizamento significante.

Quando estamos diante de sistemas matemáticos infinitesimais é possível evocarmos técnicas de calcular o limite desses sistemas, na teoria lacaniana temos o seguinte:

Em seu nível, a experiência analítica situa em algum lugar o ponto do infinito de tudo o que se ordena na ordem das combinações significantes. Esse ponto no infinito é irreduzível, porquanto concerne a um certo gozo que se mantém problemático, na medida em que instaura a questão do gozo sob um aspecto que já não é externo ao sistema do saber.

Esse significante do gozo, significante excluído, por ser aquele que promovemos sob o nome de significante fálico, é aquilo em torno do qual se ordenam todas as biografias a que a literatura analítica tende a reduzir o que sucede com as neuroses. (LACAN, 2008[1968-69], ps. 320-321)

O significante fálico, portanto, seria aquele que poderia emprestar consistência ao Outro, mas ele está excluído, fora do conjunto. É isso que falta ao Outro, é causa de seu desejo, e é o que significa a castração no nível lógico do Outro. Se a inconsistência do Outro como conjunto vazio é $S(A)$, o significante do Outro, a falta do significante fálico, que escreveria o gozo, é o que se coloca na notação $S(\bar{A})$, o significante da falta no Outro — o significante da castração.

Creio que esta passagem estará mais elucidada no tópico onde desenvolvo a noção de gozo. O que resta como suplência ao significante fálico é o objeto *a* como *semblante da castração* (LACAN, 2008[1968-69]).

2.2 - Discursos e o significante-mestre

A noção de discurso, em Lacan, é inaugurada de maneira capital no seminário *de um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]), entretanto sua sistematização e formalização ocorrerá apenas no décimo sétimo seminário, *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]).

É possível encontrar as ocorrências da palavra discurso no seminário 16 ao longo do texto desta tese, mas neste tópico trabalharei a noção de discurso do seminário 17, pois é onde ela

se encontra organizada, formalizada e suas consequências melhor determinadas, em especial a noção de significante-mestre, que passa a ter um valor bem central a partir deste ponto e re significará o símbolo S_1 retroativamente a ponto de dificultar outra leitura dele. Enfim, trata-se de um seminário que fornece um ganho de clareza enorme nestas noções.

Em um discurso, vamos começar por aqui, há algo “[...] como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional [...], é *um discurso sem palavras*” (LACAN, 1992[1969-70], p. 11, grifos do texto). Sem palavras, mas não sem linguagem. O que Lacan visa é a estrutura lógica que ordena um discurso, que determina a escolha de palavras e não é determinado por elas, por exemplo.

Para ilustrar o proposto, às vezes não há como falar de algo sem que seja necessário recorrer à ilustração, Lacan evoca a noção de “[...] enunciados primordiais” (LACAN, 1992[1969-70], p. 11) onde se inscrevem nossos atos e condutas, lembrando que sob o aspecto do supereu é isso que se encontra: estruturas por onde passa a relação fundamental de um significante com um outro significante donde resulta o sujeito.

No seminário 7 (2008[1959-60]) Lacan evocou os dez mandamentos como aquilo que perpassa nossa relação com o gozo da Coisa. Contudo, certamente os enunciados primordiais não se limitam a aspectos religiosos, mas a todos nossos mitos fundadores, sabedoria ancestral, senso comum, ditados populares, lendas urbanas, lições de moral, fábulas e contos, enfim, a tradição e a cultura clássica podem ser exemplos dos tais enunciados.

É preciso lembrar que se Freud (2007[1923]) chega a considerar que uma herança filogenética participa da constituição de conteúdos primordiais do *isso* e, por conseguinte, do supereu, Lacan descarta esta possibilidade, não em favor do descarte da noção de uma herança primeva, mas em favor de sua localização no Outro enquanto herança simbólica transmitida pelas gerações.

Não quer dizer que se trate de tradição oral ou escrita, mas de uma tradição simbólica que cavou sulcos no real, que moldou ou reforçou condutas, atos e o espírito humano ao longo das eras. É a literal definição de um discurso sem palavras, que nossa maneira de ser se faça transmitir de maneira superegoica: ‘isso não se faz!’, ‘faça isso!’, ‘está errado!’, etc, e isso de maneira inexorável, é porque é, é assim que as coisas são.

Para ilustrar um pouco mais, Lacan remonta a Freud (2006[1920]) e a Bichat (1852). De Bichat pinça a definição de que a vida é o conjunto de forças que resiste à morte, noção que parece ter influenciado a proposição freudiana da pulsão de morte como tendência do

organismo de retorno ao inanimado, mas que para isso deverá percorrer os caminhos que já traçou.

Na biologia o caminho universal é o nasce, cresce, reproduz-se e morre, mas em psicanálise os caminhos são mais ou menos singulares, ligados aos fantasmas e aos desejos de cada um: entre o nascer e o morrer — acontecimentos irreversíveis e inevitáveis para cada sujeito — há um caminho a trilhar onde a posição subjetiva tem alguma chance de eleger a direção.

Digo que tem alguma chance porque não é de uma posição de liberdade radical que se constitui um fantasma, mas em um constrangimento com o saber ancestral e o gozo:

Essa trilha [...] é o saber ancestral. [...] O saber, isto é o que faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo. Pois o caminho para a morte [...] nada mais é do que aquilo que se chama gozo.

Há uma relação primitiva entre o saber e o gozo, e é ali que vem se inserir o que surge no momento em que aparece o aparato do que concerne ao significante. (LACAN, 1992[1969-70], p. 17)

Essa relação primitiva entre saber e gozo é uma relação, propriamente falando, de perda. A irrupção do sujeito do significante nesse momento mítico, se dá com uma perda:

É na juntura de um gozo — [...] opaco — [...] privilegiado entre todos — não por ser o gozo sexual, pois o que esse gozo designa por estar na juntura é a perda do gozo sexual, é a castração —, é em relação à juntura com o gozo sexual que surge, na fábula freudiana da repetição, [...] um esquema articulado literalmente. Tendo surgido S_1 , primeiro tempo, repete-se junto S_2 . Desse estabelecimento de relação surge o sujeito que algo representa, uma certa perda, a respeito da qual vale a pena [...] compreender a ambiguidade. (LACAN, 1992[1969-70], p. 18)

Aqui podemos deixar de lado as ilustrações e retornarmos à formalização:

Como situar essa forma fundamental? [...] vamos [...] escrevê-la este ano de uma nova maneira. Eu o tinha feito no ano passado a partir da exterioridade do significante S_1 [...] com um círculo marcado com a sigla A, [...] o campo do grande Outro. [...] consideramos S_1 e [...] S_2 , a bateria dos significantes. Trata-se daqueles que já estão ali, [...] S_1 é aquele que deve ser visto como interveniente. Ele intervém numa bateria significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber. (LACAN, 1992[1969-70], p.11)

É a partir daqui que podemos dar o primeiro passo para a escrita formal de um discurso: $S_1 \rightarrow S_2$, um significante (S_1) interveniente (\rightarrow) na bateria organizada do saber sem sujeito (S_2). É a soma desta escrita com os aforismos ‘um significante é o que representa o sujeito para um outro significante’ e com as conclusões do seminário 16 de que um a entrada do sujeito em discurso causa uma perda e oferece um resto, que dá o restante desta escrita: o S_1 representa o

sujeito ($S_1/\$$) e a entrada em discurso ($\rightarrow S_2$) produz um resto de recuperação do mais-de-gozar (S_2/a):

$$\begin{array}{c} \underline{S_1} \rightarrow \underline{S_2} \\ \$ \quad a \end{array}$$

Esquema 1 – Discurso do mestre

Assim chegamos ao matema do discurso do mestre, que nada mais é do que uma formalização a respeito do estatuto do significante, do sujeito, do discurso, do saber e da produção do mais-de-gozar. É a partir daqui que podemos articular a castração ao significante ele mesmo: a própria entrada do sujeito em discurso é a causa da perda de gozo chamada castração. O discurso do mestre, portanto, é a estrutura do uso que a psicanálise faz do mito edipiano. Essa é a estrutura, o aparelho, que está inscrito na realidade do discurso, faz parte de seus pilares.

Acredito que o desenvolvimento que fiz do seminário 16 ao 17 permite vislumbrar que mais importante do que conhecer os matemas dos quatro discursos e a relação entre seus quatro termos é compreender do que se trata um discurso.

O que está sendo escrito aí são as estruturas de enunciados primordiais, que mais do que postular o campo da cultura, são estruturas contíguas às estruturas psíquicas, a maneira como se estrutura o inconsciente. Se, num primeiro momento, Lacan pôde dizer que o inconsciente se estrutura como linguagem, talvez fosse possível dizer que o inconsciente estrutura suas formações como linguagem, mas que sua estrutura anterior é sem palavras e se trata de relações entre funções.

Para fazer a passagem desse matema às relações estruturais que permitirão escrever os demais discursos e definir melhor estatuto dos elementos eu precisarei retomar, brevemente, a dialética hegeliana do senhor e do escravo.

O essencial para isso é: o senhor é aquele que abre mão de sua vida/gozo pela posição de mestria, já o escravo é aquele que preserva sua vida/gozo e abre mão da mestria. No discurso do mestre é o S_1 é a “[...] função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor” (LACAN, 1992[1969-70], p. 19), esse é o sentido da palavra ‘significante-mestre’, pois ele é o representante do sujeito (daí o $\$$ abaixo dele no esquema 1) subtraído de alguma coisa, de seu gozo.

Aqui o significante-mestre é o bom e velho significante que representa o sujeito para um outro significante. Por que chamá-lo de mestre, então? Porque é ele quem se apresenta ali, no lugar

do sujeito, é em nome dele que o sujeito se submete e se exclui, como tal, da cena. Podemos compará-lo ao produto identificatório introjetado, que submete, escraviza, pulsões e outros aspectos constitutivos do sujeito. É um significante que não está fora da lógica da alienação, articula o sujeito ao Outro, ao desejo do Outro.

Lacan enumera várias características do mestre, além dessa subtração de gozo/vida, fala também de uma separação dele em relação ao campo do saber: “[...] o campo próprio do escravo é o saber, S_2 .” (LACAN, 1992[1969-70], p. 20). É o escravo quem sabe produzir o que interessa, a . Isso ele oferece ao senhor. O escravo sabe o que o senhor quer, já o mestre é aquele que não quer saber nada disso, é quem diz: ‘Não quero saber! Se vira!’

Da perspectiva do gozo, o que temos é a mestria do significante, que o representa, e o saber ante ao qual o sujeito será representado, e que será meio de gozo, o saber do Outro. Esse Outro pode ser tomado de várias maneiras, mas para que seja articulado ao gozo é preciso que seja um corpo, tal qual Lacan o diz no seminário 14 (2008[1966-67]).

Esse corpo pode ser o corpo próprio, e a maneira como o significante o escraviza, extrai dele gozo — o de comer, o de se masturbar, o de se ver, o de se mostrar, etc — ou o corpo de um outro. O que está em jogo é que o significante-mestre se dirija ao Outro (corpo) em busca dos objetos a .

Tendo em vista a perspectiva do discurso do capitalista (LACAN, 2003[1973]) e os *gadgets*, talvez seja possível que o Outro enquanto empório das imagens e de gozo nas vitrines da civilização também seja, por assim dizer, possível: as páginas eletrônicas de pornografia, os *streamings* de filmes, músicas e seriados, os aplicativos de comida, etc.

Porém, no discurso do mestre não é o sujeito que se satisfaz. Ele está mais para elidido sob o jogo significante do que para senhor que colhe o fruto de produção do escravo. Posteriormente Lacan colocará um pequeno triângulo negro entre o $\$$ e o a do discurso do mestre e indicará, por uma seta em diagonal, do canto inferior direito para o canto superior esquerdo, a direção do objeto a produzido neste discurso: ao S_1 .

É o mestre quem goza, e como trata-se do significante-mestre, o que está em jogo aqui é o gozo da própria articulação significante, o império do supereu. O S_1 está em posição de dominância no discurso do mestre, e nesse ponto podemos chamá-lo de supereu, nome do pai, lei, etc. Ele é quem domina e conduz o discurso, e o produto desse discurso é endereçado a ele. O sujeito identificado ao mestre ($S_1/\$$), portanto, é um sujeito que padece do gozo ao invés de se satisfazer com ele.

Coloquei as coisas um pouco depressa demais. Creio ser necessário lançar luz em cada um desses aspectos do significante-mestre de maneira mais dedicada, e se o fiz desta forma foi para que as equivalências entre cada uma dessas noções fossem estabelecidas de antemão e tornassem mais fácil discorrer sobre cada uma.

Em primeiro lugar há essa noção do sujeito identificado ao mestre. Não se trata de um sujeito que se pense, ou aja, como um grande mestre do saber ou das pessoas — embora essas possam ser expressões comuns desta identificação — mas “o Eu idêntico a si mesmo, é precisamente daí que se constitui o S_1 do puro imperativo [...] o mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciador [...]” (LACAN, 1992[1969-70], p. 65).

Essa primeira dimensão do significante-mestre, portanto, é a da equivalência de si consigo mesmo, tem relação com as construções analíticas a respeito do eu [*moi*], do eu-ideal e, mesmo, do ideal-do-eu — não importa se são fenômenos imaginários ou simbólicos, mas que haja uma função que force uma unidade de si sobre uma condição cindida. Lacan pinça o enunciador como paradigma — ‘é eu quem diz eu’ — pois essa é a identidade de si da qual a estrutura não permite se livrar: um imperativo de identidade, que promove o recalque.

Uma vez que a constituição dos referentes de identificação venha do Outro, também estamos falando de alienação aqui, e não por mais que isso que os delírios paranoicos possuem um roteiro de perseguição por algum Outro, na medida em que escandem o processo imperativo de identificação e significam esse processo como uma vontade maliciosa, assassina ou cruel do Outro.

Bom, é claro que isso sinaliza que o significante-mestre,

De início [...], ele não está. Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros [...]. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante. [...] Só que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante. (LACAN, 1992[1969-70], p. 93)

Ou seja, o que faz de um significante um significante-mestre é alguma coisa que não o significante ele mesmo, pois, a princípio, qualquer um é tão bom quanto qualquer outro. Lacan poderia ter aproveitado o que trabalhara há menos de um ano.

Em *de um Outro ao outro* deixou claro que se tratava de um traço, Um, que se ligava a um Outro Um, no Outro, e que por motivos de distinção escreveria S_1 para o traço significante do sujeito e S_2 para o traço significante no Outro diante do qual o primeiro se representaria,

engancharia. Portanto seria bastante plausível formular que o significante escolhido para ser mestre e representar o sujeito, seria escolhido por ser o que melhor o direcionaria no campo do Outro. Entretanto, não é isso que ele faz.

Ele dirá, sim, que o “significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração” (LACAN, 1992[1969-70], p.93).

Deixemos a castração em suspensão porque tratarei dela em outro tópico, mas ressaltemos a formulação de que o significante-mestre é emitido na direção dos meios de gozo, ou seja, é um significante que habilita ao sujeito acessar o saber no campo do Outro para que ele possa buscar o gozo. O significante-mestre, portanto, é aquilo que possibilita ao sujeito valer como uma peça simbólica a compor o aparelho de gozo. Em certos casos é possível fazer coincidir isso com o desejo do Outro, no caso dos neuróticos, mas nem todos somos neuróticos.

Sua aproximação com o supereu já anda meio caminho até aqui, pois temos a conexão com o imperativo, com a ilusão de unidade — e o subsequente recalque do dissonante — e com o gozo. As facetas de imperativo de gozo e de censor do supereu podem ser apreendidas a partir daí. O que fica faltando é a faceta pacificadora do supereu das identificações secundárias, ou supereu paterno.

Articular o significante-mestre com o pai e o nome do pai é uma das tarefas mais importantes deste tema, a noção de significante-mestre existe para superar o mito e ir à estrutura, realizando, há um só tempo, a superação de noções como assassinato do pai, Édipo, e ponto de basta e; mantando outras noções, tais como o nome do pai — que passa a ser grafado sem maiúsculas e hifens.

Há várias passagens e elaborações que alicerçam essa mudança de aspectos na teoria, mas acredito que há duas que possam ser pinçadas de modo a preservar o essencial para uma demonstração: noção de pai real e de pai como nome.

Começemos com a equivalência entre pai morto e gozo.

Que o pai morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário – o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. (LACAN, 1992[1969-70], p. 130)

O que está colocado como obviamente impossível aqui é o pai freudiano da horda primeva (FREUD, 1996[1913b]), aquele dito gozar de todas as mulheres. Para Lacan já seria muito se desse conta de uma, portanto é um pai que só existe como mito, morto, uma alegoria do gozo não castrado, um gozo que não conhece limites a não ser o real (no caso, o da morte).

Contra essa noção de real apenas como escolha contra o qual quebramos a cara (no caso, o assassinato), Lacan advoga por um escolha lógico — não se goza de todas as mulheres, isso não é interdição, é impossível. É daí que nasce a noção do pai real, como algo para além do Édipo, um operador estrutural que promove a noção do impossível. Sigamos:

Se pudermos perceber que a psicanálise nos demonstra que a criança é o pai do homem, certamente deve haver, de algum modo, alguma coisa que faz a mediação, que é precisamente a instância do mestre na medida em que esta chega a produzir, de qualquer significante, afinal, o significante-mestre. (LACAN, 1992[1969-70], ps. 130-131)

Essa noção de que a criança é o pai do homem é do poeta William Wordsworth e é retomada por Freud para ilustrar que são os acidentes e marcas de nossa vida infantil que fundam os desejos dos quais um adulto é encarregado de realizar.

Ao que parece, Lacan toma essa asserção como analogia: criança/sujeito, adulto/S₁, sendo que algo deva existir aí, como uma instância do mestre, que indicará a necessidade dessa escolha, e isso se articula com o desejo: “Desde o momento em que fazem a pergunta — *O que quer Fulano?*, vocês entram na função do desejo e fazem o significante-mestre sair” (LACAN, 1992[1969-70], p. 136, grifos do texto)

Até aí poderíamos repetir a crítica: ‘por que então não dizer que o significante-mestre é o produto da identificação ao desejo do Outro? Pois ainda que se diga que é a um desejo infantil que se responde ao produzir os significantes-mestre, esse desejo infantil é articulado a um desejo de saber sobre o desejo do Outro’. Pois bem, sim, mas há mais, há a articulação com a perda de gozo:

[...] a linguagem, mesmo a do mestre, não pode ser outra coisa senão demanda [...] que fracassa. Não é de seu êxito, é de sua repetição que se engendra algo que é uma outra dimensão, que chamei de perda — a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo. (LACAN, 1992[1969-70], p. 130)

É claro que aqui não se está falando do significante-mestre, pois ele não teria linguagem, mas da figura do mestre, seja na dialética hegeliana, seja na concepção mais simplória e geral.

Fato é que, para Lacan, o mestre é castrado, não possui os meios para gozar, que estão com o escravo. Em um ponto ainda mais radical, esse sim o do significante-mestre e seu imperativo,

também aí só se pode falar em uma demanda fracassada e repetitiva que instaura, de maneira bem primária e primeira, uma perda que prepara o terreno para o mais-de-gozar.

É essa articulação entre o significante-mestre e o mais-de-gozar que ultrapassa sua fixação apenas por uma referência ao desejo do Outro. O significante eleito para representar o sujeito está articulado a uma determinada maneira de gozar.

Tudo isso, entretanto, está no nível do real do gozo e dos restos, o mais-de-gozar, portanto no nível do pai real e do supereu materno. Para explorar a outra faceta do significante-mestre é preciso falar do nome do pai, ou do pai como nome.

Lacan constrói a seguinte passagem:

Freud produziu um certo número de significantes-mestres, que recobriu com o nome de Freud. Um nome, isso serve também para alguma coisa. Surpreende-me que se possa associar a esse tampão, que é um nome do pai, seja ele qual for, a ideia de que possa haver nesse nível um assassinato qualquer. E como se pode pensar que é por uma devoção ao nome de Freud que os analistas são o que são? Eles não podem se desvencilhar dos significantes-mestres de Freud, só isso. Não é tanto por Freud que eles se atêm a apenas um certo número de significantes — o inconsciente, a sedução, o traumatismo, a fantasia, o eu, o isso, e tudo o mais que vocês quiserem — eles não podem, de modo algum, sair desta ordem. Não têm, nesse nível, nenhum pai a matar. Não se é pai de significantes, é-se pai *por causa de*. Nenhum problema nesse nível. (LACAN, 1992[1969-70], p. 136)

Não é uma passagem que vai diretamente ao ponto, mas conduz a ele. Anteriormente discorri sobre o nome próprio como ‘nome para algo que não se pode substituir’, um nome para a falta, por assim dizer. Nesta passagem Lacan toma Freud como um nome, um tampão, desse pote de significantes-mestre da psicanálise. Freud, portanto, não é um nome que pariu vários significantes-mestre, mas um nome que é posto em função de pai por causa desses significantes, é uma maneira de representa-los por substituição.

A compreensão desse ponto, entretanto, não esclarece o principal dessa passagem, que é a equiparação de termos e conceitos da teoria freudiana com ‘significante-mestre’. Até onde pude recuperar, a trajetória de Lacan na construção da noção de significante-mestre remonta ao significante que representa o sujeito a um outro significante. Quando Lacan nomeia termos freudianos de significantes-mestres, ele está supondo algum sujeito representado por eles? Se sim, quem? Freud?

Não me parece que se trate do sujeito Freud, pois a passagem acima se esforça para situar que não se trata nem de um pai a ser assassinado e nem de devoção ao nome que se trata, mas de

um certo impossível. Impossível para um psicanalista se desvencilhar de um certo número de significantes freudianos.

Seriam esses significantes, mestres, por representarem um campo, o psicanalítico? Desta forma, que sujeito estaria se fazendo representar aí? Seria demais dizer que é o próprio psicanalista? Pois a psicanálise não é um sujeito, e Freud aqui é o nome do pai desses significantes, e não o sujeito que se representa.

Talvez seja nesse sentido que possamos dizer que Freud é o pai que deu nome a esse sujeito, o psicanalista. Mas o psicanalista é um sujeito ou um sintoma? Até aqui não vejo impedimentos em formular que o psicanalista seja um sujeito — um psicanalista, ou, quiçá, Um psicanalista, no sentido que podemos dar a essa maiúscula a partir do que se elabora no seminário 16. Enfim, não é crucial nos determos aqui, mas o é suscitar o problema.

Em todo caso, o essencial é fazer essa relação entre um significante-mestre e um impossível, ou seja, um real, seja o real do gozo que é nomeado por esse significante, seja por um campo novo de saber sobre o real, como a psicanálise. “A verdadeira mola propulsora é esta aqui — o gozo separa o significante-mestre, na medida em que se gostaria de atribuí-lo ao pai, do saber como verdade.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 136)

Ou seja, ao nomear o gozo, esse já não é mais o gozo impossível do pai morto, mas o mais-de-gozar do nome do pai, esse que também demanda repetidamente por ela falhar a cada vez, fundando a perda e o mais-de-gozar. Esse pai aqui não é o pai identificado ao gozo, ao impossível, mas o pai castrado: “[...] mesmo para a criança, apesar do que se pensa, o pai é aquele que não sabe nada da verdade” (LACAN, 1992[1969-70], p. 137).

O significante-mestre, portanto, nomeia o gozo e suscita a questão sobre a verdade, não deixando disponível, se não, o gozo sob a forma de mais-de-gozar, um saber no qual a verdade falta.

E se restar alguma dúvida que a noção de significante-mestre seja uma releitura das elaborações sobre o Nome-do-Pai no momento do lacanismo clássico, recorto as palavras do próprio Lacan:

[...] eu tinha tentado dar aos caras a quem falava em Saint-Anne, a propósito da primeira cena do ato I de *Athalie*. Tudo o que eles entenderam foram os pontos de basta. Não lhes digo que fosse uma excelente metáfora. Enfim, era esse S_1 , o significante-mestre.

[...]

Tratava-se do significante-mestre. Era um modo de pedir-lhes que reparassem de que maneira uma coisa se expande na linguagem como um rastro de pólvora é

legível, quer dizer que isso se engancha, faz discurso. (LACAN, 1992[1969-70], p. 201)

Portanto, o significante-mestre é um recurso para formalizar a maneira pela qual o real pulsional, o sujeito no real, se engancha na linguagem e faz discurso. Isso é equivalente ao Nome-do-Pai lacaniano ou às identificações secundárias freudianas, é uma repaginação.

O discurso do mestre é sua forma primeira, seu estabelecimento, e pode ser visto operando mesmo em animais em contato com o discurso — os cachorros, por exemplo. Do discurso do mestre, entretanto, precisamos extrair a estrutura dos elementos. $\$, S_1, S_2$ e a são termos da álgebra lacaniana, cujas definições estatutárias eu já pude dar aqui ou em minha dissertação (SILVA NETO, 2013a).

A maneira como se arranjam e se relacionam entre si, entretanto, é que é a estrutura do discurso propriamente dita. Lacan faz a seguinte notação dessa estrutura:

$$\begin{array}{l} \underline{\text{agente}} \rightarrow \underline{\text{trabalho}} \\ \text{verdade} \blacktriangle \text{ produção} \end{array}$$

Esquema 2 – estrutura de um discurso (LACAN, 1992[1969-70])

O sujeito ($\$$), portanto, é a verdade do discurso do mestre, e como verdade, fora do saber. É o sujeito que se faz representar por seu significante-mestre (S_1). Esse significante-mestre é o agente do discurso, agente porque é ele quem agencia, representa, e quem desempenha uma ação que define a modalidade de seu discurso. No caso do discurso do mestre o agente é o significante-mestre, é o agente do sujeito, seu representante, e também inicia uma ação de articulação com o S_2 , o saber, no Outro, como meio de gozo.

É esse saber quem realiza um trabalho, e, no caso do discurso do mestre, esse trabalho resulta na produção do objeto a , aquilo que poderia representar a recuperação da perda do sujeito por entrar em discurso, seu mais-de-gozar perdido.

O que resta explicar é esse pequeno triângulo negro na parte inferior do matema (posso remetê-los ao LACAN, 1992[1969-70], p. 113). Ele significa um bloqueio, aquilo que está no lugar da produção não se endereça ao que está no lugar da verdade. No discurso do mestre isso tem uma consequência importantíssima, significa que apesar dos significantes estarem em relação de cadeia $S_1 \rightarrow S_2$, o sujeito e o objeto não se relacionam. A escrita lacaniana do

fantasma é $\$ \diamond a$, ou seja, o sujeito em relação com o objeto a . Se no discurso do mestre eles não se relacionam isso significa que nesse discurso não há lugar para a fantasia!

No discurso do mestre — pois afinal é precisamente aí que se situa o mais-de-gozar — não há relação entre o que vai mais ou menos se tonar causa de desejo de um cara como o mestre — que, como de costume, não compreende nada disso — e o que constitui a sua verdade. (LACAN, 1992[1969-70], p. 113)

E:

A barreira [...] é, no [...] discurso do mestre, o gozo [...]. Cata-se as migalhas do gozo [...].

Essa fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do a com a divisão do sujeito — ($\$ \diamond a$).

Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isto exatamente o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. (LACAN, 1992[1969-70], p. 114)

Não é difícil compreender que o matema expressa essa impossibilidade, mas talvez não seja simples resgatar a elaboração que levou Lacan a escrever assim o matema.

Posso abordá-la por dois ângulos: o primeiro é a própria menção à dialética hegeliana do senhor e do escravo, onde o senhor é aquele que abre mão da própria vida por puro prestígio — a vida, para Lacan, é equiparada ao gozo — e; a outra é a própria noção de subjetivação em Lacan, que comporta uma extração de gozo operada pelo funcionamento do significante ele mesmo, pois no falante o desejo precisa passar pela demanda, a demanda sempre fracassa e, ao repetir-se, deixa um cavo, uma perda. O discurso do mestre é a formalização dessa operação. A fantasia, portanto, é recalçada.

Essa estrutura, entretanto, é feita para dar suporte aos demais discursos: o universitário, o da histórica e do analista, mas agora cabe dizer o seguinte: o discurso do mestre é, talvez, o discurso mais fundamental, pois dá passagem ao verdadeiro mestre do humano, a articulação significante S_1 - S_2 . Nesse sentido, não podemos dizer que Lacan abandona seu axioma original de que o registro do simbólico é autônomo e determina as formações imaginárias e o próprio sujeito.

Entretanto, a partir da perspectiva do mais-de-gozar e da sobrevivência do gozo na forma do objeto a , semblante da castração, vemos que o simbólico não se impõe sobre tudo, ele mesmo é limitado: em eliminar o gozo e, mesmo, em estabelecer um saber sobre a verdade.

Aqui a articulação entre significante e gozo fica mais estreita, e um significante-mestre jamais seria colocado nesta posição se não se articulasse com o gozo perdido e recuperável.

Os impasses deste discurso, entretanto, a impossibilidade da fantasia, as limitações do saber sobre a verdade e sobre o gozo, dão a base de emergência para outros três discursos, respectivamente, o do analista, o da histérica e o universitário.

Lacan equipare seus discursos às três profissões impossíveis de Freud: governar, educar e analisar – discursos do mestre, universitário e analista -, acrescentando um quarto, o fazer desejar, no discurso da histérica. Cada um dos demais discursos são um girar dos quatro termos do discurso do mestre na estrutura do discurso que reproduzi aqui:

$$\begin{array}{ccc} \underline{\$} \rightarrow \underline{S_1} & \underline{a} \rightarrow \underline{\$} & \underline{S_2} \rightarrow \underline{a} \\ a & S_2 & S_1 \quad \$ \end{array}$$

Esquema 3 – Discursos da histérica, do analista e universitário, respectivamente

No discurso da histérica o objeto *a* está no lugar da verdade. A verdade da histérica é seu sofrimento, a maneira como goza com o objeto *a*, o sendo. Ela, como sujeito dividido por esse gozo, se dirige ao mestre, quer reinar sobre ele, fazendo-o produzir saber sobre seu sofrimento- “O que a histérica quer [...] é um mestre. Ela quer que o outro seja um mestre, que saiba [...] muitas coisas, mas [...] que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo seu saber. [...] um mestre sobre o qual ela [...] reine, e ele não governa” (LACAN, 1992[1969-70], p. 136).

A histérica está dedicada em causar o desejo do mestre, esperando um saber sobre sua verdade (*a*). Desnecessário dizer que o mestre apenas produz saber sobre a divisão, a esquisitice, a irracionalidade da histérica? ‘Ela é louca, incompreensível, caprichosa, irracional’ (*\$*).

No discurso da histérica há fantasia, embora o gozo seja recalcado, fora do saber. Há conexão do sujeito com o significante que o representa, também. O que se impõe como impossível é a articulação entre saber e gozo. A articulação significante é colocada como produção de saber pelo mestre em quem a histérica causa desejo.

No discurso universitário o que temos é, segundo Lacan (LACAN, 1992[1969-70]), onde a ciência se alicerça, é um saber extraído do escravo para tornar-se saber de senhor, promovendo assim uma mudança nas relações com o saber, preservando do discurso do mestre, não o mestre ele mesmo, mas o mandamento, o imperativo categórico: ‘vai, continua,

não para, continua a saber sempre mais'. Toda pergunta sobre a verdade é esmagada. Quem trabalha é o estudante, que tem que produzir alguma coisa, no caso, um sujeito dividido.

Portanto a verdade do discurso universitário é o significante-mestre, imperativo de saber sempre mais. O saber é o agente, mas extrai sua força do mestre. Esse saber age sobre o objeto *a*, o que poder ser lido tanto como a tentativa de saber sobre o gozo, sobre o real, bem como um exercício de imperativo de saber sobre o estudante, que Lacan chamará de *estudado*.

Os estudantes têm a função de ser 'os queridinhos dos professores', eles são os tesouros dos mestres universitários, é com eles que se goza. O produzido, ou o resto, é um sujeito dividido, que pode ser lido de algumas formas. Uma delas é que os estudantes já não andam tão bem, que esse discurso os causa mal-estar — a divisão entre saber e o seu lugar de objeto *a* para os mestres. A outra, mais interessante, é que o sujeito é excluído da ciência, é seu resto. Tese de Lacan já trabalhada por mim aqui, anteriormente.

É preciso lembrar que esse *a* do qual se quer saber é ligado ao que a histérica gostaria que o mestre soubesse. O discurso da histérica funda o discurso universitário. No discurso universitário há relação fantasmática: é o objeto que trabalha enquanto o sujeito fica de resto. A relação significante existe sob a forma de causa: a verdade do mestre em causa anima o saber que comanda.

Já no discurso do analista, o que temos no lugar da verdade é o saber do psicanalista, um saber sobre a castração, sobre o inconsciente, e um saber que não se amestra, um saber que não se sabe: inconsciente. Quem comanda o discurso é o gozo, ou a falta, sob a forma do objeto *a*, o próprio analista ante o real pulsional do sujeito que, por sua vez, é interrogado sobre esse real do gozo. O sujeito é posto a trabalhar, e deve produzir os significantes-mestre que reorganizarão suas relações com o gozo. É possível pensar em mutação do gozo.

No discurso do analista a fantasia está colocada na relação de agente do objeto *a* que interroga o sujeito. Os significantes-mestre produzidos — ou revelados — se dirigirão ao objeto *a*. A ideia é nomear o gozo, no sentido de nome próprio. O que fica impossível aqui é a articulação significante como tal. Os significantes-mestre, em análise, não são aqueles que se engancharão em um significante do Outro. Não se trata de uma representação do sujeito para um outro significante, mas para sua falta e seu gozo!

O essencial para seguirmos adiante na construção desta tese, é que, para Lacan, os discursos são todos semblantes, a imiscuição do significante em um ser que o engancha em uma lógica de funcionamento que provoca uma perda de gozo e oferece meios de recuperação dele.

O gozo perdido é um gozo logicamente impossível, só se pode saber dele pelos discursos, mas sempre como perda. Já o que é possível recuperar, são migalhas de gozo determinadas a partir do discurso, carregam sua estrutura, portanto são semblantes, são formas da Coisa, por assim dizer, os objetos *a*. Lacan os chama de semblante da castração porque os objetos *a* representam a perda real através de uma construção de um objeto que a viria sanar.

Nesta direção, o seminário seguinte, *de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 2009[1971]) explora melhor, justamente, essa noção de semblantes. Ali, um discurso "já não pode ser enunciado como outra coisa senão aquilo que se articula a partir de uma estrutura, em alguma parte da qual ele se acha alienado" (LACAN, 2009[1971], p. 10), que é uma definição solidária à que termino por conferir a que pude extrair do seminário 17, e isso não mudará muito, o que se dará é um incremento na noção de semblante e o aparecimento da noção de 'artefato'.

Sobre o artefato, é uma noção razoavelmente simples, praticamente uma maneira distinta de postular uma coisa que já se postulava de outras formas, que a verdade é um fenômeno de linguagem. Acompanhem:

No que eu digo, não tento sair do que é sentido, experimentado em meus enunciados, como acentuado, como atendo-se ao artefato do discurso.

[...] esse discurso que se restringe a só agir no artefato é apenas o prolongamento da posição do analista, no que ela se define por colocar o peso de seu mais-de-gozar num certo lugar. [...] essa é a posição que não posso sustentar aqui, exatamente por não estar aqui na posição do analista. [...] vocês é que estariam nessa posição, em sua presença em massa, exceto que lhes falta o saber.

[...] Se falei em artefato a propósito do discurso, foi porque, para o discurso, não existe nada de fato [...] só existe fato pelo fato de dizê-lo. O fato enunciado é [...] fato de discurso. É isso que designo com o termo *e*, é claro, é isso que se trata de reduzir. (LACAN, 2009[1971], ps. 12-13)

Lacan se refere a seu próprio discurso *em seu ensino*, dizendo se ater aos artefatos desse discurso. Os artefatos são aquilo que o discurso produz como fatos, seja aquilo que afirma como fato, sejam seus axiomas, seja o que ele causa — 'o que é sentido, experimentado'. Os artefatos são os efeitos de um discurso, especialmente aqueles com consequências bem reais.

Bastante interessante é o que Lacan diz sobre a posição do analista, que coloca 'o peso do mais-de-gozar num certo lugar'. Poderíamos ver nisso que o analista extrai consistência, para sua posição, de seu valor de objeto *a*, ao se valer disso para exercer uma certa presença, uma pressão? A verificar. O que posso dizer é que ele menciona, diversas vezes, neste seminário (LACAN, 2009[1971]) que sua audiência é, para ele, mais-de-gozar prensado (*pressé*).

Quanto ao semblante, sua dimensão “[...] foi introduzida pelo engano fundamental denunciado como tal pela subversão marxista [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 153), que promoveu “[...] a mais-valia, como sendo a mola do que era [...] um certo número de desconhecimentos deliberados e que tem que ser reduzido a seu semblante.” (LACAN, 2009[1971], p. 154).

A referência é à própria noção de ideologia marxista: a partir do momento que Marx (2013[1890]), com sua teoria, separa os meios de produção da sociedade como super e infraestrutura, creditando à segunda a real causa da primeira, cujos discursos desvinculados da realidade produtiva não seriam mais que ideologia para perpetuar a exploração do proletariado sob a forma da mais-valia — valor expropriado do trabalho e que se acresce ao capital do burguês.

Instalada essa chave de interpretação da sociedade, uma série de discursos podem ser colocado sob o timbre da ideologia, do falso, do semblante. Para Lacan, entretanto, “[...] não há semblante de discurso. Tudo que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significante. [...] o significante é idêntico ao status como tal do semblante” (LACAN, 2009[1971], p. 15).

O significante é a causa material da psicanálise (LACAN, 1998[1965-66]), portanto ocupa um lugar nesta que é análogo à infraestrutura marxista, ou seja, em uma concepção analítica não há uma causa fora do semblante. Além do mais, é o que comanda o discurso do mestre, que é a maneira mais acessível de entrada em um discurso por coincidir com as instâncias sociais mais conservadoras e tradicionais, ainda que sejam suas reedições socialistas.

Lacan (2009[1971], p. 24) diz que o lugar do agente, nos quatro discursos, é o lugar do semblante: “O lugar do agente é o lugar do semblante”, para que se veja “[...] a que ponto o significante se acha em seu lugar aí [...]. Donde o sucesso do discurso do mestre.” Como o significante é o semblante por excelência, e como no discurso do mestre é o significante-mestre que está na posição do agente, ou seja, do semblante, as coisas estão ‘em seus devidos lugares’.

Portanto a posição analítica sobre os discursos difere da marxista. Tampouco se trata da posição lógico-positivista onde “[...] trata-se de submeter um significado à prova de alguma coisa que se decida por um sim ou por um não” (LACAN, 2009[1971], p. 13), descartando-se aqueles discursos cujos significados não querem dizer nada.

Essa maneira de proceder é insustentável na experiência analítica, pois a interpretação é oracular, ela “[...] não é submetida à prova de uma verdade que se decida por sim ou não, mas desencadeia a verdade como tal. Só é verdadeira na medida que é verdadeiramente seguida [...] por suas consequências” (LACAN, 2009[1971], p. 13).

Ainda sobre a diferenciação do procedimento lógico-positivista:

[...] o fato de esse procedimento nos proibir qualquer articulação cujo sentido não seja apreensível leva, por exemplo, a não mais podermos servir-nos do discurso matemático, que se caracteriza, segundo a opinião dos lógicos mais qualificados, pela possibilidade de que, em tal ou qual de seus pontos, já não possamos dar-lhe nenhum sentido, o que justamente não o impede de ser, dentre todos os discursos, o que é desenvolvido com mais rigor. (LACAN, 2009[1971], p. 55)

Para Lacan se trata de fazer a distinção entre o verdadeiro, V , que se pode aferir do julgamento de uma proposição lógica e o efeito de verdade do discurso de analista, e mesmo a lógica positivista não está isenta dos efeitos de verdade. "O efeito de verdade não é semblante", a própria lógica exige "[...] o fundo dessa veracidade como pertencente à fala" (LACAN, 2009[1971], p. 14).

Desenvolverei mais adiante outras pontuações de Lacan a respeito da escrita de fórmulas algébricas, esquemas lógicos, grafos e sua dependência da fala para a transmissão. Por hora basta assinalar que o próprio discurso matemático não faz sentido, e que não deixa de muitíssimo eficaz, assim "[...] a maravilha que prova que há alguma coisa a fazer com a linguagem, [...] o chiste, repousa precisamente sobre o não-sentido” (LACAN, 2009[1971], p. 82). A ausência de sentido de um discurso não o invalida, aliás, talvez o contrário: se não tem sentido mas dura como discurso, é porque deve ser com ele que se faz alguma coisa.

Recuperando a referência à Marx, Lacan diz que foi ele quem descobriu o sintoma, mas foi Freud quem deu sua forma mais refinada. A interpretação analítica também pressupõe que algo no que é dito não seja exatamente o verdadeiro, mas semblante, semblante da castração, da não-relação sexual.

Lacan diz ter retirado essa noção do texto do próprio Freud, e cita *o mal-estar na civilização* (FREUD, 1996[1930]), diz que, nele, Freud indica que em relação à relação sexual ocorre

[...] alguma fatalidade que torna necessário o que então aparece como sendo os meios, as pontes, as passarelas, os edifícios, as construções, em suma, que correspondem à carência da relação sexual. [...] todo discurso possível só apareceria como sintoma que [...] dá uma espécie de sucesso ao que poderia se estabelecer de artificial, de suplência ao que falta, e que está inscrito no ser falante. Mas isso se dá sem que possamos saber se é por ele ser falante que as coisas são assim, ou se, ao contrário, é pelo fato de a origem estar em que a relação não é falável que é preciso,

para todos os que habitam a linguagem, que se elabore aquilo que possibilita, sob a forma de castração, a hiância deixada no que, no entanto, é biologicamente essencial à reprodução desses seres como viventes, para que sua raça continue fecunda. (LACAN, 2009[1971], ps. 156-157)

A noção de semblante, portanto, se refere ao fato de que os discursos existem a título de criação de artificios, de suplências, a uma hiância fundamental, que pode ser situada como a castração ou como a ausência da relação sexual. Desenvolverei, largamente, esse ponto no tópico sobre o gozo e a sexualidade em discurso (tópico 2.4), entretanto, neste tópico sobre o discurso é necessário acrescentar que essa dimensão de semblante equivale a dizer que “[...] só existe linguagem metafórica”, “qualquer tentativa de ‘metalinguajar’ [...] demonstra isso. [...] o referente nunca é o certo, e é isso que cria uma linguagem” (LACAN, 2009[1971], p. 43).

Como um último parêntese ao estatuto de semblante dos discursos, um parêntese que é, ao mesmo tempo, ilustração, recupero a discussão sobre natureza que Lacan realiza no seminário 18.

A natureza é um dos assuntos mais espinhosos da teoria psicanalítica, pois desde Freud, mas especialmente em Lacan, a referência à natureza na condução das tendências, comportamentos, desejos e manifestações humanas é arrefecida por construções teóricas mais afeitas aos jogos desejantes particulares entre os sujeitos. O objeto da pulsão não é natural, a cena sexual com a qual se fantasia é uma montagem produzida pelas relações do sujeito com o Outro da linguagem e familiar, sobretudo o materno.

A natureza, portanto, é tomada como um discurso, um semblante, "o semblante dentro do qual o discurso é idêntico a si mesmo [...] é o semblante da natureza." (LACAN, 2009[1971], p. 16) Há uma passagem no seminário onde Lacan retoma trechos do texto de Mêncio para ilustrar essa passagem, um trecho que diz que é a linguagem quem cria a natureza, mas a “[...] a natureza do ser falante, [...] que tem uma diferença em relação à natureza animal [...]: uma diferença infinita” (LACAN, 2009[1971], p. 54), mas isso não prova nada a não ser que Lacan se maravilhou com ele.

2.3 – Saber e verdade, na ciência, na lógica e na psicanálise

Se o foco da elaboração teórica até o seminário 15 foi a falta de saber e aquilo que resiste ao saber, a verdade, no seminário 16, *De um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]) vemos o saber a partir de um outro prisma.

“O saber [...] é o que chamamos de valor [...] o valor da renúncia ao gozo” (LACAN, 2008[1968-69], p. 39). O desenvolvimento desta noção é razoavelmente complexo, passa por uma retomada da dialética hegeliana do senhor e do escravo (HEGEL, 1992[1807]) e está intrinsecamente ligada à noção lacaniana de *mais-de-gozar*, que trabalho em outro tópico (2.4).

Iniciando com a noção de saber como valor e articulado à renúncia ao gozo, “[...] a partir do saber, percebe-se [...] que o gozo se ordena e pode se estabelecer como rebuscado e perverso. Isso não é novo, mas só se revela a partir da homogeneização dos saberes do mercado” (LACAN, 2008[1968-69], p.40). Acredito que duas coisas muito importantes podem ser apreendidas daí.

A primeira é que o valor que o saber possui está relacionado à capacidade de perceber a ordenação do gozo, de sua sofisticação e perversão, ou seja, é uma via significativa de acesso a um gozo ordenado em discurso. Quando Lacan fala da homogeneização dos saberes do mercado, também está fazendo menção ao fato de que o saber está articulado com as estruturas no Outro que se relacionam com a valoração e a produção de *mais-de-gozar*.

A segunda é essa noção de renúncia ao gozo, a partir do trabalho. É sob o exemplo do trabalho, e o que ele implica de renúncia ao gozo, que Lacan inicia essa demonstração, na fronteira com o campo marxista: quem trabalha renuncia a alguma coisa e recupera sob a forma de sua produção, menos alguma coisa, que fica para o capitalista, e que Marx (2013[1890]) chama de *mais-valia*:

Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo [...] ao contrário do que diz Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do *mais-de-gozar*. É essa a essência do discurso analítico. (LACAN, 2008[1968-69], p. 17)

Essa renúncia é articulada como renúncia ao gozo. A articulação dela com Hegel é a seguinte, o senhor é aquele que renuncia ao gozo em nome da posição de senhor, já o escravo abre mão de sua liberdade para preservar o gozo. Quem possui os meios de gozo, portanto, é o escravo, e os meios do gozo são um saber que o escravo possui. Essa relação será mais explicada um pouco adiante quanto percorrer a estrutura do discurso do mestre.

Por hora, como extrato sobre o saber no seminário *de um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]), temos as noções de que:

- A) “[...] o Outro [...] em sua função [...] não encerra nenhum saber [...] absoluto” (LACAN, 2008[1968-69], p. 61), para se livrar de uma certa noção hegeliana — e que ficará demonstrável através da noção de inconsistência do Outro.
- B) Que o saber entra no mercado como valor — Lacan diz isso especialmente para se referir à reivindicação dos estudantes, em protesto, na França em 1968.
- C) Que as relações capitalistas com a ciência apresentam uma nova localização para o poder que subverte as relações com o saber.
- D) O saber tal como a psicanálise nos permite enunciar é a apresentação de coisas que são significantes, que não querem dizer nada em um primeiro momento, mas que num segundo, de repente, essas coisas significantes querem dizer alguma coisa, em uma espécie de clarão — “Saber algo não é sempre algo que se produz como um clarão?” (LACAN, 2008[1968-69], p. 196, grifos do texto);

A noções B e C se referem ao desejo, de Lacan, que a psicanálise possa dizer algo sobre os acontecimentos da cultura, os fenômenos de época, as novas configurações do saber e os movimentos sociais. São aplicações da teoria psicanalítica sobre o saber na leitura do laço social. Por hora ficarão em suspenso.

Já as noções A e D se referem ao estatuto do saber na teoria analítica, e que, para efeitos desta tese, parecem mais relevantes. Nessa vertente temos alguns aforismos que podem estabelecer boas orientações para compormos esse estatuto, tais como:

[...] introduzi o saber pelo termo *a*. Isto equivale a dizer que toda manipulação possível da função do saber deve caber efetivamente na articulação [...] do objeto *a*. (LACAN, 2008[1968-69], p. 196)

E

[...] saber interrogado como função radical [...] constitui [...] o próprio objeto para o qual tende todo o desejo [...]. Uma vez que o saber, como saber perdido, está na origem do que aparece de desejo em toda articulação possível do discurso [...]. (LACAN, 2008[1968-69], p. 197)

Essas duas passagens têm a função de articular saber o gozo — saber e objeto *a* —, bem como estabelecer a noção freudiana de desejo de saber. É bem verdade que, anteriormente, Lacan situou o lugar do saber na psicanálise como um ‘não querer saber nada disso’, e que, posteriormente, dirá que não existe tal coisa como desejo de saber. Contradições da teoria lacaniana e que sua retórica não contabiliza — chega mesmo a dizer que nunca falou em desejo de saber.

O que importa aqui, entretanto, é a noção de saber perdido, falta de saber, que está na origem do desejo na articulação discursiva, de modo que é aí também que virão se assentar os objetos *a*.

[...] nesse lugar que chamamos de inconsciente, enuncia-se uma verdade que tem a propriedade de nada podermos saber dela. Esse próprio fato constitui um saber. (LACAN, 2008[1968-69], p. 198)

E

O saber [...] é aquilo que falta à verdade. [...] Que a verdade seja desejo de saber, e nada mais, evidentemente só serve para nos fazer questionar precisamente isto: e se houvesse uma verdade antes? Todos saber que é esse o sentido do *deixar ser* heideggeriano. Haverá alguma coisa a *deixar ser*? É nesse sentido que a psicanálise traz uma contribuição. Pra dizer que, com efeito, existe alguma coisa que se poderia *deixar ser* [...] voltamos à pulsão. (LACAN, 2008[1968-69], p. 205)

Aqui articula-se saber e verdade como aquilo ao que o saber falta. É uma noção já trabalhada anteriormente, sendo a novidade a questão: havia verdade antes de saber? A introdução do *deixar ser* heideggeriano está aí para falar de algo que pudesse ser se não fosse impedido de ser, ou seja, algo que estaria ali antes da articulação do saber. É por isso que Lacan volta à pulsão.

A pulsão é mitológica [...] não é mitológico [...] que o sujeito esteja satisfeito com ela. [...] isso não é pensável sem que já exista a implicação, na pulsão, de um certo saber de seu caráter de lugar-tenente sexual. [...] que significa esse *não é pensável*? [...] Talvez não saibamos absolutamente nada do que quer dizer *lugar-tenente do sexual*. A própria ideia do sexual pode ser um efeito da passagem do que está no cerne da pulsão, [...] o objeto *a*. [...] É por isso que dizer *não é pensável* que a pulsão já comporte ou implique um certo saber não nos leva muito longe. (LACAN, 2008[1968-69], p. 206)

Mas ao que parece, não leva muita fé que essa consideração possa levar a algum avanço, porque parece remontar a uma concepção de origem do gozo ou do sexo a partir de um saber já instalado.

Para Lacan, isso fica claro em sua leitura, a origem é sempre mítica. Daí o passo seguinte ao se valer da modalidade científica de concepção do saber:

O passo da ciência constituiu em excluir o que implica de místico a ideia do conhecimento [...] e em constituir um saber que é um aparelho que se desenvolve a partir do pressuposto radical de que não lidamos com outra coisa senão com os aparelhos manejados pelo sujeito, e [...] de que este pode depurar-se como tal, até não ser nada além do suporte do que se articula como saber ordenado num certo discurso [...] separado da opinião [...]. (LACAN, 2008[1968-69], p. 272)

Portanto, nenhum deixar-ser a não ser o discurso. É preciso haver sujeito manejando os aparelhos, aparelhos de discurso. Isso ficará claro mais adiante.

Uma vez dado e até compreendido esse passo, persiste um pressuposto, ou até um preconceito [...]: ao descobrir esse saber, nós o concebemos [...] como já ordenado em algum lugar. [...] ele é assim, sim ou não? Enquanto não se examinam as consequências de uma suspensão radical desse sujeito suposto saber, permanecemos no idealismo, e sob sua forma mais retrógrada, aquela que, no final das contas, é inabalável numa certa estrutura, e que se chama, nem mais nem menos, teologia. O sujeito suposto saber é Deus, ponto, só isso. (LACAN, 2008[1968-69], ps. 272-273)

Portanto, a noção de que esse saber já estivesse articulado antes do sujeito — e do significante — em algum lugar é um preconceito equivocado, origem do SsS, e que conduz à teologia, a Deus como condição, como suporte, para essa forma de conceber as coisas.

Enquanto o *sujeito-suposto-saber-antes-que-saibamos* não for questionado da maneira mais séria, podemos dizer que toda a nossa conduta continuará presa ao que é um fator de resistência, num pensamento que não se desliga disso, já que uma concepção viciosa do terreno em que enunciamos as questões leva, inevitavelmente, a sua distorção por princípio. (LACAN, 2008[1968-69], p. 274)

Isso conduz a uma clarificação do que é o SsS, ele é SsS antes que saibamos. Esse complemento pode ser elidido, mas ao ser explicitado conecta uma concepção à outra e revela o que é que Lacan busca tratar com a sua maneira de conceber o saber, o que ele busca no modelo científico, matemático e lógico.

Preferi conduzir as coisas com essa listagem de aforismos sobre o saber porque acredito que darão o tom preciso a respeito do que ocorre com o saber nesse momento da elaboração teórica de Lacan. A rigor, a noção de falta de saber, ou de saber faltoso, permanece central. A formalização do saber também já se deu em seminários anteriores.

O que é feito neste seminário, portanto, é articular um pouco mais a relação da falta de saber com verdade, desejo e objeto *a*, bem como se interrogar sobre o SsS e o SsS antes de nós. É aqui que uma luz merece ser lançada.

Farei o esforço de ordenar essas concepções temporalmente em um pequeno roteiro. Em princípio há essa dificuldade a respeito da coisa a deixar ser, as pulsões enquanto pressão por satisfação e o não pensável sobre um saber que pudesse ser pulsional, ou seja, uma pulsão sabe se satisfazer. Qual é a dificuldades desta formulação? Lacan diz que, a respeito do saber sexual que teria uma pulsão, tem uma passagem pelo objeto *a*, e o objeto *a* é produzido pela lógica do fantasma e não um saber antes de tudo.

São as pulsões e o desejo do Outro que introduzem os objetos *a*, em discurso, para as carências pulsionais do sujeito e fundam um circuito de satisfação. Se há alguma coisa anterior a deixar a ser, portanto, nenhuma delas é sujeito que sabe, pois trata-se do *Drang* pulsional freudiano, de um lado, e de um Outro já em discurso que instrumentaliza esse *Drang*. O saber pulsional é, portanto, discurso do Outro, de modo que o propriamente sexual nesse saber passa pelo fantasma, pelo objeto *a*, pela verdade.

Daí articulamos pulsão e objeto *a* com verdade e desejo, pela vertente do saber. O fato de que seja o fantasma e o discurso do Outro que fundam o saber suposto à pulsão, e isso por uma via que não é a da transmissão de saber, mas de um modo de fantasmear a satisfação, as razões pelas quais isto é assim são opacas — não se sabe porque esse é o discurso do Outro, há enigma, mistério, demanda de verdade que se articula ao objeto constituído. O desejo de saber nasce daí, sendo o desejo propriamente dito porque se trata de desejo de saber sobre a satisfação pulsional do Outro, sua sexualidade.

Isso, apesar de mencionado anteriormente, é preciso frisar, não significa que o Outro constitua esse circuito fantasmático com um saber, mas com seu próprio fantasma, seu próprio aparelho de gozo — termo que eu insiro artificialmente aqui, pois não é um termo utilizado até o presente seminário, 16, de Lacan.

Esse Outro, portanto, sabe, mas sabe como discurso que sabe das coisas, como saber imemorial — é porque é — sabe sem saber que sabe. Esse é o ponto onde Lacan introduz a crítica ao preconceito do SsS, não é que apenas um sujeito de carne e osso não saiba antes que saibamos, mas que nem o Outro enquanto formal o sabe — pois falta a ele um significante que garanta sua consistência. O único SsS antes que saibamos é Deus, e aí estaremos no campo da teologia.

Lacan não ambiciona que nem mesmo a psicanálise possa fazer vezes de Outro que sabe sobre o sexual. “A psicanálise não é um saber sobre o sexual. Quem aprendeu a tratar bem sua mulher? No fim da análise se espera que se esclareçam os caminhos que impediram ao homem de fazê-lo direito” (LACAN, 2008[1968-69], p. 199)

Entretanto, se a análise não é um saber sobre o sexual, isso não significa que não saiba nada! Está colocado, na passagem anterior, que ela espera esclarecer os caminhos que fazem com que fracassemos no saber sexual e a suplência que construímos nesse furo de saber:

Existe um saber da psicanálise, ela descobriu o que é chamado em outros registros de meios de produção de uma satisfação. Pulsão, fantasma: alguma coisa se satisfaz com isso, o que está por baixo, um sujeito, hypokeimenon, o sujeito de um instrumento em funcionamento, órganon. (menos a anatomia de prolongamento do corpo do que seu sentido original de aparelho, instrumento. (LACAN, 2008[1968-69], p. 201)

E

O que nos empenhamos a respeito dessas montagens é desmontá-las. Se a fixação foi destacada é porque essa história não é tão simples assim. (LACAN, 2008[1968-69], p. 202)

Creio que fica evidente que a ênfase na falta, ou no furo, de saber em relação à verdade e ao sexual não são apologias a uma nescidade analítica, mas à especificidade do saber — e da falta dele — com o qual lidamos.

Parece-me que é na tentativa de sair do campo do mito e da teologia que Lacan empreende seu esforço de formalização dos discursos em seu seminário *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]).

O principal esforço é o de ir do mito do assassinato do pai da horda primeva, e do complexo de Édipo, à estrutura. Isso equivale a dizer que a interdição ao gozo, ou seja, a castração, advém da própria lógica significante, e o complexo de Édipo é formalizado em um discurso chamado ‘o discurso do mestre’, onde um significante-mestre, e não o pai, opera o recalque e a interdição do gozo.

No campo do saber, Lacan inicia seu seminário fazendo uma distinção entre o que é o saber do senhor e o saber do escravo:

[...] o campo próprio do escravo é o saber, S_2 . [...] é aquele que tem um *savoir-faire* [...]. Antes de saber se o saber se sabe, se se pode fundar um sujeito na perspectiva de um saber totalmente transparente em si mesmo, é importante saber enxugar o registro do que é originalmente *saber-fazer*.

[...]

O que designa a filosofia [...]? Isso — o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor.

[...] chamarei [...] de as duas faces do saber — a face articulada e esse saber fazer, tão aparentado ao saber animal, mas que no escravo não está [...] desprovido desse aparelho [...] de linguagem das mais articuladas. [...] a segunda camada, o aparelho articulado, pode ser transmitido [...] do bolso do escravo ao do senhor [...]. (LACAN, 1992[1969-70], p. 20)

Então temos duas faces de saber, o saber-fazer e a episteme. O saber-fazer, pela comparação com o animal, remonta a um saber que não se sabe, mas por ser um saber de falantes, ele se articula de maneira significativa, e essa parte articulada pode ser transmitida.

É uma maneira de compreender as dificuldades entre a teoria e a prática, mas não é o problema ao qual Lacan está se dedicando. Ele está respondendo à sua pergunta de como é que o senhor poderia passar a saber alguma coisa, já que seu estatuto é aquele que não sabe e nem quer saber, ele quer que as coisas funcionem.

Bom, o porquê de o senhor passar a saber, trato já em seguida, mas o como já está esboçado aqui: é pela filosofia, cuja função “[...] é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor” (LACAN, 1992[1969-70], p. 21).

O termo transmutação não é utilizado aqui levemente, pois não se trata apenas de observar e reproduzir o saber do escravo, mas o de nomear, encontrar as relações articuladas, estabelecer um método, uma avaliação do resultado, poder aprimorar, etc.

Muito do saber administrativo e produtivo de nossa contemporaneidade pode ser associado a isso, a própria instauração da linha de montagem fordista, o trabalho industrial que substituiu o trabalho do artesão e, em última instância, a automação do saber e do trabalho pelos robôs e computadores. Poder extrair e depurar o saber ao nível da automação seria o teto do quanto longe a operação do senhor levou a extração do saber e sua depuração.

O saber do escravo, portanto, pode ser um saber que não se sabe, um saber de repetição ou de contágio. O saber do senhor é formal, epistemológico — saber como saber — e pode ser transmitido, inclusive a máquinas que manejam o puro algoritmo. Fica claro, portanto, que o senhor lacaniano é o significante, pois o saber de senhor, pra ele, é o extrato articulável do saber-fazer — sua estrutura simbólica. Não é um acaso que a noção de significante-mestre seja contemporânea a essas elaborações sobre o saber.

Mas deixemos as divagações sobre o saber do senhor ao lado e retomemos o problema do desejo de saber. Por quais motivos um senhor desejaria saber de algo se, para isso, tem os escravos, que o atendem muito bem? Pois bem:

Se há algo que a psicanálise deveria forçar-nos a sustentar tenazmente, é que o desejo de saber não tem qualquer relação com o saber [...] o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é [...] o discurso da histérica.

Há de fato uma pergunta a ser feita. O senhor que opera essa operação de deslocamento, de transferência bancária, do saber do escravo, será que ele tem vontade de saber? Um verdadeiro [...] senhor não deseja saber absolutamente nada — ele deseja que as coisas andem. E por que haveria ele de querer saber? Há coisas mais divertidas. Como terá chegado o filósofo a inspirar o desejo de saber ao senhor? (LACAN, 1992[1969-70], ps. 22-23)

Bom, Lacan dá a pista ao indicar que o que conduz ao saber é o discurso da histérica. Isso quer dizer que o desejo de saber passa pelas relações com as demandas que a histérica faz ao mestre a respeito de seu gozo sexual.

Não é nada que esteja explicitamente exposto neste seminário, mas dado o que se seguirá nos seminários subsequentes com a elaboração das fórmulas da sexuação, o que parece ocorrer aqui é uma certa aproximação da histérica e do mestre com a sexuação feminina e masculina.

Lacan chega a dizer que se a dialética das relações escravistas fosse entre o senhor e a escrava, que tudo estaria resolvido e a relação sexual estaria escrita no discurso do mestre, mas justamente é entre o senhor e o escravo, no masculino, ainda que existissem escravas. O fato de que existissem escravas e que elas soubessem fazer com o senhor, isso não escreve as relações entre os seres sexuados.

No discurso da histérica temos — imaginariamente — essa figura feminina acoçando o senhor por um saber sobre seu gozo, reivindicando que haja um saber que a inclua na ordem do discurso. É daí que o desejo de saber pode surgir, diante da falta, ou do fracasso, do senhor em produzir um saber sobre o gozo sexual da histérica.

Em termos de estrutura discursiva, portanto, partimos do discurso do mestre, o acoçamos pelo discurso da histérica e, evidentemente, desembocaremos no discurso universitário, onde o imperativo de saber é o que comanda. Entretanto, uma vez mais, é o trajeto até aí que importará mais do que o extrato estrutural ao qual poderemos chegar.

Iniciemos deixando escrito, em nota, ao lado, o seguinte: “Fato de que o tudo-saber tenha passado para o lugar do senhor, eis o que, longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão — isto é, a verdade.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 32). Essa depuração

do saber do escravo, portanto, também opera uma determinada exclusão do sujeito e da verdade que estão cernidos no saber-fazer.

Do saber que não se sabe, S_2 , Lacan nos diz que o ventre do Outro está cheio, o saber está articulado por necessidades puramente formais de escrita, culminando em um certo tipo de lógica. Esse saber depurado da lógica é o que poderemos medir na clínica quanto à incidência da repetição. Cito:

Em outros termos, o saber que nos parece mais depurado [...] é esse mesmo saber que está, desde a origem, presente.

Este saber mostra aqui sua raiz porquanto na repetição, e sob a forma de traço unário, para começar, ele vem a ser o meio do gozo — do gozo precisamente na medida em que ultrapassa os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida.

O que surge desse formalismo [...] é que [...] há perda de gozo. E é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*. O que é que isso nos impõe? Não pode ser outra coisa senão essa fórmula pela qual, no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia. (LACAN, 1992[1969-70], p. 50)

São retomadas de noções mais antiga sob o prisma dos quatro discursos. Creio que sobre a depuração do saber eu já pude fazer o suficiente para esclarecer, mas sobre a repetição sob a forma de traço unário, ainda não. Acredito que isso tenha muito mais relações com o que foi estabelecido no seminário *de um Outro ao outro* do que no *a identificação* (LACAN, 2003[1961-62]).

É certo que se trata de fazer um traço, um risquinho na parede, para cada dia na cadeia, como em filmes de presídio, ou para cada caçada realizada.

Cada experiência fica reduzida a um mero traço distintivo que não reproduz o gozo envolvido na experiência, apenas o risca na parede ou no papel, aproximando essa definição daquela que encontramos no seminário sobre *a identificação*, contudo já não se trata mais de um trato que venha ocultar o sujeito, mas representar seu gozo, de uma trilha que pode ser seguida como meio para encontrar o gozo. Essa trilha é articulada e encontra-se do lado do Outro.

Aqui, portanto, Lacan usa traço unário, mas não se trata nem do unário, nem do número um e nem do significante um. Deixemos o problema em suspensão, por hora.

O que importa mais é o que se coloca em seguinte, de que se trata de um saber articulado pela lógica e que introduz um tipo de gozo, tensões, que não são usuais aos limites homeostáticos: para além do princípio de prazer. É a retomada da noção lacaniana de pulsão de morte como

aquilo que se depreende da lógica de funcionamento do significante em detrimento do imaginário, das condições da vida.

Por fim, temos essa noção de que a repetição desse traço nos circuitos do saber leva a uma defasagem, perda, entropia de gozo. Perda que buscamos recuperar nas construções do objeto. O saber, portanto, é meio de gozo no enalço da miragem do objeto *a*.

É desse saber formalizado de senhor que se torna problemática a verdade. A forma mais acabada que temos dele é o saber científico, que nos dará a chave para compreender melhor essa dificuldade do saber formal com a verdade: “[...] o discurso da ciência só se sustenta, na lógica, fazendo da verdade um jogo de valores, eludindo radicalmente toda sua potência dinâmica. Com efeito, o discurso da lógica proposicional é, como se sublinhou, fundamentalmente tautológico” (LACAN, 1992[1969-70], p. 95).

Essa passagem é, também, uma formulação condensada de todo o trabalho com lógica que Lacan desenvolveu até aqui e que recupero o essencial nesta tese. A lógica proposicional, a lógica matemática e, mesmo, a lógica gramatical, nenhuma delas está cernida com a verdade do sujeito, mas com uma verdade formal que pode ser reduzida ao assinalamento do V ou do F.

As relações da psicanálise com essa modalidade do saber, entretanto, são das mais estreitas. Em primeiro lugar, a psicanálise é um discurso que interroga uma certa perda.

No discurso do psicanalista o agente é o objeto *a*, semblante da castração — nada mais é do que a escrita de toda a trajetória dos seminários 12 ao 15. Essa perda é provocada pela repetição de um saber formal como meio de gozo. Isso pode ser lido como o processo educacional ou civilizatório ao qual é submetido o sujeito, portanto as relações entre a psicanálise e a formalização do saber — em última instância o saber científico — se dão pelo viés da perda, que um causa e o outro interroga. “[...] o discurso analítico se especifica [...] por formular a pergunta de para que serve essa forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (LACAN, 1992[1969-70], p. 95).

Uma vez mais, é uma atualização de concepções anteriores, tais como a da psicanálise reintroduzir o nome-do-pai na consideração científica, ou seja, apresentar à ciência um certo resto da operação formal:

[...] [esta forma de saber] serve para recalcar aquilo que habita o saber mítico. Mas ao excluí-lo [...], ela nada mais conhece dele a não ser sob a forma do que reencontramos nas espécies do inconsciente, [...] como resíduo desse saber, [...] um saber disjuncto. O que será reconstruído desse saber [...] não retornará [...] ao discurso da ciência[...].

[...] Esse saber disjunto, [...] é estranho ao discurso da ciência. [...] Por mais besta que seja esse discurso [...], ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato.

Essa ciência [...] factícia, não pode desconhecer o que lhe aparece como artefato, é verdade. Só que lhe é vedado, [...] por ser ciência do mestre, colocar-se a questão do artesão, e isto fará o feito ainda mais fato. (LACAN, 1992[1969-70], ps. 95-96)

Temos duas modalidades de saber contempladas nessa teoria lacaniana, e isso parece esclarecer várias formulações anteriores, desde o seminário sobre *os problemas cruciais da psicanálise* (LACAN, 2006[1964-65]) até então: Lacan entende que a ciência é uma modalidade do saber, resultado de uma cocção filosófica (LACAN, 1992[1969-70], p. 160) em três etapas — anátemas bíblicos, filosofia e a ciência propriamente dita (LACAN, 1992[1969-70], p. 162) — que realiza uma operação de depuração do saber.

Essa operação é a que, miticamente, transmuta o saber do escravo em saber de senhor, a operação do mestre, que é traduzida, em termos formais, como depuração lógica do saber mítico, resultando no saber formal da ciência moderna e deixando um resto de saber chamado inconsciente.

O inconsciente, portanto, é um resto de saber mítico que se impõe como artefato ao saber científico, mas que não pode ser reduzido a ele. É a partir dessa proposição que Lacan faz comparações com a etnografia, onde a forma de saber mítica dos grupos humanos estudados não é acessível ao etnógrafo como experiência, pois este já é submetido a um processo de subjetivação contemporâneo e funciona em uma modalidade de saber distinta dos grupos etnológicos que estuda. Para Lacan a psicanálise é a melhor via de conduzir uma boa pesquisa etnográfica, pois lida com as estruturas simbólicas como tais, independente da ordem de saber ao qual se reportam — sem que um sentido subjetivo pudesse ser aferido pelo psicanalista, é claro.

Que o saber científico exclui a verdade e o sujeito, conseqüentemente, isso eu já pude mostrar. Agora há um certa atualização disso, para afirmar, de outro modo, que a ciência não dá conhecimento maior do mundo, porque o mundo é algo constituído com a verdade subjetiva que a ciência exclui.

Entretanto, a ciência faz surgir no mundo coisas que não existiam no plano de nossa percepção, tais como as ondas de conexão *wi-fi* tão utilizadas pelos *smartphones* que obsedam tanto as pessoas na contemporaneidade — não as vemos, mas estão aí, pelo espaço,

comunicando nossos aparelhos através de uma frequência, que nada mais é do que um ritmo calculado de emissão de ondas, ou seja, a imiscuição do número no real.

É nesse sentido que veremos Lacan dizer em *o triunfo da religião* (2005[1975]) que a ciência — e a psicanálise — não produzem sentido, mas aumentam a exposição ao real sem sentido, portanto à angústia, e que a religião pode ser vista como um antídoto ao mal-estar produzido por esse real.

Entretanto, com isso me adianto. Cabe, por hora, afixar a que ponto Lacan chega com sua formalização sobre o saber: “Na medida em que a ciência se refere apenas a uma articulação, que só se concebe pela ordem significante, é que ela se constrói com alguma coisa da qual antes não havia nada” (LACAN, 1992[1969-70], p. 170).

Essa formalização do saber permite, também, depurar e melhorar o rigor da noção de verdade. Creio que um bom ponto para adentrarmos nessa noção é o seguinte: aquilo do que o saber é depurado é o imaginário.

O imaginário, neste momento, é equiparado à colusão da imagem total do corpo. Isso conta com bem mais do que o registro da imagem especular e o gozo narcísico, conta, também, com o pensamento, que “[...] não é uma categoria [...] quase diria que é um afeto” (LACAN, 1992[1969-70], p. 160), ou seja, pensamento e saber não são coisas coincidentes para Lacan. Um pensamento pode estar muito contaminado pelos afetos, pelos processos primários, o ‘*gozotropismo*’ do sujeito — sua inevitável tendência ao gozo como centro gravitacional.

A verdade parece ter sido definida em uma certa zona de intersecção entre o simbólico e o imaginário, mais precisamente, nos efeitos do simbólico sobre o imaginário. Antes de demonstrar o que me permite dizer isto, afixo que muito do estatuto anterior da verdade é mantido nesse seminário (LACAN, 1992[1969-70]): A verdade é um enigma, como o da esfinge de Édipo (ibidem, p. 36), nós não somos sem nossa verdade (ibidem, p. 61), esse enigma nos força a responder a algo na qualidade de perigo mortal (ibidem, p. 108) e só se sustenta um semi-dizer (ibidem, p. 116). Todas essas assertivas eu já pude mostrar e desenvolver anteriormente, mas agora temos alguns passos a mais.

O melhor ponto para iniciar a abordagem da verdade no seminário 17 é esse, pois é uma noção intermediária: “Porém, o que é o verdadeiro? Meu Deus, é aquilo que é dito. E o que é dito? É a frase. Mas a frase, não há meios de fazê-la se sustentar em outra coisa senão no significante, na medida em que este não concerne ao objeto [...], mas ao sentido” (LACAN, 1992[1969-70], p. 58).

Nessa construção retoma-se a noção de que o verdadeiro, ou a verdade, tem sua existência apenas ao registro do simbólico — não faz nenhum sentido pensar que a verdade exista fora de um contexto de asserções ou proposições de linguagem —, mas também que está relacionada ao sentido, concerne ao sentido.

A relação da verdade com o sentido é interessante porque a articula diretamente à fragilidade de nossa condição. Como Lacan já afirmara, uma articulação simbólica pura não precisa fazer nenhum sentido, mas como somos frágeis, precisamos do sentido.

A verdade, portanto, está articulada com a fragilidade da nossa condição. Essa fragilidade, entretanto, precisa ser melhor articulada, pois não se trata de fragilidade biológica, ou o que se chama de ‘fragilidade emocional’, mas, a meu ver, uma fragilidade oriunda da noção freudiana de desamparo fundamental.

Freud (1996[1895]) postula que o desamparo fundamental é a causa de *todos* os preceitos morais humanos, ou seja, é por nascermos fundamentalmente desamparados que estabelecemos uma relação com o Outro e os outros de maneira tal que sua demanda e seu desejo são estruturantes para nós.

O desejo do Outro, como ponto irreduzível, ainda que não homeostático ou não conectado à realidade vital ou biológica, possui um lugar estruturante, talvez tão apreciado quanto a percepção fornecida pelos órgãos do sentido. Esse é o sentido psicanalítico, ligado que é ao falo e, portanto, ao desejo.

Quando Lacan diz que a frase está ligada ao sentido, isso quer dizer que ela está radicalmente ligada ao desejo do Outro e à questão do sujeito diante dele — “não há sentido que não seja do desejo [...] não há verdade senão daquilo que esconde esse desejo de sua falta, fingindo que não quer nada diante do que encontra” (LACAN, 1992[1969-70], p. 63) —, a partir de sua condição de desamparo. É a isso que está articulada a verdade analítica, de modo que sua proximidade com o gozo fica explicitada:

[...] a verdade [...] é irmã desse gozo interditado.

Digo *é a irmã*, pois só tem parentesco nisto — se as estruturas lógicas mais radicais se vinculam efetivamente a esse pedículo arrancado ao gozo, apresenta-se inversamente a pergunta sobre o gozo a que correspondem essas conquistas que em nosso tempo fazemos em lógica. [...] Esta forma, em que o próprio fundamento lógico se mostra deiscente, a que gozo responde? [...] o que é aqui a verdade?

Não é em vão, nem por acaso, que designo como fraterna a posição da verdade em relação ao gozo — salvo ao enunciá-la no discurso da histérica. (LACAN, 1992[1969-70], p. 70)

O pedículo arrancado do gozo não é outra coisa que não o objeto *a*. A deiscência, por sua vez, trata-se de uma abertura: em botânica é a abertura natural de um órgão vegetal quando maduro, já em medicina é a reabertura de uma ferida ou sutura. Ao dizer deiscência do fundamento lógico, parece-me que Lacan remonta ao sentido médico da palavra, uma vez que o termo ‘sutura lógica’ já foi pauta de seminários anteriores (LACAN, 2006[1964-65], 1965-66a e 2008[1966-67]).

Portanto estamos às voltas com o mesmo problema já tratado anteriormente em outros seminários, o da *Bedeutung* da lógica ser o resto do gozo (objeto *a*), mas dessa vez articulando isso com a verdade, ou seja, a verdade como efeito de uma articulação significante — “a verdade [...] é certamente inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais” (LACAN, 1992[1969-70], p. 64) — cujo sentido é gozo, o que esconde esse desejo de sua falta, sutura.

É nesse sentido que veremos uma série de construções lacanianas que depreciam a verdade: que é do campo da besteirada e permite dizer tudo (LACAN, 1992[1969-70], p. 116), que a verdade é impotência (LACAN, 1992[1969-70], p. 54), que a verdade é um rosto bonitinho pelo qual os analistas não podem ficar doidos (LACAN, 1992[1969-70], p. 183), que pode-se experimentar a verdade sem que de modo algum ela conheça o real (LACAN, 1992[1969-70], p. 183), que o leite da verdade é tentador, mas é tóxico e dá sono (LACAN, 1992[1969-70], p. 194), nada é incompatível com a verdade, a gente mijá e cospe nela (LACAN, 1992[1969-70], p. 195) que a verdade é sedução e que é preciso ser forte e não se deixar pegar (LACAN, 1992[1969-70], p. 196), que o amor freudiano pela verdade é porque Freud casou com uma megera (LACAN, 1992[1969-70], p. 183) e que quanto mais se busca enveredar pelo lado da verdade, mais se vai sustentar o poder dos impossíveis (LACAN, 1992[1969-70], p. 198), pois o amor à verdade é amor à castração (LACAN, 1992[1969-70], p. 54).

Esses não são apenas pequenos efeitos de estilo, faço questão de reproduzi-los aqui por dois motivos: se antes, no início do ensino de Lacan, a dimensão da verdade — o Outro — era a ênfase, agora essa mesma dimensão é leite sonífero que não tem nenhuma relação necessária com o real e sustenta o poder dos impossíveis, está mais relacionada ao gozo com o objeto *a* que sutura o desejo, e; será uma ponte para noções como ‘a debilidade do mental’ e ‘as besteiradas que sabem do inconsciente’. São avanços, portanto, elaborações intermediárias entre um primeiro e um último ensinamentos de Lacan.

Ainda sobre a verdade há alguns outros avanços, especialmente na relação com o saber: A verdade “é um lugar de passagem, ou, para melhor dizer, de evacuação do saber como do resto” (LACAN, 1992[1969-70], ps. 195-196),

O saber suposto do qual [...] o psicanalista faz transferência, não disse que o psicanalista seja mais suposto saber a sua verdade [...] esse complemento seria mortal para a transferência.

[...] o real não é, antes de mais nada, para ser sabido — é o único dique para conter o idealismo.

O saber se acrescenta ao real; é precisamente por isso que pode levar o falso a ser, e inclusive a ser um pouco real.

[...]

Para dizer a verdade, é só de onde é falso que o saber se preocupa com a verdade. Todo saber que não é falso não se importa com ela. (LACAN, 1992[1969-70], p. 197, grifos do texto)

O problema aí é menos o real e o ser e mais a relação do saber com a verdade, pois o saber que não é falso não se preocupa com ela! Essa passagem se elucida com a seguinte: “*O efeito de verdade é apenas uma queda de saber. É essa queda que faz produção, a ser retomada em breve. O real não é afetado por isso de modo algum. Em geral, ele se agita até a próxima crise. Seu benefício do momento é que recuperou seu verniz*” (LACAN, 1992[1969-70], p. 198, grifos do texto).

O que Lacan articula é a noção de que saber e verdade são disjuntos e que é na falha do saber que alguma coisa da verdade — e sua sustentação no fantasma — se coloca. Quando o saber não é falso, não há preocupações com a verdade, pois ela não é convocada a suturar as falhas.

O essencial, entretanto, é isso: o saber não falso, como articulação significativa pode se acrescentar ao real, tem efeitos no real, já o saber manco, que convoca a verdade como tampão ou complemento, esse não afeta o real, pois sua validade é tomada de empréstimo do fantasma e de sua *Bedeutung* de gozo, ou seja, articulações de processos mentais para a pura descarga de tensão do aparelho psíquico.

No seminário *de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 2009[1971]) boa parte dos esforços de Lacan sobre a ciência e o saber se concentram no desenvolvimento da noção de ‘escrita’. A partir do estabelecimento desta noção e a diferenciação da letra e do significativo a distinção entre o saber que não quer saber da verdade e o saber falso se estabelecerão melhor.

O que foi desenvolvido sobre ciência até aqui permanece igualmente postulado, salvo certas correlações com o semblante. “Se há [...] discurso da ciência [...] ele partiu [...] da consideração de aparências” (LACAN, 2009[1971], p. 15).

Lacan exemplifica essa consideração das aparências, do semblante, com a observação dos astros. É uma tese que ele já havia proposto no seminário 2 (LACAN, 2010[1954-55]), a de que o movimento dos astros, que volta sempre ao mesmo lugar, e seu caráter puntiforme, facilmente redutível ao ponto, à letra, permitiu que se extraísse daí a estrutura, uma abordagem do real.

Com isso também ilustro a noção de que o discurso da natureza é um semblante. Para Lacan os significantes estão por toda a parte, as borboletas, os astros, são todos significantes, a maneira como se relacionam entre si é a estrutura. Se um cientista diz, portanto, que observa a natureza, postula hipóteses e as testa, para Lacan isso se trata de interrogar e algebrizar o semblante:

[...] a articulação algébrica do semblante [...] trata-se apenas de letras - e seus efeitos, esse é o único aparelho por meio do qual designamos o que é real. O que é real, é aquilo que faz furo nesse semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico. O discurso científico progride sem sequer preocupar-se mais em saber se é ou não semblante. Trata-se apenas de que sua rede [...] faça surgirem os furos certo no lugar certo. [...] O aparelho do discurso, na medida em que é ele, em seu rigor, que depara com os limites de sua consistência, é com isso que, na física, visamos alguma coisa que é o real. (LACAN, 2009[1971], p. 27)

Trata-se de interrogar o semblante — as aparências — até que não seja mais possível encontrar interrogações que mostrem a inadequação do semblante, por exemplo: abiogênese é uma noção equivocada, pois em um pedaço de carne exposto surgem larvas de moscas, mas em um acondicionado, não, logo é preciso que essas larvas cheguem lá, elas não surgem espontaneamente.

O semblante era o de que a vida se gerava espontaneamente na matéria não viva, interrogar esse semblante fez um furo: a vida não surge espontaneamente, isso é impossível. Esse impossível é o real de que Lacan fala, um impossível lógico, lógico porque não se verificou toda a matéria não viva para se concluir sobre a veracidade da abiogênese, mas uma proposição lógica, em forma de experimento, que demonstrou a impossibilidade desse semblante.

A articulação algébrica é uma aspiração científica, e lacaniana. Ela se dá quando é possível reduzir os elementos de um semblante a letras e sinais que não possuam sentido, mas que

expressem uma relação entre os elementos. Talvez seja o mais próximo possível ao traço unário que uma operação de discurso possa chegar. É nessa direção que Lacan procede com a lógica.

O fato de que Lacan postule que todos os discursos sejam semblantes e que a ciência dependa do semblante como material, entretanto, não o faz um nominalista:

[...] não sou nominalista [...] não parto de que o nome seja uma coisa que se chape assim no real. [...] Não se trata de sermos realistas, no sentido [...] do realismo dos universais, mas de assinalar isso: que nosso discurso, nosso discurso científico, só encontra o real na medida em que depende da função do semblante. (LACAN, 2009[1971], p. 27)

Portanto nem nominalismo, categoricamente, e nem determinados tipos de realismo.

A aplicação disso no discurso analítico resultou no axioma da não-relação sexual. Podemos considerar que a psicanálise interroga o semblante sexual. Dizer que a sexualidade está na etiologia das neuroses e escutar os pacientes, realizando interpretações que remetam sua fala à realidade sexual do inconsciente pode ser lido como: a psicanálise interroga o semblante sexual.

Para Lacan a submissão do discurso sobre a sexualidade ao dispositivo lógico levou à constatação de um impossível: uma escrita para ligação entre homens e mulheres em termos de uma relação tal qual a define a matemática. As relações entre homens e mulheres revelam-se particularizadas, presididas pelo desejo, pelo objeto *a*, pelo fantasma.

Ao retomar alguns pontos sobre seu seminário (LACAN, 1998[1955]) sobre o conto *A carta roubada* (POE, 2005[1844]), Lacan divaga a respeito do casal real e da corte. As divagações importam menos que certas considerações sobre o casal real como metáfora para uma relação de casal:

[...] aqui se confirma que a verdade só progride por uma estrutura de ficção. É por se promover em algum lugar uma estrutura de ficção, que é propriamente a essência mesma da linguagem, que pode produzir-se uma coisa que é essa espécie de interrogação, de pressão, de constrição, que imprensava a verdade, se assim posso dizer, no muro da verificação. Não se trata de outra coisa senão da dimensão da ciência.

Seja qual for o caráter [...] intrinsecamente fictício do que constitui o material pelo qual se articula a linguagem, está claro que há uma via de verificação que faz questão de captar [...] o ponto em que a ficção tropeça e o que a detém. [...] o processo da lógica, digo, a via escrita pela qual ela progrediu, é claro que esse tropeço é absolutamente eficaz, por se inscrever no próprio interior do sistema da ficção. (LACAN, 2009[1971], p. 124)

Nesse seminário Lacan iniciará a empreitada de extrair o que está inscrito, de lógica, no interior do sistema de ficção das relações conjugais. Esse esforço de escrita, entretanto, demonstrarei no tópico sobre a escrita do gozo (tópico 2.5) nesta tese.

Entretanto, outra coisa se veicula na passagem citada acima, uma relação entre verdade e semblante: a estrutura de ficção da verdade e o semblante são equiparados ao se discorrer sobre o método científico. Mas seriam verdade e semblante a mesma coisa? Pois bem, não. “A verdade não é o contrário do semblante, [...] é a dimensão, a diz-mansão [...] estritamente correlata àquela do semblante. A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante. Alguma coisa é indicada, afinal, de onde quer chegar esse semblante.” (LACAN, 2009[1971], ps. 25-26)

Eu diria que a dimensão está mais vinculada a um efeito — efeito de verdade — do que propriamente à da ficção. A verdade toca alguma coisa do sujeito, já o semblante, esse aí segue como se fosse natural. Interrogar a verdade no semblante é o que pode abri-lo à verificação lógica. A estrutura de ficção da verdade não a iguala ao semblante, mas os correlaciona, enoda.

Com a verdade se trata de outra coisa, é possível dizer sim e não ao mesmo tempo. Caso se exija da verdade que diga sim ou não, perde-se:

Ela diz eu digo a verdade, e vocês lhe respondem: Não te faço dizê-lo! Então, para chateá-los, ela diz: Eu minto. Ao que vocês respondem: Agora eu ganhei, sei que você se contradiz. [...] Mas suponham o contrário, que vocês lhe tenham dito: ou você diz a verdade, ou mente. Nesse caso, não saem ganhando nada. O que ela lhes responde? Eu admito, estou presa. Você me disse 'Ou você diz a verdade, ou mente', e, de fato, isso é verdade. Só que, nesse caso, vocês não sabem nada, coisa alguma do que ela lhes disse, já que ou ela diz a verdade, ou mente, de modo que vocês saem perdendo. (LACAN, 2009[1971], p. 68)

Ainda sobre a verdade, vemos: “[...] o efeito de reversão com que tentei definir a junção da verdade com o saber, e que enunciei nestes termos: não há relação sexual” (LACAN, 2009[1971], p. 60), ou seja, ao interrogar a verdade do sujeito à luz do método analítico o que se chega como impossível é à enunciação da relação sexual.

Enfim, a conclusão que Lacan chega sobre tentativa lógica de interrogar a relação, o ato ou o gozo sexual é: “só existe uma estrutura, quaisquer que devam ser seus condicionamentos particulares. Constata-se que o gozo sexual não pode ser escrito, é disso que resulta a multiplicidade estrutural.” (LACAN, 2009[1971], p. 100)

É essa asserção que desenvolverei, minuciosamente, no tópico sobre a escrita do gozo (tópico 2.5), portanto as formulações do seminário 18 sobre o gozo e a sexualidade ficarão, excepcionalmente, separadas do tópico sobre gozo e sexualidade devido à especificidade da proposta deste seminário.

2.4 — Gozo e sexualidade em discurso

No seminário *De um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]), há um ganho de formalização do gozo enquanto objeto *a*. Ao que parece o estatuto do gozo foi suficientemente desenvolvido até um ponto onde Lacan acreditou ser possível algebrizá-lo na letra *a* do objeto.

A noção que permitirá estabelecer essa álgebra é extraída do conceito marxista de mais-valia (2013[1890]). Para Marx, a mais-valia é um valor que o capitalista se apropria no trabalho do proletário, de modo que cada trabalhador não recebe, senão, menos valor do que produziu, ficando o excedente para o capitalista, que o acumula sob a forma de capital. A relação do trabalho com a produção da mercadoria não era nova, mas a identificação da mais-valia criou um elemento novo, e

Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do *mais-de-gozar*. É essa a essência do discurso analítico. (LACAN, 2008[1968-69], p. 17)

O mais-de-gozar, portanto, nasce de uma renúncia ao gozo operada pelo sujeito e que é equiparada à renúncia à vida por puro prestígio do mestre hegeliano. Na dialética do senhor e do escravo, recapitulo, o mestre renuncia à vida por uma luta de vida ou morte por puro prestígio e o escravo é aquele que prefere preservar a vida, ainda que na condição de escravo. Na leitura lacaniana a vida é equiparada ao gozo: o escravo preserva o gozo sob o preço de não ser mestre, e o mestre renuncia a esse gozo para não ser o escravo.

Em termos psicanalíticos a renúncia ao gozo

[...] aparece em decorrência do discurso [...] um efeito do próprio discurso. No campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal.

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em que falamos de razão de Estado, se

não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns. (LACAN, 2008[1968-69], ps. 17-18)

Lacan propõe que a entrada do sujeito em discurso — aliás, única forma de haver sujeito — não se dá sem uma renúncia ao gozo, e o mais-de-gozar é uma função dessa renúncia sob efeito do discurso. O objeto *a* é uma promessa, uma esperança, de recuperação do gozo, mas os sucessivos reencontros do sujeito com o objeto *a* registram, a cada vez, uma experiência de perda.

Talvez possamos dizer que, quanto mais furiosamente indignado um sujeito siga com a renúncia que precisou fazer para entrar no jogo simbólico, com mais furor recorrerá às formas de recuperação de gozo que os objetos *a* a seu alcance proporcionam, contribuindo para o aumento de sua indignação a cada vez que constata a repetição da perda.

Lacan faz, portanto, uma correlação entre termos da teoria marxista e de sua teoria psicanalítica a partir do ponto onde toma o registro do simbólico como um mercado que organiza tudo que tem valor para o sujeito, e o valor para um sujeito é valor de gozo. A tabela abaixo esquematiza as correlações entre a teoria lacaniana e a marxista no estabelecimento da noção de mais-de-gozar:

Mercado das relações sociais	Mercado das relações libidinais
Estado	Sujeito
Mais-valia	Mais-de-gozar
Mercadoria	Objeto <i>a</i>
Sociedade	Outro
Capitalismo	Psicanálise

Tabela 2 — Correlações entre as relações de troca do mercado capitalista e libidinal

As relações simbólicas no campo do Outro organizam e estabelecem relações de valor entre os objetos imaginários que o mundo contém. O valor desses objetos, propriamente dito, é o valor de gozo, que na energética freudiana é chamado de libido — investimento libidinal, fixação libidinal, etc. Temos aí, respectivamente, os aspectos simbólico, imaginário e real do objeto *a*, que é um semblante da castração.

Essas correlações não são gratuitas, pois quando se aproxima a mercadoria do fetiche, na teoria marxista, está-se às voltas com a noção lacaniana de objeto *a*, bem como a correlação de sociedade com o Outro, uma vez que o Outro é o lugar onde nos fazemos representar na sociedade, onde a sociedade é representada, de maneira encarnada, para o sujeito.

Assim sendo, se Marx (2013[1890]) formula a noção de exploração e mais-valia para escrever o mal-estar no capitalismo, e a noção de mais-de-gozar é a maneira análoga de fazê-lo.

Lacan chega, mesmo, a dizer (2008[1968-69]) que faltou a Marx ir um pouco mais além da mais-valia em direção ao mais-de-gozar para avançar na formalização daquilo que é extraído do trabalhador pelo capitalista, pois o capital é uma forma de representar. A noção do mais-de-gozar, portanto, tem a função de viabilizar uma leitura psicanalítica do mal-estar na civilização dando um passo a mais que a teoria marxista:

[...] o que representa o mal-estar da civilização, como se costuma dizer? É um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo, respeitado o princípio do valor do saber.

O saber é um bem? A pergunta surge porque [...] nem por isso todo mundo tem acesso ao mais-de-gozar.

Nessa história, o que é ou não é remunerado? O trabalho, dissemos antes. Mas, de que se trata nesse registro? [...] o que surge de conflituoso a partir da função da mais-valia, coloca-nos no caminho certo. É aquilo a que já dei no nome de verdade.

[...]

A maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo, porquanto só se insere nela pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma — na medida [...] já não há senão uma verdade social média abstrata. (LACAN, 2008[1968-69], p. 40)

Não é muito difícil depreender o que está colocado nesta passagem — excetuando-se a questão com o saber, trabalhada em outro lugar desta tese: é que uma vez que se renuncie ao gozo, não é seguro que todos tenham acesso ao mais-de-gozar na medida em que isso depende da aquisição de um saber que não está disponível para todos. O que surge de conflituoso nessa relação de cada um com o gozo se articula com a verdade social média abstrata e o mais-de-gozar, constituindo o sintoma.

O crucial da noção de mais-de-gozar é articular a renúncia ao gozo, não à interdição de uma pai na realidade, nem a qualquer noção de repressão familiar, mas à entrada do sujeito em discurso — o seu fazer-se representar a *um Outro* significante, no campo do Outro, da cultura, a subsequente divisão que isso acarreta e o gozo ao qual se renuncia e se perde.

Ou seja, é o esboço de uma demonstração da castração como operada pelo significante. Os roteiros imaginários da castração, que incluem a reivindicação de reparação pelo dano sofrido, são imagens para tentar dar conta do que se passa no nível da entrada do sujeito em discurso.

Quanto ao objeto *a*, ele não é o mais-de-gozar propriamente dito, mas algo que está diretamente relacionado a ele, é um objeto produzido pelo mesmo discurso que exige a renúncia ao gozo — perda de um lado, promessa do outro. Essa é a elaboração que permitirá a

tentativa de significantizar o gozo no objeto *a* como resto produzido pela entrada do sujeito em discurso, no seminário *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]).

No seminário 17 tal significantização do gozo é escrita através dos matemas dos quatro discursos. Em cada um deles o gozo significantizado pela letra ‘*a*’ ocupa um lugar distinto: como produção no discurso do mestre, como verdade no discurso da histérica, como agente no discurso do analista e como trabalhador no discurso universitário (estudante). O ponto onde chego aqui, contudo, está tratando do gozo tal qual se escreve e se articula no discurso do mestre: o sujeito fica excluído como verdade, o significante comanda o discurso, tanto como agente como trabalhador, e a produção é um resto de gozo ao mestre (e não ao sujeito).

Esse resto de gozo “[...] não se trata aqui de transgressão, mas antes de irrupção, queda no campo de algo que é da ordem do gozo — um bônus” (LACAN, 1992[1969-70], p. 18). A menção ao termo transgressão é um esclarecimento quando ao que se articulou, no seminário *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-60]), sobre a transgressão e o heroísmo como formas de acesso à Coisa freudiana, que rendeu muitos entendimentos analíticos de elogio à transgressão como forma de acesso ao gozo. No desenvolver da teoria lacaniana, entretanto, vê-se um processo de rápida caducidade dessa versão do acesso ao gozo.

Trata-se agora, portanto, de irrupção de gozo no campo do Outro, do discurso, é claro. Isso significa que, ainda que o significante presida a estrutura e que promova uma perda de gozo, que isso não exclui que algo do gozo possa irromper na articulação significante, por vezes causando estranhamento e angústia — e daí podemos recuperar a noção do seminário 10 (LACAN, 2005[1962-63]) de que a angústia é um afeto que ocorre na presença do objeto *a*: irrupção do gozo. Não é o único afeto experimentado, entretanto.

A melhor maneira de dar uma ilustração da irrupção de gozo no campo do Outro é uma fala de Slavoj Žižek em sua participação em um evento na universidade de Cambridge, onde ele usa uma piada de judeus para ilustrar o mais-de-gozar:

No *Sabbath*, sábado, crentes se encontra na sinagoga e, primeiro, o grande rabino se dirige a Deus e diz: ‘Ó meu Deus, eu não sou ninguém, eu não sou digno de sua atenção’, etc. Em seguida, o rico mercador se levanta e diz: ‘Deus, eu também não sou ninguém, eu não sou digno de sua atenção, você deve me desprezar’, etc. Então, um judeu pobre e ordinário se levanta e diz, modestamente: ‘Louvado Deus, eu também não sou ninguém’, logo o rico mercador dá uns chutes no rabino e pergunta: ‘Mas quem é esse cara? Ele pensa que, como nós, ele pode simplesmente dizer que não é ninguém, ou o quê?’ (CAMBRIDGE UNION, 2018, tradução própria)⁷²

72 “On Sabbath, Saturday, believers meet on the synagogue, and first the great rabbi addresses god there and says: ‘Oh my god, I am nobody, I am not worth of your attention’, and so on. Then the rich merchant stands up and says: ‘God, I am also nobody, I am not worthy of your attention, you should despise me’, and so on. Then, a poor ordinary Jewish stands up and said modestly: ‘Dear god I am also nobody’, and then the rich merchant

Ele (CAMBRIDGE UNION, 2018) toma essa piada para ilustrar a seguinte situação: nos EUA hoje, se você está socialmente marginalizado, você pode afirmar sua identidade, se for índio — ótimo —, se for negro — ok —, se for asiático... nem tanto, mas se for WASP — *white anglo-saxon protestant* — e afirmar sua identidade, você é um fascista.

O ponto não é se isso é ou não verdadeiro, mas que se pessoas brancas adotarem a posição do liberal de esquerda típico — a de que nós, do ocidente, caucasianos, somos culpados pelos problemas do mundo, fomos colonialistas, imperialistas, exploramos minorias, somos privilegiados, etc — essa humilhação auto-infligida de renunciar sua identidade particular obviamente produz um mais-de-gozar que é, precisamente, o efeito de dar a posição de universalidade a essas pessoas onde irão julgar as outras identidades.

Gosto desse exemplo porque é cristalino quando à presença do mais-de-gozar em um determinado discurso. Ilustra muito bem como o gozo que irrompe é elidido e, também, que não é bem o indivíduo consciente quem goza, mas o significante-mestre, no caso, WASP, mas poderia ser ‘as elites’, ‘os homens brancos heterossexuais cisnormativos’, etc. É esse o mestre quem goza.

Com essa ilustração construída e com o que já pude avançar no item sobre os discursos e o significante-mestre, serei bem sucinto aqui, pois considero que a demonstração está feita. No seminário sobre o *avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]) Lacan dá continuidade à noção de que quando o significante se introduz como aparelho de gozo, há entropia (LACAN, 1992[1969-70], p. 50).

Dizer que o significante é aparelho de gozo é recolocar a noção de que o fantasma é um roteiro significante que não apenas estrutura, mas possibilita o gozo do falante: a fantasia é a glória da marca-máquina (LACAN, 1992[1969-70], p. 51). A marca à qual se refere aí é a marca da repetição do gozo, o traço, e a máquina é o aparelho significante, a cibernética da linguagem (SILVA NETO, 2013a).

Lacan postula que a noção freudiana da repetição é o gozo, pois o que interessa como repetição é aquilo que se dirige contra a vida (LACAN, 1992[1969-70], p. 47). Esse contra a vida é a própria noção freudiana de pulsão de morte, a tendência da vida ao retorno à matéria inorgânica em *além do princípio de prazer* (FREUD, 2006[19250]).

kicks the rabbi and asks: ‘But, who is this guy? He thinks that, like us, he can simply say that he is also nobody, or what?’”

Para Lacan a repetição propriamente freudiana não é a repetição de ciclos de manutenção da vida, mas ciclo que acarreta a desapareição dela, retorno ao inanimado. Essa repetição é a repetição das necessidades do significante e não da biologia do organismo — as necessidades do simbólico são outras em relação às necessidades vitais, e podem ser estranhas a elas.

Eu poderia dizer que as necessidades do significante não objetivam, necessariamente a morte do organismo, que isso é uma contingência desafortunada, mas isso não seria verdade! É Freud quem diz que “deriva-se também daí que o organismo não queria morrer por outras causas que suas próprias leis internas” (FREUD, 1996[1920], p. 162, 2006[1920]), portanto há algo a mais aí do que uma mera contingência.

Para Freud trata-se de uma tendência natural que a matéria, de forma geral, busque estados anteriores de menor tensão, e que a matéria viva buscaria o estado inorgânico ou inanimado como referência, e não um estado ainda mais complexo que a vida. Essa é a tendência na raiz da pulsão de morte freudiana.

Para Lacan, entretanto, trata-se da imposição das leis de funcionamento do simbólico sobre a manutenção homeostática da vida, que seria regulada pelo imaginário. Isso é uma maneira simples de colocar as coisas, pois na referência lacaniana o imaginário no humano é estilhaçado, precário, e depende do registro do simbólico para se organizar.

O ponto é que o simbólico é regido por leis próprias que impõem ao organismo um funcionamento que pode ser estranho à homeostase: a intoxicação em bares e boates, o excesso de trabalho, a adição aos jogos de azar, o consumo compulsivo, o sacrifício pessoal em nome de causas abstratas, etc. A compulsão à repetição está aí colocada, mas também o heroísmo e a transgressão — os ideais, valores, causas, etc. Tudo isso são construções do simbólico, da cultura, relações com o desejo ou o gozo do Outro.

Portanto, freudolacanianamente falando, a morte não é apenas uma contingência ou da ordem do necessário — embora seja contingente e necessária —, mas também algo que pode ser engendrado, solicitado, esperado, desejado, aguardado, aplicado por tendências, seja da matéria viva ou das relações intrínsecas do simbólico. Isso, portanto, não é uma digressão desnecessária sobre a morte, mas uma articulação da compulsão à repetição com o gozo e naquilo que isso joga contra a vida — “eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer [...] — não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo” (LACAN, 1992[1969-70] p. 81).

O princípio de prazer é aquilo que mantém o limite em relação ao gozo (LACAN, 1992[1969-70], p. 47). Podemos ver, na compulsão à repetição, uma repetição de gozo que visa, justamente, uma parcialidade do gozo, não gozar da vida de todo, não gozar além do limiar que levaria à morte. É possível fazer a leitura que a perda de gozo — o defeito, fracasso, a entropia — que há na repetição seja uma extração de gozo para manutenção da vida, de um “[...] gozo ruinoso” (LACAN, 1992[1969-70], p. 48)

A partir do percurso que desenho, creio que a passagem a seguir possa ser bem compreendida:

[...] se o gozo é proibido, [...] é apenas por [...] um acidente, que ele entra em ação. O ser vivo que funciona normalmente ronrona no prazer. Se o gozo é marcante, e se ele se homologa por ter a sanção do traço unário e da repetição — [...] só pode originar-se de um pequeníssimo desvio no sentido do gozo. [...]

Não se trata de uma transgressão, de irrupção num campo proibido em virtude do ajustamento de aparelhos vitais reguladores. De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar [...] alguma coisa necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo [...] Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte — há um mais-de-gozar a recuperar. (LACAN, 1992[1969-70], p. 52)

O gozo não perdido tem duas vertentes neste seminário — ambas já conhecidas — o gozo do corpo e o gozo proibido. O gozo do corpo é algo que é inerente à condição existencial, Lacan menciona os lírios do campo e propõe imaginarmos que são corpos entregues inteiramente ao gozo, gozo de planta “cada etapa de seu crescimento, idêntica a uma sensação sem forma [...] é, quem sabe, uma dor infinita, ser planta” (LACAN, 1992[1969-70], p. 80). Isso nos permite supor um gozo ‘automático’, inerente à existência e aos ciclos da vida. Talvez seja o broto do que será o ‘gozo da vida’ mais adiante no ensino de Lacan.

O gozo proibido, ou absoluto, por sua vez, nos faz retornar aos mitos freudianos do assassinato do pai da horda primeva, que gozava de todas as mulheres. A morte do pai não possibilitou esse gozo, mas o extinguiu: para Freud (1996[1913b]) foi o início do pacto civilizatório, para Lacan esse é o mito que aborda a extração do gozo com a entrada em discurso e deixa o mais-de-gozar: é com o assassinato do pai da hora que os irmãos têm acesso ao gozo das mulheres, essas que emprestam corpo ao objeto *a*.

Portanto, se é “[...] a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse como primária”, “[...] do gozo do objeto supremo identificado à mãe” (LACAN, 1992[1969-70], p. 126) é porque é só a partir dessa morte que: A) Pode-se pensar em gozar da mãe, outrora objeto de

gozo exclusivo do pai; B) Pode-se gozar de outras mulheres em alternativa. “[...] o assassinato do pai é a condição do gozo.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 126)

O que será articulado de mais interessante nesse aspecto são breves passagens sobre a castração. Em primeiro lugar ele retoma, no mito de Édipo, o ato deste de perfurar os olhos quando descobre a verdade de sua condição de assassino do pai e de amante da própria mãe. Nessa retomada Lacan evita o lugar comum de interpretar esse ato como uma tentativa de castração, para ele não se trata de sofrê-la, mas “[...] ser a própria castração [...], aquilo que resta quando desaparece dele, na forma de seus olhos, um dos suportes preferenciais do objeto *a*.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 127)

O que escolho extrair disso, entretanto, não é a originalidade da interpretação de Lacan, mas a relação do objeto *a* com a castração. Já pude assinalar que o objeto *a* é, para Lacan, semblante da castração na medida em que oferece uma possibilidade de ter, ao sujeito, aquilo que a castração poderia fazê-lo escrever que não tem. É assim que funciona como tampão. Também é o que resta, ‘o que tem pra hoje’, quando o sujeito escreve a falta (S(A)), mas, mesmo assim, tem uma vida a viver e alguma satisfação a experimentar.

Em todo caso, o objeto *a* figura, neste seminário, como um elemento articulável em discurso. No discurso do mestre trata-se, mesmo, daquilo que se produz. Podemos lê-lo como aquilo do gozo que é articulável em discurso, o que resta do gozo após a entrada do sujeito na linguagem: “[...] o *a*, como tal, é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante” (LACAN, 1992[1969-70], p. 52)

Também fica bem estabelecido que, diante da linguagem, podemos nós, humanos, sujeitos, sermos tomados como objetos *a* (posição da qual o psicótico tem dificuldades para se desembaraçar):

“[...] a consistência da imagem especular do aparelho do eu, é o fato de que este é sustentado do interior por esse objeto perdido [...] por onde o gozo se introduz na dimensão do ser do sujeito” (LACAN, 1992[1969-70], p. 51), ou seja, é pelo fato de sermos objeto para um Outro que o eu [especular] encontra sustentação interna;

“O ser humano [...] é assim chamado porque nada mais é que o húmus da linguagem, só tem que se *emparalhar*, digo, se *apalavrar* com esse aparelho” (LACAN, 1992[1969-70], p. 53). Aqui Lacan faz menção à etimologia da palavra homem ou humanos, o mito judaico-cristão da criação do homem a partir do barro, do húmus. Realiza, entretanto, uma inversão: não é do

barro que se faz o homem, mais o homem é o resto, o húmus, da linguagem, aquilo que não pôde ser reduzido ao significante;

“[...] a partir do discurso psicanalítico [...] não há senão um afeto, ou seja, o produto da tomada do ser falante num discurso, na medida em que esse discurso o determina como objeto” (LACAN, 1992[1969-70], p. 160). Uma outra vez podemos ver Lacan dizer que o discurso determina o ser falante como objeto. Isso também produz um afeto — é da angústia que ele está falando aqui;

“O objeto *a* é o que são todos vocês [...] todos abortos do que foi, para aqueles que os engendraram, causa do desejo. E é aí que vocês têm que se orientar, a psicanálise lhes ensina isto.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 189) Acho essa passagem especialmente interessante, pois articula a dimensão de resto do objeto *a* de maneira radical — o rejeito, o aborto — com a causa do desejo.

O objeto *a* como causa do desejo é abordado nesse seminário pela figura da *latusa*, e é essa passagem que será importante para dar a devida envergadura ao discurso do analista, que deverá construir a noção de lugar do analista neste seminário.

O termo *latusa* é uma criação de Lacan. Sempre encontrei dificuldades para compreender a palavra — não a noção de *latusa* em si, mas a palavra. Sobre ela, diz Lacan: “Nomearemos isto [e em breve retomarei este isto] com a ajuda do aoristo do mesmo verbo do qual um célebre filósofo lembrava que *alétheia* provinha. [...] vamos chamar isso de *latusas*.” (LACAN, 1992[1969-70], p. 171)

Peço a indulgência de discorrer sobre a palavra antes de expor do que se trata nesta passagem. O verbo no aoristo que pode se relacionar com a origem de *alétheia* é *λανθάνω* — *lantháno* — uma palavra em grego antigo que, a página *Wiktionary* define como:

Verb

λανθάνω • (lanthánō)

(active) to escape notice

(transitive) escape a person's notice

(transitive) to do [+participle or rarely infinitive = something] without being noticed [+accusative = by someone]

(intransitive) to do [+participle = something] without knowing it

(active) to cause to forget [+genitive = something, someone]

(in compounds, ἐκληθάνω (eklēthánō), ἐπιλήθω (epilēthō), ἐπιλανθάνομαι (epilanthánomai))

(Epic reduplicated aorist, λέλαθον)

(middle) to forget [+genitive = something, someone] (WIKTIONARY, 2019a)

É um verbo que significa fazer-se não perceber, fazer esquecer, fazer sem saber, passar despercebido. A palavra *aléteia* ou *αλήθεια* — *alítheia* — provém da negação, *a-*, de *λήθω* — *litho*. *Litho* é, segundo o mesmo Wiktionary, “Verb λήθω • (lêthō) Alternative form of λανθάνω (lanthánō) used especially in compounds” (WIKITIONARY, 2019b). Portanto *latusa* é uma palavra que foi escolhida em filiação a *lantháno*, como oposta da *alítheia* e com ressonâncias com *ousia* — ente — e *parusia* — a presença da essência ideal no mundo -, contrapondo-se isso como uma espécie de falso ser, semblante.

Vamos à passagem:

[...] *aléteia* [...] nada tem de [...] filosófico, vocês poderiam [...] chama-la de aletosfera.

[...]

A aletosfera, isso se grava. Se vocês tiverem aqui um pequeno microfone, podem se ligar com a aletosfera. O fabuloso é que, se estivessem num [...] veículo [...] a Marte, ainda poderiam se ligar com a aletosfera. [...]

Esses astronautas [...] teriam se saído provavelmente muito pior [...] se não tivessem estado permanentemente acompanhados por esse pequeno *a* da voz humana. [...] o que importa é que continuam na aletosfera.

[...] Mas no nível [...] do que deambula, a verdade não é de modo algum desvelada. A prova disso é que a voz humana [...] não desvela de modo algum sua verdade.

[...] vamos chamar isso de *latusas*. (LACAN, 1992[1969-70], p. 171)

Lacan relaciona a insubstância feminina e as mercadorias-fetichismo (no sentido marxista) às *latusas*. Os objetos *a*, portanto, são *latusas*. Não haveria nenhuma necessidade do termo *latusa* que não fosse relacionar os objetos *a* com as discussões filosóficas sobre verdade, ente e essência, mostrando que o objeto *a* está do outro lado, no *lantháno*, na insubstância, na ocultação, no despercebido, na não presentificação, não explicitação, no semblante.

Semblante de castração, sutura, tampão, equívoco (em relação à verdade e ao desejo). É aqui que o interesse do objeto *a* aumenta quanto à posição do analista:

O psicanalista ideal seria aquele que comete esse ato absolutamente radical, sobre o qual, vendo-o fazer, o mínimo que se pode dizer é que é angustiante.

[...] não há razão para que uma psicanálise cause angústia. A angústia [...], é totalmente certo que, havendo a *latusa*, ela não é sem objeto. [...]

A questão é colocar-se em uma posição tal que haja alguém [...] que queira chegar a ocupar essa mesma posição que vocês ocupam, ou que não ocupam, ou que ocupam ligeiramente [...]

Claro que é completamente impossível ocupar a posição da *latusa*.

[...]

Se é real que haja analista, isto se dá, justamente porque é impossível. Isto faz parte da posição da *latusa*. (LACAN, 1992[1969-70], ps. 172-173)

A posição do analista é a da *latusa*: é uma não-posição, não-verdadeira (o que não a faz falsa). É uma posição impossível, portanto, mas *real*. Não é um *proton pseudos* mas a causa de um. Deixemos essa discussão para o tópico apropriado! Retomo a discussão sobre o gozo e o objeto *a*, mas no âmbito da relação sexual.

Segundo Lacan, o significante não é feito para as relações sexuais (LACAN, 1992[1969-70], p. 34). O que faria sua inscrição significante seria o significante falo, mas esse, precisamente, falta (S(A)). Não que não haja falo, mas não o há enquanto significante. O gozo fálico é perfeitamente existente, a ponto de Lacan enunciar que “[...] não há felicidade a não ser do falo” (LACAN, 1992[1969-70], p. 76), “Freud o escreveu de todas as formas, e mesmo da maneira ingênua que consiste em dizer que nada pode ser comparado ao gozo mais perfeito, que é o do orgasmo masculino” *ibidem*, p. 77)

O ponto, para Lacan, é que é o falo que é feliz e não o seu portador. Ele desenvolve essa assertiva ao dizer que em sua relação com as mulheres, os portadores do falo, os homens, encontram-se na seguinte impossibilidade: na teoria lacaniana a mulher é privada do pênis, por isso o deseja; o homem o possui, e para poder gozar da mulher, se empenha no dom do falo; o problema é que a ferida da privação feminina “[...] não pode ser compensada pela satisfação que o portador teria ao apaziguá-la. Muito pelo contrário, ela é reavivada por sua própria presença, pela presença daquilo cuja nostalgia causa essa ferida” (LACAN, 1992[1969-70], p. 77).

Ou seja, a mulher deseja o falo do qual é privada, e se um homem tenta dar a ela o que tem, isso reaviva a ferida da privação por ver o que poderia ter, mas não teve: “[...] um não tem e o outro não sabe o que fazer” (LACAN, 1992[1969-70], p. 79). Insatisfação feminina de um lado, impotência masculina do outro: formas imaginárias do impossível que pode ser estabelecido pela castração.

Para a psicanálise, no âmbito das relações sexuais, trata-se de “[...] articular o que há dessa exclusão fálica no grande jogo humano [...] do desejo” (LACAN, 1992[1969-70], p. 80), do amor como presentificação da falta.

A presentificação da falta significa saber que o gozo, ou o objeto natural, faltam, que o que organiza esse registro nos seres falantes é a estrutura do Édipo, de como o desejo da mãe intervém na constituição dos fantasmas e na articulação do gozo com o significante:

É aí que vem se inserir a vasta convivência social que converte o que podemos chamar de diferença dos sexos natural em sexualização da diferença orgânica. Tal inversão implica [...] a exclusão do órgão especificamente masculino. Desde então o macho é e não é o que ele é em relação ao gozo. E aí também a mulher se produz como objeto, justamente por não ser o que ele é, por um lado a diferença sexual, e, por outro, por ser aquilo ao que ele renuncia como gozo. (LACAN, 1992[1969-70], p. 82)

O que vem se alojar no vão de objeto pulsional é a articulação significativa, ou seja, é o significante quem recorta o objeto *a* e organiza as formas de gozo. Isso vai das relações primitivas com a mãe até a política.

O que se articula de novo é o seguinte, o mestre só pode dominar o gozo fálico excluindo-o (LACAN, 1992[1969-70], p. 101) e que o Édipo desempenha o papel do saber como pretensão de verdade (LACAN, 1992[1969-70], p. 104) no discurso analítico.

Isso não é mais complexo que o seguinte: o significante-mestre não pode dominar o gozo fálico, claro, uma vez que o falo é, justamente, o que falta ao conjunto significante como tal. O que resta é o saber sobre os significantes que estruturaram a relação dos sujeitos com seus sexos, sua sexualidade, e a esse saber, em psicanálise, chamamos complexo de Édipo.

Se esse saber tem pretensão de verdade é porque ele visa revelar as relações do significante com o gozo e com o sujeito, ele é uma tentativa, falha, de realizar aquilo que o significante falo realizaria caso existisse.

A bem da verdade, uma boa parte do seminário 17, em especial a parte intitulada “Para além do complexo de Édipo”, que agrupa as lições de “O mestre castrado”, “Édipo, Moisés e o pai da horda”, “Do mito à estrutura” e “A feroz ignorância de Yahvé”, em especial a lição 8, “Do mito à estrutura”, se dedicam a situar os trabalhos freudianos sobre o pai, o Édipo, Moisés e o pai da horda primeva, como mitos freudianos e a extrair a estrutura desses mitos para realizar uma escrita do real que esses mitos cernem.

O significante-mestre foi uma noção criada nesse seminário para realizar essa estruturação, assim como o discurso do mestre pode ser lido como a escrita estrutural para o complexo de Édipo. É nessa via de estruturação do real dos mitos que Lacan afirmará que a castração é operada pelo próprio significante, que “o mestre é castrado”.

Portanto, quando Lacan afirma que “ [...] o pai real, nada mais é que o agente da castração — e é isto que a afirmação do pai real como impossível está destinada a mascarar” (LACAN, 1992[1969-70], p. 131) ele está se apoiando em duas posições.

A primeira é a de que é a constatação do impossível, do real, que é o agente da castração, ou seja, que é quando um ponto de impossível surge como causa para um sofrimento de um sujeito — e não sua impotência, sua culpa, sua falha — é que algo da castração pode ser operado. A segunda é a de que constatar o impossível significa escrevê-lo, tornar esse impossível um significante, pois só assim algo pode ser constatado, percebido, recordável. É essa a operação simbólica da castração: a designação de um significante do impossível.

O pai real, portanto, não é o pai de família, mas “[...] um efeito de linguagem, e não tem outro real” (LACAN, 1992[1969-70], p. 134).

Mas há um outro aspecto que não é apenas o da inscrição de um impossível, mas a função do significante na relação sexual: “a castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo” (LACAN, 1992[1969-70], p. 135), ou seja, a partir do momento em que vemos que é o significante quem irá sexualizar os sujeitos, é ele quem estará arriscando o impossível, o estabelecimento de uma fantasia e de um desejo que possa levar à relação sexual.

Daí dizer que é o significante quem opera a castração, e que o próprio mestre, o significante-mestre, é castrado, pois a ordem que ele pode fundar e comandar é a significante. Dos sujeitos reais que precisam se encontrar no sexo, disso ele não sabe nada.

2.5 - Escrita do gozo sexual

No seminário *De um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 2009[1971]) vemos o desenvolvimento de uma noção lacaniana que, até então, sempre fora mencionada de maneira lateral, *en passant*, e nunca recebeu o devido tratamento: a noção de escrita.

O axioma ‘não existe metalinguagem’ já foi desenvolvido por mim nesta tese. Também já pude mostrar que Lacan propõe usar a lógica como uma forma de fazer suplência à ausência de metalinguagem. É uma suplência, um artifício, pois a lógica mesmo é linguagem, e sua algebrização, ou esquematização, tão comum à matemática, é uma escrita, portanto, linguagem.

[...] o escrito não é primeiro, e sim segundo, em relação a toda função de linguagem, e que, no entanto, sem o escrito não há nenhuma possibilidade de voltar a questionar

o que resulta em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal, ou, dito de outra maneira, da ordem simbólica, isto é, [...] a diz-mansão [*demansion*], a residência, o lugar do Outro da verdade.

[...] só existe lógica a partir do escrito, na medida em que o escrito, justamente, não é a linguagem. Foi nesse sentido que enunciei que não existe metalinguagem. O próprio escrito, na medida em que se distingue da linguagem, está aí para nos mostrar que, se é do escrito que se interroga a linguagem, é justamente porque o escrito não é linguagem, mas só se constrói, só se fabrica por sua referência à linguagem. (LACAN, 2009[1971], ps. 59-60)

É fácil deduzir que os matemas são uma escrita da estrutura de algo, mas mesmo os esquemas e os grafos lacanianos e a própria topologia, são tomados como formas escritas, como a escrita de algo: Há “[...] o suporte do escrito, sob a forma do grafo” (LACAN, 2009[1971], p. 75) e mesmo “[...] um triângulo — não é outra coisa senão uma escrita [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 76).

Entender um triângulo como uma forma de escrita precisa de uma certa expansão da concepção do que seja escrita. Escrever não é desenhar letras, muito menos desenhar palavras, mas usar uma linguagem, nem sempre compatível com o fonema, para expressar uma relação entre elementos de funções, ou funções, que compõem uma estrutura.

Quando se escreve um triângulo, nesse escrito há linhas, três delas, com um comprimento tal, que pode ser igual ou distinto, abrindo três ângulos, cuja soma dos graus será 180, nem mais e nem menos, etc. Todas as relações geométricas entre essas três linhas estão, por assim dizer, escritas nesse pequeno desenho. Isso é uma escrita.

Entendida dessa forma, como figuras, matemas, equações, palavras, etc, “[...] a escrita [...] é o esteio da ciência” (LACAN, 2009[1971], p. 81), pois é a partir dela que as coisas podem ser reduzidas a elementos discretos, sem sentido, evitando a polissemia, a confusão, de forma reduzida e de modo que apenas o extrato do trabalho de redução lógica reste.

Não é necessário pensar apenas em matemática e física, ou as fórmulas químicas, mas a própria existência do Estado é dependente da escrita! “[...] não há como cogitar de império, e, se vocês me permitem a palavra, nem mesmo do menor empirismo, sem o suporte da escrita” (LACAN, 2009[1971], p. 77). Império e empirismo é um jogo de palavras que Lacan faz, mas o que ele pontua nessa frase é que um império, isso precisa de contabilidade, logística, estatística, projeções, catálogos, índices, lista de endereços, leis, cartas de apresentação, etc.

As dimensões de um império tiram essa forma de organização social da possibilidade da transmissão oral, do conhecimento da integralidade da comunidade por cada um de seus

indivíduos. Um império se unifica por seus escritos, e que empirismo haveria se os artefatos do discurso não pudessem ser escritos e demonstrados na ‘experiência’ empírica? O império é a forma estatal do quiliágono cartesiano, é possível escrever seu número de lados, mas não é possível imaginá-los. Ao menos para um sujeito ordinário.

Ainda temos “[...] que a escrita é representação de palavras [...] *Wortvorstellung* [...] esse é o processo secundário” (LACAN, 2009[1971], p. 79), ou seja, Lacan a associa às atividades do aparelho psíquico capazes de exercer o teste de realidade freudiano (FREUD, 2004[1911]), que funcionam como subsídios para a razão, a capacidade de juízo da realidade e são a base das funções egoicas. É com as representações de palavra (*Wortsvorstellung*) que, freudianamente falando, podemos interpretar sonhos, chistes, atos falhos, enfim, as formações do inconsciente.

Portanto, dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem é dizer, em primeiro lugar, que ele é *legível*. Esse ponto me permite dizer que o psicanalista, talvez, proceda menos pela escuta que pela leitura: é preciso ler o que está escrito no inconsciente:

[...] o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Só que é uma linguagem em meio à qual apareceu sua escrita. [...] essas imagens que passeiam pelos sonhos [...] são representações de palavras [...].

[...] o sintoma, o lapso, o ato falho, a psicopatologia da vida cotidiana, isso não tem, não se sustenta, não faz sentido, a menos que vocês partam da ideia de que aquilo que têm a dizer está programado, ou seja, a se escrever. (LACAN, 2009[1971], ps. 83-84)

Essa noção de ‘está programado’ é interessante. É fraterna à concepção de que a investigação científica e lógica, conseqüentemente o método psicanalítico, seja o freudiano ou o lacaniano, só consegue realizar a leitura de certas formações do inconsciente, aquelas baseadas no erro, pela falha que são *em relação a uma escrita que se encontra no Outro*, é uma possibilidade de ‘estruturas comparadas’.

Daí as interpretações analíticas não fazerem muito efeito, ou serem muito difíceis de se operar em certos sujeitos de estrutura psicótica ou ‘fronteiriça’: não participam do Outro da cultura de maneira abrangente, de modo que não há roteiro prévio para que o analista possa encontrar as irrupções do sujeito no comparativo entre sua fala, seus atos, e o que está escrito no Outro da cultura. É do Outro familiar, às vezes materno, que se trata.

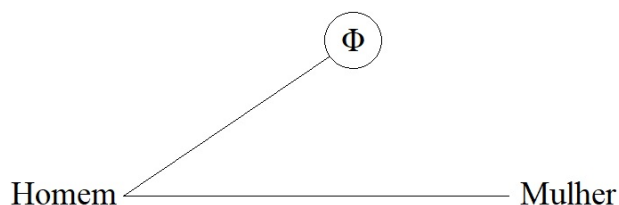
As leituras analíticas do material inconsciente, entretanto, precisam de um referente. Já indico algo disso quando falo de ‘estruturas comparadas’, do Outro da cultura como uma espécie de

referente, mas esse seminário dará outro nome a isso, a saber, o falo. Mas quanto a isso, precisamos avançar.

A proposta, portanto, é procurar escrever a relação sexual, de preferência em termos algébricos. Escrever ou, melhor dizendo, conseguir extrair o que está escrito na relação sexual. O problema é, justamente, que não há escrito da relação sexual no Outro! Portanto, antes de falar da escrita, da algebrização ou logicização da relação sexual, precisarei fazer o percurso a respeito do gozo sexual neste seminário, passar pela noção de letra, e recuperar a problemática da escrita, não da relação, mas do gozo sexual.

A maior parte deste seminário é dedicada a trabalhar os semblantes sexuais e sua escrita, portanto precisarei ser sucinto e organizar as coisas de maneira bem pensada para que o essencial possa ser transmitido. Caso os recortes e a maneira como eu dispuser as coisas não forem suficientes para que o leitor consiga compreender o essencial, peço que consultem o seminário 18 na íntegra, pois é bem verdade que, para dar conta de transmitir o que transmitiu, Lacan precisou recorrer a elementos muito específicos de retórica que, talvez, possam ser essenciais. O que tenho a mostrar não é nada fácil.

Um bom ponto de partida é esse esquema:



Esquema 4 — reprodução do esquema “A característica do terceiro termo” (LACAN, 2009[1971], p. 132)

Este triângulo interrompido esquematiza a relação sexual tal qual Freud pôde postulá-la a partir do complexo de Édipo e da função fálica. É uma relação que “[...] não funciona sem um terceiro termo, que é o falo [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 132). Um terceiro termo na relação entre um homem e uma mulher que não é um meio termo.

O roteiro deve ser bem conhecido pelos leitores de Freud: “[...] existe quem não tenha falo [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 33), as mulheres, que o buscam através do desejo do homem, mas para os homens, nem por isso a coisa é mais fácil, como já pude demonstrar anteriormente, pois seu órgão não tem valor sexual a menos que responda pelo gozo de uma mulher, e é isso que os castra.

E o falo? Bom, o falo, precisamente, é o grande X desse seminário. De maneira direta e curta, temos que “[...]o real do gozo sexual enquanto destacado como tal: é o falo. Em outras palavras, o Nome-do-Pai” (LACAN, 2009[1971], p. 33).

Ao que me parece há uma retomada de termos anteriores da teoria lacaniana. Ao longo de seu segundo ensino, especialmente nos seminários 13, 14 e 15, Lacan se dedica a construir o objeto *a* e a situá-lo como o terceiro termo sempre presente nas relações sexuais do sujeito, remetendo ao histórico deste com sua mãe. Também deixa em segundo plano a noção de Nome-do-pai. No seminário 17 chega a dizer que, a respeito do Nome-do-pai, falará de outra coisa. Este mesmo seminário traz o Nome-do-pai sem hifens e com minúsculas — nome do pai — o que me fez ler que esse termo decaíra da posição de operador nas estruturas que Lacan explorava, entretanto... agora retorna!

Tanto o falo quando o Nome-do-pai foram sendo colocados em desuso e vimos novos operadores sendo preferencialmente utilizados, o objeto *a* e o significante-mestre (não que sejam substitutos, mas uma outra forma de postular as coisas, Lacan nunca declarou que o falo e o Nome-do-pai se tornaram obsoletos). Mas retornam para solucionar quais problemas? Continuemos.

“O falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante, como solidário a um semblante” (LACAN, 2009[1971], ps. 32-33), então o Nome-do-Pai é um semblante. Era de se esperar, pois é preciso lembrar que se trata do significante do Nome-do-pai, e já pude mostrar que os significantes são semblantes. Mas semblante de quê?

Para mim há uma chave de leitura deste problema que esclarece as coisas de maneira magistral. No seminário sobre *as psicoses* (LACAN, 2008[1955-56]), a maneira como Lacan situou o Nome-do-pai não me permitiu alçar a mesma dimensão que o seminário 18 permitiu.

Lá, no seminário 3, o Nome-do-pai era um significante que dava nome ao desejo enigmático da mãe, tratava-se da metáfora paterna: a criança não sabe o que é para o desejo da mãe, mas como a mãe também deseja o pai, seu nome serve como significante do desejo da mãe, restando para a criança a significação fálica, ou seja, se a mãe deseja, no pai, o que ela não tem — o falo — e também deseja a criança, logo o valor da criança é de falo.

No seminário *de um discurso que não fosse semblante*, entretanto, o Nome-do-Pai aponta para o Pai, em primeiro lugar, o pai mítico de Freud:

O gozo é promovido por Freud à categoria de um absoluto que reconduz às inquietações do homem, do homem original [...] do Pai da horda primitiva. É simples reconhecer nisso o falo, a totalidade do que, femininamente, pode ficar

submetido ao gozo. Esse gozo, como acabo de assinalar, permanece velado no casal real do Édipo, mas não é que esteja ausente do primeiro mito. (LACAN, 2009[1971], p. 149)

E:

Se escrevi em algum lugar que o Nome-do-Pai é o falo [...] foi porque, na época, eu não podia articulá-lo melhor. O certo é que ele é o falo, sem dúvida, mas é também um Nome-do-Pai. O chamado Pai, o Nome-do-Pai, se esse é um nome que tem eficácia, é precisamente porque alguém se levanta para responder. (LACAN, 2009[1971], p. 161)

Disso há uma quantidade grande de consequências a extrair. Em primeiro lugar, que o falo é o gozo sexual, o gozo do qual dispunha o pai da horda primitiva em *Totem e tabu* (FREUD, 1996[1913b]), o gozo de todas as mulheres. O falo é, portanto, o nome para o gozo do homem não castrado.

Entretanto, “se há uma coisa que caracteriza o falo [...] é [...] ser, seguramente, aquilo de que não sai nenhuma palavra” (LACAN, 2009[1971], p. 159), “o que constitui o privilégio do falo é que podemos chamá-lo loucamente, e ele continuará a não dizer nada” (LACAN, 2009[1971], p. 160). Dizer que o falo é o real do gozo sexual é dizer, conseqüentemente, que ele é impossível. O falo é “[...] semblante desvelado nos mistérios” (LACAN, 2009[1971], p. 158).

A única forma de acesso a ele é através do Nome-do-Pai, Pai com maiúscula, que é o pai mítico de Freud ou o de nossa tradição judaico-cristã, Deus. É nesse sentido que compreendo a frase “não há Nome-do-Pai que seja sustentável sem o trovão, que [...] é um sinal, mesmo não sabendo sinal de quê. Essa é a própria imagem do semblante.” (LACAN, 2009[1971], p. 15), ou seja, o Nome-do-Pai estronda misteriosamente! É preciso se virar para saber do que se trata. Para além do mistério, a figura da potência, do absoluto de gozo e, no caso de Deus, de poder.

Assim, quando Lacan fala do parecer-homem, ou seja, o semblante homem, significa “[...] dar sinal à menina de que se o é [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 31), àquilo a que um macho precisa parecer é a esse Pai, todo poderoso, todo homem:

O homem é uma função fálica na qualidade de todo homem. [...] há enormes dúvidas incidindo sobre o fato de que o todo homem existe.

[...] não se pode fundar nada do status do homem, visto pela experiência analítica, senão juntando artificialmente, miticamente, o todo homem com o suposto homem, o pai mítico, de totem e tabu, isto é, aquele que é capaz de satisfazer o gozo de todas as mulheres. (LACAN, 2009[1971], ps. 132-133)

Do lado da mulher, por sua vez, “[...] não existe toda mulher” (LACAN, 2009[1971], p. 133). Em primeiro lugar porque não há a mãe da horda, não há *A* mãe, há *uma* mãe:

[...] o gozo sexual só encontrou, para se estruturar, a referência à [...] interdição do gozo, mas de um gozo que não é [...] o gozo mortal. [...] o gozo sexual só extrai sua estrutura da interdição que incide sobre o gozo dirigido para o próprio corpo, isto é [...] do ponto de aresta e de fronteira em que ele confina com o gozo mortal. E só se liga à dimensão sexual ao transpor essa interdição para o corpo do qual saiu o próprio corpo, ou seja, o corpo da mãe. [...] O parceiro [...] fica efetivamente reduzido a uma [...] aquela que te pariu. (LACAN, 2009[1971], p. 101)

Esse trecho que cito resolve um problema, mas cria outro. Resolve o problema de inexistência da mulher — que não encontra nem referência no mito freudiano e nem em nossa tradição, as escrituras sagradas, portanto não há nenhum semblante da mulher.

Uma mulher entra nessa partilha dos sexos com o que, então? Bom, como o que restou do gozo do corpo ‘daquela que te pariu’. Não é do gozo do copo da mãe, mas da *tua*. É dessa forma que o Nome-do-Pai universaliza, mas o desejo da mãe não, pois ele se remete a todo homem, mas ela, a um por um, ela é a parceira de quem pariu, não de todos. A mãe do seu amigo não é sua mãe, qualquer um sabe disso.

Inversamente, a mãe também aborda a criança como *seu* filho, não é como uma criança qualquer. Essa é a relação de objeto, é ela que o Nome-do-Pai permite superar com a nomeação, a simbolização do desejo da mãe e da própria criança (o que não quer dizer que os restos do gozo do corpo desta mãe tenham sido eliminados, eles sobrevivem no fantasma).

Disse que resolvia um problema e criava outro. Pois bem, criar-se o problema de explicar toda essa afirmação sobre o gozo. Em primeiro lugar, parece que fica claro que o gozo e o gozo sexual são duas coisas distintas. O gozo foi bem abordado nas referências anteriores, especialmente nos seminários 13 e 17: gozo como puro desperdício, como sofrimento, pulsão de morte.

Esse gozo mortífero encontra barreiras no princípio de prazer, que afixa um limite máximo de gozo que pode ser tolerado dentro das balizas do prazer. É dessa interdição de excesso que Lacan fala nesta passagem, é esse modelo de tratamento do gozo que é encontrado pelo gozo sexual como referência.

‘Não se pode gozar do corpo demais, se não o desprazer começa, a morte está no horizonte’ se transforma em ‘não se pode gozar sexualmente demais do corpo, se não o desprazer começa, a

morte está no horizonte’ e, por conseguinte, não se pode gozar demais do corpo da mãe, se não... se não a morte, esse senhor absoluto, o Pai, está no horizonte.

Mas porque o gozo sexual buscaria essa referência? Porque ele não tem um modo específico de se estruturar? Bom, vejamos:

Fazemos amor [...]. Mas, para nós, no cerne, na eflorescência da era científica, percebemos o que acontece com isso através de Freud. Quando se trata de estrutura, de fazer a relação sexual funcionar por meio de símbolos, que é que cria obstáculos? É que o gozo se imiscui.

O gozo sexual é diretamente tratável? Não é, e é nisso, digamos, e não digamos mais nada, que existe a fala. [...] O certo é que o discurso está implicado na hiância, e que, como não existe metalinguagem, não se pode sair dela. (LACAN, 2009[1971], p. 101)

Ou seja, Lacan está sempre contando que há aí uma hiância, uma falta no discurso para o tratamento do gozo sexual. Podemos recuperar a figura do toro, no seminário sobre *a ética da psicanálise*, com um furo central onde está *Das Ding*, a Coisa, podemos remeter ao cavo na pulão que convoca o Outro, a cultura, para efetuar a sexuação, no seminário *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, isso para não mencionar todo o percurso sobre a falta, a hiância e o corte que pude recuperar nesta tese.

O que está sendo afirmado aqui é bem simples: não há objeto natural para a relação sexual. Homem e mulher não são objetos naturais do desejo e da pulsão, “como tais, com o mesmo termo que usei há pouco, eles são fatos de discurso. [...] Portanto, é num discurso que, sendo homens e mulheres, naturais, por assim dizer, têm que se fazer valer como tais” (LACAN, 2009[1971], p. 136).

Homens e mulheres são semblantes, posições discursivas que organizam o gozo. A própria noção de objeto natural é caduca a esse ponto da teoria psicanalítica lacaniana, só lancei mão dela como artifício de retórica, pois nesse seminário a própria natureza é um semblante.

Bom, se o gozo sexual busca sua estrutura no discurso através dos semblantes homem e mulher, mas “a linguagem [...] só conota, em última análise, a impossibilidade de simbolizar a relação sexual [...]” (LACAN, 2009[1971], p. 139), disso resulta que nesse nível há uma falta fundamental na linguagem.

Ela fornece os semblantes, liga o homem a uma tradição que coloca em operação o significante do Nome-do-Pai e o articula ao falo. O falo, entretanto, falta enquanto significante — é nesse nível que o falo é falta de significante, e não que ele seja ‘a falta de significantes’ — e o gozo sexual fica relegado ao real, tal qual o sujeito.

A situação fica tanto pior quando se postula, na teoria psicanalítica, que “o falo é a única *Bedeutung* da linguagem” (LACAN, 2009[1971], p. 139), sua significação, seu *referente*.

É de ser constituída apenas por uma única *Bedeutung* que a linguagem extrai sua estrutura, a qual consiste em não podermos, pelo fato de habitá-la, utilizá-la senão para a metáfora, de onde resultam todas as insanidades míticas com que vivem seus habitantes, e para a metonímia, da qual eles extraem o pouco de realidade que lhes resta, sob a forma do mais-de-gozar. (LACAN, 2009[1971], p. 139)

É por faltar o referente que toda linguagem é metáfora (LACAN, 2009[1971]). Mas se é da linguagem que esperamos, nós, seres sexuados, as referências para escrever o gozo sexual, as coisas, efetivamente, se complicam bastante! Tal é o paradigma da não relação sexual: nada na linguagem diz dela.

É nessa hiância que se aloja o fantasma e o objeto *a*, disso já sabemos, mas nesse seminário Lacan aborda as coisas por um outro viés. Resta como consequência desse impasse, o seguinte, as coisas se resumem a “[...] gozar de fazer semblante, e não confessar de modo algum que a realidade de cada uma dessas duas metades só predomina ao se afirmar como sendo da outra, ou seja, ao mentir em jatos alternados” (LACAN, 2009[1971]. P. 141).

“[...] o falo [...] coloca em impasse o gozo e faz do homem e da mulher [...] seres que têm dificuldade com o gozo sexual, de maneira eletiva, entre todos os outros gozos” (LACAN, 2009[1971], p. 157). O falo, melhor dizendo, a ausência da possibilidade de sua simbolização.

Portanto, como o único referente da linguagem é a falta fálica, e isso é o que quer dizer ‘não há metalinguagem’, a proposta de Lacan para abordar esse problema da linguagem e do gozo sexual é a partir da escrita, que é apontada por ele como a única forma de abordar a linguagem com uma certa exterioridade.

[...] a escrita, em si, e não a linguagem, [...] provê de ossos todos os gozos que, por meio do discurso, mostram abrir-se ao ser falante. Ao lhe dar ossos, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja, que a relação sexual falta no campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminho para gozos que parodiam — essa é a palavra adequada — aquele que é efetivo, mas que lhe parece alheio. (LACAN, 2009[1971], p. 139)

Mas para abordar a escrita nessa função, como disse anteriormente, será preciso abordar a função da letra.

Já mencionei, no início deste tópico, as concepções lacanianas sobre escrita no seminário 18. Essas concepções não são inéditas, pelo menos quanto ao uso do termo ‘escrita’, mas é a

primeira vez que Lacan as desenvolve de maneira que eu considere suficiente, não enigmática. Fica claro.

Do que me furtei de fazer anteriormente foi desenvolver a noção de ‘letra’ neste seminário. Ela é razoavelmente inusitada. O valor dela no sistema teórico que Lacan desenvolve fica claro, entretanto, a despeito de compreender o uso que é feito, pergunto-me: ‘mas por quê?’. Por que Lacan dá esse estatuto à letra? É o que tentarei responder, após expor suas elaborações. Por fim, poderei demonstrar o produto final deste seminário, que é uma escrita para o gozo sexual

Começemos com uma distinção essencial, e assumo que eu mesmo não a fazia até ler este seminário (LACAN, 2009[1971]):

[...] nada permite confundir [...] a letra com o significante. O que escrevi com a ajuda de letras sobre as formações do inconsciente não autoriza a fazer da letra um significante, e a lhe atribuir, ainda por cima, uma primazia em relação ao significante. (LACAN, 2009[1971], p. 110)

E

É a letra, e não o signo, que aqui serve de apoio ao significante, mas como qualquer outra coisa que siga a lei da metáfora, que, nestes últimos tempos, lembrei constituir a essência da linguagem, ou seja, do discurso, que ele capta seja o que for na rede do significante, e portanto, a própria escrita. (LACAN, 2009[1971], p. 117)

Esse ponto de o suporte do significante ser a letra e não o signo é uma crítica a certas concepções linguísticas. Eu não achei necessário explorar aqui, mas há várias passagens onde Lacan comentar que os linguistas o criticam e ele faz a tréplica. Há uma querela com os linguistas, e isso mostrará suas consequências no seminário 20 (LACAN, 2008[1972-73]) quando Lacan introduzir a noção de linguisteria.

Entretanto, pra além das querelas com linguistas, Lacan está diferenciando letra de significante, dizendo que a primeira é o apoio do segundo. Apoio do significante, o que isso diz? Ao que me parece isso se relaciona com a noção lacaniana de que foi observando as constelações que os homens construíram a noção de real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar. O caráter puntiforme das letras; os resultados de suas combinações, disposições, relações; e sua ausência de sentido permitem estabelecer uma estrutura pura na qual o significante se apoia.

Quanto a nada permitir confundir a letra com o significante, eu tenho que discordar. Permite, é claro, especialmente por Lacan mesmo ter forçado a mão no aspecto de ausência de sentido do significante. Consequências de sua retórica.

Os significantes não são sem sentido, eles são sem relação permanente com *um* sentido, mas sua articulação veicula sentidos. Tal qual o chiste, que não é um sem-sentido, mas um passo de sentido, é uma violação do sentido estabelecido das palavras. Entretanto, lacanianamente falando, só podemos violar um sentido no caso de haver um.

A letra, entretanto, não se acomete pelo mesmo, não veicula sentido algum, a menos quando é tomada pelo significante. O famoso x da álgebra matemática, escolhido, justamente, porque uma letra não tem nem valor e nem sentido, para representar uma *incógnita*. Pois bem, por representar uma incógnita, o x passou a veicular um sentido, a ponto de ser utilizado em expressões como ‘esse é o x da questão’.

A álgebra lacaniana também significantizou algumas letras, tais como o a ou o A . Quem diria que essas letrinhas não passaram a ser significantes? Retomo.

Mas por que “[...] achamos que isso faz diferença” (LACAN, 2009[1971], p. 94), as letras? Porque com as letras podemos ir além da intuição. Em seu seminário Lacan dá um exemplo de um problema com pontos equidistantes entre si e com a mesma distância de um observador. Neste problema é possível visualizar soluções de maneira fácil quando pensamos em dois, três e quatro pontos. Tudo é bem intuitivo até haverem cinco pontos, pois a partir daí os pontos não podem se situar mais em um espaço tridimensional, e a intuição humana não consegue pensar, imajar, mais que três dimensões: “[...] para além do tetraedro, a intuição já tem que se apoiar na letra” (LACAN, 2009[1971], p. 95).

Como assim, se apoiar na letra? Na matemática é possível trabalhar com n dimensões. Tomemos o plano cartesiano comum, de duas dimensões e temos o par ordenado (x, y) como coordenadas de um ponto em um espaço bidimensional. Em um espaço tridimensional, basta acrescentarmos um eixo a mais e teremos o terno (x, y, z) , e nossa intuição, imaginação, para aí. Em escrita algébrica, entretanto, é perfeitamente possível escrever uma n -upla (x, y, z, \dots, n) e propor um espaço n -dimensional. Isso tem suas aplicações, não é pura elucubração.

Em termos psicanalíticos, creio já estar claro que se trata de encontrar uma possibilidade de contornar a falta da linguagem no que tange à relação sexual. Reitero:

[...] Freud demonstra [...] por intermédio do inconsciente [...] que tudo o que é da linguagem tem a ver com o sexo, mantém uma certa relação com o sexo, porém

precisamente pelo fato de a relação sexual, pelo menos até o presente, não poder de modo algum inscrever-se nela. (LACAN, 2009[1971], p. 122)

O que Lacan ambiciona é chegar ao “[...] *está escrito* impossível com que um dia talvez se instaure a relação sexual” (LACAN, 2009[1971], p. 119) através da manipulação da letra em uma escrita lógica. “Resta saber como o inconsciente [...] comanda essa função da letra” (LACAN, 2009[1971], p. 110).

Na lição VII de seu 18º seminário Lacan desenvolve a noção de que a letra está na borda do furo de saber sobre o sexo e que, portanto, está no litoral. “Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (LACAN, 2009[1971], p. 110), que não deixa de ser um jogo de palavras com *literal*. Lacan propõe que “a escrita, a letra, estão no real, e o significante, no simbólico” (LACAN, 2009[1971], p. 114).

Se a letra é real é pelo que já pude pontuar sobre o que ela encarna enquanto pura puntiformidade sem sentido, pontos com os quais se escreve uma estrutura: um grafo, uma fórmula algébrica, uma função. E, para Lacan, é preciso lembrar?, a estrutura é real. A esperança, portanto, é:

Não existe metalinguagem, portanto, mas o escrito que se fabrica com a linguagem poderia, talvez, ser um material dotado de força para que nela se modificassem nossas formulações. Não vejo outra esperança para os que escrevem atualmente.

Será possível, do litoral, constituir um discurso tal que se caracterize, como levantei a pergunta este ano, por não ser emitido pelo semblante? Essa é, evidentemente, a pergunta que só se propõe pela chamada literatura de vanguarda, a qual, por sua vez, é fato de litoral, e portanto, não se sustenta no semblante, mas nem por isso prova nada, a não ser para mostrar a quebra que somente um discurso pode produzir. Digo produzir, expor como efeito de produção; é esse o esquema de meus quadripodos do ano passado. (LACAN, 2009[1971], p. 116)

A partir desse ponto Lacan toma o que elaborou a respeito das relações entre homens e mulheres, o submete a proposições pautadas pelas categorias proposicionais aristotélicas — universal afirmativa e negativa, particular afirmativa e negativa, e passa a escrevê-las com quantificadores.

Não me deterei nas escritas lacanianas dos quantificadores como tais, mas apenas à escrita do aperto, da dificuldade, que nós temos em relação aos semblantes e ao gozo sexual:

$$\forall x.\Phi_x \quad \exists x.\Phi_x$$

Como se lê isso? Pois bem o A invertido lê-se ‘para todo’, o E invertido, ‘existe um’, o Phi maiúsculo é função fálica, ou, castração, já os x são ‘sujeito’. O traço acima do quantificador implica sua negativa. A primeira fórmula, portanto, lê-se ‘não é de todo sujeito que se postula a função fálica’. A segunda, ‘não existe um sujeito que satisfaça a função fálica’. É assim que Lacan escreve, por hora, isso mudará mais adiante, quando desenvolver as fórmulas da sexualização.

A princípio as coisas estão bem confusas, podemos ver pelos enunciados, do lado da mulher não há problema com a lógica dele, mas do lado do homem, há! Na primeira lê-se ‘sujeito que se postula a função fálica’, na segunda ‘sujeito que satisfaça a função fálica’. Há mudança na forma de ler as fórmulas, o que significa que ainda não as escreveu muito bem.

Entrarei nos pormenores logo mais, especialmente ao tratar das formulações a partir do seminário 20, mas, por hora, quero abordar outra escrita:

$$\Phi(a) \quad \mathbb{A}(\varphi)$$

Esquema 6 — escrita do desejo do homem e da mulher — reprodução (LACAN, 2009[1971], p. 78)

Leio: função fálica do mais-de-gozar, do lado do homem, e falo como objeto da função da falta no Outro. É de ser reparar que do lado do homem o phi é maiúsculo e do lado da mulher, minúsculo. Isso se deve ao fato de, no homem, o falo advir como função, que se apoia nos mais-de-gozar para fazer existir o gozo sexual. Do lado da mulher é o falo imaginário que está em jogo, ela, como Outro do homem, é um Outro desejante, falta a ela acesso ao falo, mas que ela busca no registro do imaginário.

Isso é a escrita do seguinte “[...] para os homens, a menina é o falo, e é isso que os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o falo, e ele é também o que as castra, porque elas só adquirem um pênis, e isso é falho” (LACAN, 2009[1971], p. 33). Até aqui, creio, sem problemas, porque já percorri esse caminho por diversas vezes, ao longo deste trabalho. O que gostaria de introduzir com isso é um facilitador para a leitura das fórmulas do gozo sexual.

Por que o desejo da mulher se escreve como função da falta no Outro? Em primeiro lugar porque ela é a criatura que não tem o falo, ao menos a que se sente assim, e, em segundo, “A mulher [...] é o Outro. Só que ela é o Outro de uma alçada inteiramente diferente, de um registro totalmente diferente de seu saber, seja ele qual for” (LACAN, 2009[1971], p. 66).

Ela é o Outro sexo, em relação ao homem, mas sem que se saiba assim. Podemos tratar esse A da fórmula, a um só tempo, como o desejo do Outro — a falta do significante para o gozo sexual — e a relação de alteridade que uma mulher assume diante do próprio gozo fálico, o gozo sexual. Se ela quiser saber dele, vai ter que ir buscar no homem.

Por isso a escrita do gozo sexual feminino é essa que reproduzi: ‘não é de todo sujeito que se postula a função fálica’, justamente porque esse sujeito que é a mulher, é não-todo fálico, existe um gozo Outro nela que não depende do fálico. Não-toda mulher participa do gozo fálico, apenas uma parte dela que ela própria desconhece, essa que é a Outra do homem — e daí todo o problema com A outra mulher.

Já na escrita do gozo masculino, como já apontei, há problemas de escrita, mas lê-se ‘não existe um sujeito que satisfaça a função fálica’ Os homens estão ligados ao *todohomem* como Nome-do-Pai para terem acesso ao falo.

Essa é uma identificação ao Pai da horda, ao ponto de gozo absoluto que *todohomem* deveria acessar, mas, de fato, não existe um que satisfaça essa função, tudo que os homens têm acesso do gozo sexual são os objetos *a* que encontram no corpo feminino como restos do corpo incestuoso da mãe. É uma suspensão da interdição ao gozo, entretanto, uma suspensão falha, porque acabam gozando do órgão (LACAN, 2009[1971]).

Lacan empenha um bom tempo demonstrando que é a histérica quem explicita essas relações, que ela, de maneira privilegiada, e as mulheres, de maneira mais geral, é quem conseguem separar o semblante do gozo:

[...] ninguém, senão a mulher [...] sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante, porque ela é a presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se gozo e semblante se equivalem numa dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para o homem, teste da verdade, pura e simplesmente, a única que pode dar lugar ao semblante como tal. (LACAN, 2009[1971], p. 34)

Não irei me ater a isso, pois é secundário para que eu demonstre o mais essencial e a referência está dada, é uma indicação do material clínico que o permitiu chegar a essas formulações.

A partir de aqui podemos passar ao lugar do analista, que neste seminário é menos lugar e estatuto do que função: “[...] a partir de um certo discurso [...] do analista [...] isso determina funções. [...] as funções só são determinadas a partir de um certo discurso” (LACAN, 2009[1971]. P. 120). Talvez Lacan tenha se voltado mais para a psicanálise como método

neste seminário, de modo que estamos mais às voltas com o saber do psicanalista do que com seu lugar.

A expectativa de Lacan para escrita, portanto a função dela em sua teoria, é a de conseguir, através da articulação das letras, escrever algo de real. Para ele “[...] a pegada na lua é a realização do significante do A barrado do meu grafo, S (\bar{A})” (LACAN, 2009[1971], p. 140), pois sem uma escrita algébrica, científica, da física, a lua seria apenas “[...] uma das encarnações do objeto sexual [...]”, e ao ver que chegamos a lua pela função do escrita, isso lhe dá “[...] muita esperança” de que possamos escrever a relação sexual e chegar à nossa lua, mas “enfim, isso não é para amanhã, não é? Apesar da psicanálise, ainda está longe.” (LACAN, 2009[1971], p. 78)

2.6 - Analista como aquele que banca o SsS e empresta corpo ao *a*

A noção psicanalítica de associação livre é retomada no seminário *de um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]) na medida em que o que está em jogo nele é depurar logicamente o Outro e extrair disso articulações significantes que serão denominadas discurso. Um discurso é uma maneira de ordenar os significantes, uma estrutura, que produz determinados efeitos, restos, atos e sujeitos.

Que fazemos na análise senão instaurar, através da regra, um discurso? Esse discurso é tal que o sujeito suspende o quê nele? Exatamente sua função de sujeito. O sujeito fica dispensado de sustentar seu discurso com um *eu digo*. [...]

Pois aí está um sujeito dispensado de sustentar o que enuncia. Então, será por aí que ele chega àquela pureza da fala, àquela fala plena de que falei num tempo de evangelização? (LACAN, 2008[1968-69], ps. 19-20)

Segue:

Retomemos o que se dá com o sujeito aqui colocado em questão.

Por um processo artificial, é-lhe solicitado, na análise, que ele não seja aquele que sustenta o que é formulado. Mas não se deve acreditar que ele se dissipe, porque ali está o psicanalista para representá-lo, [...] para lhe sustentar o tempo todo que ele não pode se reencontrar no tocante à causa de seu discurso. (LACAN, 2008[1968-69], p. 20)

A regra da associação livre coloca o sujeito em um dispositivo artificial que se chama discurso. Nesse discurso trata-se de que o sujeito seja dispensado de sustentar seu discurso como sujeito — de modo a diminuir as resistências e dar passagem ao discurso do Outro, o

inconsciente — para que o analista venha, eu não diria representá-lo apenas, mas *reapresentá-lo*.

O analista está em posição de trazer diante dos significantes do sujeito o significante que o representa. A isso também poderíamos chamar de transferência — não cairia mal, hein? — transferência de posição do significante que representa o sujeito para um outro significante. É um excelente referente para a posição do analista.

Para Lacan é isso que está em jogo na psicanálise, e aqui toca na formulação dela ser um sintoma, “[...] ela é sintoma do momento temporal a que chegamos no que chamarei, com uma palavra provisória, de civilização” (LACAN, 2008[1968-69], p. 31). É um sintoma de explicar o discurso, pois “[...] o que o discurso visa é a causa do próprio discurso” (LACAN, 2008[1968-69], p. 31), de modo que a psicanálise cria um discurso novo que permite apreciar os outros em perspectiva.

O que justifica o uso dessa regra? Acredito que tenha deixado claro uma parte, a de poder transferir o significante que representa o sujeito para o lado do analista. Na verdade, a palavra transferir foi um gracejo que fiz, porque, de fato, o que está em jogo em um discurso é uma produção, e no discurso do psicanalista trata-se de produzir esse significante que representa o sujeito, um novo.

Mas há mais, há o fato de que essa é uma forma de interrogar o desejo, pois “do dizer, o desejo é apenas a desinência, e é por isso que primeiro essa deve ser estreitamente situada no puro dizer, ali onde somente o aparato lógico pode demonstrar sua falha” (LACAN, 2008[1968-69], p. 73). Não é muito diferente da busca freudiana pelos atos falhos, por exemplo.

Entretanto, se do lado dos pacientes trata-se de um puro dizer, do lado do analista não se trata de um puro escutar. Lacan nos recorda que um psicanalista está lá como suporte de um ato psicanalítico: “[...] suponham que um dia eu consiga, mesmo assim, atingir os psicanalistas, mostrar-lhes que eles acreditam que ir embora é privilégio do psicanalisando. [...]. Eles [...] definitivamente puseram o trabalho nas mãos do psicanalisando. Reservam-se a escuta.” (LACAN, 2008[1968-69], p. 237). Podemos citar o corte da sessão como exemplo de ação, mas também há o agir em nome de um ‘eu não penso’, um ato cometido em nome da realidade da presença do analista como sujeito e só apreensível a posteriori.

Essa maneira de colocar a atuação do psicanalista é a maneira de Lacan de buscar qual a eficácia real do discurso analítico. Ele chega a citar o exemplo de um paciente que saiu da

sessão com a sensação de ter sido manipulado e que comentou isso na sessão subsequente (LACAN, 2008[1968-69], p. 238). Esse paciente relatou o ocorrido como se fosse um ultraje, mas para Lacan a tal manipulação é índice de que um discurso tem efeitos no real, eficácia. É um fazer com o discurso.

A ênfase de Lacan na ação, ou no ato, do psicanalista é tamanha que chega a situar as coisas dessa maneira: “Se podemos dizer que a análise consistiu no rompimento com a hipnose [...] é que, na análise, pelo menos sob a forma na qual ela estagna, [...] é o analista que fica hipnotizado. No fim o analista acaba se transformando no olhar e na voz de seu paciente” (LACAN, 2008[1968-69], p. 270). Ou seja, psicanálise sem ato é hipnose do analista.

Para Lacan “o ato psicanalítico apresenta-se como uma incitação ao saber” (LACAN, 2008[1968-69], p. 333) porque ao incitar à associação livre, ao dizer, “[...] digam vocês o que disserem, existe o Outro, o Outro que sabe o que isso quer dizer” (LACAN, 2008[1968-69], p. 333).

Dizer, portanto, é um apelo ao Outro e que coloca a dimensão da verdade e o saber em jogo. Ao colocar o sujeito em contato com o saber e a verdade o psicanalista está tocando o desejo com o saber, e gozo com a verdade, evocando a divisão subjetiva, a hiância.

Não há nenhuma novidade digna de nota a respeito da hiância e da divisão subjetiva aqui, a não ser o fato de Lacan associar o saber à produção do objeto *a*, o saber que coloca o sujeito na trilha da verdade, da verdade que falta ao saber, produz o objeto *a*.

Nesse sentido, a experiência analítica consiste em trilhar os caminhos do saber em busca da verdade, produzindo o objeto *a*, semblante de castração, que será interrogado ao longo do processo.

“De tanto querer considerar fechado um discurso inacabado, produzem-se efeitos de resto” (LACAN, 2008[1968-69], p. 205). Esse processo permanece o mesmo do seminário anterior, *o ato psicanalítico* (LACAN, 1967-68), o analista encarnará esse resto produzido pelo discurso e será rejeitado ao final, cairá. O que se acrescenta é, justamente, a relação com o saber enquanto meio de produção deste objeto, saber enquanto meio de gozo.

Também se expande a noção de transferência, que apesar de permanecer como uma relação com o SsS, sua estrutura é dada por uma “[...] relação com o sujeito suposto saber, na medida em que ele é estrutural e ligado ao lugar do Outro como lugar em que o saber se articula, ilusoriamente, como Um” (LACAN, 2008[1968-69], p. 337).

Além disso, aborda a transferência por duas faces. Por um lado, seu caráter de repetição, de apelo ao Outro e ao SsS, que é interpretável, por outro uma parte ininterpretável, que é a presença do analista e sua captação na exploração do *a*. Caso essa presença do analista seja interpretada, estar-se-á conduzindo um forçamento ao *acting out*.

O lugar do analista, portanto, é o

[...] lugar do ator na medida em que o ator basta, por si só, para sustentar essa cena. É isso que dá sentido ao ato psicanalítico, cujo outro paradoxo marcante, como lembrei no ano passado, é esse ator que se apaga, esvaziando o objeto *a* [...].

[...] se na regra analítica se pede àquele que entra em análise que evite a passagem ao ato, é exatamente para privilegiar o lugar do *acting out*, do qual o analista, sozinho, assume e conserva o encargo. (LACAN, 2008[1968-69], p. 338).

A primeira orientação que se tira disto é que o *acting out* do psicanalista está aí para garantir o trabalho analítico, ou a tarefa psicanalisante (LACAN, 1967-68) sem que o próprio paciente precise recorrer a atuação. Atuar aqui, portanto, não está vinculado à noção de fingir, mentir. A palavra que Lacan explora a polissemia é bancar,

[...] o psicanalista banca o senhor, nos dois sentidos da palavra *bancar*. [...] o psicanalisando *banca* o psicanalista, no sentido forte do termo. Mas também podemos dizer que, no exato momento em que surge o citado psicanalista, se é tão difícil apreender o que pode impeli-lo a isso, é que o ato se reduz a *bancar* o psicanalista, no sentido da afetação, a *bancar* aquele que garante o sujeito suposto saber. (LACAN, 2008[1968-69], p. 340)

É claro que ao ler essas passagens podemos recuperar a especulação de Miller sobre o analista como *proton pseudos*, mas isso só se dá em um nível superficial e passível de equívoco. Lacan não diz que o psicanalista é uma atuação, diz que ele atua *como senhor*, mestre. O que está em jogo é a impossibilidade de mestria de um saber sobre o sexual, saber sempre faltoso da verdade, que deixa lugar para o desejo e o fantasma. Bancar o mestre, portanto, é suportar ser tomado como SsS ainda que se saiba que este não está em lugar algum. A mentira é o SsS e não o analista, que ao fim será bem real.

O outro sentido da palavra bancar, que não é o de fingir ser, é sustentar, pagar por. Um sujeito empresta corpo ao analista e paga por esse lugar: é preciso um saber, é preciso suportar a transferência, é preciso investir libidinalmente a posição.

Do lado do paciente o bancar é ainda, como diz Lacan, mais forte, pois este banca o analista em três sentidos, todos muito reais: ele banca com a suposição de saber, banca libidinalmente na transferência e banca com o pagamento em dinheiro. Sem que um sujeito invista em alguém como um parceiro analítico, não há analista, e se ele o faz é porque “para o neurótico,

o saber é o gozo do sujeito suposto saber” (LACAN, 2008[1968-69], p. 341). Talvez não haja transferência analítica sem transferência bancária, por assim dizer.

O aceite que o psicanalista faz desses investimentos é que envolve a cena que ele fará para sustentar esse lugar para o paciente por tanto tempo quanto necessário.

Se restar alguma dúvida quanto à coincidência do psicanalista como ator com o *proton pseudos* de Miller, vejamos:

[...] será que conduzir alguém ao término de sua psicanálise, ao extremo de sua verdade incurável, ao ponto em que ele sabe que, embora exista ato, não existe relação sexual, não equivale, mesmo que não seja frequente isso acontecer, a *bancar* em algum lugar uma verdadeira mestria?

No entanto, se também se pode dizer que o psicanalista tem alguma relação com o jogo, certamente ele não é o senhor deste, ao contrário do masoquista. Só que, ainda assim, ele lhe serve de suporte, encarna o trunfo-mestre, na medida em que é ele que vem desempenhar o papel do que é o objeto *a*, com todo o peso que isso comporta. (LACAN, 2008[1968-69], p. 341)

Portanto, Lacan não apenas considera que possa haver uma mestria real em conduzir alguém por um trabalho de análise como, também, lembra que o psicanalista encarna uma função bem real nesse jogo, uma vez que integra o circuito pulsional do sujeito com sua presença real, emprestando corpo ao objeto *a*.

A rigor, portanto, o lugar do analista no seminário *de um Outro ao outro* se mantém bastante coerente com o que podemos ver ao longo do segundo ensino de Lacan. O analista continua sendo tomado por SsS e se revela, ao fim, um objeto rejeitado: de um Outro ao outro.

Seus maiores adendos são formalizações lógicas do Outro, sua inconsistência, o significante de sua falta e seu valor de objeto *a*, ou seja, de gozo e causa do desejo.

Há, também, a introdução da noção de discurso. Essa introdução se dá devido às tentativas de Lacan de ler os movimentos grevistas e os protestos de 1968 na França. Trata-se de compreender o que causa esse efeito na civilização. Entretanto, esse esforço de compreensão, para Lacan, só pode passar pela psicanálise na medida em que ela é um discurso que tem por função revelar o que está em causa em um discurso. Essa noção de discurso retorna para a própria teoria analítica e a associação livre é tomada como uma estrutura discursiva que produz atos e efeitos reais — objeto *a*.

Também é destacada a relação da teoria com a noção de saber enquanto meio de produção. Para Lacan o que ocorre na civilização é uma subversão do saber, uma mudança de seu valor em um contexto capitalista.

Dessa forma Lacan dá especial atenção à função do saber na experiência analítica, e o coloca como faltoso da verdade, fundando uma noção de desejo de saber, que é o desejo ele mesmo.

A bem dizer, não funda essa noção, que é freudiana, mas atualiza sua própria definição de desejo enquanto falta de saber sobre o sexo, produzindo um semblante chamado objeto *a*.

A função do saber na experiência analítica é colocada no centro, de modo que podemos dizer que:

O funcionamento do tratamento analítico gira em torno desse corte. Ele é um corte subjetivo, uma vez que, certamente, tudo o que fizemos de um desejo inconsciente equivale sempre a supor que um sujeito acaba sabendo o que quer. Que significa isso? Será que, mais uma vez, ao enunciar estas formulações, não continuamos a conservar esse algo que significaria que existe o saber e existe o que queremos, e que os dois se distinguem? Certamente, há um lugar em que isso acontece. [...] Mas, quanto a saber *o que ele quer*, tanto para o senhor quanto para a mulher, isso é o próprio desejo. Assim como há pouco uni as três palavras do *um-a-mais*, refiro-me aqui ao *saber-o-que-ele-quer*, e esse é o próprio desejo. (LACAN, 2008[1968-69], p. 374)

Necessário dizer que ‘ele’ é o Outro?

O que parece ficar como abertura para a continuidade do trabalho sobre o analista, entretanto, é o que me pareceu mais fértil neste seminário: “que realidade pode impelir o analista a exercer essa função? Que desejo, que satisfação lhe é possível encontra nela?” (LACAN, 2008[1968-69], p. 339)

2.7 - O analista como aquele que deve ajustar as contas com seu ser e bancar a *latusa*

No seminário *o avesso da psicanálise*, com seus famosos ‘quatro discursos’, o discurso do analista parece já dar o lugar ao analisado: no matema das estruturas do discurso, o agente, em tese o analisado, como pequeno *a*, e já pude mostrar como essa noção do analisado com valor de *a* e de *latusa* vem se desenvolvendo ao longo do segundo ensino de Lacan, se coloca diante do sujeito como causa do desejo e interrogação sobre o gozo. A verdade desse discurso é um saber, saber sobre o inconsciente, sobre as estruturas, ou, nas palavras de Lacan, é o Édipo, e a produção é um mestre.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Esquema 7 — Discurso do analista

Se tudo parece claro, é preciso dissuadir o leitor de tal impressão. Em primeiro lugar, não me senti confortável em utilizar termos como ‘age’ ou ‘se coloca’ para a relação entre o pequeno *a* e o sujeito. Ocorreu-me a expressão ‘se coloca como ... diante de’, mas também não seria

muito acertado. Fato é que o psicanalista se permite, talvez esse seria o melhor termo, ser tomado como objeto *a* pelo sujeito a ser analisado. Mas o que isto quer dizer?

Essa é uma formulação muitíssimo usual sobre o lugar ou o estatuto do analista: ‘o psicanalista é semblante de objeto *a*’, ou ‘está em posição de objeto *a*’ ou, ainda, ‘faz semblante de objeto *a*’. Todas essas formulações são derivadas da escrita do discurso do analista, somadas a algumas asserções do seminário seguinte, o 18 (LACAN, 2009[1971]), mas jamais consegui aferir exatamente do que se tratava antes de fazer o percurso nos próprios seminário de Lacan.

Ao que me parece, a dificuldade mais comum na transmissão é o fato dos comentadores ou transmissores lacanianos tomarem o estatuto do objeto *a* ou como óbvio, ou como um objeto perdido impossível de se ter. Mas, oras, se me faço claro, não é possível que o leitor ache uma coisa ou outra a essa altura! O objeto *a* não é impossível de se ter, ele vela o impossível, ele é tentativa de recuperação do gozo perdido! O *a*, efetivamente, é o gozo que resta, é positivação do gozo, em discurso, pode até ser promessa, mas não é uma ilusão.

Portanto, como já colhi inúmeras imprecisões e equívocos nessa via, procederei com prudência. Começo pela verdade do discurso do analista, o saber.

Esse saber, claro, não é nem o saber da tradição, nem o saber universitário e, tampouco, o saber-fazer do escravo. A modalidade do saber que está em jogo, por ocupar o lugar da verdade, é outra. O saber na modalidade universitária é agente, o saber-fazer está no lugar do trabalho, e o saber insatisfatório no discurso da histérica é produto de um mestre que está fazendo o que não sabe muito bem, que é trabalhar.

Quanto ao saber do analista, “o que se espera de um psicanalista é [...] que faça funcionar seu saber em termos de verdade [...] por isto mesmo que ele se confina em um semi-dizer” (LACAN, 1992[1969-70], p. 55), este saber é “[...] a estrutura do que se chama uma interpretação” (LACAN, 1992[1969-70], p. 37). Estamos aqui diante de uma depuração de uma série de elaborações anteriores sobre a interpretação e a verdade como semi-dizer, como enigma, enunciação com ares de oráculo.

Ares de oráculo, aqui, significa apenas uma coisa: o que é dito precisa ser enigmático, abrangente, cifrado, insinuante, incompleto o bastante para que o sujeito se empenhe na própria decifração.

Isso não quer dizer que se devolve ao sujeito a própria pergunta que ele faz ao analista, mas que “A interpretação [...] é com frequência estabelecida por um enigma. Enigma colhido,

tanto quanto possível, na trama do discurso do psicanalisante, e que você, o intérprete, de modo algum pode completar por si mesmo, nem considerar, sem mentir, como confissão” (LACAN, 1992[1969-70], p. 38). O principal enigma que articula um psicanalisante, sua verdade, é algo que é preciso ser colhido na trama de discurso dele. A forma como colher isso é o saber do psicanalista.

O saber em lugar de verdade nasce como o mito, e não é à toa que Freud se utilizou largamente deles, mas na psicanálise lacaniana trata-se de não utilizar um mito como complemento de saber que encerre o semi-dizer do intérprete. É preciso ir à combinatória dos elementos do mito e, com o discurso do próprio sujeito, extrair enigmas. É do sujeito que as respostas para o enigma de seu próprio mito, *o mito individual do neurótico* (LACAN, 2008[1952]), devem surgir. Aqui entramos no estatuto do produto no discurso do analista, um significante-mestre. O que isso quer dizer, que se produza um significante-mestre no discurso do analista?

Em primeiro lugar consideremos que, a partir da escrita dos quatro discursos, o discurso do analista vem do quarto de volta no discurso da histérica ($\$/a \rightarrow S_1/ S_2$ para $a/ S_2 \rightarrow \$/ S_1$). Isso quer dizer que “o que o analista institui como experiência analítica [...] é a histericização do discurso [...], é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica [...]” (LACAN, 1992[1969-70], p. 33).

No discurso da histérica o mais-gozar, em uma forma sintomática, está em posição de verdade da divisão subjetiva, e ela demanda do mestre que produza saber sobre seu sofrimento, ela causa seu desejo de saber. No discurso do analista o mais-gozar na posição de agente causa o desejo do sujeito de articular seu gozo. A experiência analítica solicita ao sujeito que “[...] abandone qualquer referência que não seja a das quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo” (LACAN, 1992[1969-70], p. 35).

Portanto, guarda-se a semelhança com o discurso a histérica na medida em que o mais-gozar tem um lugar de causa, no primeiro, e de agente, no segundo, e distancia-se dele por não produzir um saber articulado, mas uma associação livre soberana, os S_1 . Esse S_1 é o significante livre de constrangimentos morais, pudicos ou, mesmo, lógicos, da razão.

Fala-se de sonhos, ideias sem sentido, balbucia-se, comete-se erros de fala... é o significante por ele mesmo, o mais perto possível de sua lógica pura. É esse o puro ouro da análise ao qual se refere Freud (1996[1919a]): uma experiência onde o significante se apresenta de forma

pura, separado dos roteiros miúdos da vida prática ou das exigências de coerência. Um significante-mestre, mestre de si mesmo... e mestre do gozo ao qual se endereça!

É preciso lembrar que, no modelo dos quatro discursos, o que está no lugar da produção se endereça ao que está no lugar de agente, no caso, S_1 para a , e é impossível que se articule com o que está no lugar da verdade, no caso, S_1 para S_2 . Isso quer dizer que no discurso do analista os significantes-mestre produzidos não estão aí para se engancharem em um Outro significante, tampouco podem ser acrescentados a um saber generalizável: articulam apenas o mais-gozar naquele sujeito em questão.

Esse S_1 também pode ser lido como o traço unário, onde “[...] tem origem tudo o que nos interessa [...] como saber” (LACAN, 1992[1969-70], p. 48). O entendimento do traço unário aqui é o daquele que marca a irrupção do gozo e que serve de material significante para a compulsão à repetição. Isso não exclui a noção do seminário anterior (LACAN, 2008[1968-69]) onde o S_1 é um significante que se engancha em um Outro significante, S_2 : este também é o traço unário, o que se explicita é que o significante que representa o sujeito para o outro significante é um significante que marca o algo, o sujeito e seu gozo.

Ao realizar essas articulações, esta outra pode ser compreendida e acrescentada:

O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber [...]. trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S_1 a um outro significante S_2 .

[...]

É em tal relação, [...] na medida em que ela não se sabe, que reside a base do que se sabe, do que se articula tranquilamente como um senhorzinho, como um dândi, como *eu*, como aquele que sabe um bocado sobre o assunto. (LACAN, 1992[1969-70], p. 30)

Talvez uma dúvida possa ter surgido. Se o discurso analítico é o único dos quatro discursos a não articular S_1 e S_2 , nele essa articulação é impossível, como pode-se dizer que é essa a articulação que se trata de saber na experiência analítica? Justamente porque, para Lacan, o real é o impossível lógico:

Ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior dessa formalização, algumas regras destinadas a pô-lo à prova, encontramos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é um fato de estrutura.

E é isto, na estrutura, o que nos interessa no nível da experiência analítica. (LACAN, 1992[1969-70], p. 46)

Por fim, sobre a produção no discurso do analista, é pelo fato de “[...] estar mascarada a verdade do discurso do mestre que a análise adquire sua importância” (LACAN, 1992[1969-70], p. 107). Lacan fala da impossibilidade do aparecimento do fantasma ($\$ \diamond a$) em discurso, no discurso do mestre ($a \blacktriangle \$$), já no discurso analítico ele está em franca evidência ($a \rightarrow \$$).

Por fim, essa asserção ética: “[...] a dificuldade [...] do discurso do analista — ele deve se encontrar no polo oposto a toda vontade, pelo menos confessa, de dominar [...] não porque tenha que dissimulá-la, mas porque [...] é sempre fácil voltar a escorregar para o discurso da dominação, da mestria” (LACAN, 1992[1969-70], p. 72). O polo oposto pode ser lido, estruturalmente, como as posições opostas entre o agente e a produção no discurso do analista e; em manter a hiância de saber — saber no lugar da verdade, bem como impossível de integrar-se com os S_1 produzidos.

Como o sujeito na posição do outro, de trabalho, não é exatamente uma dificuldade aqui, pode ser tomada simplesmente como a asserção básica da realização do trabalho psíquico ou trabalho analítico do paciente em análise, não me atarei nesse termo até que possa recuperar sua relação com o objeto a em posição de agente, ou seja, o analista.

A posição do psicanalista, eu a articulo da seguinte forma — digo que ela é feita substancialmente do objeto a [...] na medida em que esse objeto a designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco, há muitíssimo tempo desconhecido, e no entanto, essencial. Trata-se do efeito de discurso que é efeito de rechaço.

[...] Mas esse objeto se distingue ainda de outra maneira, pois aqui vem no lugar de onde se ordena o discurso, de onde se emite, se posso dizê-lo, a dominante. (LACAN, 1992[1969-70], p. 44)

E

Se o analista trata de ocupar esse lugar no alto e à esquerda que determina seu discurso, é justamente porque de modo algum está lá por si mesmo. É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir. (LACAN, 1992[1969-70], p. 55)

Aí Lacan é bem sucinto, o que deixa problemas por todas as partes. Em primeiro lugar por situar a substância da posição no objeto a , um objeto que, podemos dizer, é mais lógico do que substancial.

Depois esse efeito de rechaço. As duas coisas podem ser esclarecidas e articuladas a partir da noção de *latusa*, que é derivada do termo grego *lanthano*, oposto à verdade, mas não em um sentido de mentira. *Alétheia*, a verdade, tem sentido de revelação, de algo que se desvela,

desenrola, que se deixa descobrir. A *lantháno* é a furtividade, o escorregadio, evanescente, não se deixa conhecer — podemos relacionar essa noção com o estatuto de ‘o evasivo’ que Lacan dá ao inconsciente no seminário 11 (LACAN, 2008[1964]).

Isso equivale dizer que a substância do lugar do analista é evasiva, *latusa* — tal como a mulher ou os objetos *a*. É esse também o efeito de rechaço, não se trata de um rechaço no sentido colérico onde alguém rechaça, energicamente, algo que o desagrada, mas uma *ousia*, essência — já que estamos falando em termos gregos —, que é evasiva, que não se deixa apreender *pelo discurso*, ainda que seja produto dele, causada por sua existência.

Trata-se de uma posição, mais ou menos encenada — “[...] em que discurso nos inserimos, no limite dessa posição de algum modo fictícia” (LACAN, 1992[1969-70], p. 143)? —, de reticências, de ‘neutralidade’. Lacan coloca isso de maneira clara quando diz que talvez não seja possível pensar a psicanálise fora da tradição hebraica, por que nela há o que ele chama de ‘feroz ignorância de Yahvé’ sobre tudo que existe de saber sexual.

Entretanto, a semelhança com a ignorância de Yahvé não define o que é a posição do analista — não, não é Deus, sequer é o SsS —, pois o primeiro participa das três paixões fundamentais: “[...] o amor, o ódio e a ignorância” (LACAN, 1992[1969-70], p. 143), mas a neutralidade analítica é, justamente “[...] a não participação nessas paixões. Isto faz com que ele fique todo o tempo numa região incerta, vagamente em busca de ficar sintonizado, de ficar-por-dentro do que corresponde ao saber, que entretanto repudiou” (LACAN, 1992[1969-70], p. 144).

Que a substância da posição do analista seja a do objeto *a*, é disso que se diz, uma coisa distante, *off*, em uma outra dimensão. É uma posição onde se tenta participar da *latusa*, até para que *alétheia* emergja como revelação, uma ruptura do semblante neutro, vagante, errante para um ‘*é isso!*’

É nesse sentido que Lacan diz que “o psicanalista só se sustenta se não tiver contas a ajustar com seu ser” (LACAN, 1992[1969-70], p. 197), pois se o seu ser — um ser como o de qualquer ser falante, um ser de linguagem — se assentar em seu lugar, ali ele se encrustará e impedirá que o objeto *a* — *latusa* — comande a estrutura do discurso. Assentar-se-á ali um mestre, um histérico ou o seu saber.

Bom, o mestre, como podemos ver, com sua feroz ignorância, é incompatível com o a posição do analista. A histeria também não se recomenda, pois seria o analista a ordenar que seu analisante produzisse um saber sobre o gozo do analista. Já o saber em comando, o saber

sobre a estrutura, porque é inadequado? Porque não se trata de um saber completo, mas um saber que é lacunar, que não pode se ensinar, mas se decantar ao longo de uma experiência caso a caso.

Portanto, o que Lacan acrescenta nesse seminário sobre o lugar e o estatuto do analista é: seu lugar é o do evasivo, *latusa*, objeto *a* que causa o desejo do analisante de prosseguir com suas associações soberanas.

Já seu estatuto, pode ser o de um discurso onde o saber é o que se interroga como verdade. O impossível, portanto, não é a profissão de analista, como disse Freud (1996[1937]), “[...] mas o ser do psicanalista” (LACAN, 1992[1969-70], p. 209), pois se o ser é um efeito de linguagem — “[...] sobre o que recai o efeito de tais discursos bem pode ser um ente [...] o homem [...] mas do ponto de onde partimos [...] estamos longe disso [...] não se trata de nenhum ente. Trata-se apenas de um ser falante” (LACAN, 1992[1969-70], p. 161) — e o psicanalista está na posição de rechaço de discurso, o ser e o psicanalistas são inconciliáveis.

2.8 - Analista como aquele que integra a fantasia do analisante como *a*, para escrevê-la

Como propusera, neste seminário Lacan está mais preocupado com o método e o saber analítico do que com o lugar ou o estatuto do psicanalista. Entretanto, passa por esse lugar e esse estatuto um saber e uma orientação, sem as quais não se consegue ocupar esse lugar de maneira a permitir a realização de uma análise.

Começemos com alguns comentários a respeito do discurso do analista:

Num discurso, a relação entre o pequeno *a*, o mais-de-gozar e o \$, o S barrado do sujeito, ou seja, precisamente a relação que é rompida no discurso do mestre, é isso que temos de verificar em sua função, quando, na posição totalmente oposta, a do discurso do analista, o pequeno *a* ocupa o lugar de semblante, e é o sujeito que fica em frente a ele. Esse lugar é interrogado, é aí que a fantasia deve assumir seu status definido pela própria parcela de impossibilidade que há na interrogação analítica. (LACAN, 2009[1971] ps. 27-28)

É apenas um polimento do que é suposto operar, produzir, o discurso do analista, “[...] o discurso do analista não é outra coisa senão a lógica da ação” (LACAN, 2009[1971], p. 57), a ação é fazer as vezes de objeto *a* e interrogar esse lugar, de gozo, fazendo surgir a fantasia, ou, mais precisamente, a besteirada.

Há a referência, e essa um pouco mais inédita, de que “[...] o significante-mestre do discurso analítico, até o momento, é realmente o Nome-do-Pai” (LACAN, 2009[1971], p. 161). O

Nome-do-Pai é o semblante, por excelência, pois articula gozo e semblante, para homens e mulheres.

Também é, entretanto, um significante que se pinça da tradição, do Outro da cultura, e que não pode ser escolhido arbitrariamente, pois seu enodamento com o gozo, sua função de orientação, é antiga, tem efeito de verdade primeira, de mistério. Portanto, dizer que o produto do discurso analítico é um S_1 é dizer que se produz um significante de acesso ao gozo sexual a partir da travessia da fantasia e que, talvez, seja um significante novo, uma versão do Pai.

Há alguma luz lançada sobre o saber em posição de verdade, também. Lacan retoma que no discurso analítico se trata do saber em posição de verdade, mas acrescenta que se trata de privilegiar um saber em relação com a verdade.

Como esse saber é o outro elemento significante dos ‘quadripodos’ que Lacan formula para dar a estrutura dos discursos, ele merece uma atenção especial. A começar que, por haver nomeado a posição do agente como o lugar do semblante, e por ter o saber como verdade em causa, tem-se que no discurso analítico sabe-se do caráter de semblante do discurso. Esse é um dado essencial.

O segundo é o fato desse S_2 estar numa posição tal que não se relaciona com o S_1 . Assim como no discurso do mestre a fantasia fica impossibilitada devido à não articulação entre $\$$ e a , no discurso do analista é o próprio enganchamento significante S_1 - S_2 que é impossível. Isso implica algumas coisas.

Em primeiro lugar, pode-se ler isso como livre associação, não há uma necessidade de articular os significantes, o sujeito está livre para dizer suas besteiradas. Entretanto, para Lacan, a associação não é livre, “[...] mas ligada [...] por condições que designarei rapidamente como sendo as do consultório analítico” (LACAN, 2009[1971], p. 58), ou seja, ela é livre dos constrangimentos dos processos secundários, talvez, mas não é livre do enquadre, do *setting*, que não deixa de ser o próprio discurso do analista, na medida que o a no comando envolve tudo aquilo de enigmático em uma psicanálise, não só a atenção flutuante do analista, mas o divã, a periodicidade, o motivo dos encontros, etc.

Em segundo, que por não ter de realizar a ligação significante de acordo com as censuras e os critérios dos processos secundários, que o sujeito fica livre dessa função, não se fazendo representar por um significante a outro significante. É outra coisa que está em jogo.

E, terceiro, é um saber que não sabe qual significante poderá operar como Nome-do-Pai e normalizar, para usar um termo lacaniano (“[...] o mais-de-gozar só se normaliza por uma

relação que se estabelece com o gozo sexual [...] partir do falo [...]”(LACAN, 2009[1971], p. 32)), o mais-de-gozar.

É um saber que preserva, avisadamente, inclusive, uma hiância, um “[...] saber em xeque: é aí que a psicanálise se mostra no que tem de melhor. Saber em xeque [...] não significa fracasso do saber. [...] descubro que as pessoas se julgam dispensadas de dar mostrar de qualquer saber.” (LACAN, 2009[1971], p. 109)

Aqui passamos a um outro problema em relação ao saber, que não se trata tanto de seu estatuto teórico ou seu lugar, sua função, na estrutura, mas da relação que um psicanalista pode ter com ele. É um ponto lacaniano antigo, que não podemos nos guiar pelo faro, que a psicanálise requer saber. A hiância de saber não quer dizer ausência de um, é a modalidade, a ética desse saber, que está em foco. Lacan usa o caso de uma psicanalista que ilustra bem esse problema. Para ela

[...] havia uma aposta insustentável em basear a transferência no sujeito suposto saber, já que, por outro lado, o método implica que o analista se sustente numa ausência total de ideia preconcebidas quanto ao caso. Sujeito suposto saber o quê, então?, eu me permitiria perguntar essa pessoa. O psicanalista dever ser suposto saber o que faz, e o sabe efetivamente? (LACAN, 2009[1971], p. 58)

A problemática não é saber ou não saber, mas saber o quê. Há algo que precisa ser sabido. Saber sobre o semblante, saber sobre a estrutura, saber sobre a falta, saber interrogado pela verdade, mas, também, saber que posição ocupar: “Eu sei a que me ater. A ocupação de um certo lugar [...] esse lugar não é outro senão o que identifico com o de um psicanalista” (LACAN, 2009[1971], p. 40).

Após isso Lacan transcorre longamente dizendo que é diferente saber se ater a uma certa posição e saber onde se posiciona. A segunda proposição suporia ter um mapa do campo psicanalítico, é que quando temos o mapa os cientistas dizem que estamos na filosofia e não na ciência. É a filosofia, com sua visão de mundo, problematizada por Freud (1996[1933]), que sabe onde as coisas estão e onde devem estar, a ciência interroga o que se mostra do lugar onde se mostra.

O discurso da ciência repudia esse onde estamos. Não é com isso que ele opera. A hipótese — lembrem-se de Newton afirmando que não supunha nenhuma -, a hipótese, ainda assim empregada, nunca diz respeito ao fundo das coisas. [...] a hipótese faz parte, antes de mais nada, da lógica. Há um se, o condicional de uma verdade que nunca é senão logicamente articulada. [...] Não estou dizendo, em absoluto, que esteja aí uma ciência que nade como pura construção, que não invada o real. (LACAN, 2009[1971], p. 41)

Este problema do semblante e do real é crucial para esta tese. Se, por um lado, a teoria lacaniana postula que a escrita é o esteio da ciência, que ela, a ciência, opera com a lógica para averiguar o condicional de uma verdade e que seu material são os semblantes, por outro, não se trata de nominalismo, de construções discursivas: há invasão no real.

É de se observar que na citação que recortei, trata-se de afirmar que o modelo da ciência é o que orienta o modelo do discurso analítico: ‘não posso dizer que tenho o mapa, que sei onde estou, porque isso é coisa de filósofos, melhor se fiar pela atitude dos cientistas’, é o que é dito.

Portanto, se a fórmula do discurso do analista, somado às elaborações sobre os semblantes, permite que os analistas enunciem que ‘o lugar do analista é o de semblante de a ’, isso fica mal colocado. Em primeiro lugar porque o lugar de semblante é o do agente do discurso, de qualquer discurso. Em segundo porque passa a falsa impressão que se trata de puro semblante, sem participação no real.

Portanto, se a psicanálise tem uma relação com o semblante, ela não é específica da psicanálise, mas de todos os discursos. Os semblantes são, inclusive, aquilo com que uma ciência trabalha. Há algo de real nos semblantes. Qual real podemos dizer que uma psicanálise trata? Vejamos.

Os motivos, nós os tiramos de nossa experiência, tirada do fio contínuo do que se agarra a essa hiância fundamental. É esse seu ponto de partida central. Esse fio contínuo se enoda, enrolado em torno desse vazio, no que denomino de discurso do neurótico.

[...] do ponto central, que é também um ponto de enigma, do discurso psicanalítico, na medida em que, aqui, ele fica apenas à escuta desse discurso derradeiro, aquele que não seria o discurso do semblante. Ele fica à escuta de um discurso que não existiria e que, aliás, não existe.

[...] isso se prende a seu fracasso no nível de uma lógica que se sustenta naquilo em que toda a lógica se sustenta, a saber, na escrita. (LACAN, 2009[1971], p. 155)

Portanto, o discurso do neurótico que analisamos nos diz “[...] não há relação sexual” (LACAN, 2009[1971], p. 154).

Essa revelação, com ares de verdade, também aponta para um impossível, ou seja, um real. O que emerge do buraco do impossível é, justamente, a fantasia, que é o que interrogamos em análise graças a posição real do analista como objeto causa do desejo. A neurose de transferência freudiana (1996[1912] e 1996[1915]) pode ser traduzida na teoria lacaniana desta

forma: o analista compõe a fantasia de seu analisante, e por ter aí uma função real, de resposta à hiância, não me parece poder ser definido apenas como ‘semblante de *a*’.

3 — A ENCARNAÇÃO DO SIGNIFICANTE COMO GOZO — TERCEIRO ENSINO

Diferentemente da passagem do primeiro para o segundo ensino, onde Lacan fora destituído como ditada da IPA em um evento que chamou de *excomunhão* (SILVA NETO, 2013a) e onde ele próprio diz ‘em meu ensino anterior’ (LACAN, 2008[1964]), nada faz uma passagem tão bem marcada do segundo para o terceiro ensino.

Não houve nenhum grande traumatismo. Embora os seminários de Lacan tenham sido desalojados da ENS, em um episódio chamado, por Lacan, de *evacuação*, após isso seu seminário continuou em um anfiteatro de uma faculdade de direito, na mesma tônica que vinha seguindo.

A mudança se deu, ao que me parece, por uma certa desistência de Lacan na querela com os linguistas. A começar, diz, no seminário 18:

Tomarei emprestados os traços do que permite, por uma economia da linguagem, esboçar o que leva a minha ideia de que a literatura talvez esteja virando lituraterra.

Não se espantem por me ver proceder por uma demonstração literal, já que isso equivale a marchar no mesmo passo com que a própria questão se produz. Talvez possamos ver afirmar-se aí o que pode ser uma certa demonstração que chamo de literária. Estou sempre meio na borda. Por que não, desta vez, me lançar? (LACAN, 2009[1971], p. 111)

É ele quem parece anunciar que se lançará a algo. A partir daí faz um discurso mais literário, quiçá poético, sobre as nuvens na arte japonesa e o significante, o ravinamento do significante no real, etc. É nesse contexto que Lacan dá o estatuto de escrever o real à letra, de participar do real e a distinguir do significante como tal. Ele passa, também, a fazer mais neologismos e a explorar as homofonias das palavras para demonstrar coisas com gracejos, piadas. Uma verdadeira *linguisteria*.

No Seminário 20, acrescenta:

P. 147 Com esse título de *Mais, ainda*, eu não estava certo, confesso, de estar sempre no campo que arranhei durante 20 anos, pois o que ele dizia era que isto podia durar muito tempo ainda.

(...) especialmente por ter partido desta fórmula, que me parecia tão magra, de que o gozo do Outro não é signo do amor. (LACAN, 2008[1972-73], p. 147)

Com tudo que formulará no seminário 20, eu só posso dizer que estou de acordo: não estou seguro que Lacan esteja no mesmo campo que estava anteriormente, impressão que cresce ainda mais a partir do seminário 21.

Não creio que seja um abandono das referências lógicas ou científicas, mas um relaxamento de estilo que permite dizer as coisas em uma linguagem mais descontraída. Não são seminários fáceis, mas eu poderia dizer que me parecem mais... gostosos de se ler (embora bastante angustiantes).

Nesta tese não poderei fazer mais do que abrir as portas do terceiro ensino percorrendo o seminário 20, mas já poderei, com isso, indicar algumas direções importantes no desenvolvimento da teoria lacaniana em relação ao estatuto do psicanalista.

Começo pela *linguisteria* e a *besteirada*.

3.1 — *Linguisteria*: a besteirada

O seminário *mais, ainda* (LACAN, 2008[1972-73]) apresenta um desenvolvimento teórico coeso com o seminário 18. Se em *De um discurso que não fosse semblante* Lacan empenha tempo para responder às críticas dos linguistas ao uso que ele faz desta ciência, no seminário 20 ele cede, para de replicar e chama de *linguisteria* (em francês *linguistique* e *linguisterie*) o uso que faz da linguagem (“[...] para deixar a Jakobson seu domínio reservado, forjar alguma outra palavra. Chamarei a isto de linguisteria” (LACAN, 2008[1972-73], p. 22)).

Esse neologismo degrada o uso do termo — pois não é de linguística que se trata, mas de uma ‘*linguisteria* aí’ — e inclui a palavra histeria. A inclusão da palavra histeria no termo não é mera coincidência, pois Lacan menciona que, em psicanálise, trata-se de histericizar do discurso (LACAN, 1992[1969-70]). Mas o que quereria dizer isso quando se trata da linguagem?

Bom, deve-se ao fato de que a histérica é aquela que se põe a falar, com um certo *gosto*, sobre seu sofrimento. É o que está escrito no engrama do discurso da histérica (LACAN, 1992[1969-70]): ela empareda o mestre para que ele produza saber sobre a verdade de sua condição de objeto. Também é a histérica quem se apresenta como sujeito dividido, deixando à mostra sua hiância, cisão.

Linguisteria, portanto, é uma maneira de pensar a linguagem como instrumento de acesso ao inconsciente — “[...] não há inconsciente senão do dito” (LACAN, 2008[1972-73], p. 108) — e como aparelho de gozo, *alíngua*. Este é um termo que requer algum desenvolvimento.

Ao avançar ao longo deste seminário, Lacan deixa bastante marcada a posição de que falar, que ele chama de ‘a besteirada’, falar é se satisfazer com a fala, especialmente ao falar da relação sexual, ao falar de amor. Para ele, ainda, é disso que a psicanálise se ocupa: da besteirada, do gozo do blábláblá — o *Lustprinzip* freudiano.

Nesta direção uma pequena revisão da teoria do significante é feita, nisso que vemos despontar no seminário 18 e que chamo, com Miller, de terceiro ensino de Lacan. Vamos a ela para que as coisas não soem como holófrases.

3.2 - Teoria do significante à luz do terceiro ensino — revisão

Chamo de revisão da teoria do significante porque o tom é de retomada em novo contexto: “[...] o que é o significante?” (LACAN, 2008[1972-73], p. 25), começa Lacan. Essa pergunta seria dispensável caso o que foi desenvolvido a esse respeito estivesse solidamente estabelecido, mas há dois motivos pelos quais isso não parece ser verdadeiro.

Em primeiro lugar porque há uma certa mudança de perspectiva no discurso lacaniano desde o décimo oitavo seminário. A isso já me enderecei. Em segundo lugar, porque a querela com os linguistas envolve distinções quanto ao estatuto do significante, esse é um dos pontos que leva Lacan a ceder na sua querela linguística. Portanto, é de bom tom enunciar o que Lacan entende por significante em um contexto de *linguisteria*. Assim sendo, perguntemos: o que é o significante *lacaniano*?

Começemos com: “[...] é primeiro aquilo que tem efeito de significado, [...] entre os dois, há algo de barrado a atravessar” (LACAN, 2008[1972-73], p. 25), a “[...] fonologia [...] encarna o significante no fonema” (ibidem), “mas o significante não pode limitar-se de modo algum a esse suporte fonemático” (ibidem). O primeiro trecho não traz novidades, a não ser a maneira direta com a qual Lacan articula essa definição. O segundo trecho, entretanto, traz.

Há novidade ao dizer que é a fonologia quem encarna o significante no fonema, pois ainda que possamos ler vários exemplos de leitura significativa em atos, gestos, conversões históricas, estereotípias psicóticas, etc, nunca, até onde posso evocar minha leitura de teoria lacaniana, jamais vi um postulado que articulasse isso de maneira direta como aqui. Parece-

me um esclarecimento benigno à teoria, ao mesmo tempo que um aprofundamento da separação com a linguística.

Após isso, torna a perguntar: “[...] o que é um significante?” (LACAN, 2008[1972-73]. p. 25), imiscuindo aí esse ‘um’, que não comparecia na primeira pergunta. Assim abra-se precedente para falar do Um: “*Um*, posto antes do termo e com uso de artigo indeterminado. Ele já supõe que o significante pode ser coletivizado, que se pode fazer uma coleção, falar dele como de algo que se totaliza” (LACAN, 2008[1972-73], p. 25).

É uma retomada de assuntos bem complexos sobre a teoria do significante lacaniano, envolve a noção de significante como elemento discreto e distinto dos demais elementos significantes e que não possuem qualquer hierarquia. Nessa visada Lacan lançou mão da teoria de conjuntos ao longo da segunda metade de seu segundo ensino. Isso se mantém parcialmente aqui, mas já não será o modelo com o qual o significante será abordado, tampouco a topologia que fora o modelo da primeira metade.

No próprio seminário 16 já houve a conclusão de que essa coleção, esse conjunto que poderia ser o que gruparia os significantes — A, o Outro -, é logicamente inconsistente, é um conjunto indeterminado. Essa indeterminação convoca o escolha lógico do objeto *a*.

Há outro problema para esse modelo de conjunto, o significante que representa o sujeito para um Outro significante deste conjunto. O sujeito, entretanto, é algo que desliza sob esse enganchamento significativo, e falta um significante que o represente de maneira inequívoca e permanente.

Essa falta de um significante que represente, no Outro, o sujeito é o que o assinala como desejado — com valor fálico. Como não há significante que escreva o falo, essa será uma falta no Outro, seu desejo.

É essa formulação que permitiu Lacan postular o $S(\mathfrak{A})$ como aquilo que escreve o significante da falta no Outro. Essa situação será radicalizada no seminário 20, e o próprio $S(\mathfrak{A})$ será lido de outra maneira, mas isso requererá um desenvolvimento adicional, o farei mais adiante, por hora sigamos na revisão do estatuto do significante.

Até aqui recuperei pontuações que resgatam o que já fora dito sobre o significante e sublinhei o que esses enunciados guardam de ruptura com a linguística. Agora tocarei em um ponto de franca separação entre o significante lacaniano e o saussuriano.

Para Saussure (2006[1916]) o significante é arbitrário. Isso quer dizer que a imagem acústica só se relaciona com a imagem de objeto arbitrariamente (minha dissertação (SILVA NETO, 2013a) aborda isso de maneira sucinta). Só que, agora, Lacan considera que essa referência à arbitrariedade da ligação, em Saussure, é um deslizamento para o discurso do mestre. Chega, mesmo, a criticar esse deslizamento, dizendo que um discurso sério deve se esforçar para se manter em seus próprios limites, sem deslizar para um outro discurso.

Neste momento do ensino de Lacan o significante não é arbitrário, “[...] o que passa de arbitrário é que os efeitos de significado têm o ar de nada terem a ver com o que os causa” (LACAN, 2008[1972-73], p. 26). Essa problemática da arbitrariedade entre o significante e o significado será revista sob a luz do paradigma de que não há relação sexual:

[...] é porque a gente espera que aquilo que os causa tenha certa relação com o real. Falo do sério real. [...] não pode ser senão o serial. Isto só se obtém depois de um tempo de extração [...] para fora da linguagem, de algo que lá está preso [...] é preciso reverter e, em lugar *um* significante que interrogamos, interrogar o significante *Um* — ainda não estamos lá.

[...]

Os efeitos de significado têm o ar de nada terem a ver com o que os causa. isto quer dizer que as referências, as coisas que o significante serve para aproximar, restam justamente aproximativas [...]. O que é importante, não é que isto seja imaginário — depois de tudo, se o significante permitisse apontar a imagem que seria preciso para se ser feliz, seria ótimo, mas este não é o caso. (LACAN, 2008[1972-73], p. 26, grifos do texto)

O referente que poderia estabelecer uma relação entre significante e significado está indisponível, ‘rateia’. Lacan diz que “O colimador não funciona” (LACAN, 2008[1972-73], p. 27), e que por isso o “[...] significante é besta.” (LACAN, 2008[1972-73], p.27).

É a partir daqui que podemos ver Lacan chamar de ‘besteira’ ou ‘besteirada’ como uma “[...] dimensão, em exercício, do significante” (LACAN, 2008[1972-73], p. 27) no discurso analítico: a besteirada é justamente o exercício da regra da associação livre, que recupera o funcionamento do princípio de prazer freudiano e nos permite aferir qual o mecanismo de associação está regendo a construção do discurso do psicanalisante: “[...] Freud chama *Lustprinzip*, e que eu defino como o que se satisfaz com o blábláblá. É isto que eu digo, quando digo que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Tenho que botar os pingos nos is” (LACAN, 2008[1972-73], p. 62).

O inconsciente estruturado como linguagem ganha um outro sentido a partir daqui: é estruturado como linguagem na medida em que ambas estruturas são entendidas como aparelhamento do gozo!

Aparelhamento deve ser entendido no sentido de instrumentalização, de fornecer recursos de manejo, de intervenção, cerceamento, localização. Lacan retoma as quatro causalidades aristotélicas que abordara em *ciência e verdade* (1998[1965-66]) para ilustrar o significante operando sobre o gozo:

- Causa material - “O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo: Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30)? Podemos ver claramente o nascimento desta noção no seminário *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]) quando Lacan fala da origem do objeto *a* nos moldes do falo que não advém devido a castração. Sua característica de apêndice destacável da unidade corporal recai sobre objetos que as ostentem, como o peito e as fezes. O olhar e a voz também se lançam e se destacam do corpo, mas são objetos mais insubstanciais.
- Causa final - “[...] o significante é aquilo que faz alto ao gozo. [...] O outro polo do significante, o sinal de pare, lá está, tão na origem quanto o pode estar o vocativo do comando” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30). Aqui vemos o significante operando como voz do supereu.
- Causa eficiente - “[...] não é enfim nada senão esse projeto com que o gozo se limita” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30). Se limita no sentido de ganhar contorno, evitar os excessos, viabilizar-se sob a forma do mais-de-gozar.
- Causa formal - “[...] o estreitamento confuso de onde o gozo toma sua causa, sua última causa, que é formal, não é ele da ordem da gramática que a comanda” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30)?

São meras ilustrações, essas definições sequer serão seguidas ao longo do seminário, mas seu resultado sim! Trata-se de afixar que “[...] o significante se situa no nível da substância gozante” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30). Esse termo, substância gozante, precisará ser desenvolvido em outro lugar, pois se relaciona com as formulações sobre o ser e o corpo neste seminário. A substância gozante é uma adição lacaniana às duas substâncias cartesianas, a extensa e a pensante.

Que o significante seja gozo, é disso que depende o termo *alíngua* e a nova aporia da teoria lacaniana: trata-se de saber como é possível sair do gozo do Um, do gozo do significante sem sentido, portanto, para um gozo sexual, que envolva um parceiro.

A primeira parte eu já posso iniciar a demonstração, mas a segunda ficará para o momento onde percorrerei o estatuto do gozo e demonstrarei o processo de escrita do gozo chamado sexuação.

Quando Lacan diz que “Quem fala só tem a ver com a solidão [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 128), o que está em jogo é que “[...] para nós se trata de tomar a linguagem como aquilo que funciona em suplência, por ausência da única parte do real que não pode vir a se formar em ser, isto é, a relação sexual [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 54).

Portanto é em relação a essa solidão, que podemos remeter à noção freudiana de desamparo fundamental (1996[1895]), que uma suplência é convocada. Essa suplência, nessa passagem, Lacan chama de linguagem, mas aí a coisa já está um tanto avançada, logicamente falando. O que advém a essa falta inicial é o significante enquanto tal, e em primeira instância, a responder por uma outra ausência no real, que se chama o sujeito.

O que se dirá aqui sobre o sujeito, também, não é muito mais que uma retomada em termos mais assertivos: “Dizer que há um sujeito, não é outra coisa senão dizer que há hipótese” (LACAN, 2008[1972-73], p. 153), pois “[...] o sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por um significante, e para um outro significante” (ibidem). “O significante é signo de um sujeito” (idem).

O que mudará, e é aqui que poderei introduzir a noção de significante no nível da substância gozante, é que o advento do sujeito do significante não é uma mera suplência ao desamparo, ou seja, não é a simples construção de um apoio contra um excesso de gozo, mas é, ele mesmo, gozoso. Freud em *projeto para uma psicologia científica* (1996[1895]) e em *o Eu e o Id* (2007[1923]) introduz duas noções importantes.

No primeiro caso se refere ao estado inicial de desamparo do pequeno bebê, que é açoitado por um afluxo excessivo de estímulos internos e externos, mas encontra-se desaparelhado para lidar com eles, padecendo de grande sofrimento. A este estado chamou *desamparo fundamental*, a causa de todos os nossos princípios morais. No segundo atualiza essa noção a partir do livro *O trauma do nascimento*, de Otto Rank (2016[1924]), atribuindo essa situação inicial à neotenia do ser humano — seu estado de pré-maturação biológica.

Ao encontrar-se nessas condições, o bebezinho chora, grita, e esse grito poderá ser seu primeiro significante na medida em que representará diante do Outro significante, a mãe, que há ali alguém, um sujeito, sim, mas um sujeito *que sofre*, que está gozando de — ou sendo gozado por — um sofrimento. O sujeito, portanto, não advém limpinho do significante, nisso

está implicado um gozo — de excesso de estímulos, num primeiro momento, e de satisfação, quando a mãe intervém e proporciona alívios.

Juntamente com o significante grito, que só se torna significante ante o significante do Outro, a mãe, advém um sujeito, mas, também, uma substância gozante.

Há muito Lacan se esforça por superar a noção de que a linguagem seja comunicação, e este pequeno exemplo que construo a partir de Freud é para mostrar que não é bem de uma comunicação de que se trata na articulação significante, mas de uma ligação entre um significante e um outro significante que implicam a hipótese da existência de um sujeito e que causa gozo.

Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência inconsciente mostrou, [...] alíngua [...] eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, alíngua dita materna, e não por nada dita assim.

[...]

Se a comunicação se aproxima do que se exerce [...] no gozo da alíngua, é que ela implica réplica, [...] o diálogo. Mas alíngua, será que ela serve primeiro para o diálogo? (LACAN, 2008[1972-73], p. 148)

É essa relação entre o significante e o gozo que Lacan chama de alíngua. Se ele suscita, através do jogo de palavras entre ‘a língua materna’ e ‘alíngua materna’ é porque alíngua é um advento do significante na relação gozosa entre o sujeito e a mãe. É ter em conta que os significantes *afetam* esse sujeito, ou melhor, afetam *seu corpo* enquanto *substância gozante*.

Assim a linguagem ganha um novo estatuto na teoria lacaniana: “[...] a linguagem é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo alíngua” (LACAN, 2008[1972-73], p. 148), o que proporciona a possibilidade de uma separação ‘elegante’, diria eu, dos campos teóricos da psicanálise e da linguística.

Alíngua também proporciona uma mudança na própria concepção de inconsciente estruturado como linguagem:

É porque há o inconsciente, isto é, alíngua no que é por coabitação com ela que se define um ser chamado falante, que o significante pode ser chamado a fazer sinal, a constituir signo. Entendam esse *signo* como lhes agradar, inclusive o *thing* do inglês, a coisa. (LACAN, 2008[1972-73], p. 153, grifos do texto)

Se o significante pode fazer signo de sujeito, se há inconsciente, portanto, é apenas na medida em que isso coabita a alíngua, o exercício gozoso do significante em suas relações *de corpo*, seja o do sujeito em questão, ou, mais especialmente, do corpo do Outro, primitivamente, o da mãe.

Deixarei o desenvolvimento desta noção de corpo para mais adiante, pois precisarei avançar nas noções de real e de matematização: “Só a matematização atinge um real [...]. O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (LACAN, 2008[1972-73], p. 140). O mistério do corpo falante, é isso que esse seminário promete tocar.

Quanto ao Um, como disse, discorrerei melhor sobre ele em um tópico sobre o gozo e o corpo, mas posso fazer uma pequena introdução aqui, pois é preciso articulá-lo com a revisão da teoria do significante: “O Um encarnado na alíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. [...] O significante Um não é um significante qualquer. Ele é a ordem significante, no que ela se instaura pelo envolvimento pelo qual toda cadeia subsiste” (LACAN, 2008[1972-73], p. 154).

O significante Um está na origem lógica do laço entre simbólico, imaginário e real. Claro, expus aqui somente as relações entre o real do gozo e o simbólico, mas tão logo pensemos no jogo especular, na identificação ao falo materno, que se iniciará a partir do exemplo que evoquei, o imaginário já está enredado nesse laço.

Ao falar da teoria do significante e evocar o Um, e desde o seminário *de um Outro ao outro* (LACAN, 2008[1968-69]), o sentido de Outro do Um é cada vez mais presente, vem à baila o Outro. O Outro já foi muitas coisas na teoria lacaniana: lugar da linguagem, dimensão da verdade, diz-mansão da verdade, tesouro dos significantes, materno, cultura, aquele cujo ventre está cheio de saber, lugar onde se engancha com um Outro significante e, agora, uma retomada do que só foi colocado *en passant* no seminário sobre *a lógica do fantasma* (LACAN, 2008[1966-67]): o Outro como corpo, o corpo do Outro, do Outro sexo. Melhor, a Outra, *A* mulher.

O Outro enquanto lugar do significante e dimensão da verdade mantém esse estatuto, mas acumulará outro, o corpo do Outro sexo, o Outro corpo ou o corpo como Outro. Isso ficará para mais adiante, agora recupero a revisão do que já sabemos do termo.

De início, a partir desta concepção do significante, de que ele vem sob um fundo de solidão e desamparo, Lacan faz uma pergunta, que considero bastante retórica: “[...] ele participa [...] desse nada [...] ideia criacionista [...] feito *ex nihilo*?” (LACAN, 2008[1972-73], p. 46, grifos do texto). Podemos ler que Lacan considera que o criacionismo deriva desse dado de estrutura, da condição de surgimento do significante, mas há uma outra função importante nessa passagem, que evoca uma figura.

Embora a criação *ex nihilo*, a partir do nada, já tenha sido abordada no seminário sobre *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-60]) para evocar que *das Ding*, a coisa freudiana, é um cavo na estrutura que convocaria a atividade criativa e sublimatória dos sujeitos — é o mesmo contexto que evoquei aqui com o desamparo fundamental —, no seminário *mais, ainda* a menção a esta construção está muito mais para evocar imagens divinas do que para falar de sublimação:

[...] o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino* [...]. Deus é [...] o lugar onde [...] se produz o *deus-ser* — o *deuzer* — o *dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí. (LACAN, 2008[1972-73], p. 51, grifos do texto)

A recuperação do caráter divino do Outro encontrará seus propósitos quando Lacan construirá o que ele chama de um Outro gozo, o gozo suplementar das mulheres. Voltarei a isso depois, agora o que importa é seguir a revisão do Outro no terceiro ensino. Afora o que pude indicar como uma recuperação da divindade, seu estatuto permanece razoavelmente o mesmo.

O Outro é o simbólico enquanto alteridade radical, lugar do significante e da palavra. É a partir desse enlace mítico e lógico com a mãe em um fundo de desamparo que o Outro se constitui como laço, desde o laço materno ao laço com a cultura através da língua, da alíngua, materna:

A cultura é, justamente, que aquilo nos pega. [...] no fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo *discurso*, [...] o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante. (LACAN, 2008[1972-73], p. 60, grifos do texto)

O liame, o laço, social só se situa pelo fato de que o significante afeta o que formiga, aqui chamado o ser falante. Farei o percurso do ser ao corpo logo mais, mas posso adiantar que o laço se faz porque o significante afeta o corpo, é gozo. Sem isso não haveria muitas chances de haver laço, pois o significante como tal, esse que surge, ele é o “[...] Um, [...]o significante enquanto tal, quer dizer, enquanto aquilo que aprendemos a separar de seus efeitos de significado” (LACAN, 2008[1972-73], p. 56), não faz nenhum laço necessário com os significados a não ser pelo gozo que está nisso implicado:

[...] o que vocês entendem, no sentido auditivo [...] não tem nenhuma relação com o que isso significa. Aí está um ato que só se institui por um discurso [...] científico. [...] *Crátilo* [...] é feito no esforço de mostrar que bem deve haver uma relação nisso, e que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa. [...] discurso científico

[...] o significante só se coloca como não tendo nenhuma relação com o significado. (LACAN, 2008[1972-73], p. 35, grifos do texto)

O laço não se dá por comunicação, portanto, mas por uma relação do significante com o gozo, e uma vez que o significante vem do Outro, alguma ligação se estabelece. Uma maneira de escrever essa relação entre o Um e o Outro — e que foi considerada insuficiente por Lacan, e por isso ele construiu esse seminário — é essa: “Entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o a minúsculo, e o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por Um” (LACAN, 2008[1972-73], p. 55), “[...] o parceiro desse *eu* que é o sujeito [...] de qualquer frase de pedido é, não o Outro, mas o que vem se substituir a ele na forma da causa do desejo [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 135).

Essa construção situa o objeto *a* como condensador de gozo e amboceptor, noções iniciadas e desenvolvidas no percurso que vai do seminário 10 ao 17: o elemento de ligação entre o significante que representa o sujeito e o Outro, passa por uma falta de significante que o objeto *a* vem tamponar: o valor de verdade é o valor de gozo. Construí essa noção anteriormente.

A dimensão da verdade, característica estatutária do Outro, não sofre maiores alterações também. O que foi revisto em seu estatuto já o foi feito ao fim do segundo ensino, a saber, que a “[...] verdade, a única que pode ser incontestável que ela não o seja, de que não há relação sexual” (LACAN, 2008[1972-73], p. 19), e que “[...] aparentemente se confunde do verdadeiro com o real” (LACAN, 2008[1972-73], p. 97).

O verdadeiro não é o real, mas é possível dizer que o verdadeiro é que não haja relação sexual, então o real pode ser verdadeiro. De fato, “[...] o verdadeiro visa ao real, [...] é fruto de uma longa redução das pretensões à verdade” (LACAN, 2008[1972-73], p. 97). Portanto, há possibilidade de relação entre o verdadeiro e o real, desde que se entenda que não são coisas coincidentes e que a dimensão da verdade seja minorada, reduzida ao mais essencial, à estrutura.

Para Lacan é preciso estar no discurso analítico para fazer isso, pois ele é o único que “[...] desloca põe a verdade no seu lugar, mas não a abala. Ela é reduzida, mas indispensável” (LACAN, 2008[1972-73], p. 116). Quando ele diz ‘não a abala’ é o discurso da ciência que tem em mente, pois, recupero, o discurso da ciência exclui a verdade tal qual o discurso psicanalítico a estabelece.

A verdade, portanto, não deixa de ser “tanto quanto a mulher [...] uma e outra, ao menos para o homem, [...] o mesmo embaraço” (LACAN, 2008[1972-73], p. 128), pois elas não podem ser ditas de todo. Esse é uma das novas possibilidades de leitura que será dada ao $S(\mathfrak{A})$: “[...] a impossibilidade de dizer toda a verdade [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 101).

Em todo caso, ainda que articulado tão profundamente ao real do gozo, o significante é sem sentido algum, ou seja, não possui relação necessária com nenhum significado, e a verdade não pode ser dita toda. Coisa totalmente diferente se passa com a escrita que faz uso da letra, que não é um significante, e da escrita, que escapa a alguns problemas da dimensão do dito. É para avançar nesse aspecto que essa pequena revisão foi realizada.

A dobradiça entre a *diz-mansão* da verdade, o Outro, e a escrita do gozo passará pela avaliação que Lacan fará das letras com as quais designa o objeto e Outro: *a* e \mathfrak{A} .

No caso do

[...] *a*, que chamo de *objeto*, [...] não é nada mais que uma letra.

[...]

Depois o \mathfrak{A} [...] o lugar do Outro. [...] Para que pode servir uma letra ao designar um lugar? É claro que aí há algo de abusivo. [...] *A teoria dos conjuntos* designa a função de *lugar* [...] com um quadradinho - □.

[...] não fiz uso estrito da letra quando disse que o lugar do Outro se simbolizava pela letra \mathfrak{A} [...] a marquei duplicando-o com esse S [...] significante do \mathfrak{A} no que ele é barrado - $S(\mathfrak{A})$. Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar do \mathfrak{A} , mostrando que, como lugar, ele não se aguenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda. (LACAN, 2008[1972-73], p. 34, grifos do texto)

Vemos que Lacan segue firme no estatuto do objeto *a*: ele permanece algo partícipe do real a ser escrito e mantém o estatuto de *letra*. O Outro, por sua vez, não resiste à revisão da teoria do significante que inclui a letra: ele não se sustenta como lugar.

Uma outra maneira de ler $S(\mathfrak{A})$, passaremos por mais uma, ainda, mas o que se trata realmente aqui é que \mathfrak{A} de Outro não é uma escrita do real, mas uma noção mais complexa que exigiu uma duplicação. No caso, ele será o lugar da fala, a dimensão da verdade, um exorcismo de Deus e, por fim, o corpo do Outro sexo. É por participar do estatuto do corpo e do feminino, porque o Outro sexo é a mulher, que o Outro não poderá ser reduzido a uma letra.

A letra, tal qual é utilizada na matemática, é uma escrita do real. Foi essa a pretensão que Lacan sustentou ao longo de seu seminário 18. “O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso [...] a um modo de funcionamento, uma utilização da

linguagem como [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 36) laço. Dessa forma o significante está implicado no estatuto do semblante do discurso, “[...] nenhum significante se produz como eterno.” (LACAN, 2008[1972-73], p. 46).

Por fazer laço um discurso pode ser compreendido, com tudo que isso implica de erro de compreensão, equívoco. O escrito, a letra, são recursos que Lacan encontra para contornar o mal-entendido do discurso indo ao não compreensível do escrito: “O escrito, isso não é algo para ser compreendido. [...] Se vocês não compreendem, tanto melhor, isto lhes dará justamente oportunidade para explicá-los” (LACAN, 2008[1972-73], p. 40).

Não há metalinguagem, mas há o escrito sem sentido. Falar do escrito, explica-lo, submete-o a todos os mal-entendidos da fala e da linguagem, mas os mal-entendidos sempre poderão ficar na explicação. O escrito permanece (vide o que já pude mostrar com as diferentes leituras do S(A)).

Lacan lembra que a letra é um efeito de discurso e remonta suas origens às transações de mercado. Oras, se a letra serve para escrever isso de tão inapreensível que está por trás do estabelecimento dos valores das trocas comerciais, porque não poderia escrever o valor de gozo? Essa será a grande empresa desse seminário: uma escrita para o gozo sexual!

3.3 - O ser e o corpo

Lacan não faz ontologia. O fato que tenha cogitado o nome *posições subjetivas do ser* para seu décimo segundo seminário já me causou surpresa, mas que tenha optado por *problemas cruciais para a psicanálise*, bom, isso diz algumas coisas.

O que pude constatar é que esse seminário, o 12º, é um seminário sobre a falta. Poderíamos, disso, depreender que as posições subjetivas do ser, justamente, se aferem pela falta? Ou seja, que o ser, na teoria lacaniana, caracteriza-se por aquilo que não se mostra, não se permite representar? Não é um mau início, mas são questões que merecem uma exploração mais dedicada.

Entretanto, vemos em *o avesso da psicanálise* um retorno de um problema sobre o ser quando Lacan diz que não é o fazer do psicanalista que é impossível, mas seu ser. No seminário seguinte, *de um discurso que não fosse semblante*, é possível colocar a questão: isso se relaciona com as noções de simulacro da filosofia clássica? Não creio que seja esse o viés, pois as referências de Lacan são mais contemporâneas e mais ligadas aos problemas da

filosofia da linguagem do que à ontologia, mas é uma pergunta que conduz a uma exploração interessante.

Já no seminário *...ou pior* (2012[1971-72]), há vários desenvolvimentos sobre o ser, especialmente quando Lacan afirma que o fato de haver um nome como unicórnio, bom, isso faz um ser, ainda que nenhuma amostra desse ser possa ter sido recolhida pela biologia. Em *mais, ainda*, temos várias passagens onde Lacan se dedica a desenvolver uma certa noção de ser, que diferirá do que possamos ver nesses seminários anteriores.

Felizmente a transição entre as posições anteriores sobre o ser, que recapitulei brevemente acima, e a que ele pretende construir no seminário 20 é realizada de maneira suficiente pelo próprio Lacan.

Começemos com: “Toda dimensão do ser se produz na corrente do discurso do Senhor” (LACAN, 2008[1972-73], p. 37). Essa vertente eu pude explorar nesta tese, trata-se do que Lacan chama de diminuto núcleo mítico da contemporaneidade, o de que é-se idêntico a si mesmo. Isso rendeu um jogo de palavras entre *signifiant-maître* e *signifiant-m'être*: o significante-mestre que é lido como significante-me-ser (*m'être*).

Essa abordagem do ser pelo mestre “[...] só se sustenta com raterar [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 156), o que torna essa abordagem do ser um semblante, visto que:

[...] a linguagem, em seu efeito de significado, não é senão lateral ao referente. Daí, não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos nada? Ao que que temos que nos romper, é a subsistir esse ser que fugiria pelo *para-esser*, digamos, o *para-ser*, o ser na lateral. (LACAN, 2008[1972-73], p. 50, grifos do texto)

É preciso observar a sonoridade do ‘parecer’ que se desprende da construção. Se Lacan chega a colocar como ser na lateral, isso evoca toda a maneira como ele diz ser possível abordar o objeto psicanalítico e a verdade, sempre no canto do olho, na lateral, mas também é uma construção para evocar o estatuto do semblante: o ser que a linguagem pode estabelecer é o parecer, o semblante.

A nova abordagem do ser virá da perspectiva do gozo:

[...] ao ser, tal como ele se sustenta na tradição filosófica [...] no próprio pensar [...], eu oponho que nós somos jogados e gozados pelo gozo. (LACAN, 2008[1972-73], p. 76)

E:

[...] o simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do objeto *a*. Se há pouco eu o qualifiquei de aparência de ser é porque ele parece nos dar o suporte do ser. (LACAN, 2008[1972-73], p. 101)

Se o objeto *a* é a aparência do ser, isso que resiste à revelação, é porque é pelas trilhas do gozo que Lacan espera dizer algo sobre ele. Isso fica claro: somos jogados e gozados pelo gozo. A substância do ser, em termos lacanianos, não é nem a extensão e nem o pensamento, mas o gozo: “Se interroguei Frege na partida foi para tentar demonstrar a hiância que há entre esse Um e algo que se prende ao ser e, por trás do ser, ao gozo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 13).

Lacan deseja romper com a tradição da filosofia clássica e escolástica sobre o ser. Ele enxerga, nesse desenvolvimento, de Aristóteles a São Tomás, uma relação de harmonia entre os seres e o Ser Supremo, um ser de beatitude — do motor imóvel aristotélico ao Deus de São Tomás.

Lacan dedica bastante energia para que a noção mesma de harmonia seja superada no seu ensino, para ele é nisso que implica o discurso da ciência. Quanto suscita que significante e significado são radicalmente desconexos é disso que ele fala, mas é bem mais do que isso também.

É um paradigma laciano, o ‘não há relação sexual’ não é apenas para nós, humaninhos, mas para toda essa pressuposição do pensamento de que haja casamento entre as coisas, de que haja união e harmonia entre os seres, que um e um façam dois. É tudo contra o que Lacan se insurge, no âmbito paradigmático.

A respeito do ser “ [...] absoluto, não é jamais senão a fratura, a rachadura, a interrupção da fórmula *ser sexuado*, no que o ser sexuado está interessado no gozo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 18), “O ser como tal, é o amor que chega a abordá-lo no encontro.” (LACAN, 2008[1972-73], p. 156).

Ou seja, o ser tal qual o pensamento filosófico o aborda é algo que vem de uma rateada do gozo sexual, disso que nos faz seres sexuados. A questão do amor, que precisarei desenvolver logo após o estatuto do corpo, passa mais pela abordagem da contingência do encontro fortuito. Chegaremos a isso, mas por hora é preciso afixar que o ser laciano, esse que não é apenas parecer, é feito de gozo.

Essa tradição clássica e escolástica também situa o ser, ou o amor, no âmbito de uma discussão sobre a alma, aqui que seria uma essência imortal do ser. Lacan também desconstruirá essa noção.

Abordarei aqui com celeridade a passagem da alma ao corpo para que possa demonstrar, um pouco mais consistentemente, o estatuto do corpo e no que esse estatuto nos permitirá postular sobre o amor e gozo para, enfim, podermos partir para o núcleo deste seminário, que é a escrita do gozo sob a forma da sexuação.

A alma, portanto, “[...] não é outra coisa senão a identidade suposta a esse corpo [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 118), pois se há “[...] algo que funda o ser, certamente que é o corpo.” (ibidem). Eu poderia demonstrar um pouco mais as coisas, mas isso me parece mais do que necessário para que possamos afixar o que importa sobre a alma no contexto da definição do ser para Lacan. Aqui ela não é muito diferente do *m’être*, exceto que carrega aí uma mística a mais, que abordarei no tópico sobre amor.

Para demonstrar que a questão da alma é completamente lateral ao que desenvolve sobre o ser, Lacan usa o mito de Cristo como exemplo e pergunta: “[...] que importância pode haver, na doutrina cristã, o fato de Cristo ter uma alma? Essa doutrina não fala senão da encarnação de Deus num corpo, e supõe mesmo que a paixão sofrida por essa pessoa tenha constituído o gozo de uma outra” (LACAN, 2008[1972-73], p. 121).

O corpo lacaniano, acredito que isso já tenha ficado claro o suficiente, não é o corpo da biologia. A biologia está interessada na maneira como os corpos se reproduzem, mas a psicanálise lacaniana está interessada no corpo enquanto substância gozante, o ser que é afetado pelo significante, no sentido daquilo onde surgem os afetos, ao mesmo tempo que é ele, este corpo, quem fala: “É o corpo falante, no que ele só pode chegar a se reproduzir graças a um mal-entendido do seu gozo. [...] E é ao rateá-lo que ele se reproduz — quer dizer, ao trepar” (LACAN, 2008[1972-73], p. 129).

Corpo falante, portanto, é o melhor estatuto para o ser lacaniano, pois é um nó entre o simbólico — ele fala —, o imaginário — é a imagem de unidade, que funda a possibilidade do advento do Um — e o real — isso se goza, na medida em que o gozo é causado pelo dito do próprio corpo, “[...] gozo enquanto diz-mansão do corpo [...] onde isso fala, isso goza” (LACAN, 2008[1972-73], p. 123).

Gozar de um corpo, entretanto, é mais complexo do que pode parecer, num primeiro momento. Há uma grande distância entre o autoerotismo (a parcialidade das pulsões e seus

objetos), o narcisismo e a construção do objeto sexual para um corpo que já está marcado pelo sexo.

Quanto ao autoerotismo, na perspectiva lacaniana do gozo, não se trata de nenhum primitivismo ou forma de gozo pré-verbal, mas de algo possível devido à existência da não-relação sexual:

Parece que o sujeito representa para si os objetos inanimados em função de não haver relação sexual. Há apenas corpos falantes, eu disse, que fazem para si uma ideia do mundo como tal. O mundo, o mundo do ser cheio de saber, é apenas um sonho, um sonho do corpo enquanto falante, pois não existe sujeito conhecedor. Há sujeitos que se dão correlatos no objeto *a*, correlatos de fala que goza enquanto gozo de fala. Que outra coisa ela amarra senão outros Uns? (LACAN, 2008[1972-73], p. 135)

A fala e o Um já estão colocados para o autoerotismo, mesmo quando dizemos de um bebê, bastante novo, a relação significativa com o Outro já se coloca desde os primeiros grunhidos, choros e gritos. A erotização do corpo do *infans* a partir do Outro é dada de saída, não há origem a remontar. O que está colocado no autoerotismo é o gozo do Um que recorta objetos *a*, seja do corpo próprio ou do corpo do Outro, sem que isso construa o que Freud chama de representação total do objeto.

A entrada em cena do gozo narcísico, amor a si, não diferirá muito de um esquema de gozo do Um, o que muda é que a imagem unificada de si, através da imagem do corpo, a partir da imagem do corpo do Outro, permite que esse corpo faça Um. É a imagem de si enquanto suposta unidade que é a causa desse gozo, a imagem do corpo tomada como Um.

O corpo do Outro, entretanto, não pode ser gozado como um, mas apenas parcialmente. Isso é solidário à noção de que, ao procurar o Outro, tudo que se encontra é o objeto *a*. “Gozar tem esta propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro. mas esta parte também goza — aquilo agrada ao Outro mais, ou menos, mas é fato que ele não pode ficar indiferente” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30).

Apesar de os corpos serem sexuados, portadores de traços que marcam uma diferença sexual, “[...] não é desses traços que depende o gozo do corpo [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 12), pois “[...] o ser, é o gozo do corpo como tal, [...] como assexuado [...]” (ibidem, p. 14).

Já que o que pode ser gozado no corpo do Outro é apenas o objeto *a*, não se trata do gozo de nenhum sexo “[...], pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela

impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual” (LACAN, 2008[1972-73], p. 14).

O Outro, portanto, passa a ser esse Outro corpo. Isso pode ser lido de duas formas, tanto o corpo próprio como parceiro no gozo — gozo deste corpo, isso goza deste corpo —, como o Outro como Outro corpo do qual goza de suas partes e que faz com que o Outro goze.

É nesse sentido que o Outro não pode ser apenas o A que marca um lugar, pois entra aí como Um Outro corpo do qual se goza. Nada de terraplanagem do gozo, como afirmara no seminário *De um Outro ao outro*. Não será possível, entretanto, fazer esta demonstração agora. Será preciso passar pelo estatuto do gozo antes que o Outro possa assumir seu estatuto pleno de Outro sexo.

Passemos ao gozo.

3.4 - Mais gozo, ainda

Mais gozo, ainda, porque abordarei o gozo neste seminário para além do gozo do corpo. Ainda não falo do gozo sexual, do macho e da fêmea, mas do gozo que estava condensado no objeto *a*, passando pelo gozo do corpo, e que se infiltrará, como já pude iniciar a abordagem, no próprio exercício da fala, no uso do significante.

O seminário se inicia por uma comparação com o gozo jurídico, no sentido de gozarmos de um bem, de uma herança ou de férias. Entretanto, esse gozo do qual o direito fala é o usufruto, que “[...] quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los” (LACAN, 2008[1972-73], p. 11), não devemos gozar deles demais, exauri-los. O direito dá direito ao gozo, mas ao mesmo tempo o limita. O gozo, entretanto, se relaciona menos com o uso do que com o fruto, pois “[...] é aquilo que não serve pra nada.” (ibidem)

Gozar significa se relacionar com algo pelo gozo que isso proporciona, não mais. Toda utilidade que pode advir daí é por acréscimo, é completamente supérfluo em relação ao gozo. Resta saber se é possível não gozar ao fazer algo, ainda que útil, se toda atividade não se executa sob um fundo de gozo. É para essa direção que a teoria lacaniana aponta: “*A realidade é abordada com os aparelhos do gozo*” (LACAN, 2008[1972-73], p. 61, grifos do texto), e “[...] aparelho, não há outro senão a linguagem. [...] É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado” (ibidem).

Não é mais que uma retomada, a partir de outra perspectiva, da definição ‘o significante se situa no nível da substância gozante’. Antes tratava-se de mostrar que o significante está no

nível do gozo, agora trata-se de mostrar quais as consequências disto: a linguagem é aparelho de gozo.

A bem dizer, a partir da perspectiva do inconsciente como alíngua, a linguagem “[...] é uma elucubração de saber sobre alíngua” (LACAN, 2008[1972-73], p. 149), é a maneira científica de abordar isso que é alíngua, um aparelhamento *disso*, do *id* freudiano, para o gozo. Mas as consequências não param aí.

Já pude mostrar que, para Lacan, a natureza é semblante: as borboletas, os homens, as mulheres, tudo que podemos pensar a partir do semblante da natureza, da tradição, da sociedade, etc, tudo isso é discurso. Dizer que a linguagem é aparelho de gozo, elucubração de saber sobre alíngua, leva muito mais longe:

[...] o inconsciente é estruturado como uma linguagem. [...] essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo. Mas, inversamente, talvez o gozo mostre que, em si mesmo, ele está em falta — pois, para que isto seja assim, é preciso que alguma coisa, de seu lado, manque.

A realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Isto não quer dizer que o gozo é anterior à realidade. (LACAN, 2008[1972-73], p. 61)

É o equivalente à formulação freudiana sobre a constituição do princípio da realidade: alça-se o princípio da realidade porque entende-se que é procurar *o objeto* a partir dos órgãos do sentido, na realidade. Para Freud (1996[1895] e 2004[1911]) nossa conexão com o que ele chama de realidade não ocorreria se não fosse nela que encontrássemos o objeto — e o objeto no texto freudiano é o objeto sexual —, ou seja, se nisso não houvesse expectativa de gozo, para usar um termo análogo à expectativa de lucro em um contexto de investimento financeiro.

Contudo, resta essa asserção enigmática de que talvez o gozo esteja em falta. O que isso pode querer dizer? Vou percorrer um caminho balizado pelas indicações lacanianas. Em primeiro lugar, tem-se: “*Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação [...] à qual elas podem faltar.*” (LACAN, 2008[1972-73], p. 57, grifos do texto).

O que esta frase escreve é o seguinte: não há nenhuma necessidade que não sirva ao gozo, mas há gozo que não atende a nenhuma necessidade. Isso recupera a noção inicial de que o gozo não serve pra nada, é inútil. Cabe, claro, questionar se atenderíamos às necessidades caso elas não implicassem em um gozo. Se a tese freudolacanianiana estiver correta, não haveria

instalação de princípio da realidade, portanto não haveria atenção suficiente às necessidades, se não houvesse gozo nisso.

Bom, em todo o caso, se há gozo desligado das necessidades, talvez seja porque algo busca isso, uma certa “[...] deriva do gozo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 120), o que é interessante na medida que o liberta de algo.

Um gozo ligado a uma necessidade, por exemplo, comer, pode conduzir a excessos mórbidos. Esse processo de deriva, talvez possa nos levar para uma leitura que não seja, necessariamente, a errância do gozo, mas sua derivação: da necessidade deriva-se um gozo.

Essa é uma possível construção teórica sobre a sublimação, o próprio Lacan diz que “[...] quando o [gozo] deixamos sozinho, ele sublima o tempo todo, aos montes, ele vê a Beleza, O Bem — sem contar o Verdadeiro [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 129), ou seja, essa deriva pode ser a responsável pelo que vemos de mais sublime nas produções humanas. Mas concentremos esforços na outra leitura, na de que ele é inútil.

Para dar tratamento a essa acepção, Lacan busca o utilitarismo como corrente filosófica. Ele se pergunta em que uma coisa pode ser útil, ou seja, o que significa criar toda uma corrente de pensamento que se centra na noção de utilidade, e postula o seguinte:

O utilitarismo não quer dizer outra coisa senão isto — as velhas palavras, as que já estão sem serventia, é no para o quê elas servem [...] quando nos servimos delas. [...] elas servem para que haja o devido gozo. Só que — equívoco entre o *dever* e a *dívida* — o gozo devido é de se traduzir pelo gozo que não se deve. (LACAN, 2008[1972-73], p. 65, grifos do texto)

O devido gozo é aquele articulado ao Outro, chancelado. Mas o que se apreende daí é que há um gozo que não se deve, que não convém. Para Lacan é aí que se estabelece o *Urverdrängung* freudiano, o recalque primário ou originário: “A gente recalca, o tal gozo, porque não convém que ele seja dito, e isto justamente pela razão de que o dizer não pode ser senão isto — como gozo, ele não convém” (LACAN, 2008[1972-73], p. 67).

O fato que um certo gozo seja recalcado, que não convenha é o que abre precedente para toda metáfora. É desse buraco que sai a linguagem — isso não se diz, isso se goza. Tudo que vem em situação é um gozo inadequado em relação ao que deveria, “*Não é isso* — aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado. [...] A negação tem toda aparência de vir daí” (LACAN, 2008[1972-73], p. 120).

Já pude mostrar outras formulações disso em Lacan, de uma falta-em-gozar, por assim dizer. A mais próxima do seminário 20 é o mais-de-gozar, no seminário *de um Outro ao outro*. Não abordarei isso novamente sob este aspecto, que é a recuperação de gozo com o objeto *a*. Lacan está indo por outra vertente, por aquele que tentará explorar esse gozo por um viés que não seja seu resto.

Esse gozo que não convém, ele acaba por ser o modelo do gozo sexual, é daí que ele se articula por um viés de interdição, de obstáculos. Fato é que não há um gozo sexual *stricto sensu*, mas o gozo como tal, recalcado na raiz, *deriva*, deriva através da fala, ou melhor, d'alíngua.

Trata-se de metáfora. para o que é do gozo, é preciso colocar a falsa finalidade como respondendo ao que é apenas pura falácia de um gozo que seria adequado à relação sexual. A este título, todos os gozos não são mais do que rivais da finalidade que haveria se o gozo tivesse a mínima relação com a relação sexual. (LACAN, 2008[1972-73], p. 121)

Há gozo de tudo quanto não é útil, mas não há um gozo que seja da relação sexual. Podemos falar de um gozo sexual, e isso passará pelo gozo do corpo do Outro, mas o gozo dos corpos está longe de ser um gozo propriamente sexual, disso que seria um gozo de uma relação a dois.

Por gozarmos “[...] de maneira significativa. [...] só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro [...] (LACAN, 2008[1972-73], p. 29), “mas esta parte também goza — aquilo agrada ao Outro mais, ou menos, mas é fato que ele não pode ficar indiferente” (LACAN, 2008[1972-73], p. 30).

O impasse é, justamente, isso que a psicanálise nomeia de gozo fálico, que é a escrita da “[...] a impossibilidade da relação sexual como tal. O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (LACAN, 2008[1972-73], p. 16), pois o gozo fálico, como aquele que deriva da castração, só pode ser gozo limitado do órgão ou dos objetos que o substituem por analogia estabelecida pelo funcionamento significativo.

Há, então, o gozo dos objetos, por um lado, e o gozo fálico, do outro. Esse é o ponto onde todo o segundo ensino de Lacan nos conduziu e não há muito nada de novo. Entretanto, o gozo fálico, derivado, metaforicamente, pelo significativo, do gozo que não convém não é o único.

Esse seminário se proporrá a explorar, justamente, um outro gozo. A introdução a este outro gozo é ziguezagueando entre o gozo sexual e o gozo do corpo: o falo e o gozo dos objetos

parciais da pulsão. Nesse trajeto chega-se a um extrato, a um contorno: “[...] o que é verdadeiro é que o parceiro do outro sexo resta sendo, o Outro. É então rateando seu gozo que ele consegue ser ainda mais reproduzido, sem nada saber do que o reproduz. [...] ele não sabe se o que reproduz é a vida ou a morte” (LACAN, 2008[1972-73], p. 128).

O gozo do corpo do Outro não avança em relação a nenhum outro gozo, mas o fato que seja o Outro o parceiro do único sexo, do fático, isso permanece verdadeiro. A partir deste ponto Lacan supõe que haja outro gozo, aposta nesta hipótese. Se existisse um outro gozo, este seria...

[...] aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda.

[...]

É falso que haja outro. [...] suponham que haja outro — mas, justamente, não há. [...] é porque ele não há, e porque é disso que depende o *não deveria*, que a batida não cai menos sobre aquele de que partimos. É preciso que haja aquele, por falta — entendam como culpabilidade — por falta do outro, que não há. (LACAN, 2008[1972-73], p. 66)

A partir do momento que consideramos o Outro como corpo do qual se goza, há um Outro do gozo fático, um parceiro. Isso não faz Um, mas faz Um e Outro. A partir do momento que há um Outro sexo, Lacan considera que seria este, a mulher, se ela existisse, o parceiro sexual do homem. Gozar do sexo do Outro é o que escreveria a relação sexual, mas o Outro, como mulher, não tem sexo, na medida que a única representação do sexo no inconsciente é o falo.

A hipótese lançada por Lacan, entretanto, é a de que essa Outra, se não possui um outro sexo, possui, ao menos, um Outro gozo. É explorando esse viés que Lacan partirá para uma escrita do gozo da não-relação sexual, na medida que são gozos não correspondentes.

3.5 - Gozo sexuado — fórmulas da sexuação

Portanto, a respeito do gozo, há os corpos falantes, suas partes e o gozo dos objetos *a*, *a*-sexuados. Há, ainda, o gozo fático, gozo do órgão, que cai sob o efeito da castração ao se lançar à tentativa do gozo sexual — é esse o obstáculo à existência da relação. O que fracassa de sexual é, por um lado, sua não inscrição significativa e, por outro, a inexistência de um outro gozo sexual que o corresponda, de um outro sexo.

Há, ainda, gozo de alíngua, gozo do blábláblá, da fala. Não que os gozos do objeto e do corpo sejam apartados do gozo da fala, pois creio que tenha sublinhado fortemente o fato de que na teoria lacaniana, o significante recorta e marca os corpos de modo que é isso que determina o gozo de apenas partes. Lacan fala em diz-mansão do gozo, ou seja, o gozo é sempre um efeito de significante.

Em todo caso, são três modalidades: fálico (gozo do órgão), do objeto *a* (*a*-ssexual) e do Outro que não existe. Em nenhum deles há estabelecimento de um parceiro sexual, pois no caso do gozo fálico, o que seria o sexual, se reduz ou ao gozo do órgão ou cai sob efeito da castração e passa a gozar dos semblantes; no caso do gozo do objeto *a*, trata-se de um objeto construído pelo fantasma de cada um onde comparece apenas o pouco de realidade de um corpo, não de um outro sexo, e; no caso do gozo do Outro que não existe, é o gozo ilimitado, do significante que não se escreve no campo do Outro, gozo do blábláblá, puro desperdício. Há o parceiro-sintoma do objeto *a*, do fantasma, mas é tudo, pois o gozo fálico não se escreve.

O que está em jogo nessa concepção é o paradigma do Um, que Lacan extrai de sua leitura epistemológica, onde pinça que o característico da “(...) ciência moderna [...] é justamente a função do Um. Do Um, na medida em que ele ali está[...] para representar a solidão — o fato de que o Um não se amarra verdadeiramente com nada do que pareça o Outro sexual.” (LACAN, 2008[1972-73], p. 137)

Este foi o fio que o guiou até o que pude reconstruir nesta tese a respeito do gozo, de um gozo não propriamente sexual na medida que a alteridade não se coloca, apenas o Um em cadeia com outros Uns, elementos significantes.

Entretanto, o fato de que se goza do corpo do Outro, coloca a existência de uma alteridade, que ainda que não seja, propriamente, de um Outro sexo, é uma diferença. E a partir disto se coloca o problema para Lacan, se o Outro é *a*-sexuado, o que tem aí pra ele, enquanto diferença?

[...] esse *a*-sexuado, não será a conjugá-lo com o que ela tem de mais-gozar, sendo a Outra — só podendo ser dita a Outra -, que a mulher o oferece ao homem na espécie de objeto *a*?

[...]

O homem acredita criar — ele crê-crê-crê, ele cria-cria-cria. Ele cria-cria-cria a mulher. Na realidade, ele põe no trabalho, e a trabalho do Um. E é mesmo nisto que esse Outro, esse Outro na medida em que aí se inscreve a articulação da linguagem, quer dizer, a verdade, o Outro deve ser barrado, barrado por isso que qualifiquei há pouco de um-a-menos. $S(\mathbf{A})$ é o que isso quer dizer. (LACAN, 2008[1972-73], p. 139)

Trata-se da mulher no fantasma masculino, é claro, que não corresponde a mulher alguma. Essa é a mulher que não existe a não ser na fantasia do macho, nos moldes da mãe.

“[...] o Outro [...] é o Um-a-menos” (LACAN, 2008[1972-73], p. 137). É pelo fato de que ele falta enquanto Outro sexo, mas ainda que não seja o Outro sexo — e é nisso que reside a sutileza dessa passagem — ela, a Outra, a mulher, não conjuga ao objeto *a* que oferece ao homem, um mais-gozar? Quer dizer, do que goza uma mulher ao ter pedaços de seu corpo gozados por um homem?

A primeira resposta que ocorre é: o falo. É disso que se trata para ela! E, bom, há verdade nisso: “O Falo, seu homem como ela diz [...], ela tem diversos modos de abordá-lo, [...] de o guardar para si. Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 2008[1972-73], ps. 79-80).

Trata-se de ter um homem, ou melhor, de *ter*, pois segundo o Édipo da menina, seu grande drama é o de *não ter*. A psicanálise freudiana diz que o que não se tem é o pênis-falo, a lacaniana diz que é o falo, que é marcado negativamente nela porque o pênis, o traço distintivo da presença/ausência do falo, isso, ela não tem.

As mulheres não são shakespearianas, pois não se trata de ser ou não ser, mas de *ter* ou *não ter*. Entretanto, Lacan afirma que há mais, “Há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é [...] *para além do Falo*” (LACAN, 2008[1972-73], p. 80), e dada a estrutura das coisas, gozo do corpo próprio, uma vez que ela não busca o corpo *a*-sexuado do homem, mas o falo.

A proposta, então, é que haja um gozo dela, que “[...] sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta — isto ela sabe [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 80). Não é sempre que ela experimenta, e nem é toda mulher que experimenta. A título de honestidade, não é um gozo que passe de uma hipótese lacaniana.

Lacan buscará o modelo para esse gozo no gozo da mística, na dupla face do amor na tradição cristã: “[...] *Eros e Ágape*. [...] se acabou, no cristianismo, por inventar-se um Deus tal que é ele quem goza!” (LACAN, 2008[1972-73], p. 81) Claro, isso não basta, há todo um percurso nesse seminário — não de exegese, mas de menção, de uso retórico — que vai desde a filia aristotélica dos homens que se amam no amor ao Ser Supremo, e passa pela escolástica de São Tomás, depois Rousselot, Gilson, Rougemout, Niegrens, etc. Esse percurso visa localizar

o amor entre os seres e o Ser — recuperarei isso mais devidamente quando abordar o amor neste seminário —, mas acaba fixando o gozo do Outro, de Deus.

Como a mulher é o Outro sexo, a Outra, Lacan equipara esse gozo ao gozo de Deus “[...] vocês vão ficar convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais, com a condição de que esse *a mais* vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem” (LACAN, 2008[1972-73], p. 82).

Há dois motivos para Lacan equiparar o gozo da mulher ao gozo de Deus, a primeira é essa condição de alteridade radical de Deus, em relação ao ser, e da mulher, em relação ao sexo. A outra é devido ao fato de ser uma hipótese, uma crença, que sustenta a existência de ambos.

Entretanto, há motivos para a suposição da existência de um gozo feminino que não são da ordem da pura crença. Em primeiro lugar, a própria experiência da clínica psicanalítica, em segundo, uma série de posições a respeito da sexualidade feminina.

No primeiro caso, Lacan ilustra com algumas leituras da subjetividade da histórica, que recuperarei quando for demonstrar o operador não-todo, no segundo, tem-se um comentário de Lacan que é produto de sua leitura de formulações sobre a sexualidade feminina:

Considerações amiudadas sobre o gozo clitoridiano e sobre o gozo que chamam como podem, o outro justamente, esse que estou a ponto de fazer vocês abordarem pela via da lógica, porque até nova ordem, não há outra. (LACAN, 2008[1972-73], p. 80)

Mas como as mulheres experimentam, mas nem sabem e nem dizem nada sobre esse gozo,

Então a gente o chama como pode, esse gozo, *vaginal*, fala-se do polo posterior do bico do útero e outras babaquices, é o caso de dizer." (LACAN, 2008[1972-73], p. 81)

Lacan equipa gozo clitoridiano à sexualidade feminina fálica, e as outras abordagens da sexualidade e do prazer feminino: as ‘preliminares’, ‘zonas erógenas’ diversas, vagina, bico do útero, ponto g, etc, com tentativas de localizar um outro gozo que não o fálico.

A sexualidade feminina é aquela que está organizada pelo falo, já a feminilidade tem relações com ‘o continente negro entre a mãe e a filha’ (FREUD, 1996[1926]), um gozo indistinto do falar por falar, que pode envolver a mística, o gozo do corpo, da imagem e da besteirada. Seja o que for, é algo que ocorre entre mulheres, e é, possivelmente, daí que uma série de características singulares das mulheres pode advir.

Lacan, entretanto, prefere se ater ao termo *gozo da mística*:

Eu não emprego o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz — porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do $\forall x \Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-tudo. (LACAN, 2008[1972-73], p. 81)

E

O que se tentava [...] no tempo de Freud, [...] toda gente brava, no círculo de Charcot [...], era carregar a mística para as questões de foda. [...] Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da existência? [...] uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino? (LACAN, 2008[1972-73], p. 82)

O gozo feminino é aquilo que empresta corpo ao gozo do Outro, melhor dizendo, dá corpo ao Outro, fazendo-o ex-sistir. A ex-sistência, passei ao largo desta discussão porque julguei desnecessário, é o que Lacan opõe à existência. A diferença é o que já pude trabalhar no tópico sobre o ser: o ser é ser de linguagem, é o para-esser, a existência, mas quando o que está em jogo é o corpo como substância gozante, essa é a ex-sistência.

Portanto, é pelo fato de haver um gozo feminino que há gozo do Outro e que confere a face de ex-sistência a Deus.

Um outro ponto importante é essa frase que diz que o gozo da mística é, frequentemente, o gozo das mulheres. Para Lacan, nada impede que um homem também goze da mística, mas pra isso ele se inscreve numa modalidade de gozo que concorre com o fálico, há um preço que se paga aí.

Isso ocorre porque em termos pulsionais e de corpo, não há mais que Um, mas quanto aos semblantes sexuais, há. A sexuação é uma escrita do gozo tal que caiba aos diferentes semblantes sexuais — homem e mulher — uma modalidade específica de gozo *do semblante*. No nível do real do gozo, para Lacan, não é a biologia quem determina.

Esse conjunto de citações estabelecerá melhor o que proponho como leitura:

- Um homem, isto não é outra coisa senão um significante. Um homem procura uma mulher [...] a título do que se situa pelo discurso, se o que aqui coloco é verdadeiro, isto é, que a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso. (LACAN, 2008[1972-73], p. 38)
- O homem, uma mulher, [...] não são mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles recebem função. (LACAN, 2008[1972-73], p. 45)

- É mesmo em relação ao para-esser que devemos articular o que vem em suplência à relação sexual enquanto inexistente. (LACAN, 2008[1972-73], p. 51)

Como não há relação sexual, os corpos falantes encarnam um para-esser distinto e deles recebem função. Seus corpos passam a gozar de uma maneira distinta, sexuada. Não se tratará de uma relação sexual como tal, mas de maneiras diferentes de como homens e mulheres se arranjam com a inexistência da relação: um exercerá, para o outro, uma função.

O não-todo, ou não-toda, que Lacan utiliza para falar da mulher, bom, tenho lidado com ele como se fosse evidente, mas não o é. Agora, entretanto, será a hora de conferir rigor a esse termo.

Começarei por essa afirmação, a de que um homem busca no lado da parceira é, justamente, isso que escapa ao discurso. É porque existe um gozo do lado dela, suposto, talvez, que não é nem o do objeto *a* — que ela só atinge pelo viés da maternidade — e nem o gozo fálico — do qual ela participa, mas não-toda, não de todo —, que um homem acredita poder buscar do lado da mulher algo fora do discurso.

Percebe-se que já não se trata mais de equiparar à *latusa* ao objeto *a*? O objeto *a* é o acesso possível que um homem tem à *latusa*, mas o que há de verdadeiramente Outro na mulher, de evasivo, escondido, não revelável, isso só ela experimenta. O máximo que um homem chega próximo disto é ficando louco de curiosidade para entender por que a mulher empresta corpo à sua fantasia.

De maneira informal, Lacan localiza o sentido desse não todo em várias asserções: ela é não-toda do homem, não-toda partícipe do gozo fálico, e isso devido ao fato que “o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 14). Essa maneira de colocar as coisas é fruto de uma leitura do complexo de Édipo em Freud, que postula a posição feminina como a de que se vê desprovida de pênis, o que causa seu desejo. Para Lacan o pênis é um traço distintivo do portador do sexo. Só há libido masculina, para Freud, só há um sexo para Lacan.

O ser sexuado dessas mulheres não-todas não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala. Com efeito, a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados, em suma, o Outro que se encarna, se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse *uma a uma*. (LACAN, 2008[1972-73], ps. 16-17)

Cada mulher encarna o Outro, como Outra do homem, uma a uma. Percebe-se que isso não passa nem pelo gozo do falo, tampouco pelo gozo do corpo, do objeto a , mas a encarnação de um Outro sexo. É pelo fato de não existir um Outro sexo que não o falo que a relação sexual é impossível, ou seja, porque A mulher não existe é que não há relação sexual.

Existe uma mulher, um corpo que encarnou, contingentemente, a posição discursiva de Outro do homem. Impossível, possível, contingente e necessário são categorias lógicas bem precisas para Lacan, ambos relacionados a um enunciado rigoroso remetido à escrita:

Aquilo que *não para de se escrever* é da ordem do *necessário*. Insiste, dura, é indelével.

Aquilo que *não para de não se escrever* é da ordem do *impossível*. É o que faz limite a um determinado discurso, o que não se escreve, mas nem por isso deixa de insistir como *real*.

Aquilo que *para de não se escrever* é da ordem do *contingente*. Contingente por interromper uma continuidade, um *não para* que, por fim, para. Quando se diz que uma mulher é uma contingência é porque parou de não se escrever o sexo dela.

Aquilo que *para de se escrever*, finalmente, é o possível, mas que nada impede que possa retornar a se escrever e relançar-se.

Recupero o percurso que foi do gozo à, não o gozo sexual, mas à sexuação. São esses impasses, essa maneira de ilustrar a não relação sexual, que permitiu que Lacan escrevesse, não a relação, mas, justamente, a não-relação. Vamos às famosas fórmulas da sexuação:

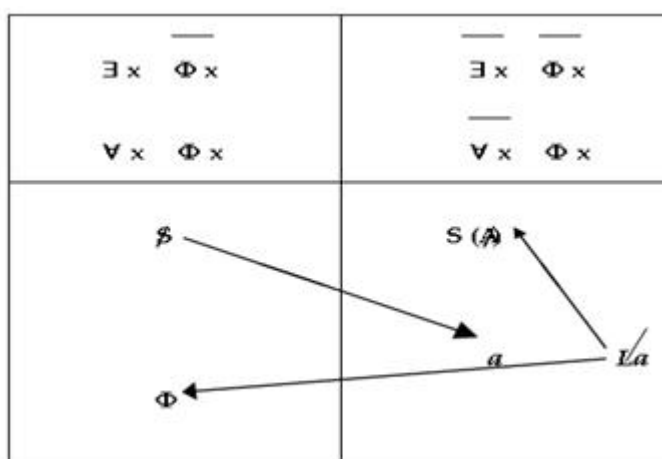


Figura 20 — Fórmulas da sexuação.

Agora que já pude demonstrar uma série de articulações discursivas sobre a sexuação, é possível que possa proporcionar uma leitura suficiente desta escrita. Em primeiro lugar, o que está escrito aí é como a existência dos semblantes homem e mulher marcam os corpos falantes de maneira sexual e fundam uma diferença bem real no modo de gozo de cada um. Essa é, portanto, uma escrita do gozo sexual para além do falo, e não uma escrita da relação sexual.

São quatro quadrantes. Os dois do lado esquerdo são os quadrantes onde se escrevem a posição e o gozo do homem. Consequentemente do lado direito estão a posição e o gozo da mulher.

No quadrante superior esquerdo temos duas escritas. A primeira, lê-se *existe um x para quem não se aplica a função Φx* . Φx é a função falo. Isso quer dizer que um corpo falante submetido a essa função deveria resultar em um ser não limitado pelo gozo fálico, um que fosse capaz de gozar das mulheres, tal como o pai freudiano da horda primitiva.

Isso se daria da mesma forma que uma função matemática $f(x)$. Ela significa que um certo x , submetido a ela, resultará em um valor y , ex.: $f(x) = x-1$ significa que o $f(0)=-1$, $f(1) = 0$, etc. A escrita da função, $x-1$, no caso do meu exemplo de equação do primeiro grau, é o que a psicanálise pôde escrever sobre o complexo de Édipo e a castração.

Portanto, dizer que existe um sujeito para o qual a função Φ não se aplica é escrever a função “[...] do pai — de onde procede pela negação a proposição Φx , o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual — no que esta não é de nenhum modo inscritível” (LACAN, 2008[1972-73], p. 85). Essa é a escrita de uma excepcionalidade: há, ao menos um, que não está submetido à função fálica, ao Édipo. É o pai como exceção mítica, aquele que poderia responder pelo falo.

Por hora, basta saber que o universal afirmativo do lado do homem, a fórmula abaixo — *para todo x há função fálica de x* — comporta uma exceção que é o pai. O restante dos homens são todos submetidos ao complexo de Édipo. O pai como exceção pode ser equiparado ao ideal-do-eu.

Ainda do lado do homem, no quadrante inferior, temos

[...] o \$, e o Φ que o suporta como significante, o que bem se encarna também no S_1 , que é, entre todos os significantes, esse [...] do qual não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso. É o *hemi-senso*, o *inde-senso* por excelência, ou [...] *reti-senso*. (LACAN, 2008[1972-73], p. 86)

E

[...] esse \$ só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto a inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo. [...] Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio de realidade. (LACAN, 2008[1972-73], p. 86)

O \$ barrado está no lado do homem porque é dele a tara chamada fantasia, que busca do lado do Outro o objeto a . É isso que indica a seta que parte do \$ ao a , do outro lado, no esquema. Ele procura aquilo da mulher que está não-todo no discurso, não-todo no falo.

[...] é o homem [...] que aborda a mulher, que pode crer que a aborda [...]. Só que, o que ele aborda, é a causa de seu desejo, que eu designei pelo objeto a . Aí está o ato de amor. Fazer o amor, como o nome indica, é poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes. (LACAN, 2008[1972-73], p. 78)

Quanto ao amor, precisarei aguardar um pouco mais, entretanto, creio que isso vá se desvelando aos poucos e, por isso, optei por essa ordem demonstrativa: o que permite que as setas partam de cá pra lá e de lá pra cá é uma coisa que vai além do Um, que faz laço. É por aí que vem o amor. Aguardemos.

O Φ , por sua vez, é o que o suporta como significante, como o portador. É a isso que Lacan equipara com o S_1 , é o significante que comanda o acesso aos meios de gozo. É possível pensar e várias correlações com o discurso do mestre, mas essas especulações fogem ao escopo desta tese.

Do lado da mulher, no quadrante das fórmulas, temos *não existe x para qual não haja função fálica de x* . Ou seja, não há exceção à função fálica no lado das mulheres, não há a grande matriarca em termos de gozo sexual, até porque uma mãe goza de seu *azinho*, seu bebê. Por outro lado, a regra, o *para não-todo x há função fálica de x* postula uma outra coisa,

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto — simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu. (LACAN, 2008[1972-73], p. 79)

E

[...] se ela está excluída pela natureza das coisas, é [...] pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. (LACAN, 2008[1972-73], p. 79)

A função fálica, pelo viés da castração, exclui a possibilidade de um gozo idiota e autoerótico que compele à metáfora e ao discurso. A partir daí os significantes podem ter valor de gozo, saber e verdade. Se a função fálica não é para todo o sujeito, uma parte deste, ou alguns

destes, estão fora da ordem das coisas, em uma contingencialidade radical, ou uma solidão radical, na medida que não há laço possível para aquilo que não entra em discurso.

Para se ater ao discurso, “as mulheres se atêm [...] ao gozo de que se trata [...] são elas que possuem os homens” (LACAN, 2008[1972-73], p. 79), e é isso que escreve a seta que vai do $L\alpha$, que é o A de A mulher não existe, mas em francês, por isso o $L\alpha$, até o falo, do lado do homem. São os dois pontos por onde uma mulher entra no discurso: por ter o homem, seu falo, e por encarnar para ele o objeto a . Mas isso não é tudo sobre elas, há esse gozo suplementar, escrito pela seta que vai do $L\alpha$ ao $S(A)$, “[...] *uma outra satisfação*, a satisfação da fala.” (LACAN, 2008[1972-73], p. 70)

Essa satisfação da fala não está no mesmo nível das primeiras elaborações lacanianas da fala e da linguagem, quando ele ainda usava os termos *fala plena* e *fala vazia*, não se trata do contato com a dimensão da verdade, mas da fala enquanto blábláblá, besteira, do gozo para nada, puro desperdício, da deriva do gozo que não se permite escrever.

O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. [...] Por ser, na relação sexual, em relação ao que se pode dizer do inconsciente, radicalmente o Outro, a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro. (LACAN, 2008[1972-73], p. 87)

É a satisfação por estar em relação com o inconsciente, com o discurso, especialmente para uma mulher que é afetada por essa possibilidade de solidão radical, de radicação do Outro. Claro, as mulheres não são radicadas a não ser nos confins da psicose, mas o fato de não haver uma representação para seu sexo no inconsciente as torna não-toda inscritas no Outro. O exercício da fala, em análise, proporciona uma satisfação na medida em que dá testemunho dessa relação, ainda que na besteirada.

Relação com o Outro, sim, mas de uma maneira distinta. Por um lado, as mulheres também experimentam essa relação com o Outro enquanto verdade, estrutura, também são marcadas pelo Édipo e têm uma relação com o falo. Isso está assinalado no quadro. Mas, por outro,

A mulher tem relação com o significante desse Outro, [...] esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado - $S(A)$. (LACAN, 2008[1972-73], p. 87)

Isso que faz com que o Outro seja barrado, a inconsistência lógica do Outro tal qual Lacan a demonstra no seminário 16 e que escreve com $S(A)$, é com esse significante que não se inscreve que a mulher tem uma relação.

É isso que as faz não-todas, divididas entre o falo e um mais além do conjunto aberto do Outro, porque ela não é um objeto a de tampão como o homem. Essa modalidade de inscrição, de não-toda inscrita, é a que funda a possibilidade de um gozo que Lacan chama de *infinito*: “Quando digo que a mulher é não-toda [...] é [...] porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função Φ_x , é da ordem do infinito” (LACAN, 2008[1972-73], p. 110), mas eu prefiro uma segunda fórmula, a de que ele é de “[...] existência indeterminada” (LACAN, 2008[1972-73], p. 111), pois isso mantém a dúvida entre sua existência e seu limite.

É essa relação com a infinitude do conjunto de significantes no Outro, sua indeterminação, que faz com que Lacan postule o gozo da mulher como radicalmente Outro, pois causado por um significante que se promete apenas no infinito.

Essa alteridade radical do gozo da mulher “[...] tem mais relação com Deus do que tudo que se pôde dizer na especulação antiga [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 89). Para ter uma relação com Deus e com gozo da mulher, é preciso apostar.

Essa escrita da sexuação, portanto, é uma escrita dos impasses pelos quais os seres falantes passam ao tentarem encarnar seus semblantes sexuais a partir de um certo monismo do sexo — o falo. Como o significante é gozo, Lacan considera viável a hipótese de que os significantes sexuais distintos possam ser encarnados e escrever formas distintas de gozo nos corpos.

O problema é que nem isso estabelece uma relação de complementariedade ou de simetria entre os sexos, mas um desencontro fundamental entre o gozo masturbatório do homem, que precisa passar pela castração para que ele tenha a mínima chance de gozar do corpo de uma mulher, e o gozo indeterminado e silencioso da mística, ensandecido, do lado da mulher como Outro sexo.

Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado — perverso por um lado, no que o Outro se reduz ao objeto a — e do outro, eu direi louco, enigmático. Não é do defrontamento com este impasse, com essa impossibilidade de onde se define um real, que é posto à prova o amor? Do parceiro, o amor só pode realizar o que chamei, por uma espécie de poesia, para me fazer entender, a coragem, em vista desse destino fatal. Mas é mesmo de coragem que se trata, ou dos caminhos de um reconhecimento? Esse reconhecimento não é outra coisa senão a maneira pela qual a relação dita sexual — tornada aí relação de

sujeito a sujeito, sujeito no que ele é apenas efeito do saber inconsciente — para de não se escrever. (LACAN, 2008[1972-73], p. 155)

“O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (LACAN, 2008[1972-73], p. 51), pois nem a perspectiva do desejo, tampouco a do gozo, podem bastar para mostrar os caminhos de porque dois falantes possam estabelecer uma parceria, conjugal, para usar o nome, uma vez que sejam marcados por esse desencontro, por um mal-estar fundamental. Há, ainda, algo mais.

3.6 - A não-relação sexual e o amor

Freud trabalhou com a dualidade *Eros* e *Thanatos*, pulsão de vida e pulsão de morte, para construir sua metapsicologia e compreender os fenômenos psíquicos que investigava com o método psicanalítico.

De um modo bastante ligeiro e superficial, as pulsões de vida são as tendências de autopreservação de um organismo, as antigas pulsões do eu, somadas às pulsões sexuais, aquelas que pressionariam o organismo a buscar um objeto sexual para se satisfazerem. Por tenderem à preservação da integridade do organismo e à união erótica entre mais de um, foram associadas a uma noção de *agregação*, e simplificadas assim: tudo que tende a agregar, somar, associar, enlaçar, preservar está no campo de *Eros*.

Por outro lado, tudo que tende à desagregação: destruir, separar, subtrair, extinguir, foi, por simetria, colocado na conta das pulsões de morte, de *Thanatos*.

Freud, entretanto, parte de *Eros*, da sexualidade, do desejo. Descobre, com isso, o amor por si, em seu texto sobre narcisismo (2004[1914]). Esse amor por si, por um lado descarta a noção de um instinto de autopreservação — ou de pulsões específicas do eu, pois o narcisismo, sendo um amor por si, coloca as pulsões do eu na mesma categoria das pulsões sexuais —, bem como explica certas irrupções de agressividade e de egoísmo nas relações amorosas em um tensionamento de libido objetal *versus* libido do eu.

O paradigma lacaniano da não-relação sexual, por outro lado, parte da solidão, da não solidariedade de tudo aquilo que não seja o Um. Os impasses de Freud sobre o amor, a partir do trabalho sobre o narcisismo, são lidos, por Lacan como uma constatação freudiana de que “[...] o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo”, a partir da “[...] função do amor narcísico [...] o problema é de como é que pode haver um amor por um outro” (LACAN, 2008[1972-73]. P. 53).

Portanto, existe o Um do gozo idiota, autoerótico e o Um do amor narcísico, que nem por isso é um sem Outro, sem o significante. O que aparece aí de impasse não é a existência ou inexistência do Outro, mas a sua existência apenas em termos de gozo, e “[...] o gozo do Outro não é o signo do amor” (LACAN, 2008[1972-73], p. 24).

Tudo que pude recuperar e articular, sobre o gozo, na teoria lacaniana, não aponta para nada além do um e do Um Outro, salvo a castração, a hiância, que faz com que a não relação exista e provoque *um mal-estar*. Se o mal-estar, o sofrimento, não se distribuísse a homens e mulheres, se apenas um dos sexos sofresse, nada condicionaria a necessidade de uma suplência.

Não indico que o sofrimento, a hiância, ou seja, o desejo, sejam a novidade. O ponto é que, em seu primeiro ensino, Lacan centrou esforços em estabelecer o estatuto do desejo e a ética da psicanálise em relação à manutenção dessa abertura, dessa falta — o que vem em resposta a isso precisa ser um esforço de construção de cada um.

Seu segundo ensino, por assim dizer, dedicou-se a estabelecer a lógica daquilo que é construído singularmente a partir da perda de gozo que está implicada na existência dessa hiância, bem como sua recuperação: fantasma, mais-gozar, objeto *a*. Seu terceiro ensino parece ir em uma outra direção.

Poderia dizer que ele avança, porque, em termos teóricos, há avanços, mas são avanços por considerar as coisas sob uma nova perspectiva. O objeto *a* volta a ter um estatuto mais imaginário, um retorno de sua definição como objeto metonímico, tal qual no seminário sobre *a relação de objeto* (LACAN, 1995[1956-67]). O fantasma continua sendo aquilo que é construído para recuperar uma perda, mas apenas para reencontrá-la na impossibilidade de sua implementação: a não-relação sexual.

A não-relação sexual já era mencionada ao longo do segundo ensino, mas para dizer que em seu lugar vinha a fantasia. No terceiro ensino, por abordar as coisas do lado da mulher, a própria fantasia é reposicionada como aquilo que faz com que o desejo insista em uma falta até que... até que haja uma espécie de passo de fé!

Esse passo de fé é o amor.

“No amor o que se visa, é ao sujeito como tal, enquanto suposto a uma frase articulada, a algo que se ordena ou pode se ordenar por uma vida inteira” (LACAN, 2008[1972-73], p. 56). Tal é a definição mais direta e completa que pude recolher, sobre o amor, deste seminário, É claro

que ela pode parecer óbvia a leitores incautos, mas os atentos perceberão que não é uma definição simples. O que é sujeito como tal que aparece aí? E mais, o que é visar a isso?

Bom, não é uma definição distinta do sujeito como efeito do significante, como hipótese analítica — sujeito do inconsciente. Mas o que pode haver para ser visado aí? Começemos por “Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do amor” (LACAN, 2008[1972-73], p. 56).

Que a mola do amor é o desejo, disso já sabemos desde o seminário sobre *a transferência* (LACAN, s2010[1960-61]). Também já sabemos o que é o sujeito do inconsciente desde o primeiro ensino de Lacan, então, o que é que resta de novo, de avanço, que justificasse uma parte tão importante deste seminário? Talvez possa iniciar a abordagem disso por essa pequena passagem: “[...] o discurso do amor se confessava ser o do ser [...] trindade divina [...] *é-terno*” (LACAN, 2008[1972-73], p. 46).

Em um seminário que evoca a crença em Deus para falar do gozo da mulher, a figura de Cristo como encarnação de Deus em um corpo que goza, mencionar a trindade divina significa evocar a inseparabilidade de três — corpo (gozo), falo (desejo) e espírito santo (amor)? Ou já se trataria de um nó entre real, simbólico e imaginário? Difícil dizer, mas certamente se trata do nó, um assunto que Lacan aborda nesse seminário para escrever algo sobre o laço, o nó, amoroso. Como a trindade evocada ainda é indeterminada, fico com o *é-terno*.

Evoca-se aí a expectativa de algo mais duradouro que o desejo e mais terno que o gozo. O deslocamento do desejo e a dissimetria dos gozos — a não relação sexual — podem até ser a mola do amor, mas apenas por convocarem um mal-estar que precisa ser *suportado*, tanto no sentido de tolerado como no de dar suporte, sustentação. Lacan busca esse termo de uma das passagens sobre a alma na obra de Aristóteles:

(...) da coragem, da paciência da alma em suportar o mundo, é o verdadeiro correspondente do que faz um Aristóteles desembocar [...] no seguinte: que cada um dos seres que estão no mundo só pode se orientar para o maior dos seres ao confundir seu bem [...] com aquele mesmo com o qual radia o Ser supremo. [...] *φιλία* [...] possibilidade de um liame de amor entre dois desses seres [...] é pela coragem em suportar a relação intolerável ao ser supremo que os amigos, os *φίλοι* se reconhecem e se escolhem. [...] O *exsexo*, aí está o homem sobre o qual a alma especulou. (LACAN, 2008[1972-73], p. 91)

A alma permite suportar o mundo na medida em que cada um que está no mundo se orienta pelo Ser supremo, pela capacidade de tolerar uma relação com esse ser perfeito ao passo que o ser de cada um é falho.

Ao menos é assim na amizade, uma relação dos pequenos homens ao grande homem, para colocar as coisas em termos freudianos (1996[1921]). Essa é a forma *exsexo* de se amar, a filia — e não é de se impressionar que as taras masculinas sejam batizadas com esse nome. “Sua existência portanto, da alma [...]” é de “[...] se perguntar se não se trata de um efeito do amor. [...] a alma alma a alma [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 90).

O que Lacan propõe é que o amor pode fazer as vezes de Ser supremo para os seres sexuados, no amor, *ερως*. É esse o sentido de seu trocadilho *almor*. Pergunto-me se não é, também, uma maneira de trazer à seriedade essa concepção, tão comum, de que ama-se alguém pela sua alma. Alma-se alguém com o almor. É uma articulação lateral, mas vem ao caso.

Enfim, trata-se de *almar*, suportar a inexistência da relação sexual, a dissimetria dos gozos, a castração. Suportar a insistência do fantasma que está destinado a encontrar com a castração, isso que *não para de não se escrever*, até que...

A contingência, eu a encarnei no *pára de não se escrever*. Pois aí não há outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, que pode variar infinitamente quanto ao nível do saber, mas que, por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual pára de não se escrever? (LACAN, 2008[1972-73], p. 156)

Aqui posso convergir duas vertentes de trabalho desse seminário. A primeira é essa, do amor que visa ao sujeito como tal, ou ao ser. Visar ao sujeito como tal é visar os sintomas, os afetos, o traço que marca a solidão de cada um. O amor é algo que pode se dirigir à singularidade de um falante como tal, e não a todo falante do mesmo ou do outro sexo, mas a um tal falante. A outra é a contingencialidade, o ‘para de não se escrever’.

Pela perspectiva do gozo, o que se encontra é a não-relação sexual. Nada no gozo do objeto *a* e no gozo do blábláblá, nem o falo enquanto gozo masturbatório, fazem dois sujeitos se relacionarem, a não se que a castração permita abrir a perspectiva para uma falta que pode, contingencialmente, encontrar um parceiro cuja marca — o traço, sua posição *no Outro* — permita dizer: ‘essa era minha falta’.

Contudo, se por um lado podemos dizer que

O amor [...] faz signo, e ele é sempre recíproco. [...] [...] por isso que se inventou o inconsciente — para se perceber que, o desejo do homem, é o desejo do Outro, e que o amor, se aí está uma paixão que pode ser ignorância do desejo, não menos lhe deita toda a sua poja. Quando se olha para lá mais de perto, veem-se as devastações. (LACAN, 2008[1972-73], p. 12)

[...]

[...] porque o amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. [...] *mais... ainda. Mais, ainda*, [...]. (LACAN, 2008[1972-73], p. 12, grifos do texto)

Por outro,

O que faz aguentar-se a imagem, é um resto. A análise demonstra que o amor, em sua essência, é narcísico, e denuncia que a substância do pretense objetual — papo furado — é de fato o que, no desejo, é resto, isto é, sua causa, e esteio de sua insatisfação, se não de sua impossibilidade. (LACAN, 2008[1972-73], p. 13)

Portanto, existe o amor e a demanda de amor. Amar é suportar essa demanda e renová-la, não há descanso para isso: suportar ou se devastar, pelo menos enquanto dura o que se quer eterno.

O amor, percebe-se? Não é muito, mas, a um só tempo, é tudo que se tem, ao menos enquanto ambição, enquanto mirada comum, para os corpos falantes.

3.7 - Analista, aquele que é amado pelo que sabe

Há duas vertentes que preciso explorar a respeito do fazer e da função do analista neste seminário. A primeira é a respeito do fazer, do psicanalista como aquele que conduz o método psicanalítico: como isso se dá, ao que visa e a que resultados espera chegar? A segunda, sobre a função: que função exerce, a partir de qual lugar e o que espera produzir?

Para ambos os casos, iniciarei com “[...] falar de amor é, em si mesmo, um gozo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 90). Freud (1996[1915]) elenca duas forças psíquicas que são favoráveis à análise: o desejo de se curar e o amor pelo analista. Eu adicionaria essa satisfação do falar de amor como uma terceira força favorável.

Poder-se-ia objetar que o gozo em falar de amor pode se tornar uma resistência à análise, justamente pelo receio de que, ao conduzir uma análise até o fim, esse gozo seja perdido. Entretanto, para ambas as outras forças que Freud elenca, o mesmo é verídico, vide o ganho secundário com a doença e o medo de perder o amor do analista.

Portanto, ao rememorarmos a escrita do discurso do analista, estar em posição de objeto *a* pode, tão somente, indicar que se coloca o gozo de falar de amor nos holofotes, engajar o sujeito a dizer besteiras.

É claro que o sofrimento do sujeito e a transferência são fatores cruciais, sem o qual a besteira jamais alçará um patamar sublime, mas quanto a isso não há grandes novidades no seminário 20. A estrutura do discurso do analista é lida assim:

[...] o discurso analítico, [...] com o *a* minúsculo e com o S_2 que está debaixo, e com aquilo que isso interroga o lado do sujeito, para produzir o quê? — senão a besteira. Mas, depois de tudo, em nome do quê é que eu diria que, se isso continua, é besteira? Como sair da besteira?

[...] nos outros discursos, a besteira é aquilo de que a gente foge. Os discursos visam sempre à menor besteira, a besteira sublime

[...]

Onde está, no discurso analítico, a sublime da besteira? (LACAN, 2008[1972-73], p. 20)

A sublime besteira, no caso do discurso do analista, está em, ao estimular a besteirada, algo de um saber não sabido emerge sob a forma de um dito inesperado que não poderá mais ser desdito. A hipótese do inconsciente é isso, supor que, ao falar, o falante articule algo a partir de sua relação com o lugar do Outro, e que algo desse saber insabido do Outro emerge na fala e possa ser apreendido.

“O estatuto do saber implica, como tal, que já há saber e no Outro, e que ele é a prender, a ser tomado. É por isso que ele é feito de *aprender*” (LACAN, 2008[1972-73], p. 103), portanto o método psicanalítico conduz a uma apreensão de um saber que estava no Outro.

O saber, isso já foi tratado aqui, anteriormente, ele tem um valor, deve “[...] ser apreciado, posto a preço, [...] é seu custo que o avalia, não como de troca, mas como de uso. O saber vale justo quanto ele custa, ele é custoso, ou gostoso, [...] pois que ele é [...] difícil [...] de gozar dele” (LACAN, 2008[1972-73], p. 102). Portanto é difícil e custoso apreender esse saber, também é difícil gozar dele, pois goza-se dele o tanto que foi custoso. Quanto maior o custo que se pode pagar por um saber, mais gozo pode proporcionar em seu exercício. Entretanto, o custo para se adquirir um saber e gozar dele é o mesmo.

Mas o saber que nos empenhamos em apreender não é qualquer saber, umas um saber que não pode senão ser interdito, proibido e entre os ditos. Como ponto de onde se instaura um discurso, o gozo não pode ser abordado diretamente pela linguagem. “Há relação de ser que

não se pode saber. É dele [...] que interrogo a estrutura, no que esse saber [...] impossível é, por isso, proibido” (LACAN, 2008[1972-73], p. 127).

Esse saber, que é interrogado no lugar da verdade, ele

[...] vem do significante Um. O significante Um, será que ele vem de o significante como tal não ser jamais senão *um-entre-outros*, referido a esse outros, não sendo senão a diferença para com os outros? (LACAN, 2008[1972-73], p. 153)

S₁, esse um, o enxame, significante-mestre, é o que garante a unidade, a unidade de copulação do sujeito com o saber. (LACAN, 2008[1972-73], p. 154)

[...] o saber, que estrutura por uma coabitação específica o ser que fala, tem a maior relação com o amor. Todo amor se baseia numa certa relação entre dois saberes inconscientes. (LACAN, 2008[1972-73], p. 155)

Se enunciei que, a transferência, é o sujeito suposto saber que a motiva, isto não é senão aplicação particular, especificada, do que está só por experiência. (ibidem)

É, portanto, um saber do qual se goza e com o qual pode-se estabelecer uma relação entre dois inconscientes, ou seja, uma relação de amor! Não é possível visar ao sujeito como tal, como parceiro-sintoma sem que se haja um saber articulado sobre o saber inconsciente que permita fazer laço com o saber articulado da relação de um outro com seu inconsciente.

A partir dessas articulações posso desenvolver as duas vertentes que mencionei sobre o analista: seu fazer e sua função.

No âmbito de seu fazer, a condução do método analítico, ele se dá pelo posicionamento do analista como aquele que permite falar besteira de modo que um gozo indizível se confesse. “A verdade procurada é essa aí, no que diz respeito à lei, que regra o gozo” (LACAN, 2008[1972-73], p. 98).

Fazer um gozo indizível se confessar é uma forma poética de dizer que conduziremos o discurso do sujeito a seus impasses, de modo que as impossibilidades sinalizem os limites de um saber que aponta para sua causa de gozo:

[...] o *a* [...] ele nos fará tomá-lo por um ser, em nome de ser aparentemente alguma coisa mesmo. Mas ele só se resolve [...] em seu fracasso, em não poder sustentar-se na abordagem do real.

[...]

Apelar para o verdadeiro [...] é simplesmente lembrar que não é preciso enganar-se, e crer que já se está mesmo dentro da aparência.

Antes da aparência, na qual, com efeito, tudo se baseia para ressaltar na fantasia, há que fazer uma distinção severa do imaginário e do real. Não devemos crer que sejamos, de modo algum, nós mesmos que suportamos o semblante. Nós nem mesmo somos semblantes. Somos, ocasionalmente, o que pode ocupar o seu lugar, e nele fazer reinar o quê? — o objeto *a*. (LACAN, 2008[1972-73], p. 102)

Fazer reinar o fantasma e os semblantes para que seu fracasso permita uma abordagem do real — do que é impossível, do que não para de não se escrever.

O resultado que se espera atingir com isso é uma formalização matemática, a escrita da letra, “[...] capaz de transmitir integralmente. [...] É assim que o simbólico não se confunde [...] com o ser, mas ele subsiste como ex-sistência” (LACAN, 2008[1972-73], p. 127). Ou seja, tal qual Lacan procedeu com a escrita das fórmulas da sexuação: explorando os fracassos do fantasma ao longo de seu segundo ensino, suas aporias, encontrou como verdade a inexistência da relação sexual e procedeu com sua escrita.

O fazer do psicanalista, portanto, é proceder com a interrogação do gozo até que possa extrair daí uma estrutura — gramatical — que permita a escrita de um saber transmissível.

Sobre a função do psicanalista, me refiro a seu lugar na clínica, naquilo que pode fazer com que as pessoas o procurem e o paguem, é isso que se chama tratamento. Em uma psicanálise as pessoas tratam algo, ou tratam de algo.

Pude mostrar que, em primeiro lugar, falar de amor é gozo. Há, também, claro, um sofrimento inicial que leva as pessoas a um psicanalista. Isso não se dá sem que o discurso analítico tenha ocupado e sustentado um lugar na cultura, mas esse não é o tema tratado aqui. Portanto, porque existe a psicanálise e porque a cultura, o Outro, dá a ela um lugar, graças a um saber novo que Freud inscreveu no Outro, por isso as pessoas procuram um psicanalista.

A partir daí, pergunto: por qual motivo permanecem em análise? Porque podem falar de amor com os amigos, ou com sacerdotes. É o que muitas pessoas dizem: um bom papo com amigos, regado a cerveja, resolve muito mais que qualquer analista.

Bom, para que um analista possa sobreviver a essa farta concorrência: sacerdotes, *coaches*, amigos, livros de autoajuda, *youtubers*, etc, é preciso que ele ocupe um lugar que lhe é próprio. Não basta dizer que é o de um objeto *a*, pois isso só se estabelece de maneira adequada para um sujeito que se colocou em discurso analítico, que começou a fazer suas livres associações.

Podemos suscitar que é o saber suposto a um analista que faz com que um sujeito se engaje na análise, mas há outras profissões de saber, como psiquiatras ou psicoterapeutas, e que não conduzem um sujeito a algo tão doloroso como a confrontação com os fracassos de suas fantasias na busca da extração de um saber matematizável sobre seu gozo. E mais, que *pague por isso!*

O lugar de um analista, portanto, passa por haver, ele próprio, ter conduzido sua análise e ter apreendido um saber sobre o inconsciente que permita estabelecer com o inconsciente do outro uma relação *de amor*. O analista entra aí em um semblante de amor com seus analisantes, não por ser *falso*, mas por não esperar ser amado de volta.

O saber suposto ao analista pode até ser um saber livresco e catedrático, inicialmente, mas a permanência de uma pessoa em análise se dá devido ao saber-fazer parceria que ela encontra no analista. “A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua” (LACAN, 2008[1972-73], p. 149).

Saber-fazer com alíngua é saber sobre o gozo e sobre o amor, é a perspectiva de um saber que faça dois: “Alíngua é o que me permitiu, há pouco, fazer de meu S_2 uma questão, e perguntar: será mesmo *dos*, deles, *dois*, que se trata na linguagem?” (LACAN, 2008[1972-73], p. 149) Essa é a aposta lacaniana, é mais do que apostar que haja sujeito suposta à linguagem, ou que o sujeito saberá ler seu inconsciente, é apostar que, em relação com seu próprio saber inconsciente o sujeito conte até dois e possa aprender a amar.

“Se não houvesse discurso analítico, vocês continuariam a falar como papagaios, [...] a fazer girar o disco, esse disco que gira porque *não há relação sexual* [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 40), se não houvesse entrada no discurso analítico, se o analista não se colocasse em seu lugar e exercesse sua função de parceiro-sintoma, não se permitisse amar, escutar besteiras e conduzir seu analisante pelo método, ele continuaria insistindo em suas fantasias de unidade amorosas crendo, piamente, que se alguém tiver que suportar as idiossincrasias de outrem, que aquilo não era amor.

Há um outro destino possível, também, para quem não se submete a essa espécie de depuração de si que é uma análise: a demanda de amor desliza, muito facilmente, para o ódio. Quando a infestação do real e do desamparo, oriundos do fato de não haver relação sexual, não puderem ser percebidos como tais, como furos e faltas que convocam ao trabalho amoroso, destitui-se o saber do outro, do parceiro, muito rapidamente e passa-se a odiá-lo. O ódio é uma relação ao ser, ao sujeito como tal, assim como o amor, mas onde ninguém se suporta mais.

É claro, nem a análise salva do ódio, de que “[...] o verdadeiro amor desemboca no ódio,” (LACAN, 2005[1962-63], p. 157) de que o que vivemos é “[...] um *amódio* [...] ambivalência [...]” (LACAN, 2008[1972-73], p. 97), ou, mesmo a “[...] noção de ódio-ciumento aquele que

brota do *gozume*, o gozo do ciúme [...]" (LACAN, 2008[1972-73], p. 106, grifo do texto). Entretanto, ela pode nos ensinar que, tal qual os judeus procedem em sua relação com Deus, "[...] se desnuda que, bem melhor do que atraí-lo fazendo-o um ser-de-ódio, é traí-lo ocasionalmente [...]" (LACAN, 2008[1972-73], p. 106). Um amódio precisa se intervalar.

O que se extrai aqui, portanto, é uma certa mudança terminológica que recupera o amor, o ser, o ódio e alma de modo a articulá-los com um saber. A análise pode conduzir à apreensão de um saber, no Outro, como meio de gozo. Por ser aquele que saber trilhar esse caminho — e é esse o saber do psicanalista -, ele é *amado*.

Conduz o falante de suas besteiras sobre o amor à sublime besteira, esta apreensão de um saber sobre o inconsciente como condição para amar, para superar a idiotice do gozo do Um.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de acompanhar o desenvolvimento da teoria lacaniana de modo a aferir as formulações a respeito do estatuto, lugar e fazer do psicanalista mostrou-se uma tarefa de proporções e dificuldades hercúleas. Para mim, claro, e se puder dar seguimento a ela foi por recuperar a esperança e o fôlego ao perceber que a própria teoria lacaniana trata esta questão como dificuldade, aporia.

O progressivo tratamento do real a partir de perspectivas lógicas e epistemológicas foram tornando cada vez mais escorregadias as coisas com as quais a psicanálise tem que lidar. O sujeito, a verdade, a libido, o gozo, o objeto *a*, a relação sexual, o desejo e... o analista. Um analista é um artefato do discurso psicanalítico e porta a marca da falta e da divisão tão características de todos os outros artefatos.

Existem algumas definições sobre o analista que circulam com muita frequência em publicações e eventos de psicanálise. Uma delas, fortemente alicerçada na construção do discurso do analista, enuncia com facilidade que ‘o analista está em posição de [semblante de] objeto *a*’. Nem sempre a palavra semblante aparece, mas é bastante frequente.

Essa noção já se mostra avançada, pois quem conhece e quem não conhece a teoria lacaniana sabe que há dois termos que são jargão, semblante e objeto *a*, anunciando que será preciso ser um ‘iniciado’ para depreender o correto sentido da formulação.

O que encontrei como problemático nessa forma de colocar as coisas foi, justamente, o suporte da escrita do discurso do analista, que com rápidas explicações pode criar um efeito

perigoso de compreensão. Basta que comentadores diferentes, ou escolas diferentes, sejam lidos e frequentadas para perceber que a maneira de ler essa escrita não é a mesma.

Não se trata apenas de equívocos ou leituras parciais, mas divergências teóricas, clínicas, de estilo, etc. É um caleidoscópio.

Mas a principal armadilha dessa escrita, entretanto, não é uma ilusão de facilidade de compreensão, mas de possibilidade de um estabelecimento definitivo desse estatuto. Uma fórmula escrita, extraímos isso de nosso ensino da matemática, parece ter o valor do que se entalha na rocha, mas as coisas não são bem assim, nem na matemática e nem na teoria lacaniana.

Na matemática há mudanças de paradigmas, de perspectivas, novas provas e soluções astuciosas que fazem que certas fórmulas precisem ser reescritas ou situadas a respeito de tal ou qual maneira de resolver os problemas.

Minha experiência ao longo da trajetória da minha tese mostrou que a psicanálise lacaniana, especialmente a do final de seu segundo ensino, tende a escrever, justamente, aquilo que é impossível de saber. A escrita dos discursos, o do analista incluso, coloca quatro termos em relação cujo estatuto são dos mais problemáticos.

Aquilo que pude aferir na primeira metade de seu segundo ensino, percurso que delimitei dos seminários 11 ao 15, afixa o estatuto do analista de uma maneira bem escorregadia. No seminário sobre *os problemas cruciais*, utilizei o termo lacaniano ‘alfaiate retalhado’ para escrever o lugar do analista ao longo daquele seminário.

Alfaiate porque Lacan está utilizando a topologia do plano projetivo — que pode ser ilustrado com a imagem de um pano, um tecido e, mesmo, uma tela — e o recurso ao corte para manipular as fórmulas topológicas. Também é um seminário que fala em ‘sutura’ da hiância. Oras, quem corta e costura é um alfaiate, daí a comparação ao analista.

O corte é aquilo que deve ser feito a partir dos atos do psicanalista — interpretação, sessões curtas, interjeições, etc — para manter o caráter significante da fala do sujeito. Manter o caráter significante é apostar na não-ligação necessária entre significante e significado, mantendo a hiância aberta.

A sutura, por outro lado, seria afixar verdades e um saber sobre o sofrimento do sujeito, suturando sua hiância constitutiva: é um erro. Suturar é equivalente a responder, tomar partido, se oferecer como objeto ao paciente, ou aceitar sua oferta simétrica.

Para Lacan o que deve ser operado é a recusa da demanda de saber ao analista. É essa demanda que instaura o lugar do analista como sujeito suposto saber, saber este que será estabelecido como faltoso, furado, em relação à verdade, o sexo e o sujeito.

O sujeito é falta no nível significante, falta de saber. Essa falta de saber, é claro, também estará situada do lado do analista, que é aqui tomado como sujeito, situado como sujeito dividido. O ‘retalhado’ contido na fórmula ‘alfaiate retalhado’ refere-se ao fato de também ser sujeito ferido pela falta: desejo, falta de saber não identidade a si.

Lacan fala mesmo de *atopia*, ou seja, o lugar do analista é o não-lugar. É esse tipo de fórmula que se encontra, repetidamente, ao se procurar o lugar do analista ao longo do ensino de Lacan.

Isso não quer dizer que não haja nada, ao contrário, há.

Ainda no seminário 12 podemos ver que, se por um lado o analista não sabe sobre a verdade, o sexo e o sujeito, ele sabe que não sabe — sabe um pouquinho mais que Sócrates, portanto. Assim sendo o analista opera a partir dessa posição prevenida de não-saber, que é análoga ao sintoma.

O sintoma é um saber que não se sabe a respeito do sexo, e ao situar-se em um estatuto de saber análogo ao do sintoma, o analista faz parceria com o paciente contra o polo da diferença sexual em uma partida que visa produzir um contorno para essa falta. No seminário sobre o *objeto da psicanálise* esse não-lugar ganhará formalização e passar-se-á a construir o estatuto do *valor* do analista na análise.

O analista é definido como ser de saber, interrogado, emparedado, encurralado pelo ser de verdade que é o sintoma a ser decifrado, a demandar deciframento: ‘decifra-me ou te devoro’ diz a Esfinge a Édipo e o sintoma ao analista.

O estatuto do saber permanece o mesmo: é faltoso em relação ao sexo, à verdade e ao sujeito, mas é um saber que se sabe faltoso. O que há de avanço neste seminário é a construção das recusas à posição do sábio: o sábio tem estatuto de nomenclatura que evoca uma identificação que eclipsará os restos de não-eu dos sujeitos — analista e analisando; o saber é manco sobre a verdade ,e; o desejo de saber também é insuficiente, visto que o enorme desejo de saber socrático não pôde inventar a psicanálise.

Para haver psicanálise foi preciso haver ciência e a sutura da verdade que a ciência operou, relegando a verdade e o sujeito ao real, excluídos do simbólico. É nesse lugar que pode

assentar-se uma psicanálise, sendo o psicanalista o representante, na ciência, de uma representação que seria verídica.

Isso quer dizer que o psicanalista sustenta a falta de saber — sua e do discurso — a respeito da verdade do sujeito e reintroduz nas considerações científicas o nome-do-pai, essa relação do sujeito ao significante que não pode ser reduzida à concatenação lógica da modalidade de saber da ciência.

Esse é seu lugar entre as ciências, entretanto, quanto à posição do psicanalista na experiência analítica, o que se tem? Tem-se que ela, a posição, é uma *Verleugnung*, o psicanalista não está, senão onde não é esperado. Sua posição fica excluída do simbólico e, por isso mesmo, partícipe do real.

Tal qual a verdade e o sujeito, que por haverem sido excluídos pela ciência, só se mantém devido a seu valor de gozo: uma vez que a verdade do sujeito não faz sentido algum, ela se sustenta porque vale gozo — objeto *a*. Desta maneira, este seminário formula que o analista se sustenta tal qual uma verdade: por seu valor de gozo, valor de objeto *a* para seu paciente.

Uma vez que a posição do psicanalista seja excluída, ele se localiza no real e é alvo, através da transferência, dos mecanismos de produção de sintoma de seu paciente, sendo tomado como um pedaço do real para compor uma cena fantasmática em análise que é chamada de transferência.

É a partir dessa posição privilegiada em, pelo menos, uma produção fantasmática do sujeito que o psicanalista pode operar de maneira eficaz em uma psicanálise: suas intervenções pesam como verdade porque valem como objeto *a*.

A verdade entretanto deve ser recusada pelo psicanalista, porque dela só se pode gozar. Se um analista demanda a verdade de seu paciente, estaria ali gozando dela e decairia de sua posição.

No seminário sobre *a lógica do fantasma* esse estatuto do analista é retomado e a lógica da fantasia e do valor de gozo da verdade são estabelecidos com mais rigor.

A começar por afixar, categoricamente que a psicanálise não é ideologia e não opera por pura sugestão, Lacan dá mostras que não aposta em nenhuma função de ator ou de *pseudos* para o psicanalista.

Exclui que o analista seja análogo ao pai e identificado ao campo do Outro. Ele pode ser tomado assim pelo sujeito em transferência, devido à suposição de saber, mas esse é o lugar onde seu paciente o procura, não onde ele está. Ele também não é um parceiro sexual, a

despeito de ter valor de objeto, de gozo, na fantasia construída na transferência: deve manter esse objeto *a* constituído na relação transferência *entre* ele e o sujeito, de modo que seja possível apontar e cortar este objeto. Assim o analista é esperado em dois lugares: o do saber e o de objeto.

Ao não assentir a nenhuma dessas duas posições, deixa um oco que o permite apontar a falta de sentido dessas formações fantasmáticas, assinalando que, onde não há sentido, há gozo, revelando — e é esse o efeito de verdade, a revelação — para sei paciente a satisfação implicada em seu discurso.

A interpretação, portanto, não é reles hermenêutica, mas algo que toca o gozo, a satisfação sexual de um sujeito. Ela afeta, visa o objeto *a*: a verdade a qual ela se endereça é a verdade da estrutura em sua relação com sua *Bedeutung* de gozo.

A estrutura é a seguinte: a sexualidade é uma defesa contra a verdade de que o Outro não existe. É nesse seminário que vejo surgir essa formulação sobre o Outro pela primeira vez.

Dizer que o Outro não existe não é eliminar o Outro como lugar da estrutura, mas dizer que não há um Outro que saiba sobre a relação sexual, o sujeito e a verdade, esse Outro não existe. Mesmo no Outro que existe, a mãe, a cultura, o lugar da fala, tudo que se saber sobre o sexo é da ordem do fantasma, ou seja, da suplência de um saber inexistente sobre o sexo com a sexualidade (fantasma) irrompendo em seu lugar.

O objeto *a*, então, no caminho da análise é o analista na medida em que: a) é ele o valor de gozo da fantasia que se erigirá em análise; b) é ele quem empresta corpo para a significação da psicanálise, é seu desejo que a sustenta, uma vez que ela própria não se assenta no Outro.

O analista, portanto, ocupará o lugar daquilo que suscita a construção de uma fantasia de modo a poder revelar para o analisando a estrutura que rege sua maneira de articular a própria satisfação.

Do lado do saber, há um avanço em relação ao seminário anterior: ele é, também, excluído do simbólico, passando ao real como saber em ato, ato que se comete e que só poderá ser medido depois de cometido.

Essa é a porta de entrada para o *ato psicanalítico*, que definirá o ato como ato do significante por excelência. O analista coloca o significante em ato, sua potência significante pura para fazer efeitos. Isso quer dizer que certos atos são deixados em branco para que os significantes

da fala do paciente ressoem no vazio e se convoque esse ato que é a produção de uma transferência — de uma fantasia.

O analista passa, assim, a ocupar um lugar de falso ser — o objeto *a* — e por estar nesse lugar de objeto *a*, quando advém como sujeito *nesse lugar*, ele revela o que ali estava antes de seu advento como sujeito.

Um analista advir como sujeito é algo que já pode ser afixado: é agir a partir de sua própria dificuldade com o saber, com o inconsciente. O objeto *a* que cai da posição onde estava, entretanto, não é o que cerne o analista, mas o analisando, pois era seu fantasma que estava em jogo na transferência.

‘Eu não sou mais isso, pois onde isso estava eu advim como sujeito’, é esse ato que poderá ser cometido durante uma psicanálise e que poderá ser transmitido ao analisando.

Quando isso ocorre, quando fica claro para um sujeito que o que estava no lugar do analista não era um sujeito suposto saber, mas um objeto com o qual estava relacionado, ele pode expulsar esse objeto às expensas do ser do analista.

O analista empresta seu ser a esse falso ser do objeto, portanto é o ser dele quem cai junto do semblante de sujeito suposto saber. Lacan chama essa passagem de de-ser ou destituição subjetiva. É de-ser porque descobre-se que, apesar do falso ser haver sido expulso, não há ser verdadeiro a se aferir. Esse é o significado de realizar a castração.

Um analista realiza sua própria castração várias vezes durante uma sessão de análise, a esperança, a aposta, é que em uma dessas realizações da castração, em ato, seu paciente também possa realizar a sua. É nesse momento que ocorrerá a destituição subjetiva e haverá a chance de que o verdadeiro ato psicanalítico ocorra: que o sujeito em análise passe a analista.

É essa a fórmula do passe para Lacan: que um sujeito possa dar testemunho do que ocorreu para que desejasse ser um psicanalista, ocupar esse lugar. O objeto *a* que é descoberto nessa passagem ao ato é, via de regra, o dejetivo, a merda com a qual o analisando estava se lambuzando, e ele será ejetado no lugar do analista, que decai de sujeito suposto saber a dejetivo. O analista esteve ali, essencialmente, como *hypokeimenon*, como suporte subjetivo da operação, enquanto ele mesmo assumia sua divisão.

O que há de bem precioso nesse seminário é a renovação do estatuto da passagem ao ato: como o ato analítico propriamente dito é um ato que se comete, excluído do saber previamente; como o objeto em causa também é um objeto que estava excluído do campo do

saber; então o ato psicanalítico propriamente dito é algo que ocorre com a estrutura de uma passagem ao ato.

O ato psicanalítico possui eficácia no real porque é um ato que vem de um lugar também partícipe do real. Posteriormente poderemos equiparar isso à noção de ex-sistência. O advento do sujeito e do psicanalista se dão em ato, no real, ou seja, um sujeito e um analista *são* passagens ao ato, significantes *em ato*.

O que fica marcado nessa trajetória é uma operação de lógica que excluí, progressivamente, tudo aquilo que interessa à psicanálise, fazendo-os passar ao real, em ato: sujeito, objeto, ato, analista. Nada aqui, portanto, me remete a um *proton pseudos*, sequer a um *pseudos*, mas a um grande esforço de fazer passar o analista ao real.

Ao iniciar essa explanação usei a palavra artefato: o analista como um artefato da psicanálise. Fiz este uso tendo em mente, propriamente, o que pôde ser construído a partir do seminário 16 como discurso, sendo um artefato um fato estabelecido por um discurso, não havendo outro fato. Penso que a partir daí poderei estar mais próximo de noções que estabeleçam um estatuto de ficção para o psicanalista, mas ainda sim, veremos que não.

As formulações que extraí da segunda metade do segundo ensino de Lacan, corroboram o que foi articulado até então, à exceção de agudizarem alguns aspectos concernente ao estatuto do discurso como semblante.

O seminário *De um Outro ao outro*, tudo começa pela definição da associação livre como discurso onde há uma solicitação de que o sujeito não se preocupe em sustentar o que enuncie, seja pela lógica, pela moral, pela coerência ou bom-senso. A ideia é que o psicanalista faça às vezes de representar o sujeito ante a esse fluxo de significantes de modo que possa aferir que sujeito é causado por eles e devolver isso a seu analisante.

O psicanalista *reapresenta* o sujeito frente a esses significantes, de modo que possa encontrar um outro significante que represente o sujeito no campo do Outro e possa promover um lampejo de saber sobre a posição onde se estava.

A psicanálise não se reduz a escutar, portanto, há um ato imbuído aí. Lacan chega a dizer que uma psicanálise sem ato é a hipnose do analista diante de seu paciente, sua redução ao olhar que o paciente busca.

A bem dizer, pouco muda estruturalmente: dizer é um apelo ao Outro, um SsS, que levará a trilhas os caminhos de um saber faltoso em relação à verdade, produzindo o objeto *a*, que será interrogado durante a tarefa psicanalisante.

O que aparece de interessante aqui é o seguinte: Lacan situa o analista no lugar do ator que se apaga, esvaziando o objeto *a*. Em um primeiro momento vê-se ecos com as formulações de Miller, mas em seguida há esclarecimentos que mudam essa primeira impressão.

Há todo um esforço para não situar esse *acting out* do analista como fingimento — assim como todo *acting out*. Quando Lacan fala de lugar do ator, portanto, está falando de um *acting out* do analista no sentido de bancar o psicanalista, bancar o sujeito suposto saber, *bancar libidinalmente*, estar verdadeiramente implicado em *sustentar* esses lugares.

O psicanalista não é a atuação, ele atua como senhor. O senhor, o mestre, o SsS, esses sim são *pseudos*, mas o analista é um sujeito implicado nessa história de análise devido a seu desejo. Além disso, Lacan retoma que o analista integra o circuito pulsional do sujeito com sua presença real, emprestando-a ao objeto *a*.

No seminário *o avesso da psicanálise*, encontraremos um esforço na formalização do que pôde ser postulado e explorado no seminário anterior. Nele surge a famosa escrita dos quatro discursos e, dentre eles, a do discurso do analista.

O mais importante, entretanto, não é aprender a ler os termos dessa escrita, como um alfabetizando, mas realizar a trajetória que os escreve. Neste seminário Lacan forja o termo *latusa* para, justamente, falar do estatuto do analista: o analista é uma *latusa*, um furtivo, escorregadio, opaco, não se deixa apreender.

Lacan chega mesmo a dizer que é impossível ocupar o lugar da *latusa*, mas que é aí que se deve mirar para estar bem posicionado: lá, onde estava o mais-de-gozar do outro, eu, como analista, devo advir. A *latusa* é o objeto *a*, que é, justamente, um semblante da castração.

Essa é uma posição, portanto, de algum modo fictícia, e quer dizer que o analista fica numa região incerta, meio em *off*, vagamente e sintonia — está em um outra dimensão. Esse ficar em outra dimensão é o que possibilita, o que nutre, a potência do ato e da palavra do analista, que permite a dimensão do espanto. Se essa criatura evasiva, difusa, de repente salta da poltrona e diz um ‘*é isso!*’, o efeito desse súbito despertar, dessa tomada repentina de posição, isso confere um outro peso ao que é indicado.

A *latusa* está em posição de rechaço do discurso, como o gozo, o objeto *a*. O próprio nome — objeto *a* — foi colocado para designar algo que falta ao significante, que é causa e produção de discurso, mas que não participa dele manifestamente. Essa é a dimensão que um psicanalista deve habitar, é lá onde precisa se posicionar, é a partir de lá que seu ato pode ser eficaz.

O seminário 18 só aprofundará o aspecto de semblante dos discursos e solidificará o axioma de que não há relação sexual, o que há são semblantes sexuais produzidos a partir dos significantes do Outro e dos fantasmas.

Neste seminário insinuam-se as primeiras cisões de Lacan com a linguística e um certo tom de mudança de ares. Lacan chama, pela primeira vez, o gozo de ‘besteira’. O dizer em análise é dizer besteiras. É um seminário que versará mais sobre a psicanálise como método do que o estatuto do analista e seu fazer.

O método analítico é escrever, com o uso da letra, que participa do real, seus pontos de impossível. É daí que surge a escrita das fórmulas da sexuação, que se apresentam aqui de maneira incipiente.

O que é mais digno de nota de pinçar sobre o lugar do analista é o que pode-se ver articular sobre o saber: a problemática não é saber ou não saber, mas o quê saber. Há saber na psicanálise e, sobre a posição a qual ocupar, Lacan diz que sabe a que posição deve se ater. Não diz que sabe onde se posiciona, pois isso significaria ter um mapa do real, mapas que só as visões de mundo filosóficas têm, mas isso não significa que não saiba a qual posição se ater — é uma posição no real, excluída do discurso.

Há saber, saber o que se faz, ao que se ater, sobre a estrutura, sobre a falta, sobre os semblantes. Os semblantes e o saber invadem o real, de modo que o semblante operado no discurso do analista não é pura ideologia e encenação, mas um saber excluído que comparece em ato, no real.

As consequências mais fortes do que foi construído até o seminário 18 serão percebidas no seminário *mais, ainda*. Nele a ruptura com o modelo linguístico fica expressa, pois Lacan passa a falar em *linguisteria* e *alíngua*, considerando a linguística uma elucubração de saber sobre *alíngua*.

A partir daí o que se diz em análise é besteira, besteirada. É falar de amor, e falar de amor é gozoso. Desta forma, a escrita do discurso do analista passa a ser lida como colocar o objeto *a*, o gozo e o falar de amor, nos holofotes, engajando o sujeito a dizer besteiras. Esse

engajamento nas besteiras, entretanto, não é sem a pergunta: como sair da besteira? Ou, pelo menos, ‘onde está a sublime besteira’ no discurso analítico?

A sublime besteira, vejam como não há muitas novidades, está em, ao estimular a besteirada, algo de um saber não sabido emerge sob a forma de um dito inesperado que não poderá mais ser desdito. Trocando em miúdos, está em emprestar consequências ao discurso em associação livre, aguardando irrupções do inconsciente. Bem freudiano até.

A formalização disso, entretanto, é interessante. Isso que emerge e não pode ser desdito, é algo que se apreende do Outro, um saber que estava no Outro e que, agora, é do sujeito. Essa apreensão de saber é custosa, difícil, mas o saber, como meio de gozo, permite que se goze tanto mais dele quanto mais difícil foi de ser apreendido. Portanto, uma análise deve proporcionar um saber melhor sobre o gozo.

O estatuto desse saber, entretanto, é o que mais sofre alterações. Trata-se, agora, de um saber-fazer com o inconsciente do outro, numa relação entre dois saberes inconscientes, portanto sem sujeito, que se encontram em uma complexa contingência de história, de formação do inconsciente, que permitem uma parceria amorosa.

Ama-se o outro pelo que ele sabe, sim, mas não pelo que ele saber de geografia ou matemática, mas por um saber, em ato, inconsciente que se endereça de maneira contingente a um outro saber inconsciente. Saber-fazer com os semblantes, saber qual real aticar, saber compor uma fantasia ou compor a fantasia.

Sob esta perspectiva o SsS como causa da transferência ganha uma perspectiva completamente distinta. Isso me permitiu abordar o fazer e a função do psicanalista de maneiras bem interessantes.

Sobre o fazer, ele se dá pelo posicionamento do analista como aquele que permite falar besteiras de modo que um gozo indizível se confesse, conduzimos os sujeitos a seus impasses discursivos de modo que estas impossibilidades sinalizem os limites de um saber que aponta para a causa do gozo.

É o fracasso do *a* que permite essa aquisição, essa abordagem do real. De fato, há uma superação do objeto *a* como escrita para o gozo e uma orientação para um gozo e um real que não cabem na sua fôrma. O objeto *a* é semblante, é uma construção do fantasma que se defende da não-relação sexual. Fazer o objeto *a* cair significa realizar a castração e abrir o sujeito pra uma perspectiva do saber-fazer com o inconsciente através de uma abordagem pelo amor.

Lacan diz mesmo que sequer somos o semblante, nós ocupamos, ocasionalmente, seu lugar e fazemos reinar o objeto *a* para interrogá-lo.

Quanto à sua função, aquilo que sustenta seu lugar na clínica, que faz com que alguém queira pagar um analista, há duas vertentes freudianas e uma terceira, lacaniana, que eu acrescentaria às duas.

A primeira é o próprio sofrimento do sujeito. A intensidade de seu sofrimento o faz buscar um lugar onde ele possa ser escutado e uma expectativa de melhora possa ser estabelecida. De fato, falar pode ajudar a esvaziar o sofrimento, mas não por muito tempo.

A segunda é a perspectiva do amor transferencial, o crédito na pessoa do analista e uma relação positiva com ele. Tanto Freud quanto Lacan se esmeraram em mostrar o quanto isso se transforma, rapidamente, em impasse através do estabelecimento de uma neurose de transferência.

Por fim, a terceira, que é falar de amor. Conduzir uma análise leva à apreensão de um saber inconsciente que permite estabelecer com o inconsciente de um outro uma relação de *amor*. Lacan chega mesmo a dizer que caso não houvesse discurso analíticos, estaríamos todos falando como papagaios, girando o disco das fantasias, porque não há relação sexual. Bom, não há relação sexual, mas há o amor.

O próprio analista está aí em um semblante de amor com seus analisantes, não por ser *falso*, mas por não esperar ser amado de volta. Aprende-se a amar amando, mas especialmente, amando alguém que não se permite, e nem lhe permite, ser capturados nos engodos das identificações e dos objetos fantasmáticos.

É a partir desse falar de amor com o psicanalista que alguém pode apreender um saber que o permita situar as desconexões, as idiossincrasias, o irritante do gozo do outro como um desencontro radical e fundamental entre dois falantes para os quais não há nada escrito, nem nas estrelas e nem no papel, que os façam se juntar em uma relação como tal.

Tudo que há aí é um saber-fazer com o inconsciente, o próprio, em primeiro lugar. Se há alguma coisa que a teoria lacaniana pode ensinar é a renovar a famosa besteirada contemporânea das pessoas que não sabem amar: ‘é preciso amar a si mesmo primeiro, amar a sai mais que amar ao outro’. Dizem isso para escapar do amor, da inexistência da relação, para ficar em redes sociais de sexo ou de discussões odientas.

Sim, é preciso amar, primeiro, algo que não é da ordem do outro, do amante, mas o próprio inconsciente. É todo o sentido do seminário *Les non-dupes errent* (LACAN, 2017[1973-74]):

[...] se o inconsciente é bem isso do que hoje lhes dei o suporte, isso é, um saber, é que tudo que eu quis lhes dizer esse ano a propósito dos não-tolos que erram, isso quer dizer que: quem não está enamorado do seu inconsciente, (*qui n'est pas amoureux de son inconscient*), erra. [...] Pela primeira vez na história, lhes é possível, a vocês, errar, quer dizer, recusarem-se a amar seu inconsciente, pois que afinal vocês sabem o que ele é: um saber, um saber que chateia (*un savoir emmerdant*). [...] nos apercebemos que o inconsciente é talvez, sem dúvida, desarmônico, mas que talvez ele nos leve a um pouco mais desse Real, do que a esse tão pouco de realidade que é a nossa, essa do fantasma: que ele nos leva além: Ao PURO REAL. (LACAN, 2017[1973-74], p. 159, grifos do texto)

Infelizmente não pude avançar, com o rigor necessário, no terceiro ensino de Lacan — chego apenas a sua porta. A direção do seminário 20 é rigorosamente seguida no 21, com a topologia dos nós e a centralidade do papel do saber-fazer com o inconsciente em direção ao amor.

Dessa forma, poderia dizer, que o estatuto ao qual chego a respeito do psicanalista é que ele é aquele que se permite amar pelo que sabe fazer com seu inconsciente, podendo ensinar a, mais do que encontrar, mas a amar o seu próprio — única via possível para que se possa amar um outro.

Com isso sustento a minha tese de que a noção de estrutura se mantém no início do terceiro ensino de Lacan, bem como demonstro, passo a passo, que há um estatuto e um lugar do analista mesmo após uma certa mudança — ainda não delineada — que Lacan realiza em seu estilo a partir do 18º seminário. As maiores modificações se dão no tratamento do real e do gozo.

Se, antes, era possível postular o real apenas como um impossível lógico, a partir do seminário 21 ele passa a ser tratado como ‘o três’. Três, não terceiro, uma dimensão, ou dimensão, das três que compõem o ser de linguagem.

Sobre o gozo, efetivamente, uma grande mudança ocorre, pois não só é adicionada uma nova modalidade de gozo, ainda que conjectural, um passo de fé, um gozo que é pura crença, como, também, modalidades de gozo que não se limitam ao condensador objeto *a* passam a figurar na teoria.

Conclusão

Para que estas considerações tenham efeito de conclusão, gostaria de formular alguma direção que não fosse apenas a reiteração da minha tese através de um resumo hipercondensado — feito anteriormente —, mas realizar um último esforço de articulação me permitiu entrever uma possibilidade que julguei interessante, ainda que algo seja repetitivo.

Ocorre-me que o melhor a fazer para iniciar essa formulação é apresentar de maneira clara e honesta o que causou o meu problema de pesquisa, como resolvi tratá-lo e suscitar que linhas de discussão as conclusões que cheguei permitem abrir.

Eu iniciei meu trabalho clínico em 2005 e por cerca de um ano pautei-me por referências esquizoanalíticas. A pluralidade, a gravidade e a quantidade dos casos que o serviço público me apresentava tornou minha relação com a esquizoanálise bem curta, pois eu não encontrava, nem em sua teoria e nem nos meus pares, referências que me permitissem conduzir a clínica de uma forma que eu pudesse situar como eficaz. Retornei a referências psicanalíticas que havia abandonado em meados da minha graduação.

Muitos dos artigos psicanalíticos que abordavam problemas próximos do que eu encontrava estavam codificados com a teoria lacaniana. Como ler Lacan não era uma coisa que eu fazia muito bem, busquei comentadores e transmissores que pareciam facilitar a transmissão da psicanálise lacaniana.

O que melhor me orientou e, mesmo, forneceu as chaves de leitura para que eu pudesse ler Lacan sem as ‘rodinhas’, foi Miller. Acho o texto milleriano claro, rigoroso e rico. Miller é uma pessoa muito culta, com conhecimentos originários sobre a teoria lacaniana, é um clínico e referência para muitos de meus professores. Miller é, também, sobretudo, legível.

Entretanto, após ter contato com seus cursos posteriores a 2009, deparei-me com uma direção que parecia contrapor o que eu encontrava de mais orientador na teoria psicanalítica: a tese de que Lacan realiza uma reconstrução no período final de seu ensino cuja orientação para a leitura do inconsciente passaria a ser o real sem sentido, e não o simbólico.

O paradigma desse último ensino milleriano de Lacan se orienta por uma característica autoerótica do significante, onde ele estaria, disjunto de outros, causando um gozo autístico. O inconsciente real milleriano é um inconsciente autístico, que não admite nenhuma solidariedade nem companhia, onde os significantes são disjuntos — ele chega mesmo a

grafar isso em matema, contrapondo S1//S2 à escrita S1-S2 da teoria lacaniana: não há laço entre um significante e um Outro significante, não há Outro. Todo mundo delira, as diferenças entre as estruturas clínicas bem podem ser situadas em um aspecto quantitativo, de força pulsional.

Tudo isso é muito coerente com minhas leituras esquizoanalíticas e tudo iria muito bem até deparar-me com um comentário, *en passant*, de Miller, de que o psicanalista, nesta perspectiva, talvez seja o *proton pseudos* da psicanálise — sua primeira mentirinha.

Claro, se o inconsciente não admite nenhuma solidariedade e o que faz é ecoar um gozo autoerótico, como pensar qual o lugar de um psicanalista nesta maneira de colocar as coisas?

A partir desse termo um desconforto com o texto milleriano se estabeleceu para mim, já não bastaria lê-lo e extrair dele as consequências, mas interroga-lo, compará-lo ao de Lacan, ver de que maneira isso está elaborado no ensino de Lacan.

Em uma primeira leitura dos últimos seminários de Lacan eu não encontrei exatamente esta orientação.

No seminário 20 Lacan situa o analista em relação ao inconsciente pelo viés do amor. O analista sabe algo sobre o inconsciente — sobre o ser do sujeito — e, por isso, é amado pelo que sabe.

Isso fica ainda mais claro no seminário 21, onde Lacan define o amor como uma relação entre dois falantes onde cada um possui um saber inconsciente que reconhece, que ama, seus próprios inconscientes e aquilo que constitui o outro, ou seja, suas próprias marcas estruturais inconscientes. Isso se dá com os amantes e com o analista: há uma relação entre os inconscientes de um analista e de seu analisando. A mim importa menos que essa relação se chame amor e mais que seja uma relação.

No seminário 22 a referência ao Édipo é reiterada através do que é elaborado sobre o pai: “um pai é aquele que ama uma mulher e lhe dá filhos”. A referência à ligação entre os sujeitos e os significantes não é abandonada.

Mesmo no seminário 23, um dos grandes orientadores para as teses millerianas, Lacan coloca que o real não tem sentido, mas tem orientação — e o que o orienta é o simbólico, que faz furo nele. Essa leitura eu publiquei em um artigo que foi intitulado ‘orientação do real’, e se encontra publicado na revista *aSEPHallus* (SILVA NETO, 2014). O real sem sentido não é um real sem saber, a questão sobre a existência de saber no real é colocada, e saber é articulação.

Lacan não me parece desistir da noção de *ligação*, embora ela mude de estatuto.

Tudo isso, entretanto, foram constatações de uma leitura inicial destes seminários, uma leitura que me lembrou, reiteradamente, a falta que um percurso maior de leitura em Lacan estavam me fazendo.

Visto que o problematizador foi o encontro com a pontuação de Miller, escolhi a noção de lugar do psicanalista como baliza para extrair da teoria as formulações que pudessem construir respostas às minhas perguntas. Hoje, após concluir minha tese, vejo que poderia ter abordado pelo viés da ligação. É esta perspectiva nova que pude abrir após a conclusão desta tese.

No mestrado fiz um percurso por obras de Freud e pelo primeiro ensino de Lacan.

Freud tem excelentes trabalhos que desenvolvem essas questões, ou questões similares. Os escritos sobre a técnica, as recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, análise selvagem, análise leiga, análise terminável e interminável, o futuro de uma ilusão, dentre outras. Alguns desses trabalhos abordam diretamente esses problemas, outros trazem mudanças para a técnica em segundo plano, mas com consequências bem marcantes sobre o estatuto do analista e seu lugar em uma psicanálise.

Grosso modo, para Freud um analista ocupa duas posições em uma psicanálise: objeto de destino do amor de transferência e representante dos processos secundários, do princípio de realidade, na condução da leitura das formações do inconsciente do paciente.

Em nenhum dos dois sentidos o analista pode ser equiparado a uma ficção, pois no primeiro ele é o pouco de realidade de um circuito pulsional e, no segundo, um representante da aposta freudiana no ‘deus *logos*’, na razão científica e na capacidade desta razão de promover meios eficientes para o tratamento das forças externas e internas do destino humano.

No primeiro ensino de Lacan pude aferir (SILVA NETO, 2013a, 2013b) que se mantém a perspectiva de que o analista participa da realidade do inconsciente do sujeito em análise na medida em que ele é tomado como objeto nesse circuito. Esse é um trajeto que pode ser construído especialmente a partir do seminário sobre *a transferência* até o início do segundo ensino, no seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais*.

É por seu valor de objeto na economia pulsional de um sujeito que um psicanalista pode ser alvo da transferência e adquire um valor especial. Isso possibilita duas coisas: em primeiro lugar, por participar de um circuito pulsional, que o psicanalista experimente, *in vivo*, a lógica

do fantasma de seu analisando e, depois, que suas palavras possuam uma eficácia específica, vez que partem de um objeto investido eroticamente.

Nesse mesmo momento do ensino de Lacan, seu primeiro, há também a construção da teoria do significante e do Outro como lugar do significante, dimensão da verdade. Nesse viés de estrutura da linguagem, o lugar do Outro é onde um analista é procurado por seu analisando como aquele que pode decifrar suas mensagens inconscientes e como aquele de quem se pode demandar.

O Outro é a dimensão estrutural do lugar do analista, e o objeto *a*, para chamar por seu nome, é a dimensão libidinal deste, o ponto do qual um analista participa da realidade do inconsciente.

A partir destas perspectivas, concluí que nem para Freud e nem para o primeiro Lacan o psicanalista se tratava de um *proton pseudos* e, tampouco, o inconsciente era algo incapaz de realizar solidariedade. Para Freud o inconsciente é transferencial, estruturado nos complexos familiares e na herança filogenética dos organismos. Para Lacan, o inconsciente é estruturado como linguagem, marcado pelas formações significantes da cultura e de seu representante próximo, a família.

Em meu doutorado ambicionei dar continuidade à minha pesquisa percorrendo os segundo e terceiro ensinamentos de Lacan. Evidentemente deparei-me com a impossibilidade de realizar essa tarefa na medida em que o texto lacaniano, submetido ao crivo de minhas exigências doutorandas, tornou-se excessivamente exigente e exaustivo, demandando de mim muito mais tempo para articulá-lo do que pude experimentar antes.

Desta feita, tive de contentar-me em realizar o percurso do segundo ensino lacaniano, apenas iniciando um trabalho no terceiro, com o seminário *mais, ainda*.

Nesse percurso defendo a tese de que o estatuto do analista é partícipe do real e não da ficção. O analista, na teoria lacaniana, não é do estatuto nem da verdade, nem do fantasma, não é uma ficção e nem uma montagem, mas real.

Se, por um lado, o analista empresta corpo à pouca realidade do fantasma na construção da transferência, por outro esse é o lugar onde ele é esperado, mas não o lugar onde se encontra.

Este corpo emprestado ao fantasma, o é sob a forma do objeto *a*, mas isso não significa que um analista seja ou esteja lá onde estão seus belos olhos. O objeto *a* é uma designação do valor de gozo de uma formação psíquica.

Construo esse percurso fortemente alicerçado nos seminários sobre *o objeto da psicanálise, a lógica do fantasma e o ato psicanalítico*. Nos dois primeiros Lacan faz um percurso que mostra como o objeto *a* é uma letra algébrica utilizada para *designar* algo que ocorre no processo de valoração. Em outros termos, Lacan quer escrever os processos que Freud chama de energéticos ou econômicos, as operações de transferência libidinal.

a é a letra da álgebra lacaniana que designa essa transação. Um objeto *a* é aquilo que recebe um valor de gozo em uma determinada estrutura. Esse processo de valoração é análogo ao estabelecimento do valor de uma moeda: uma moeda só pode valer algo porque o Outro — historicamente a coroa, o estado — dá boa fé de que esse pedaço de metal ou de papel vale como intermediário das relações de troca em um sistema de valoração complexo chamado mercado.

O mercado é um sistema de redução das coisas necessárias e/ou desejáveis a um valor em moedas, um número, significantes. Isso é avalizado pelo Outro, tanto aquilo que é a moeda (o papel-moeda é uma expressão reveladora da moeda enquanto função) quanto da legitimidade dos valores estabelecidos pelas relações de mercado.

O objeto *a* não é algo distinto disso. É o que está em jogo entre o sujeito e o Outro como um condensador de gozo, através de um ciframento, que vale para os dois, é o mesmo para os dois. Quando dizemos que o analista está em lugar de objeto *a*, o que dizemos é que ele vale gozo em uma certa estrutura de trocas e relações. Essa estrutura pode ser da ordem da ficção ou do semblante, mas o valor de gozo que ela atribui é bastante real.

Mais! Visto que não há outro aparelho de valoração que não o discurso, a estrutura, e que o gozo é real, devemos nos questionar se semblante é mesmo um bom nome para designar esse aparelho. Mas isso é um parêntese.

A utilização da letra *a* para designar o processo de atribuição de valor é um artifício à variável desconhecida em um problema algébrico, bem como uma menção ao outro do registro imaginário — não por acaso aquele que é um condensador de paixões, sejam as do lado do ódio, da inveja, dos ciúmes e da crueldade; seja o do enamoramento, do ardor sexual, da potência de um desejo.

Libido é o termo freudiano para designar o material em jogo na economia psíquica — energia libidinal. Objeto *a* foi uma tentativa lacaniana de designar, por uma letra, o valor de um objeto para o desejo e para o gozo.

O analista, entretanto, não se deixa reduzir a isso, não encarna o objeto em causa do desejo do outro, mas o revela. É todo o sentido do ato psicanalítico, que é quando o analista realiza a castração e desaloja o falso ser que estava a ele atribuído por seu analisante. O falso ser, para ser bem claro, é o objeto *a*.

Falso ser e, a um só tempo, único ser possível, porque não há outro ser, apenas o real da falta.

Postular o analista como aquilo que advém em ato, um ato ligado à destituição subjetiva e, conseqüentemente, do sujeito suposto saber, é manter o analista em um estatuto escorregadio e partícipe do real.

Há uma fórmula que pode ser depreendida a respeito da posição do analista na primeira metade do segundo ensino de Lacan: ele é excluído do simbólico. Dizer que ele é excluído do simbólico equivale a dizer que retorna do lado do real. Quando vemos Lacan, sistematicamente, negar certos estatutos ao analista — de sábio, daquele que orienta ao amor genital, de um ser inteiriço ou daquele que saberia dizer a verdade do sujeito — é para manter a hiância aberta no simbólico e mostrar o quão problemático é o estatuto e a posição do psicanalista, pois estes participam do real.

O seminário sobre *o avesso da psicanálise* procura escrever isso de uma maneira estrutural através da notação do discurso do analista, mas ela não pode ser devidamente alcançada caso não se note que o objeto *a* é *a latusa*.

Li alguns trabalhos de psicanalistas dizendo que a latusa é o falso objeto, uma ilusão criada pelo mercado do consumo, um erro provocado pelo discurso do capitalista. MAS NÃO! Honestamente, ao ler Lacan, não vejo meios para concluir desta maneira, pois ele é claro ao dizer que os objetos *a* são latusas, que o analista é uma latusa, ou, ao menos, deve se ater ao estatuto da latusa — escorregadio, opaco, etéreo, partícipe de um outro lugar — para operar.

Tanto a letra *a* do objeto quanto o \$ do sujeito barrado são maneiras de designar um real indizível através da letra. O analista compartilha o estatuto de real com o objeto e o sujeito: todos estes podem ser designados por uma letra, mas não podem ser ditos, estabelecidos por um dizer.

Se há tanta dedicação para manter o estatuto do psicanalista como escorregadio — *Verleugnung*, *a*, *latusa*, etc. — é porque há uma fórmula lacaniana que parece se generalizar a partir do seminário sobre o ato — ‘aquilo que foi excluído do simbólico reaparece do lado do real’. O estatuto do analista não é enunciável enquanto tal, justamente, porque se trata de fazê-lo comparecer do lado do real.

Entretanto, não creio que a maneira de apresentar o analista como dejetivo do processo psicanalisante seja a melhor maneira de designar esse real do qual o analista participa, ainda que aquilo que seja excluído do simbólico tenha muita tendência a se fazer retornar pelo real como dejetivo.

Penso que o melhor para designar esse real do qual participa o estatuto do analista — onde ele encontra a que se ater — seja melhor designado pela noção de amor que vemos ser construída a partir do seminário *mais, ainda*.

Neste seminário o amor é aquilo que visa o ser, é algo que vem em suplência à não-relação sexual. O amor não é um dado, mas aquilo que pode acontecer quando um certo saber sobre o inconsciente existe do lado do parceiro. Um parceiro é amado pelo que sabe sobre o inconsciente do amante, mas um tipo de saber que não é o do mestre — saber depurado e articulado puramente no significante —, mas um saber de escravo, que sabe o que o outro deseja.

É muito difícil conduzir essa demonstração sem recorrer ao seminário *les non-dupes errent*, que, infelizmente, não pude trabalhar a contento das minhas exigências para a tese, mas é nele que Lacan dirá que o amor tem como condição que se ame as determinações inconscientes do outro, que elas possam ser reconhecidas. É esse o sentido da construção do seminário 20 sobre o amor como aquilo que se dirige ao ser — o ser como produto de um inconsciente.

Amor é um nome que Lacan dá a sua nova concepção da ligação entre dois: se em seu primeiro ensino a ligação se dava entre um significante e outro por leis autônomas do simbólico, durante seu segundo ensino essa ligação foi precarizada — quando se trata de uma ligação entre o sujeito e seu objeto — e definida como fantasma.

O fantasma é uma ficção solitária que liga um sujeito e as condições de seu gozo — chamadas objeto *a* — através de roteiros significantes. O que faz com que um significante se ligue ao outro passa pelo valor verdade — valor de gozo — que uma determinada estrutura engendra. Essa é a concepção que levou ao paradigma da não relação sexual e que parece encontrar seu limite nos seminários *de um discurso que não fosse semblante e ...ou pior*.

A partir do seminário 20, sob o paradigma da não relação sexual, as leis autônomas do simbólico já não ligam, de maneira necessária, um sujeito àquilo que responde pela sua falta, tampouco o fantasma o liga a mais do que ao gozo idiota do Um, autoerótico. A alteridade não se faz nem pelo significante puro e nem pelo valor de gozo do objeto *a*, mas pelo amor, esta

relação de um falante a outro que passa pelo reconhecimento e enamoramento dos determinantes inconscientes de cada um.

Desta forma, o estatuto do analista acompanha a modalidade de laço de cada momento do ensino de Lacan: como Outro da dimensão da fala, no primeiro ensino, como objeto *a* partícipe da fantasia do sujeito, no segundo, e como aquele que é amado pelo que sabe, um saber-fazer com o inconsciente que permita uma ligação amorosa entre dois inconscientes — com todo perigo místico que tal formulação engendra.

Portanto, o estatuto e o lugar do analista são apensos ao tipo de ligação que a teoria lacaniana concebe a cada momento, de forma que um psicanalista está sempre em dia com a modalidade de laço que se propõe aos mecanismos inconscientes, ou seja: pensar o analista como *proton pseudos* só é possível quando se propõe que o inconsciente não é capaz de fazer nenhum tipo de laço real.

Quanto a essa maneira de encarar o estatuto do inconsciente, tudo que pude mostrar e defender nesta tese é contrário, de modo que defender o inconsciente real como aquilo que é autístico me parece investir contra aquilo que possibilita uma psicanálise como tal: a ligação amorosa e inconsciente entre dois uns.

Talvez seja preciso se questionar se a batalha pelo autismo não levou ao estabelecimento de certas construções teóricas muito mais tributárias das querelas do discurso psicanalítico no laço social do que o real que nos convoca na clínica.

Um próximo passo de minha pesquisa envolverá explorar e dar o devido alcance à topologia dos nós e aprofundar-me nessa cama-de-gato que é o terceiro ensino de Lacan.

APÊNDICE I — ALGUMAS COORDENADAS CARTESIANAS PARA LER LACAN

Descartes é um autor bastante utilizado por Lacan. Escolho a palavra ‘utilizado’ porque citado seria uma imprecisão. O uso que Lacan faz dele é recorrente, importante e variado.

O principal uso é situá-lo como marco para a fundação do pensamento moderno e da ciência, na medida em que o esvaziamento das qualidades do sujeito é situado no pensamento cartesiano: a famosa noção lacaniana de que a ciência opera uma exclusão do sujeito, do sujeito psicológico, em favor de um sujeito sem qualidades, é tributária do pensamento cartesiano.

Também é tributária do pensamento cartesiano a noção de ‘Deus dos filósofos’. Embora Lacan dê um passo a mais no esvaziamento de Deus através do que pude trabalhar na noção de sujeito suposto saber como, essencialmente, uma suposição, o passo cartesiano foi um intermediário necessário entre o Deus da teologia e o Outro que não existe lacaniano.

É desta mesma elaboração cartesiana que serão extraídas as consequências que levam à noção de sutura dos furos do saber e da lógica com os objetos *a*.

A própria noção de redução lógica, redução simbólica, e de escrita como abordagem do real, são tributárias de uma noção cartesiana de ‘olho da mente’, a qual mencionei algumas vezes ao longo da tese.

Também é em Descartes que Lacan se subsidia para construir seu estatuto do corpo em seus seminários finais: é uma crítica à noção cartesiana de corpo.

Por fim, a construção do termo ‘substância gozante’ é uma clara adição às substâncias cartesianas: a pensante e a extensa.

Para que os subsídios cartesianos a essas construções lacanianas sejam feitos sem que o texto da tese se intrincasse demais com parênteses cartesianos, preferi os fornecer neste breve apêndice. Começo com a exclusão do saber.

Descartes inicia seu pensamento tecendo uma série de críticas e descartes dos saberes consolidados de sua época. Não a autores ou correntes de pensamentos específicos, mas a toda uma maneira de conceber onde está a verdade. Bem antes de Lacan, portanto, Descartes já interrogava o saber no lugar da verdade.

Valendo-se de sua experiência multicultural, pois fez muitas viagens e morou em países distintos de sua terra natal:

[...] todos aqueles que possuem sentimentos muito contrários aos nossos nem por isso são bárbaros ou selvagens, pois que muito, tanto ou mais do que nós, fazem uso da razão; tendo considerado quanto um mesmo homem com a sua mesma mentalidade, educado desde a infância entre alemães e franceses, se torna diferente do que seria se tivesse vivido sempre entre chineses ou canibais [...] não podia eu escolher nenhuma pessoa cujas opiniões me parecessem tais que devessem ser preferidas às dos outros, e fui assim constrangido a empreender por mim mesmo a tarefa de me orientar. (DESCARTES, 2006[1637], p. 27)

Portanto, ele chega a conclusão de que as grandes histórias, ou grandes narrativas (para usar um termo mais contemporâneo), das nações ou das culturas são ilusões, não servem para

orientar um sujeito que esteja preocupado com a verdade das coisas para além das aparências, ainda que sejam as aparências de uma cultura inteira, validada por nações:

[...] mesmo as histórias mais fiéis, quando não modificam ou não aumentam o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas pelo menos omitem, quase sempre, as circunstâncias secundárias ou menos interessantes. Daí resulta que o resto não aparece tal qual é, que os que regulam os seus costumes pelos exemplos que aí se encontram ficam expostos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber projetos que ultrapassam as próprias forças. (DESCARTES, 2006[1637], p. 18)

A maneira de colocar o que falta às grandes histórias, o resto, soa enormemente familiar, não? Claro, isso não é uma exclusividade de Descartes, mas é uma linguagem impressionantemente homóloga. Basta pensar na imagem especular e o ideal-do-eu e o objeto *a* como resto para fazer uma analogia bastante fluida.

Na mesma trilha das grandes histórias, a filosofia é criticada como território da verossimilhança. É um crescendo de elaborações, começando por “[...] a filosofia proporciona o meio de falar verossimilmente de todas as coisas e fazer-se admirar pelos menos doutos” (DESCARTES, 2006[1637], p. 18). Não vejo nenhuma necessidade dele utilizar o argumento ‘menos doutos’ ao criticar a filosofia, uma vez que coloca muitos outros doutos no bojo da crítica: “[...] a jurisprudência, a medicina e as outras ciências conferem honras e riquezas aos que as cultivam” (ibidem, p. 18).

Ou seja, os doutos são gananciosos, não ligam pra verdade, então ainda que a filosofia dissesse verdades, não se ocupariam dela. Lacan faz um argumento semelhante sobre os psiquiatras americanos e a psicanálise: esses não se interessariam por ela — ‘pra que ocupar-se da metafísica?’ (LACAN, 1965-66a, p. 158) — na medida em que às 6 da tarde estariam em casa a tomar seu *whisky*.

Mas a crítica cartesiana sobre a filosofia avança: “da filosofia [...] nada encerrava que não fosse objeto de disputa e por conseguinte duvidoso” (DESCARTES, 2006[1637], p. 19) e “[...] quanto à lógica, que os seus silogismos e a maior parte de suas restantes instruções serviam mais para explicar aos outros as coisas que sabem, ou ainda, [...] das que se ignoram, do que para aprendê-las” (ibidem, ps. 27-28)

A filosofia é vista como um campo de disputas de vaidades entre doutos, onde a verdade escapa ao cerne do discurso. O problema é que isso afeta os alicerces de todas as outras ciências, pois elas “[...] na medida em que tiram os seus princípios da filosofia, julgava que não se podia ter construído nada de sólido sobre fundamentos pouco firmes” (DESCARTES, 2006[1637], p. 20). Portanto, se a filosofia não é boa fiadora, quiçá as ciências que nela se

alicerçam, pois além de serem ciências aplicadas com objetivos de enriquecimento, também se equivocam nas vaidades intelectuais e no erro da filosofia. Verossimilhança.

De fato, não se trata de críticas lógicas e robustas à filosofia ou às outras ciências, mas de um progressivo descrédito do saber estabelecido como certo e seguro da verdade que julga dominar. Há críticas a teólogos, à moral de cada povo, aos pares doutos e, mesmo, à suposição de saber que se faz aos livros antigos: “Escrevo em francês, que é a língua do meu país, de preferência ao latim, que é a dos meus preceptores. Espero que os que se servem exclusivamente de sua razão natural poderão assim julgar melhor as minhas opiniões do que os que só acreditam nos livros antigos” (DESCARTES, 2006[1637], p. 75).

Tudo funciona como uma destituição de saber de todas as autoridades da sapiência de sua época, de todos os supostos saberes, mesmo que não sejam sujeitos, tais como o latim, tida como sagrada, língua oficial da igreja e da bíblia, por muitos séculos. Lacan pode se creditar a articulação e a formalização do sujeito suposto saber, mas sua destituição é cartesiana.

Mas Descartes não opera essa destituição em nome de nenhum niilismo ou iconoclastia, ele espera que a experiência própria dele tenha valor, que possa ser articulada como saber, ou seja, quer articular algo da verdade que experimenta. Para isso parece precisar destituir as autoridades do saber que impedem essa articulação.

Essa desconfiança, entretanto, não era mera oposição à autoridade, mas uma dúvida, um questionamento do saber, levado à função de método. Essa é a dúvida hiperbólica de Descartes, é se propor a colocar todo o saber em suspensão: não só o dos outros, mas o próprio.

É nessa vertente da dúvida que Descartes operará uma exclusão — como o diz Lacan — do corpo. Essa exclusão, Lacan deixa claro, é a rejeição ou foraclusão, *Verwerfung*. Eu não me oponho, pois ainda que as coisas se iniciem como metodológicas:

[...] podia fingir que não tinha corpo e nenhum mundo ou lugar havia em que me encontrasse, mas, ao mesmo tempo, não podendo fingir que não existia, bastando o fato de duvidar da verdade das outras coisas para demonstrar, de modo bastante certo e evidente, que eu existia, ao passo que bastaria deixar de pensar, mesmo admitindo que tudo que imaginasse fosse verdadeiro, para não haver nenhuma razão que me levasse a crer na minha existência, depreendi de tudo isso que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente em pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material, de forma que eu, isto é, a alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo [...], e, mesmo que o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo que é. (DESCARTES, 2006[1637], p. 42)

O complemento do cógito é *fingir* que não se tem corpo, que o corpo é uma sensação tão sólida e segura quanto as sensações que temos dormindo. O fingir que não se tem corpo significa colocar as sensações corporais em suspensão, como más fiadoras da realidade e da verdade:

Sonhemos, portanto, e que aquelas coisas particulares — que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão *e coisas semelhantes* — não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo.

Entretanto, é preciso por certo confessar que as coisas vistas no sono são como certas imagens pintadas e não puderam ser essa ficção, a não ser pela similitude das coisas verdadeiras. De sorte que, pelo menos essas coisas gerais — olhos, cabeça, mãos e corpo todo — não são coisas imaginárias, mas existem deveras. Pois na verdade, os próprios pintores, quando se esforçam por figurar sereias e sátiros com formas as mais inusitadas *e da maneira mais artificiosa*, não lhes podem atribuir naturezas que sejam novas em todas as suas partes e misturam membros de animais diversos. (DESCARTES, 2004[1641], ps. 25-27, grifos do tradutor)

Portanto, ao mesmo tempo que inicia uma suspensão da própria existência do corpo, a recolhe como um dado que sequer os artistas possam contornar — fez falta o surrealismo, o cubismo e a arte abstrata —, mas mantém uma concepção bastante degradada da função do corpo em sua existência.

Descartes faz longas descrições do funcionamento do corpo (DESCARTES, 2006[1637]), mas como máquina, funcionamento da mecânica do corpo como uma coisa existente, não supõe nenhuma alma ou sujeito em um corpo com caráter de necessidade. A alma é um acréscimo, uma possibilidade de um corpo.

Um corpo, para Descartes, é algo que se tem, e não o que se é. O que se é, isso é da alma: “[...] ocorria-me, em primeiro lugar, que eu tinha um rosto, mãos, braços e toda essa máquina de membros, [...] ocorria-me que me alimentava, andava, sentia e pensava, ações que eu referia por certo a uma alma” (DESCARTES, 2004[1641], p. 47).

Corpo e alma — ou razão, pensamento — são duas substâncias distintas: “[...] entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo” (DESCARTES, 2004[1641], p. 47), “[...] sou [...] só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão [...]. Sou [...] coisa pensante” (ibidem, p. 29).

Coisa extensa: matéria, espaço, mecanismo autômato. Já a coisa pensante está bem colocada aí como mente, razão, ânimo. Essas são as duas substâncias cartesianas, que refletem uma cisão entre corpo e alma.

Entretanto, a própria coisa pensante não escapa da dúvida cartesiana. A sanidade no estado de vigília é colocada em avaliação por ele. Descartes se pergunta: ‘sou são mesmo?’ Ou sou um daqueles

[...] cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bilis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus [...]. mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo pra mim.

[...]

Mas, *pensando nisto cuidadosamente*, como não recordar que fui iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! [...] a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos [...].

[...] talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo. (DESCARTES, 2004[1641], p. 25, grifos do tradutor)

Portanto não é simplesmente da negação do corpo que surge a *res cogitans*, a coisa pensante. A própria capacidade de ser racional e aferir a verdade é questionada: nos enganamos, sonhamos, podemos ser loucos. Como ter certeza das coisas? Ele diz: é como se “[...] de repente houvesse caído em um poço profundo, minha perturbação é tal que nem posso firmar o pé no fundo, nem vir à tona. [...] E prosseguirei até conhecer algo certo ou, na falta de outra coisa, que pelo menos reconheça como certo que nada há que seja certo” (DESCARTES, 2004[1641], p. 43).

Portanto, se o corpo é excluído como certo — pode bem ser um sonho — e como substrato da existência — já que é *res extensa*, matéria, mecanismo, comparável à máquina —, o pensamento também é dubitável, pode bem ser uma loucura, uma perturbação, ou... um engano de um gênio maligno.

O gênio maligno, é por aí que a dúvida hiperbólica de Descartes assume seu ponto alto. Ele se pergunta o seguinte: e se tudo que vemos, sentimos, percebemos, somos e pensamos seja, não criação divina, mas obra de um gênio maligno que se compraz em nos enganar, em disseminar o falso e o mentiroso?

Descartes tem um pressuposto de que haja Deus, e que Deus não minta, só diga verdades. Entretanto, se coloca a seguinte hipótese: “[...] admitamos que tudo o que dissemos sobre Deus seja fictício. Que [...] tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, [...] quando menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (DESCARTES, 2004[1641], p. 29).

Portanto, se somos frutos do acaso ou de autoria de um ser imperfeito — maligno ou não -, então seríamos mais imperfeitos do que se fossemos criaturas divinas, toda a criação seria mais imperfeita e com menos relação com o certo e o duvidoso, mais passível de erro.

Seja pelo viés da malignidade de um gênio que manipule ou pela imperfeição do autor, as coisas caminham para uma impossibilidade de estabelecer a certeza e a verdade.

Descartes constrói a saída de sua aporia com uma peripécia retórica a respeito das ideias.

Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia [...].

Outros [...] possuem [...] certas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego, e neles apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. E, destes, alguns são chamados vontades ou afectos e outros, juízos.

[...] ideias [...] não referidas às coisas [...] não podem ser propriamente falsas.

[...] não há que temer falsidade alguma na própria vontade ou nos afectos, pois, embora eu possa almejar coisas más ou até coisas que não se encontram em parte alguma, não é por isso menos verdadeiro que as almejo. (DESCARTES, 2004[1641], p. 75)

E assim segue com juízos e outras ideias que não são de coisas: não boas para verificação de falso ou verdadeiro, pois é verdadeiro que se deseja ou se ajuíza tal ou qual coisa. As ideias relacionadas a coisas, entretanto, semelhantes às coisas situadas fora de si, “[...] não dependem de minha vontade, nem, por conseguinte, de mim mesmo. [...] elas se apresentam [...]” (DESCARTES, 2004[1641], p. 77).

Portanto, ele considera que as ideias de coisas que não são desejos, juízos ou afetos, são ideias cunhadas pela imposição de uma coisa externa a ele, que lhe são geradas pela imposição de algo da ordem da realidade, do que há no mundo, e que

[...] pode ser que haja em mim alguma outra faculdade, por ora ainda não suficientemente conhecida [...], que seja a produtora dessas ideias e o faço ***sem o auxílio de nenhuma coisa exterior***, da mesma maneira que sempre me pareceu até agora que, quando durmo, elas se formam em mim sem nenhum auxílio de coisas externas.

E mesmo que coisas externas imponham ideias sobre elas,

[...] me pareceu notar em muitas uma grande discrepância ***entre o objeto e sua ideia***. (DESCARTES, 2004[1641], p. 79, grifos do tradutor)

As ideias de associadas a coisas externas, portanto, nem sempre são associadas a uma coisa externa de fato e, tampouco, ideias não passíveis de equívocos sobre as coisas. Descartes colocará todas essas possibilidades no mesmo nível de validade, mas dirá, em contrapartida, que

[...] as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, *isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição* do que as que só representam modos ou acidentes. Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, *imutável*, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas.

Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também? (DESCARTES, 2004[1641], p. 81)

Ou seja, se as ideias de coisas portam, em si, não uma dose absoluta, mas uma dose maior de realidade objetiva, sua perfeição, sua certeza, pode até ser menor que a da coisa que causa essa ideia, mas é diferente de zero, pois não é um desejo, é uma imposição da realidade.

Isso já é um salto insuficiente em relação a suas dúvidas iniciais sobre sua percepção, sua sanidade e sobre o gênio maligno, pois pressupõe que uma parte sua seja capaz de, de fato, receber percepções sobre coisas que, de fato, existem e que, essas percepções, podem não ser integralmente acuradas, mas que não podem ser de todo equivocadas ou ilusórias.

Esse salto, entretanto, é ínfimo quando comparado ao voo que realiza em relação à ideia de Deus! Por que ele simplesmente deixa de se questionar se sua ideia de Deus é um desejo? É nesse ponto que Freud se situa: Deus é desejo de pai. Descartes sequer dá tratamento a essa possibilidade, ele parte do pressuposto que a ideia de Deus provém da realidade objetiva, mas como?

[...] *toda ideia é uma obra da mente* [...] ela não exige [...] nenhuma outra realidade formal além da que recebe do meu pensamento [...] da qual é um modo, *isto é, uma maneira ou feitio de pensar*. Mas que essa ideia contenham esta e não aquela realidade objetiva, deve-o ela seguramente a alguma causa da qual a recebeu e na qual há no mínimo tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva. Pois, se supusermos que há na ideia algo que não havia em sua causa, ela o teria obtido, portanto, do nada. E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente *ou por representação* no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada. (DESCARTES, 2004[1641], p. 83, grifos do tradutor)

Bom, se ele passa a crer que haja uma realidade objetiva que se lhe impõe, portanto — e esse é o raciocínio mais ou menos delicado de se apreender — ela precisa ter sido criada, precisa de um autor! Esse autor, a ideia de Deus, é a causa eficiente da existência, é uma ideia necessária e verdadeira, que representa esse autor como perfeito.

[...] uma ideia possa nascer de outra, não pode haver aqui[...] *progressus in infinitum* e deve-se chegar [...] a uma primeira ideia, [...] no qual esteja contida formal e efetivamente toda realidade ou perfeição que na ideia está contida apenas objetivamente ou por representação. [...] percebo [...] que as ideias são em mim como que imagens, que [...] podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas, mas não podem conter algo [...] mais perfeito do que essas coisas.

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias for tanta que eu fique certo de que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que[...] não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente que não estou só no mundo, mas que alguma outra coisa, que é causa dessa ideia, também existe. (DESCARTES, 2004[1641], p. 85)

É assim que ele prepara o terreno para dizer que algumas ideias, anjos por exemplo, são ideias compostas de outras, de coisas corporais e de Deus, que a ideia de Deus é a única que não proviria de si, por isso Deus existe necessariamente, infinito como verdadeira ideia: “[...] a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim [...] por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente” (DESCARTES, 2004[1641], p. 91).

Bom, lacanianamente existe criação do nada, justamente porque há *progressus in infinitum* do significante no Outro, que é um conjunto indeterminado. Descartes e Lacan estão em franca oposição quanto a isso e é esse o ponto laciano sobre o *cogito* cartesiano: se, por um lado, o esvaziamento das qualidades do sujeito é compatível com o rigor da teoria analítica laciana, por outro, o postulado de Deus como necessário e garante de uma causa eficiente, primeira e perfeita para as representações significaria que o Outro não é barrado, não é passível de inconsistência ou falta.

Mas há um passo cartesiano a mais, sobre Deus, e que precisarei fazer, pois conduz à matemática cartesiana, que é importante para a teoria laciana:

[...] a ideia de um ser mais perfeito do que eu, [...] era manifestamente impossível tirá-la do nada. (DESCARTES, 2006[1637], p. 43)

E

Portanto, é pelo menos tão certo que Deus, esse ser perfeito, é ou existe, quanto o pode ser qualquer demonstração geométrica.

Mas, o que faz com que sejam tantos os que se convencem da dificuldade em conhece-lo [...] é o fato de não elevarem nunca o pensamento acima das coisas sensíveis, e estarem de tal forma habituados a só considerar as coisas por meio de imagens, o que é um modo de pensar partícula para as coisas materiais, que tudo que não pode ser assim representado lhes parece ininteligível. (DESCARTES, 2006[1637], p. 45)

Então, se por um lado a suposição de que Deus seja necessário porque há ideia de Deus, sem que haja uma coisa percebida, sensível, que cause essa ideia de Deus é uma espécie de contradição em relação ao princípio inicial de que as ideias causadas por coisas externas contêm mais realidade objetiva; por outro, existe um outro tipo de coisa que se impõe ao pensamento e que não é coisa sensível, mas da estirpe da demonstração geométrica: a lógica, a estrutura.

É aqui que Descartes e Lacan voltam a se encontrar. Para Lacan a primeira necessidade (*ananke*) é a necessidade do discurso, e para Descartes há uma necessidade lógica que se impõe ao pensamento e que não é da ordem das coisas matérias, Deus. A divergência se dá por onde cada um localiza o sujeito suposto saber: Lacan o risca e supõe saber ao real; Descartes o mantém como Deus, mas não o dos teólogos — esses caem em todos os tipos de erro que ele enumera — mas um Deus que garante que coisas não sensíveis também tenham a realidade. Na teoria lacaniana isso se chama estrutura.

A alma cartesiana é isso, elevar pensamento acima do sensível, metodologicamente fingindo que não tem corpo, e encontrar verdades em abstrações como a matemática, a própria razão. Talvez uma boa metáfora seja *enxergar* verdades em coisas que se impõem a partir de uma realidade não sensível, mas da necessidade do discurso.

Assim como Lacan, Descartes também acha que a matemática seja um bom caminho pra verdade, talvez o melhor: “[...] não custei muito a achar por quais eu deveria começar, [...] apenas os matemáticos puderam achar algumas demonstrações, [...] embora não esperasse delas nenhuma utilidade a não ser a de que habituariam minha mente a nutrir-se de verdades e não se contentar com falsas razões” (DESCARTES, 2006[1637], p. 29)

Não é, portanto, que os matemáticos encontrem as verdades últimas e infalíveis da existência, mas que exercem um método demonstrativo capaz de conduzir a mente a uma exigência maior em relação às razões verdadeiras ou falsas, e se Descartes chega a dizer que “[...] é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e distintamente” (DESCARTES, 2004[1641], p.

71), já não se trata de perceber com os órgãos do sentido, mas com os ‘olhos da mente’, que são, justamente, a razão e o reconhecimento das necessidades lógicas.

É nesse sentido que utilizei o exemplo do quiliágono ao falar percorrer os meandros da escrita do gozo. Um quiliágono é um polígono de mil lados, Descartes o usa de exemplo para ilustrar o que é o olho da mente: imaginar um quiliágono é uma tarefa que ele considera impossível; visualizá-lo nos fará perceber, equivocadamente, um círculo, devido à enormidade do número de lados. O fato, entretanto, de não ser imaginável ou adequadamente perceptível não o torna inexistente, porque a lógica geométrica permite calcular e encontrar as relações entre os elementos dessa forma, ou seja, a percebê-lo com os olhos da mente.

Esse é, também, um ponto de enorme convergência entre Descartes e Lacan, levando-os a avaliações muito semelhantes sobre a função do escrito: “Muitas vezes, as coisas que me pareceram verdadeiras, quando comecei a concebê-las, afiguraram-se falsas quando quis passá-las ao papel” (DESCARTES, 2006[1637], p. 67).

O escrito vem como uma segunda camada de tratamento do discurso que o torna passível de verificação, cria uma exterioridade à fala e à linguagem, permitindo que o olho da mente possa operar sua verificação lógica sobre um determinado pensamento, na linguagem cartesiana, ou estrutura, em termos lacanianos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTIN, C. **A última Bonaparte**. Tradução: R. Menguello. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 416 pp.

BICHAT, F.-X. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Chez Victor Masson, Libraire-éditeur, Chez Charpentier, Éditeur, 1852.

BIRMAN, J. (1999) A Dádiva e o Outro: Sobre o Conceito de Desamparo no Discurso Freudiano. In: *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 9(2): 09-30, 1999

CAMBRIDGE UNION, T. **Slavoj Zizek** | *Cambridge Union*. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Yn-Vfl-1hrU&t=2214s>>. Acesso em: 06 janeiro 2019

CHOMSKY, N. **Estruturas Sintáticas**. Tradução: Gabriel de Avila Othero e Sergio de Moura Menuzzi, Petrópolis: Vozes, 2015, 176 pp.

COELHO DOS SANTOS, T. A angústia na teoria e na clínica psicanalítica in: *Revista do Tempo Psicanalítico número*, Rio de Janeiro: Ed. SPID, número 27, ps. 45-59, 1994

_____, T. Existe uma nova doutrina da ciência na psicanálise de orientação lacaniana? in COELHO DOS SANTOS, T.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Orgs.) **De que real se trata na clínica psicanalítica?** Psicanálise, ciência e discursos da ciência. Rio de Janeiro: Cia. de Freud: PROAP/CAPES, 2012, ps. 35-61.

_____, T. A psicanálise é uma ciência e o discurso psicanalítico é uma praxis? in: *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, Volume 16, número 2, ps. 299-312, jul.-dez. 2013

_____, T. (2014a) La pratique Psychanalytique et sa jouis-science. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, São Paulo, Volume 17, número 2, ps. 218-233, junho de 2014.

_____, T. (2014b). Do supereu sujeitoado à lei simbólica à normatividade supersocial dos corpos falantes. In Coelho dos Santos, T. et al. (Orgs.). **Os corpos falantes e a normatividade do supersocial**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2014. ps. 27-62.

_____, T. Relatório Final do Projeto (2010/2014): Intervenções do analista na clínica do significante, do fantasma e do real. Rio de Janeiro: Inédito.

DEL DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Disponível em: <<http://dle.rae.es/?id=5BptI5h>>. Acesso em: 17 set. 2017

DESCARTES, R. (1637) **Discurso sobre o método**. Tradução: Paulo M. de Oliveira. Baurú, SP: EDIPRO, 2ª ed., 2006. 77pp.

_____, R. (1641) **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2ª reimpressão, 2004. 231pp.

DICIO DICCIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/praticavel>>. Acesso em: 17 set. 2017.

FERREIRA, M. B. **Cláusulas condicionais: uma abordagem funcional-discursiva**. 155 pp. Dissertação (Mestrado em Letras Vernáculas) Faculdade de letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007

FERRY, L., RENAUT, A. **Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. São Paulo: Ensaio, 1988.

FEYNMAN, R., LEIGHTON, R., SANDS, M. (1964) **Lectures on physics, the definitive and extended edition**. Boston: Addison-Wesley, 2nd edition, 2005, 1552 pp.

FREUD, S. (1895) Projeto para uma psicologia científica. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.I, p. 333-454)

_____, S. (1899) Lembranças encobridoras. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.III, p. 283-304)

_____, S. (1900). **A interpretação dos sonhos**. Tradução:Walfredo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro, Imago Ed., 2001, 616 pp.

_____, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.VII, p. 119-229).

_____, S. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. X, p. 137-273).

_____, S. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides), 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 15-89).

_____, S. (1911). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, ps. 63-70.

_____, S. (1912). A dinâmica da transferência. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 109-119).

_____, S. (1913a). Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 137-158).

_____, S. (1913b). Totem e tabu. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIII, p. 13-162).

_____, S. (1914). À guisa de introdução ao narcisismo, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, p. 95-119.

_____, S. (1915). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 175-188).

_____, S. (1915). Pulsões e destinos da pulsão, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, ps. 133-174.

_____, S. (1917a). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVI, 503 pp.)

_____, S. (1917b). Luto e melancolia. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVI, p. 243-266)

_____, S. (1917c). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 133-141).

_____, S. (1917d). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 147-153).

_____, S. (1917e). O estranho. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 235-273).

_____, S. (1919a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 169-181).

_____, S. (1920). Além do princípio de prazer, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.2, 2006, p. 123-182).

_____, S. (1920). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXVIII, p. 157-183).

_____, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXVIII, p. 79-154).

_____, S. (1923). O Eu e o Id, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.3, 2007, p. 13-71.

_____, S. (1923). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIX, p. 155-171).

_____, S. (1924). O problema econômico do masoquismo, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.3, 2007, p. 103-124

_____, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIX, p. 191-199)

_____, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIX, p. 273-286)

_____, S. (1926). A questão da análise leiga. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XX, p. 175-248)

_____, S. (1927a). O futuro de uma ilusão. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXI, p. 11-63).

_____, S. (1927b). O Fetichismo. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXI, p. 149-160).

_____, S. (1927c). Sexualidade feminina. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXI, p. 231-251).

_____, S. (1930). O mal-estar na civilização. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXI, p. 67-148).

_____, S. (1933). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXII, p. 13-177)

_____, S. (1937). Análise terminável e interminável. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 225-270).

_____, S. (1940). A divisão do ego no processo de defesa. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 291-296).

HEGEL, G.W.F. (1807) **Fenomenologia do espírito** - Parte I. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 271 pp.

JONES, E. (1927) Early development on female sexuality, in: RUITENBEEK, H. (org.) **Psychoanalysis and female sexuality**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1966, ps. 21-33.

JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. Nova Iorque: Basic Books, 1953.

KOYRÉ, A. (1957) **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução: Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 4 ed., 2006, 287pp.

LACAN, J. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____, J. (1951) Intervenção sobre a transferência, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 214-225.

_____, J. (1952) O mito individual do neurótico *ou* poesia e verdade na neurose, in **O mito individual do neurótico**. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, ps. 9-44.

_____, J. (1953a) O simbólico, o imaginário e o real, in **Nomes-do-pai**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, ps. 9-53.

_____, J. (1953b) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 238-324.

_____, J. (1953-54) **O seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Versão Brasileira: Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 382 pp.

_____, J. (1954-55) **O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Versão Brasileira: Marie Christine Laznik. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, 447 pp.

_____, J. (1955) O seminário sobre “A carta roubada”, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 13-66.

_____, J. (1955-56) De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 537-590.

_____, J. (1955-56) **O seminário livro 3: As psicoses psicanálise**. Versão Brasileira: Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 377 pp.

_____, J. (1956-57) **O seminário livro 4: a relação de objeto**. Versão Brasileira: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, 456 pp.

_____, J. (1957-58) **O seminário livro 5: As formações do inconsciente**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, 532 pp.

_____, J. (1958) A significação do falo, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 692-703.

_____, J. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 807-842.

_____, J. (1959-60) **O seminário livro 7: A ética da psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, 387 pp.

_____, J. (1960-61) **O seminário livro 8: A transferência**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, 487 pp.

_____, J. (1961-62) **O seminário livro 9: A identificação**. Tradução: Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de estudos freudianos de Recife, 2003, 443 pp.

_____, J. (1962-63) **O seminário livro 10: A angústia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 367 pp.

_____, J. (1963) Kant com Sade, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 776-803.

_____, J. (1964) **O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 279 pp.

_____, J. (1964-65) **O seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise**. Responsável pela tradução: Letícia P. Fonsêca. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2006, 470pp.

_____, J. (1965-66a) **El seminário, libro 13: el objeto del psicoanálisis**. Cidade desconhecida: Psikolibro, data de publicação desconhecida, 300pp.

_____, J. (1965-66b) **Le séminaire, livre 13: L'objet...** Cidade desconhecida: editora desconhecida, data de publicação desconhecida, 294pp

_____, J. (1965-66) A ciência e a verdade, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 869-892.

_____, J. (1966-67) **O seminário livro 14: A lógica do fantasma**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008, 450 pp.

_____, J. **O seminário livro 15: O ato psicanalítico**. Edição em português não identificada, data original 1967-68, 279 pp.

_____, J. (1968-1969) **O seminário livro 16: De um Outro ao outro**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, 412 pp.

_____, J. (1969-70) **O seminário livro 17: O avesso da psicanálise**. Versão brasileira: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, 231 pp.

_____, J. (1971) **O seminário livro 18: De um discurso que não fosse semblante**. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, 174 pp.

_____, J. (1971-72) **O seminário livro 19: ...ou pior**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, 250 pp.

_____, J. (1972) O aturdito, in **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, ps. 448-497.

_____, J. (1972-73) **O seminário livro 20: Mais, ainda**. Versão brasileira: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 157 pp.

_____, J. (1973) Televisão, in **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, ps. 508-543.

_____, J. (1973-74) **Le séminaire, livre 21: Les non-dupes errent**. Disponível em: <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm#21>>. Acesso em: 17 set. 2017.

_____, J. (1975) Joyce, o sinthoma, in **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, ps. 560-566.

_____, J. (1975) **O triunfo da religião precedido de discurso aos católicos**. Tradução de Andre Teles. Revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____, J. (1975-76) **O seminário livro 23: O sinthoma**. Tradução: Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, 249 pp.

_____, J. (1975) Joyce, o sinthoma, in **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, ps. 560-566.

LAMOUNIER, B. **Liberais e antiliberais: a luta ideológica do nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, 144 pp.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949) **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2008, 540 pp.

LOPES, R., COELHO DOS SANTOS, T. **Psicanálise ciência e discurso**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2013, 371 pp.

MARX, K. (1890) **O capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013, 894 pp.

MILLER, J.-A. **Perspectivas do Seminário 5 de Lacan**. Rio de Janeiro: Zorge Zahar. 1999, 117 p.

_____, J.-A. Os seis paradigmas do gozo in **Opção Lacaniana**, 26/27 – Abril de 2000, São Paulo, Ed. Eólia, pp. 87-105.

_____, J.-A. **Orientação lacaniana III, 9 – O inconsciente Real**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2007.

_____, J.-A. **El partenaire-síntoma**. Buenos Aires: Paidós, 2008, 500 pp.

_____, J.-A. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O sintoma**. Revisão de texto: Teresinha Prado. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 2009, 199 pp.

_____, J.-A. **Orientação lacaniana III, 11 - Coisas de fineza em psicanálise**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2010

_____, J.-A. **Perspectivas dos *Escritos e Outros escritos* e Lacan: Entre desejo e gozo**. Tradução: Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 2011, 243 pp.

_____, J.-A. A psicanálise, seu lugar entre as ciências, in COELHO DOS SANTOS, T.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Orgs.) **De que real se trata na clínica psicanalítica?** Psicanálise, ciência e discursos da ciência. Rio de Janeiro: Cia. de Freud: PROAP/CAPES, 2012, ps. 13-33.

_____, J.-A. **L'inconscient et le corps parlant**. Association Mondiale de Psychanalyse. Disponível em <http://wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=5>. Acesso em 10/08/2014

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Ana Piedade Elias Pinheiro. Relógio D'água. Lisboa, 1999.

PLATÃO, **O banquete**. Porto Alegre: L&PM, 2009, 176 pp.

POE, E. A. (1844) **A carta roubada**. Tradução: William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2005, 208 pp.

RANK, O. (1924) **O Trauma do nascimento e seu significado para a psicanálise**. Tradução: Érica Gonçalves de Castro. Revisão técnica: Guilherme Ignácio da Silva. São Paulo: Cienbook, 2016.

RENAUT, A., FERRY, L. **Pensamento 68: ensaios sobre o anti-humanismo contemporâneo**. São Paulo: Editora Ensaio, 1988, 165pp.

RIVIERE, Joan. Womanliness as a masquerade, in: *International Journal of Psychoanalysis*. Hoboken: Wiley-Blackwell, (10), 1929, ps. 303-313.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, 874 pp.

RUSSELL, B. (1903) **The principles of mathematics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 574 pp.

SAUSSURE, F. (1916) **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006, 279 pp.

SILVA NETO, E. A. (2013a) **Os lugares do analista no ensino de Lacan**. 280 pp. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.

SILVA NETO, E. A. da. (2013b) Os lugares do analista no ensino de Lacan, in *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 15, nov. 2012 a abr. 2013. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_15/artigo_05.html

SILVA NETO, E. A. da. (2014) Orientação do real in *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. IX, n. 18, mai. a out. 2014, ps. 36-49. Disponível em http://www.isepol.com/asephallus/numero_18/pdf/orientacao_real.pdf

SOLER, C. **Lacan, o inconsciente reinventado**. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012, 234 p.

STRAUSS, C. (1949) **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2008, 540 pp.

VELÁZQUEZ, D. **As Meninas**. 1656. 1 original de arte, óleo sobre tela, 318 cm x 276 cm.

WIKITIONARY (2019a). **λανθάνω**. Disponível em: <<https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CE%AC%CE%BD%CF%89>>. Acesso em: 06 janeiro 2019.

WIKITIONARY (2019b). **λανθάνω**. Disponível em: <<https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%BB%CE%AE%CE%B8%CF%89>>. Acesso em: 06 janeiro 2019.