

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

O CARÁTER PERTURBADOR DA VERDADE EM PSICANÁLISE

Aline Vieira Fridman

Rio de Janeiro

Junho, 2013

**FUNÇÃO E EMBARAÇO:
O CARÁTER PERTURBADOR DA VERDADE PSICANALÍTICA**

ALINE VIEIRA FRIDMAN

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 grau de Doutor(a).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Anna Carolina Lo Bianco

Rio de Janeiro

Junho, 2013

FUNÇÃO E EMBARAÇO:
O CARÁTER PERTURBADOR DA VERDADE PSICANALÍTICA

ALINE VIEIRA FRIDMAN

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 grau de Doutor(a).

Submetida à aprovação em: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Anna Carolina Lo Bianco — Orientadora

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Fernanda Theóphilo da Costa-Moura

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cláudio Oliveira

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Universidade Federal de Ouro Preto

Ficha catalográfica

Fridman, Aline Vieira

A função embaraçosa da verdade analítica/ Aline Vieira Fridman. Rio de Janeiro: IP / UFRJ, 2013.

194f. ;

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Tese (Doutorado) – UFRJ / IP / Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Referências Bibliográficas: 181-194 f.

1. Verdade. 2. Sexual. 3. Objeto *a* 4. Gozo 5. psicanálise

I. Lo Bianco, Anna Carolina. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica.

AGRADECIMENTOS

À Professora Anna Carolina Lo Bianco, por tudo o que viemos estudando e trabalhando há 10 anos, pela compreensão e por sua constante aposta em meu trabalho;

À Professora Angélica Bastos, por sua inestimável contribuição para o primeiro capítulo desta tese e por suas sugestões por ocasião de meu exame de Qualificação;

Ao Professor Cláudio Oliveira, pelo desafio que me lançou nos últimos minutos de minha defesa de mestrado: escrever uma tese sobre a verdade na psicanálise;

Ao amigo e ex-aluno Nicolau Sarquis, por todo o seu conhecimento de matemática e por ter compartilhado um pouquinho dele comigo;

A todos os meus amigos, em especial: Gisela Nonnenberg, Marcos Passos, Paula Faragó, Adriano Pessoa, Márcia Helena, André e Aninha Félix, Rodrigo Mello (In Memoriam), Natália Vidal, Lorena Benchimol, Ana Conrado, Cristiano e Monica de Luna, Eduardo e Carolina Wajnberg, Fátima Dirma e Jayme, Gabriel Leitão, Melissa Oliveira, Paula Rego Monteiro, Claire du Moulin, Isabela França;

Aos colegas da pós-graduação, em especial: Caio Mattos, Caio Padovan, Mariana Mollica, Cristina Frederico, Jamille Mascarenhas, Cláudia Moreira, Alexandre Balbi, Marcos Eichler, Beth Juliboni;

Aos secretários do programa de Pós-Graduação em teoria psicanalítica: Alice e José Luiz;

Aos meus sogros, Renate e Ossias Fridman;

À minha família: Tonho, Leila, Amicy, Diza, Jorge (In Memoriam), Paulinho, Cássia, Lilinha, Myrtho, Adir e Affonso (In Memoriam)

À minha mãe, por tudo, e em especial por todo o suporte dado durante os quatro anos de doutorado;

À Alba, pelo apoio e pela constante disposição, energia e bom-humor;

Aos meus filhotinhos amados, coloridos, maravilhosos que estiveram comigo durante boa parte da feitura desta tese, trabalhando ao meu lado, sobre nossa mesa da sala de jantar, fazendo suas primeiras letras (Kurt) e formas geométricas (Lotte);

Ao Sander, por TUDO o que temos vivido;

À Capes e à Faperj, pelo apoio financeiro durante esta pesquisa;

*A Kurt e Charlotte, co-
autores desta tese*

Ao Sander

Ao meu pai (in memoriam)

Resumo

O objetivo desta tese é refletir sobre a noção de verdade na psicanálise, tomando como base os textos de Freud e o ensino de Lacan. Começamos por nossa aposta numa verdade cuja função seria a de circunscrever o campo psicanalítico, conferindo-lhe sua especificidade e o afastando de outras formas de clínica. A fim de por à prova nossa proposta, partimos da advertência de Freud (1937/2004) aos analistas quanto ao amor à verdade, no sentido em que ao instaurar e sustentar o vínculo analítico, esse amor se constitui ao mesmo tempo como o obstáculo para o término de uma análise. Buscamos com Lacan (1970) elucidar essa referência freudiana ao amor, e depreendemos como direção, para tratar nosso tema, o que o psicanalista francês chamou de uma “impotência da verdade” (LACAN, p. 191) dada por sua articulação com o Real (*die Wirklichkeit*) como impossível.

Em seguida, investigamos a relação entre verdade e real à luz do mito — como o “enunciado do impossível” (LACAN, p. 145) —, passando antes por uma revisão da função do mito juntamente às críticas de Lacan (1954-5, 1960-1) ao saber epistêmico. Estudamos a importância do mito de Édipo com as contribuições do estruturalismo de Lévi-Strauss e como Lacan *s'en sert pour s'en passer* (MELMAN, 2003). Assim, pudemos passar à relação entre verdade e saber, apoiados no uso lacaniano de algumas teses da matemática referentes ao número de Äuler, assim como ao entrecruzamento de verdade, o Outro e gozo seguindo o caminho de Lacan dentro do materialismo de Sade e da mais-valia de Marx. Chegamos numa função da verdade como objeto *a*, determinada a posteriori (*nachträglich*) pela castração e pelo furo do sexual.

Por fim, trabalhamos com a importância de considerar uma verdade atravessada pelo sexual, isto é, insistir num lugar dado ao sexual que o faz, desde Freud, funcionar como verdade, como o que instaura para o sujeito o que é da diferença sexual e que determina sua subjetividade. Desprovida de conteúdos reveladores e alardeantes, mais afeita ao cômico e à babaquice (*connerie*), chegamos a uma verdade como a morada onde se instala o segredo do sexo. Como resposta ao assexualismo e ao unissex, quê tem seu ápice na contemporaneidade, defendemos a importância de retomar o problema

da verdade na clínica psicanalítica. Tendo em vista a especificidade dessa noção, procuramos justificar o seu papel na permanência da psicanálise e de sua radicalidade em não abdicar do enfrentamento de um sexual que secciona e reinstaura a cada vez o mal-estar do sujeito na cultura.

Palavras-chave: verdade; psicanálise; sexual; gozo; real.

Sumário

Introdução	p. 1
------------------	------

“a verdade na prática não esclarece nada”?	p. 8
Desqualificando a verdade	p. 11
As expensas da função	p.13
A prosopoéia propõe a verdade	p.18
Pequeno comentário preliminar	p.22
1. O amor à verdade e a psicanálise: uma profissão impossível	p.24
1.1 As “realidades” da verdade	p. 29
1.2 Lacan, o analista noivo da verdade	p.35
2. O mito e a verdade na psicanálise entre os elogios platônicos	p.40
2.1 O primeiro tempo é o da verdade	p.41
2.2 Entre o saber e a verdade, o mito enuncia a verdade	p.46
3. A progressão e a eficácia míticas	p.53
3.1 Nebulosa: a terra redonda da mitologia	p.55
3.2 O que é um mito para a psicanálise?	p.63
3.3 . Mito e S_1	p.67
4. O saber, a verdade e o grande Outro	p.76
4.1 A mágica e a aposta	p. 80
4.2 A matemática significativa	p.84
4.3 O Outro: o lugar da verdade	p.87
5. Semi-dizer e enigma	p.98
5.1 a verdade se propõe no semi-dizer	p.99
5.2 Verdade é enigma	p.102
6. A verdade e o gozo	p.107
6.1 A pulsão e a farsa do prazer	p. 109
6.2 <i>La fatale vérité</i> : o gozo como interdito	p.117
6.3 Verdade, irmã de gozo	p.123
7 A verdade como objeto <i>a</i> : o leão que só salta uma vez	p. 125
7.2 Verdade e ato	p.127
7.3 Verdade e castração	p. 133
7.4 A greve da verdade e a verdade parturiente	p. 135

8	A verdade e o furo do sexual	p. 147
	8.2 A babaquice (la connerie) da verdade é a verdade do sexual.....	p. 149
	8.3 Entre o sexo e a morte, o romantismo de Freud	p. 155
	8.4 O sexo como diferença: A referência maior do analista	p. 159
	8.5 Do real do sexo ao impossível da relação sexual	p. 165
	Conclusão: A função da verdade e a antecipação do fracasso da psicanálise	p. 172
	Referências Bibliográficas.....	p. 181
	Bibliografia consultada	p. 191

“O que é uma palavra como a verdade? Bem, é uma dessas palavras. Num primeiro momento, não se tem dúvidas, todo mundo sente que isso quer dizer alguma coisa bem particular, sobretudo que, nesse caso, essa verdade é de alguma forma engatilhada, articulada, a um modo de representação que dá seu estilo à palavra psicanálise, e faz com que seu emprego seja, por assim dizer, secundário” (LACAN, 1966, p. 5, grifo nosso).

Introdução

*“A verdade adelgaça, mas não quebra,
e anda sempre em cima da mentira
como o azeite em cima d’água”* (Dom
Quixote, parte dois, capítulo X).

*“A verdade é um cachorro que
tem de ficar preso no canil. E
deve ser posto fora de casa a
chicotadas quando madame
cadela quer ficar calmamente
fedendo junto ao fogo”*
(Shakespeare, *O Rei Lear*, Ato
I).

Não é preciso retroceder além do universo quixotesco para reconhecer a generalidade de um cunho nobre emprestado à verdade, embora a história do *cavaleiro de la Mancha* já demonstre “a transformação absurda dos rituais da cavalaria em seus equivalentes materiais improvisados” (BOXALL, 2010, p. 35), transbordando de vetores da dessacralização do

medievalismo. Desde que possamos apontar um início para a história da civilização, por meio das muitas literaturas, da filosofia, das tradições religiosas, e do pensamento da vida comum de várias épocas¹, encontramos registradas as memórias de um endeusamento da verdade, não raro unido à esperança de vê-la emergir, desvelando-se aos homens, independentemente da conjuntura em que se encontrem, e associada ao resultado de um exame esclarecido da Justiça.

Em uma vertente de outro extremo, tanto ou mais vigente quanto o engrandecimento da verdade, é uma ótica pessimista e precavida para encará-la. Tendo em vista que “há verdades que podem matar um povo” (GIRADOUX, 1937, p. 134)², ou que, muitas vezes, devem ser evitadas “para se viver bem, [pois] a mentira, [é] mais necessária à vida do que a verdade (...)”, visto que esta não traz o apaziguamento das “esperanças infinitas” (FRANCE, 1922, apud ROUANET, 1998, p. 100). Apesar dos séculos que nos separam das citações com que abrimos esta tese, esse ideário, inevitavelmente, nos lembra como nossa expectativa frente à verdade não se afigura tão distante daquela que Cervantes (1547-1616), por exemplo, punha na boca de seus personagens.

Extraímos, assim, desses excertos dois tipos — mas evidentemente não os únicos — de juízos, ou antes, de entendimentos para a verdade. O primeiro deles, na fala de Dom Quixote, reitera a magnanimidade da verdade, colocando-a acima das injúrias, triunfando imaculada sobre seus adversários: a mentira, o erro, a injustiça e o obscurantismo. O segundo dos entendimentos foi destacado de uma cena de *O Rei Lear* (SHAKESPEARE, 1605/2011) onde se encarna o mal-estar e a intemperança que a verdade porta. A fala shakespeariana nos mostra a conveniência em solapar a “presença” da verdade, encarcerando-a quando é preciso servir a determinados valores, incompatíveis com essa verdade que ladra, e é destinada ao

¹ Hunt, L. (2009).

² Fala de Egisto na peça *Electra*.

canil. Aqui cabe nos perguntarmos se esse mal-estar relacionado à verdade é o que Freud recupera com a invenção da psicanálise. Teria ele reinstaurado na verdade o seu caráter perturbador, o mesmo que a literatura e o senso-comum nunca esqueceram? Tal afirmação nos sugeriria assim um horror à verdade e a pressão para evitá-la? Mas o que poderia haver nela de insuportável, de inconciliável com a própria vida, e que coexistiria entretanto com a embriaguez — que embala a vida — de desvendar o que a verdade é?

Munindo-nos das lentes da Psicanálise, — das conceituações de Freud e Lacan — pretendemos enfrentar os desafios de mostrar como a verdade aí toma lugar. Responder às questões suplementares que decolam direta ou indiretamente de nossa investigação exige um percurso distinto daquele tomado pelo filósofo ou pelo religioso. Desse modo, ainda que seja possível responder, com os eixos da sistematização filosófica³ e das religiões, aos problemas que a psicanálise circula no que tange ao tema da verdade, é importante salientar que nosso trabalho será o de elaborar nossas hipóteses e de pô-las à prova com os instrumentos da própria psicanálise.

Podemos depreender do próprio Freud (1918,1939/2004), em diversos momentos, a insistência, permeada de reveses, de sacar à luz um núcleo de verdade histórica que não se evidencia senão pela presença de contradições que pretendem apagá-lo (FREUD, 1939/2004). Contudo, é nesse ponto onde podemos reconhecer que o passo fundamental da investigação psicanalítica, que a distancia das aspirações cavalheirescas, é a ideia de uma verdade que nunca pode ser toda descoberta (FREUD, 1905a /2004), que se mistura aos erros e às mentiras para assim aparecer (FREUD, 1900, 1915/2004), escapando de uma redução ao conteúdo das proposições, e permanecendo como a causa inconsciente do dizer (LACAN, 1955/1966).

³ (Bernstein. R., 2000)

Sabemos que tal necessidade de trazer a verdade à tona: uma verdade histórica (FREUD, 1939/2004) — como destacamos acima— ou psicológica (FREUD, 1937a /2004) como bem Freud a nomeou, estará determinada pelo trabalho das *construções em análise* (FREUD, 1937a /2004), mas nem por isso menos destituída do valor e do impacto das descobertas essenciais, o que vemos bem ilustrado por *O ‘Moisés’ de Michelangelo* (FREUD, 1914/2004). Neste denso estudo, cujo pano de fundo é a arte renascentista, a obstinação de Freud (*Ibidem*) pela verdade não tem como meta divulgar uma técnica para a detecção de falsificações e de imprecisões, e assim distinguir das reproduções, os quadros originais, verdadeiros. Em contrapartida, Freud (*Ibidem*) procura afirmar o compromisso permanente de enfrentar a relação das “indicações da realidade” (FREUD, 1897/2004, p. 301) com a verdade quando se trata da trama do psiquismo. Tais indícios nos mostrarão uma verdade na qual Freud engancha a realização de desejo dos sonhos e dos sintomas, fazendo-o se questionar sobre qual lugar ele mesmo, como analista, se encontrava no que concernia a escutar essa verdade, em passar-lhe a palavra (LACAN, 1954/1978).

De acordo com a breve alusão aos romances e às opiniões neles transmitidos, o enunciado de uma verdade íntima é o que incomoda a personagens e narradores: uma informação escondida ou omitida sobre o passado, fonte de dissabores para o entorno de uma cadeia de relações e normas culturais. Sobre esse aspecto de revelação de uma verdade, podemos afirmar que Freud (1905a, 1909/ 2004) o privilegia com uma ótica que destaca, no escopo do que é relatado, a trama a que a fala dá lugar e as posições subjetivas que ela alavanca. Mais do que o impacto quanto ao conteúdo da verdade psicológica almejada, Freud (1909/2004) estava atento aos efeitos que essas construções exerciam sobre a doença e sobre a experiência em análise de seu paciente.

Construir tomando a ambiguidade de sintomas, primeiramente avaliados nas históricas, trabalhar com as resistências (com o desprazer tópico, [FREUD, 1915/2004]), e pressupor um núcleo recalçado (*untergangt*) e latente da vida do paciente que o perturba vão nos mostrando como a verdade circulada por Freud (1937b /2004) é inaugural e diabólica⁴. Não cabia a Freud investigar a procedência material do seu dado, mas certificar-se de que a adesividade do paciente ao esquecimento de certos nomes, a uma incorreção biográfica, às ficções com que enredava o relato de sua experiência, impunha a marca de uma “verdade [que] nem sempre é verossímil” (FREUD, 1939/2004, p. 17).

Em suas análises, Freud (1905/2004) ordena a história escutada, por meio dos referentes fornecidos pelo seu analisante. Este confirma em análise por mudanças subjetivas que a cronologia pormenorizada, com “todas as suas peças essenciais” (FREUD, 1937b /2004, p.260), que retorna para ele, terá sido *après-coup* o seu histórico. Essa fórmula de intervenção freudiana, Lacan (2006) a lembrará como aquela que “não consiste em ficar de papo para o ar e esperar que as inspirações lhe ocorram na frente dos fatos” (LACAN, *Ibidem*, p. 57), porque “a explicação mais simples não é sempre a correta, e muitas vezes a verdade não é simples” (FREUD, 1933a/2004, p. 11).

Nosso recorte da literatura não nos serve para endossar o ponto de partida de Freud. Ainda que, como o esperançoso Dom Quixote, ele (FREUD, 1925, 1935/2004) jamais tenha abandonado sua paixão pela verdade (LACAN, 1962-3, p. 203), não aposta nessas observações do enredo ficcional, para direcionar o tratamento radical que dá a um conceito com pelo menos cinco classes de definições na história da filosofia (ABBAGNANO, 2007), e que culmina, para ele, na precisa acepção de *historische Wahrheit* (FREUD, 1939/2004) que opera numa esfera individual que é simultaneamente a social (FREUD, 1921/2004).

⁴ Empregamos aqui a palavra diabólica privilegiando sua acepção de algo que é intrincado e custoso à compreensão.

Essas breves considerações que trouxemos estão longe de sintetizar as concepções de verdade que nossa cultura produziu, assim como seus infindáveis desdobramentos para todos os ramos do saber, já que não há sistema ou questionamento que em suas prerrogativas e critérios de validade não tenha sido “*mordido pela verdade*” (LACAN, 1969-70/1991, p. 214). Não avaliaremos tampouco a origem, a relevância e as circunstâncias históricas de tais definições, visto que nosso objetivo é o de situar no seio de algumas referências culturais e teóricas,— pois nos valeremos da Filosofia e de noções matemáticas no momento oportuno,— a inserção da “meditação freudiana” (LACAN, 1959-60/1991, p. 107), a contrapelo de alguns referentes que ainda vigoravam nos anos de estudo de Freud (1874-1895) e de outros que mostravam um frescor contemporâneo dos seminários de Lacan (1952-1981).

Se afirmamos que a verdade, na Psicanálise, não nos obriga ao acesso de uma substância explicativa, surgem perguntas sobre a natureza dessa verdade que estamos investigando. Poderíamos assimilá-la a um efeito de enigma? Dito de outro modo, frente à verdade, estaríamos como diante de uma interrogação ou de um impasse que convocaria o sujeito, que o faria trabalhar com o seu dizer em análise, mas sem o conforto da certeza de chegar à verdade: seja para reestabelecer uma condição passada, seja para obter prazer ou tranquilidade? Como tematizar a verdade numa tese? Como fazê-lo de forma que essa verdade não-substancializada possa ser transmitida como uma operação fundamental, que põe em jogo tudo o que diz respeito à Psicanálise?

Suscitar esses questionamentos supracitados como a causa de nossa empresa implica a reflexão sobre a incidência da verdade no campo aberto por Freud. Contudo, notamos prontamente que a verdade cara à nossa pesquisa semeia dificuldades para nós, pois “sua meta não consiste em nos transformar em cidadãos mais virtuosos ou em trabalhadores mais

produtivos” (RAJCHMAN, 1994, p. 29) e, portanto, afasta qualquer “tentativa de garantir que nossos atos contribuam para o bem de todos” (*Ibidem*). Se na vida contemporânea, a verdade afunda numa perspectiva utilitária que deve alcançar o bem, mesmo que temporário, do consumidor, não há vantagens e benefícios (MELMAN, 2011) em fazer falar uma verdade que não cauterize o mal-estar estruturante da relação do sujeito com o Outro no pacto civilizatório.

Tendo em vista a necessidade de explicitar como opera a verdade, como ela funciona na Psicanálise, somos convocados a fazer uma ressalva preambular quanto à ideia de operação a que nos referiremos. Para Lacan (1969-70/1991), não haveria agente⁵ a operar com a verdade, presidindo-a, visto que ela é um lugar fixo da estrutura dos discursos. Então, o analisante (sujeito barrado) não tomaria posse de sua verdade, tornando-se capaz de gerenciá-la, mas seria atingido pela verdade que emerge, para ele, à revelia das intenções de sua fala, constituindo-o como aquele que sofre os efeitos do discurso que profere, na injunção do “falar o que lhe vem à cabeça”.

Recuperar uma verdade histórica “articulada nesse caso a um modo de representação que confere seu estilo à palavra Psicanálise” (LACAN, 2006, p. 23) terá, para Lacan, a importância de soldar a verdade às operações da fala, para assim salientar os sulcos da verdade na experiência da análise. Desse modo, interrogar a verdade é o que marca nessa experiência a pergunta sobre “o que fazemos quando fazemos análise?” (LACAN, 1954-5/1978, p. 22).

⁵ Fazemos referência ao *agente* como um dos quatro lugares de discurso formulados por Lacan, em seu seminário *o avesso da psicanálise* (1969-70/1991). Na lição *Champ Lacanien*, Lacan (1970/1991) explicita o que é posto pelo lugar do agente no discurso, inversamente à acepção vernacular que sugere alguém “ou algo que produz ou desencadeia ação ou efeito” (Houaiss/2005).

“(...) a verdade, na prática, não esclarece nada...”⁶?

Sabemos que nos primeiros passos de seu ensino, Lacan (1954-5/1978) propôs uma articulação inicial entre verdade e fala (*parole*). Tal fala é evidentemente aquela proferida em análise e endereçada ao analista, construída sobre outros meios que não os do discurso corrente, já que articula a verdade na especificidade que é provocada pelas condições do dispositivo analítico. Segundo Lacan, na primeira inflexão da fala/ palavra com que nos dirigimos ao Outro, nesse mesmo momento se arqueia também “a realização da verdade do sujeito” (LACAN, 1954-5/1978). Por isso o psicanalista (LACAN, 1954-5/1978; 1953/1966) insiste na implicação dessa verdade numa fala plena (*parole pleine*), “essencial” que não pode ser abolida da experiência analítica e que opera visando ao estabelecimento da verdade (LACAN, 1954-5/1978). Assim, engajar o sujeito em análise nessa condição de falar qualquer coisa seria introduzi-lo na *busca* pela verdade (*recherche de la vérité*).

A afirmação de que no nível da fala é onde a verdade do sujeito se realiza, num distanciamento de qualquer busca objetivante, nos auxilia a retornar às mesmas problemáticas de Freud (1918/2004) no tratamento de seu paciente designado como “homem dos lobos”. Nessa análise, são tematizadas a construção de uma cena real primordial (*Urszene*), e uma noção de verdade (*die historische Wahrheit*) como o que cai desse trabalho inaugural entre analista e analisante.

Quanto ao emprego que fazemos da acepção freudiana de construção, devemos esclarecer que essa operação imprescindível, para Freud (1937a/2004), daria a verdade como um produto, como uma resultante, que alveja o paciente, como o efeito do que ele diz no

⁶ Lacan, 1954-5/1978, p. 336

trabalho — de construção— da análise (LACAN, 1969-70/1991). Longe de ser uma proposição ou uma resposta que viria finalmente a aplacar uma questão insistente, a meta dessas construções estaria muito mais próxima de um “estabelecimento” do que foi esquecido, ao contrário de, por exemplo, o *métier* da arqueologia (FREUD, 1937a/2004).

Em contraposição ao analista que poderia pôr à prova a procedência de suas hipóteses e construções, com o assentimento ou a recusa do paciente, para Freud (1937a /2004), a dificuldade do arqueólogo refere-se à tentativa de reconstruir uma imagem verossímil do que se perdeu para a história. Mesmo contando com o que caracteriza a arqueologia, isto é, o apoio de poucos fragmentos do passado, os antolhos das imagens prévias e a exigência de coerência entre as idades históricas, Freud (1937b /2004) não afirma a sua tarefa como menos difícil. E em função da infinitização da análise, pelas resistências do paciente⁷ ou pelo abandono do tratamento⁸, Freud (1937a/2004) não pode prometer ao analista uma liberdade na construção, a qual se determina pela fala do analisante, e pela verdade histórica constituída no dizer.

Sem nos alongarmos numa analogia que o próprio Freud (1937a/2004) sabia ser pouco frutífera, o que interessa ao nosso tema diz respeito à relação entre verdade, verossimilhança e o factível do passado, nexos que privilegiamos logo que recorremos à ideia de construção. Se, para Freud (1939/2004), a verdade não é absorvida pela verossimilhança, pelo que melhor se assemelharia a uma suposta realidade do passado, como obter essa imagem “íntegra e confiável” tão desejada e reconhecê-la como tal? E especialmente, como poder “(...) dizer que estaríamos na presença de puros e simples fatos em uma situação tão articulada, tão intervencionista, tão artificial quanto é a Psicanálise?” (LACAN, 2006, p. 57-8).

⁷ (Freud, 1909, 1918/2004): respectivamente os casos do homem dos ratos e o caso do homem dos lobos.

⁸ (Freud, 1905, 1920/2004): respectivamente o caso Dora e o caso da jovem homossexual.

Por essa razão, vemos como Freud concebe a verdade histórica de uma análise imbricada na construção de um real, de modo a mostrar, com os seus recuos e enfrentamentos, os custos dessa realidade com que estava lidando. Sobretudo com a maximização que suas teses ganham com os recursos e o impulso que Lacan lhes dá, esse real apontado por Freud (1897/2004) será constituído não como o histórico ou uma obra acabada apresentada (1918/2004) ao paciente, mas se apresentará como o impossível dessa construção, como um vazio em torno do qual ela se forja. Tal como se posicionaria, cerca de duas décadas depois, sobre o fascínio e a perseverança das religiões, Freud (1935/2004) sustenta que o limite que inunda o histórico ao qual a análise chega, reside em sua verdade *histórica* e não *material*, e se constitui como o ponto em que se pode dar a certeza da cena, da construção feita na análise.

Essa certeza sobre uma história como relato, avessa a uma identidade com o passado — ou com uma rede bem concatenada de fatos atestados pelos familiares ou pelas crônicas sociais do momento histórico em que viveu seu paciente — virá da tomada da história como operação da fala e índice da verdade (LACAN, 1955-56/1966). Desse modo, a aposta de Freud não se mostra displicente ou pouco comprometida com o rigor, e tem nos arranjos que escuta do relato do analisante a sua confirmação, nos efeitos sobre a fala que comprometem o analisante, apesar dele mesmo. Eis assim a dimensão histórica da psicanálise, de um tempo de *nachträglich* (LACAN, 1953 /1966), que não se satisfaz linearmente.

Cabe-nos ainda retomar a atenção que Lacan (1954-5/1978) confere ao caráter da realidade da “cena real primitiva” (FREUD, 1918/2004). Esse viés nos lança a uma discussão para além da dicotomia material x fictício, já que se cerne aí a experiência em que o analisante se defronta com um “*real incontornável*” (CHEMAMA, 2009, p. 241) e que nos leva a refletir sobre a zona de problemática trazida por essa *Urszene*. No questionamento da veridicidade da cena a que a análise dos sonhos leva Freud, Lacan (1954-5/1978) enxertará

antes de tudo a incidência impositiva de uma realidade outra, da ordem de uma *Wirklichkeit*, e com a qual trabalharemos no capítulo sobre o amor à verdade.

Desqualificando a verdade

Se nos ativermos ao conceito de interpretação como o trabalho da análise, veremos que não se trata de uma intervenção submetida à necessidade de comprovar a veridicidade de seu enunciado, por uma verdade que se delimitaria “*pelo sim ou pelo não*” (LACAN/1970-1, p. 10). Em contrapartida, essa interpretação que traz a verdade, só a “desencadeia” como tal na medida em que conserva a força do oráculo. Determinando-se apenas ao ser seguida, pelas consequências que gera e que decolam em seguida a ela, a verdade analítica é a verdade oracular, pois exige como sequência ao seu corte uma tomada de posição do analisante no dizer. Num tempo *Nachträglich*, a interpretação terá tido um efeito de verdade, pois em resposta o sujeito do inconsciente terá aparecido nesse efeito como um corte, como uma diferença na fala do analisante.

“A passagem deste momento em que a verdade se rompe em sua única explosão, a este de uma lógica que vai tentar dar corpo a esta verdade, é bastante precisamente o momento em que o discurso como representante da representação é rechaçado, desqualificado”
(LACAN, 1970-1, p. 10).

Para Lacan (1970-1), o discurso desqualificado e sem sentido é aquele que ao ser cortado pela verdade, dá a materialidade desta, como um efeito (de verdade) que traz o sujeito. Sobre tal efeito, Lacan (1962-3) o expande a partir da crítica à afirmação do “eu minto” no paradoxo de Epiménides ou o paradoxo do mentiroso. Na asserção de que se está mentindo, o mentir incide sobre a sustentação de que “eu minto” quando então com minha afirmação, posso apesar de mim e de meu enunciado fazer a verdade falar: se eu minto quando digo que minto, estarei dizendo a verdade.

A verdade, portanto, eclipsa a cadeia de associações da fala e sinaliza um discurso de outra ordem, mas que está na linguagem, como um “de fora” dela própria. Não será um discurso que vem de outro lugar, porque com a Psicanálise devemos rejeitar a ideia de profundezas subjacentes e soterradas pelo recalque, constituindo o inconsciente. A verdade que fala, que dá notícias de uma outra coisa, de um outro discurso que fala o eu da consciência, ela mostra que esse Outro, esse inconsciente está “na ponta da língua” e fica como não-dito, como resto no dizer.

Não pretendemos dar à verdade uma sistematização conceitual para enfrentar a tarefa de apreender o seu funcionamento. Por outro lado, estaremos sempre confrontados com o desafio de trabalhar com um termo que tem para nós as implicações de um operador do discurso, que não pode ser preenchido com esclarecimentos utilitaristas.

As expensas da função

Em nossa tese, propomos uma verdade que forja o limite do campo da Psicanálise. Se a verdade seria o que, numa operação que lhe é própria, tem a função de garantir a especificidade desse campo aberto por Freud e cultivado por Lacan, faz-se necessário elucidar a ideia de função que empregaremos aqui. Para afirmarmos nossa formulação, não adotaremos uma perspectiva vinculada ao Funcionalismo ou ao Pragmatismo, tradições a que somos inevitavelmente conduzidos no caso de refletir sobre as definições e implicações do termo função. Sem contudo abirmos mão de uma função para a verdade, exporemos nas linhas a seguir como nos separaremos dessas abordagens filosóficas.

Charles Peirce (1839-1914) foi o teórico responsável pela fundação do campo pragmatista. Em suas obras, teria privilegiado justificar e dar consistência ao que se apresentava em sua época (XIX-XX) como uma novidade filosófica, metodológica (POGREBINSCHI, 2005), em detrimento de sua aplicabilidade. Foi com William James (1907) e com John Dewey (1910) que o Pragmatismo se desenvolveu e assumiu “também a forma de uma teoria da verdade” (POGREBINSCHI, *Ibidem*, p. 24) que pôde “ilustrar largamente suas múltiplas formas de aplicação” (POGREBINSCHI, *Ibidem*).

Assim, não deve nos surpreender que o Funcionalismo que tem em William James seu mais notório expoente — sobretudo na psicologia funcionalista —, seja muitas vezes situado como um desdobramento, como uma tentativa de operar com os conceitos matriciais estabelecidos por Peirce (1905, apud POGREBINSCHI, 2005)⁹. Relido como uma abordagem prescritora de um tipo de ação, veremos que esta não consiste em um fim, mas em um método

⁹ POGREBINSCHI, T. **Pragmatismo: teoria social e política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

e em um meio em si mesmos, e é sempre “dirigida pelo pensamento” (DEWEY apud POGREBINSCHI, 2005, p. 79)¹⁰. Pode-se afirmar, com isso, que James e Dewey foram os teóricos que, por compartilharem da matriz filosófica de Peirce¹¹, dão *funcionalidade* ao Pragmatismo deste (POGREBINSCHI, *Ibidem*).

Mesmo que não se encontre dentre os interesses imediatos de nosso trabalho, apresentamos esta pequena introdução a fim de mostrar que não ignoramos as diferenças e as aproximações teóricas entre os autores supracitados. Por outro lado, tomaremos aqui o Funcionalismo como uma continuidade do Pragmatismo, o que se justificará pela identidade entre suas hipóteses sobre a noção de função e de verdade.

O Funcionalismo nomeia como função o papel de cada elemento num sistema orgânico, em pequenos ou em grandes grupos humanos, onde os conflitos, as contradições e as desordens tendam a se dissolver visando ao aperfeiçoamento do todo. Considerado o precursor da psicologia funcional, William James, (1900, apud SCHULTZ ; SCHULTZ, 1992) aplica essa ideia geral ao escrever sobre uma consciência humana, dotada de uma habilidade adaptativa, e engajada na busca de um conhecimento que estaria voltado não para a verdade, mas para a utilidade (SCHULTZ;SCHULTZ, 1992). O essencial de sua “psicologia funcional” residiria assim na “adaptação de pessoas vivas ao seu ambiente, com a assistência de uma consciência ativa” (SCHULTZ;SCHULTZ, *Ibidem*, p. 149), o que faz com que o estatuto da função deva refletir uma utilidade envergada para o bem. Assim como o funcionalismo,

¹⁰ Idem à nota anterior.

¹¹ Antifundacionalismo, consequencialismo, contextualismo, Cf. POGREBINSCHI, 2005, p. 24 et seq).

“(...) o pragmatismo pega sua noção geral de verdade como alguma coisa essencialmente ligada à maneira pela qual um momento em nossa experiência pode levar-nos a outros momentos aos quais valerá a pena ser levado. (...) a verdade de um estado de espírito significa a função de uma condução que vale a pena” (JAMES, 1907/2005, p.114, grifo nosso).

A afirmação e a consolidação da verdade como um estado que resulta de uma espécie de parceria entre função e condução é especialmente importante para nossos desenvolvimentos. Explicamo-lo destacando a expressão “valer à pena”, pois é ela que qualquer questionamento sobre a verdade na psicanálise deverá deixar de lado sob o risco de cair em mais uma tentativa de substancialização da operação da verdade como função sem utilitarismos, sem ganhos ao final do processo.

Continuemos ainda um pouco mais em nossa breve referência filosófica. Concentrado nessas premissas que já mencionamos, James (1907/2005) facilmente formalizou a doutrina de Peirce (1905), autor que até então era desconhecido. Esse fato nos instrui sobre o interesse do primeiro pelo Pragmatismo e, portanto, sobre a fácil identificação entre o último e o funcionalismo (SCHULTZ ; SCHULTZ, 1992). Esses autores a que nos referimos como pioneiros estão no entanto bastante distanciados de nosso tempo apesar de suas teorias contarem com adeptos e tenham suas aplicações práticas ainda hoje (POGREBINSCHI, 2005). Por tal razão traremos uma discussão que nos é quase contemporânea sobre o problema da verdade na sua relação como a ideia de função.

Abordaremos assim, o que seria um pragmatismo mais assumido e convicto através do debate entre Engel e Rorty (2008). Rompendo com uma apropriação da verdade como

instrumento exclusivamente político, esses autores reconhecem que mesmo que se evite um ideal abstrato de verdade, ela continua a ser o que orienta a ação. Em outras palavras, o conceito de verdade deixa de ser normativo do ponto de vista da “norma ética ou epistêmica” (ENGEL, 2008, p. 38), mas no entanto não abandona sua “norma conceitual” porque a verdade é “uma norma da asserção ou da crença”, a qual nos permite recusar uma crença que é falsa e “revisá-la” (ENGEL, *Ibidem*) segundo uma regra.

Rorty (2008), por sua vez, intenta mostrar que há um impasse, tanto para o filósofo quanto para o homem comum em seu cotidiano, face aos conceitos de verdade que devem admitir ou rejeitar. Para resolvê-lo, a tradição pragmática se mune de um método de questionamento que valoriza os enunciados justificados em detrimento dos pretensamente verdadeiros. É o que Rorty, sistematizado por Engel, chama de uma “desmitologização da noção de verdade” (RORTY ; ENGEL, 2008, p. 26), que visa a trazer tal discussão e suas aplicações para o âmbito social de liberdade e tolerância. Com essa aproximação entre verdade e justificação, só resta à primeira o destino do consenso e da medida social, pois mesmo que não esteja num meio político, público, essa reafirmação da verdade se aplica muito bem às normas da política científica (LACAN, 1968-9). Ainda que não associe essa verdade à utilidade, Rorty (*Ibidem*) defende que os valores de utilidade devam anteceder os valores de verdade.

Notamos que essas teses úteis e tentadoras são mais uma forma de calar a verdade em sua incidência concisa e oracular, com a produção de enunciados justificados, consensualmente obtidos onde não nos parece haver referências que problematizem o lugar do sujeito e da ética que esperaríamos se desprenderem inevitavelmente desse procedimento. Assim essa abordagem que se volta para o problema dos conteúdos, da veridicidade pela justificabilidade dos enunciados, termina, para nós, confundindo-se com uma disputa

ideológica vã, que além de deixar de introduzir novas questões ao tema, soa-nos conceitualmente frouxa, quase pueril, com objetivos que não entreveem as consequências do próprio método que acreditam ter inventado (Cf. LACAN, 1967-8).

Interrompemos aqui nosso breve diálogo com os autores mais representativos da defesa de uma verdade justificável, útil e que funcione para o bem comum, já que maiores delongas desviariam o foco de nossa tese que não pretende apresentar os contrastes dessas abordagens com a teoria-clínica psicanalítica. Consideramos, por fim, que contrariamente a tais modelos pragmaticistas estão a práxis de Freud e a de Lacan, os quais irão então mitologizar a verdade, afirmando que só é possível acessá-la, isto é, ter notícias do seu impossível através do enunciado do mito (LACAN, 1969-70/1991), sem que com essa posição venham a abandonar o sujeito e sua “psicopatologia cotidiana” (FREUD, 1901/2004).

Visto que para a Psicanálise a verdade está longe de ser um ponto pacífico, apresentando-se como tão avessa às menores expectativas da vida cotidiana, cabe-nos enfrentar os alguns problemas tais como: para que serve essa verdade implicada na psicanálise e o que podemos extrair desse conceito para a nossa experiência cotidiana, o horizonte jamais negligenciado por Freud e Lacan? Se numa época sem gravidade e transbordante de “mercados de saber” (LACAN, 1969/1991, p. 35), cuja visada é a de um “gozar a qualquer preço” (MELMAN, 2003), admitindo a coexistência de tantas verdades individuais numa democracia de desejos e de suas respectivas satisfações, por que insistir em “embaraçar-se com a verdade” (MELMAN, 1987/2011, p. 14)?

Com a afirmação de Lacan de que nenhuma verdade pode ser apreendida no “concreto da história” (LACAN, 1954-5/1978, p. 31), antevemos uma pequena parcela de nossa aventura de escrever sobre a verdade. Se ela não está disponível no mundo, na experiência sensível, isto é, se não advém como produto de uma historicização de um ramo de

saber, ainda assim não podemos prescindir do que no trabalho da análise, deverá buscar os “traços [dessa verdade] na experiência” (LACAN, 1954-5/1978, p. 208).

A Prosopopéia propõe a verdade

Justificando a premência de um retorno ao legado freudiano, Lacan (1955/1966) se incumbem de redescobrir, no valor do método e do rigor¹² dessa obra, os efeitos de verdade de sua mensagem (LACAN, 1955/1966, p. 214), e assim restituir o “sentido de Freud” (LACAN, 1955/1966, p. 214), deturpado e rejeitado pelas sociedades (ditas) psicanalíticas de até então. Para nós, o essencial desse ato de pôr-se nos trilhos de uma retomada da invenção de Freud — de sua “função criadora” — é a ideia de que essa “*descoberta coloca em questão a verdade. Decerto que não há ninguém que não seja pessoalmente concernido*” (LACAN, 1955/1966, p. 213) por isso que se inscreve “(...) *no coração da prática clínica*”, e cujo poder, os analistas precisam recuperar, neles mesmos, até as extensões de sua “*própria carne*” (LACAN, 1955/1966, p. 215).

Assim, Lacan recusa a dicotomia entre verdade e mentira ou verdadeiro e falso no que tange às teorias e às técnicas na análise, e se pergunta quais seriam mais ou menos verdadeiras se todas elas são reais. Notamos também um aspecto que contribui para a circunscrição de tal verdade (de não-correspondência), a qual, contrariamente à lógica proposicional, não tem seu valor reduzido à inscrição e ao manejo de um símbolo. Por isso, referi-la como a qualidade de um objeto ou conceito não garante a sua validação científica e

¹² O rigor de Freud é dado pelo estilo de seu método cingido pela preocupação de pesquisar senão toda a literatura existente sobre o tema do qual irá tratar, no mínimo o que havia de mais atual em sua época. Cf por exemplo a interpretação dos sonhos (exemplo magistral desse rigor) (Freud, 1900/2004), e a reunião das críticas sobre a estátua renascentista de Moisés feita por Michelangelo (Freud, 1914/2004).

tampouco a relevância que as reflexões a seu respeito têm para os analistas (LACAN, 1955/1966, p. 217).

Ainda que a chame de “a descoberta, a coisa freudiana”, para Lacan (1955/1966, p. 201), essa verdade, histórica, é pela metade, mais próxima de um “(...) il y a du véritable” (LACAN 1955/1966, p. 215), de um “há algo do verdadeiro”. Ao avesso de uma verdade integral, essa hipótese nos leva a enfrentar a constatação de que no domínio da verdade psicanalítica, que é, por essência, “algo da verdade” não se está por esta razão a salvo de equívocos e incorreções. “O discurso do erro, sua articulação em ato, podia dar testemunho da verdade contra a própria evidência” (LACAN, 1955/1966, p. 218), visto que, quando se trata da verdade freudiana, o campo das evidências e da verossimilhança não dará testemunho de que se está diante da “verdade da verdade”.

Falando, sem nada dizer sobre si mesma, longe de ser um indicativo do esclarecimento, a verdade escapa ao discurso do eu (*moi*) consciente, no mesmo momento em que o fala, o golpeia. Ao irromper no discurso desse eu, para em seguida dele “*escorregar*” (LACAN, 1955/1966), a verdade não passa pelo pensamento mas pelas coisas, comunicando-se pelo enigma (*rébus*), e estendendo suas vias pela falsidade (LACAN 1955/1966, p. 221).

Ousando uma prosopopéia da verdade, Lacan escreve que ela se enuncia como: “*Eu [moi], a verdade, falo e sou pura articulação emitida pelo seu embaraço*”, sem transparência e obscura, uma fala não-reconhecida, a que a escuta analítica deve visar. Pois “o fato de que ela fala não quer dizer que ela diga a verdade. É a verdade; ela fala, quanto ao que ela diz, são vocês que precisam se virar com isso” (LACAN, 1968-9, p. 212). Isso implica que a verdade que fala sem se dizer como verdade, não se compromete a dizer o que é a verdade.

Sem a ambição de indicar uma aletosfera no discurso do paciente, do qual este pudesse tomar consciência, dela assenhorando-se, a nova aletologia que a Psicanálise propõe

recusa em seu próprio funcionamento a apreensão da verdade como objeto de estudo, isolado por um método, por um saber. O que a Psicanálise pode anunciar sobre esta verdade, é feito justamente de sua posição impossível, “insustentável”, que fracassa em capturar com definições teóricas, uma verdade que deverá passar pelas coisas, que analista e analisante experimentam (*éprouver*) na análise, operando por cortes do significante e apontando para um sujeito abolido, excluído da articulação de saber (significante). Para Lacan, a via régia da verdade “*se abre, se inaugura*” com a suposição de Freud (1915/2004) do inconsciente, pois pelas coisas, ela se faz por um caminho que está fora “*do campo aberto ao saber*” (LACAN, 1954-5/1978, p. 9).

*

*

*

Nesta introdução, expusemos algumas questões sem as quais nosso percurso não poderia se sustentar. Dessa forma, procuramos preparar o terreno para nos orientar pela tese de que o campo psicanalítico é definido e marcado em sua especificidade pela verdade de que ele dá mostras, assim como pela defesa de uma experiência analítica que produz um tipo de discurso — o do analisante — que é alvejado por tal *Wahrheit*. Relembrando nossa pontuação anterior (cf. pp. 14-17), essa verdade que se tornará cada vez mais radical, se afastará, por completo, do vocábulo que teve um desenvolvimento no nível de um conceito em algumas sistematizações filosóficas e, como veremos mais tarde, tem implicações até mesmo sobre algumas teses da matemática sobre a equação de Fibonacci e a razão áurea.

Essa revelação de uma verdade inconsistente e conceitualmente solitária, em suas origens e em seu funcionamento, nos fornecerá, entretanto, as coordenadas da própria

psicanálise, seus fundamentos, sua práxis, o seu objeto e as razões que condicionam a sua sobrevivência. Inicia-se então nosso embarque nessa tarefa de por à prova não só nossa aposta na relação da experiência analítica com essa verdade que defendemos como norteadora do campo. Também se trata, para nós, de ir atrás do que é posto em jogo por essa verdade, e experimentar na construção deste caminho, em que medida ela se presta a ser trabalhada por uma tese acadêmica.

Pequeno comentário preliminar

Esta tese superestima os desdobramentos do trabalho de Lacan, com a psicanálise, que se deram na forma dos seminários. Apesar de não ser raro nosso recurso a alguns dos escritos, nossas referências sugerem uma posição quanto ao que seria em Lacan, por um lado, uma querela entre as elucubrações e os seus *tours*, por temas supostamente extra-psicanalíticos, e, por outro lado, a alegável densidade unida à precisão de seus *Escritos*.

A esse respeito, Lacan se manifesta em diversos momentos de sua fala. Tomaremos aqui um deles, onde ele dialetiza o escrito e a fala a partir de uma discussão sobre o lugar da verdade.

“é a partir da fala que evidentemente se trilha a via para o escrito. Meus Escritos, se eu os intitulei assim é porque eles representam uma tentativa, uma tentativa de escrito, como é suficientemente marcado por isso que culmina nos grafos. O chato é que as pessoas que pretendem me comentar partem imediatamente dos grafos. Elas estão equivocadas! (...) o escrito retomado por si só, (...) gera toda sorte de mal entendidos. É de uma fala que se trata (...), uma fala na medida em que ela própria é o que se reflete da regra analítica” (LACAN, 1970-1, p. 84).

Apoiados em passagens desse tipo, podemos afirmar que os seminários mostram um Lacan em sua verve original, no meio que supunha ser o exigido para a transmissão de seu retorno a Freud: a via da fala, o ensino. Nos trechos subsequentes ao que destacamos, Lacan (LACAN, *Ibidem*, p. 86-7) nos parece reconsiderar sua posição, passando a, de certo modo, valorizar o escrito como aquilo que revela a causa e a razão da própria linguagem. Contudo, ele pretende esclarecer que o escrito é o que permite interrogar a morada da verdade, na medida em que ao não se confundir com a linguagem, o escrito se situa “por referência a ela” (LACAN, 1970-1, p. 86).

Sob outro ângulo, também não se trata aqui de nos voltarmos para sua biografia a fim de atribuir os poucos escritos que publicou a supostas dificuldades de Lacan em organizar seu pensamento textualmente, numa escrita, tal como afirma Roudinesco (2012), em oposição a Freud que publicou bastante em vida. Lacan não se considerava um autor, mas um analista que com o seu discurso não pretendia esclarecer, informar ou difundir a verdade da psicanálise. O ensino de Lacan o designa como um sujeito submetido aos efeitos de seu dizer, e é onde se forja um discurso que visa à sua própria causa, trazendo assim a dimensão da verdade, não como revelação, mas como um corte sobre esse discurso que se tece pela fala.

Capítulo 1

O amor à verdade e a profissão de analista

“(...) o vínculo analítico se funda no amor pela verdade, isto é, no reconhecimento da realidade objetiva, e exclui toda ilusão e todo engano”
(FREUD, 1937b /2004, p. 249).

Na história da Psicanálise, Freud (1937b /2004) é quem primeiro nos remete ao fundamento do amor à verdade¹³ como o sustentáculo do “vínculo analítico” (FREUD, *Ibidem*, p. 249) e, ao mesmo tempo, como a causa da profissão de analista constar entre uma das impossíveis, “em que se pode dar antecipadamente por certa a insuficiência do resultado” (FREUD, *Ibidem*). No contexto do *unendliche* e do *endliche* de uma análise, ele (FREUD, *Ibidem*) se dedica a enumerar suas dificuldades e alguns de seus fracassos como analista, escrevendo uma ética para o *métier* que inventara, sem contudo atribuir o sem-fim de uma análise à incapacidade ou à falha do analista em separar o verdadeiro do falso.

Não podemos afirmar, contudo, que Freud (1937a /2004) se deixe vencer pela barreira desse amor, ou o assimile ao rochedo da castração, apesar dos dois temas num mesmo contexto. Esse amor à verdade marca sua obra e sua práxis, na medida em que ele precisa superá-lo a cada curva de sua teoria para poder sustentar a psicanálise, para fazer aparecer a divisão do sujeito — tão valiosa para sua formulação do aparato psíquico — e não se render ao amor com o qual se infla a esguieira da verdade. Desse modo, Freud (1939/2004) elabora sua noção de *historische Wahrheit* sem as lisonjas de que tal amor pudesse completá-la com a realidade objetiva ou psíquica (*Realität*), fundada na representação e na articulação do saber, e objetivada por tantos métodos, por tantas tradições psicológicas (SCHULTZ ; SCHULTZ, 1992).

Neste momento, cabe salientar que não estamos investigando os meios para constituir o percurso adequado que leve a uma análise finita, empregando para tanto a conceituação de verdade que pudemos recolher do uso que fizemos dos textos psicanalíticos. Nosso objetivo principal é a verdade exatamente onde sua operação mostra o descompasso entre o sujeito do inconsciente, o sujeito da psicanálise, e as éticas do bem.

¹³ Para a discussão do assunto no campo filosófico e jurídico, deve-se consultar a título de introdução, por exemplo: “a questão da verdade na filosofia do direito”: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=10144

Deste modo, o leitor não encontrará aqui referências a uma pedagogia da clínica analítica ou normas de uma clínica ideal em que os atos analíticos poderão dar notícias de que ali terá havido um autêntico tratamento analítico. A normatividade da conduta que procuramos evitar nos permite introduzir nossos percalços sobre a clínica analítica a partir das ideias e observações de Freud sobre a sua própria práxis e como ela nos mostra a incidência do impossível no trabalho da análise.

Recuperando então nossa discussão, perguntamo-nos: qual teria sido a razão para Freud usar a via do amor?

O amor é o que pode responder ao inevitável de tomarmos a realidade objetiva (*Realität*) como o que deve vestir a verdade. Com a crítica da depuração que pretende excluir do trabalho com a verdade, a falsidade e os equívocos, Freud (1937a/2004) se afasta do perfil do investigador que aspira a tornar transparente o objeto a conhecer para poder enfim operar com ele, visto que na Psicanálise, o essencial não se resume a disjungir verdadeiro e falso, realidade objetiva e as quimeras.

Lacan se insinua nesses questionamentos sobre o amar a verdade, dando tal título à empresa ou tradição filosófica que se apropria da verdade como ambiguidade imanente e quase sagrada. *Alétheia* [ἀληθεία], segundo o informe heideggeriano, permitiria a coexistência do velar e do não-velar como a consistência original do « jogo da verdade » através do qual, ela “ (...) sempre iniciou seus amantes”(LACAN, 1969-70/1991). Portanto, contrariamente à injunção ao psicanalista, esse amor pela fraqueza da *alétheia* seria o reflexo do que podemos chamar de uma Aletologia do Ocidente, alicerçada sobre a obstinação em completar a verdade, a chegar à sua essência e vir a sabê-la toda (LACAN, 1955/1966).

Por outro lado, depreendemos de Lacan (1969-70/1991) que seria um engano tratar esse amor à verdade como mero sentimento decorrente do anti-cientificismo do senso-

comum, da poesia ou das religiões. Trata-se aqui, em contrapartida, de um método de investigação, que nos enreda por nosso próprio funcionamento como sujeitos produzidos pela ciência, pela filosofia e por sua incidência na cultura. E por isso, para a psicanálise, é decisivo reinstaurar, como ponto de partida, a função da advertência primeira de Freud sobre o apego gerado pelo amor.

De pronto, o analista deverá ser aquele que, a despeito do amor, terá de recusar a completude e sustentar a falta a ser, a falta de esquecimento na constituição da verdade, “*porque ser não é outra coisa senão esquecer*” (LACAN, 1969-70/1991, p. 58). Esse amor recusado pela operação analítica se resumiria a um “dar o que não se tem” que é próprio da essência de todo amor, dos “revestimentos narcísicos” (LACAN, 1967-8, p. 217, S.I.), motivado assim pela fraqueza e pela debilidade do objeto. Ressaltando uma zombaria como componente dessa mesma falta a tamponar, Lacan (1969-70/1991) afirma que esse amor universal obturaria aquilo que a verdade esconde e o identifica a um amor pela castração, velando o que ela traz sobre o impossível da relação sexual e da morte, sobre os quais não há saber. Na medida em que a verdade é o que faz surgir o significante da morte, não haveria outro rosto para ela senão esse, onde, portanto, não haveria nada pelo qual alguém pudesse ficar “louco de amor” (LACAN, 1969-70/1991, p. 67).

Heidegger (1927 apud GARCIA- ROZA, 1995) em sua teoria, desafia da verdade a ambiguidade de sua dimensão de *não-esquecimento: a* (prefixo de negação) e *létheia* (variação de lethe — esquecimento) e ressalta que em lugar de se identificar com enunciados ou juízos, a verdade aponta para a ontologia fundamental. Chegar à verdade seria chegar àquilo que a coisa é em si e o caminho de sua investigação seria também o desvelamento em que a verdade se deixa ver, se dá ao ser-descobridor (ALBERTUNI, 2011). Tomando a afirmação da verdade pela afirmação da presença do (não) esquecimento, Lacan

(1969-70/1991) dará relevo a essa *falta de esquecimento* da verdade, articulando os recursos da psicanálise para reafirmar uma verdade cuja consistência se afasta das revelações e jogos filosóficos.

Não esqueçamos como Freud (1900/2004) dá importância ao esquecimento, sobretudo o dos sonhos, como uma das operações-regentes da estruturação do *Seelenapparat*. Esse esquecimento faz surgir um sujeito da divisão, que não é por inteiro absorvido em sua atividade cognoscente, e revela um “*eu que não é senhor em sua própria casa*” (FREUD, 1917/2004, p.135), mas que é engendrado numa articulação inconsciente, por um saber que não se sabe (LACAN, 1968-9).

Podemos, por fim, interpretar o amor que Lacan (1969-70/1991) circula como aquele de Freud (1937b /2004) pela verdade, como um dos meios dos quais este se privara, dando assim uma outra inflexão ao que seria o tratamento analítico. Sublinhando uma “ambiguidade radical” (LACAN, 1969-70/1991, p. 206) — de uma ordem diferente daquela que sustenta a divisão do sujeito — ligada à verdade, Lacan reafirma sua filiação a uma *historische Wahrheit* freudiana, marcada pela opacidade e pela incidência — mortífera— do significante para um sujeito que é causado por seu próprio discurso. Desse modo, esse discurso, que é o da psicanálise, e que está situado na divisão entre o saber e a verdade (LACAN, 1969-70/1991), deverá permitir que superemos a busca incansável pela verdade revolucionária e libertadora, por uma “verdade da verdade” (LACAN, 1958-9, p. 583).

Contudo, a superação dessa busca por uma essência “verdadeira” da verdade é sempre pontual e deve ser reafirmada pelo analista em sua práxis, visto que esse amor universal e complementar é a sedução da verdade e dos próprios investimentos amorosos da neurose, do sujeito: em análise ou na experiência cotidiana. Ora, se insistimos numa desubstancialização da verdade, como uma boa-nova da psicanálise, tal novidade entretanto

não encerra nosso labor. Afirmar uma verdade sem conteúdos e atribuições nos levará a problematizar o que está em jogo nas relações entre verdade e realidade apoiados nas contribuições de Freud e de Lacan.

1.1) As “realidades” da verdade

Instruídos pelo ensino de Lacan¹⁴, chegamos a saber que Freud (1897, 1918/2004), um conhecedor exemplar da língua alemã, faz uso de duas palavras distintas quando se refere a dois conceitos de realidade, cujas evidências se impuseram a ele em sua auto-análise: são eles die *Realität* e die *Wirklichkeit*. No trecho que figura como epígrafe deste capítulo, Freud (1937a /2004) teria se referido a uma realidade objetiva (LACAN, 1966) — *Realität* — como a realidade psíquica: a matéria-prima das construções, o *Stoff* do relato.

Tal como viemos advogando, é por denunciar o conluio entre o amor à verdade e o reconhecimento da realidade objetiva — que despreza as incorreções da ilusão—, que Freud (1937b /2004) antecipa aos analistas uma preciosa indicação técnica, demarcadora do campo analítico num avesso da dimensão do amor. Longe de esgotar a riqueza que este tripé — o amor à verdade, a própria verdade e a realidade objetiva — ainda conserva, seguiremos por caminhos que nos desviarão para o enfrentamento de nosso problema pela ideia da *Realidade*.

O porquê do desvio que faremos reside na necessidade de estabelecer, com nossos referenciais teóricos, uma relação entre a verdade e a realidade objetiva (FREUD, 1937a /2004). Dessa feita, poderemos destacar que a discussão entre verdade e realidade em Freud

¹⁴ Cf. *De nos antécédents et Au-delà du principe de réalité* (Lacan, 1966). Cf. também FREIRE ; SOUZA ; FERNANDES,1996.

ultrapassa a dicotomia entre o material e o ilusório, a qual não nos conduziria senão a aporias em nossa argumentação, encurralando-a entre “a ausência de uma verdade absoluta e a de uma certeza filosófica definitiva” (HOUAISS,2005).

Em 1897, na carta 73, anos antes dessa articulação-mestra entre amor à verdade e a *Realität*, Freud (1897/1986) segredara a Fliess que a busca de uma *Wirklichkeit* era uma das dificuldades investigativas de sua auto-análise. Esta realidade, então, efetiva, ainda que potencialmente mais útil do que o próprio estudo da excitação sexual, permanecia escondida sob os estados, sob as disposições de humor (*Stimmungen*). Podemos ler como Freud continua sua carta afirmando que quanto aos progressos e resultados sobre tal realidade, ele vivia um momento de “*quietude*” (FREUD, 1897/1986, p. 309).

Atualmente não há uma diferença entre esses dois substantivos na língua alemã. Ambos são aplicados como sinônimos para a realidade, efetividade, para nomear o que é real, existente, verídico, na medida em que aponta para aquilo que é de fato (Langenscheidt/2003). Se consultarmos, no entanto, um dicionário etimológico, podemos encontrar a trajetória dessas palavras ao longo da evolução da língua, desde suas origens desiguais,— a primeira, *Realität*, no latim e a segunda, *Wirklichkeit*, no alemão da alta idade média— e recolher algumas das derivações que as distinguiram em determinados momentos da história.

Essa diferenciação preliminar também se reflete imediatamente sobre a incidência da verdade e de sua função criadora (*die Erdichtung*) no ensino de Lacan, já que ambas advêm desta realidade da ordem de uma *Wirklichkeit*, localizada, por exemplo, no intervalo mínimo entre o sonho e o despertar (LACAN 1963-4/1973). Com a referência de Freud (1897/1986) a uma realidade (*Wirklichkeit*) por trás das disposições psíquicas do sujeito, Lacan tratará a verdade como o não-abarcado pela realidade representada, psíquica mas pulsionada por uma efetividade que vem do Real (LACAN, 1963-4/1973).

Para o psicanalista francês, a principal observação que encontramos em Freud (1937b /2004) com respeito ao interminável do analisar consiste no problema da realidade. Pois o que é insistente na verdade concerne à ideia de que não existe um real completamente puro “que se faz passar pela verdade”, pois é uma verdade que se experimenta, que “s’*éprouve*” (LACAN, 1969-70/1991, p. 201). Este *éprouver* nos indicaria o ponto onde centrar nossos esforços em delimitar uma verdade “que só é acessível, pelo menos em parte, na experiência do psicanalista” (LACAN, 1962-3, p. 465), pois é à luz do trabalho/da experiência da análise que a verdade pode ser tomada como uma noção que tem consequências para a clínica e para o cotidiano, que não se perde nas especulações filosóficas ou nas doutrinas religiosas (LACAN, 1962-3). Essa “ (...) verdade [que] entra no mundo com o significante e antes de qualquer controle, (...) se experimenta, ela se reencontra apenas pelos seus ecos no real” (LACAN, 1962-3, p. p. 520).

Lacan (1963-4/1973) mostra, então, que a *Wirklichkeit* é aquela que, ao se aproximar, rompe com o mecanismo, com a função do sonho de proteger a continuidade do sono. Ao precipitar o despertar, no ponto em que deixaria a verdade se afrouxar e aparecer, essa realidade volta a se colocar para, entretanto, imediatamente tornar a manter-se velada pelas disposições (*Stimmungen*) psíquicas do sujeito. “Nada em todo caso nos permite tomar como unívoca a realidade que se invocaria conjugando os dois termos: *Wirklichkeit* e *Realität* que Freud distingue, o segundo sendo especialmente reservado à realidade psíquica” (LACAN, 1965/1966, p.83). Pois, “não é por acaso que Freud faz uso do termo *Realität* quando se trata da realidade psíquica. Realidade, e não *Wirklichkeit*, que não quer dizer senão operatividade (...)” (LACAN, 1965/1966, p. 54).

É Lacan quem recupera essa nuance teórica do texto de Freud junto à mesma dialética entre realidade material e realidade psíquica que conhecemos, sobretudo, por

intermédio do caso do “homem dos lobos”¹⁵ (FREUD, 1917/2006) e das *construções em análise* (FREUD, 1937a/2004). Podemos, portanto, vincular tal nuance à ideia de verdade em Freud, que ganha sua inflexão histórica, como a resultante das construções onde é determinada/causada por uma articulação entre a *Wirklichkeit* e a *Realität*.

Designaremos pelo substantivo *Realität* os seguintes referentes: o mundo exterior ou a realidade objetiva¹⁶; a experiência engendrada pela ordem significante, aquela que é construída com a fantasia; a realidade das representações que, no entanto, não se deixam englobar pelo sistema percepção-consciência; e por fim, a realidade psíquica de que se ocupa a Psicanálise.

Wirklichkeit, por sua vez, traduzida por realidade efetiva, é conceituada por Lacan (1963-4/1973) numa vinculação a seu conceito de Real e ao *das Ding*, como fora do significante e do significado. Tal realidade não pertenceria propriamente à realidade psíquica mas sua operação se efetivaria para o sujeito, como o *knocked*, a batida na porta que desperta, e que indica com seu efeito a divisão do sujeito. O trabalho das representações é aquele sobre o qual a *Wirklichkeit* irrompe. Sobre esse ponto, vale repetir o próprio Lacan:

“(…) é que com essas batidas [coups] apressadas, eu já tinha formado um sonho, um sonho que manifestava a mim outra coisa que não essas batidas. E quando eu desperto, se eu tomo consciência dessas batidas, é porque em torno delas, eu reconstituo toda minha representação [é só depois que as batidas na porta viram de fato batidas na porta]. Eu sei que eu estou aqui, a que horas eu adormeci, e o que eu buscava

¹⁵ Título correto: *De la historia de una neurosis infantil*.

¹⁶ Essas foram as escolhas do tradutor das obras completas de Freud do alemão para o castelhano, cf. Etcheverry, J.L. (2006). *Sobre la versión castellana Sigmund Freud Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

com este sono. Quando o barulho da batida sobrevém, não a minha percepção, mas a minha consciência, é porque minha consciência se reconstitui em torno dessa representação, é que eu sei que eu estou sob a batida (coup) [o golpe] do despertar, eu estou abatido, nocauteado (knocked)” (LACAN, 1963-4/1973, p. 56).

Quando nos lembra que Freud amava a verdade, Lacan (1969-70/1991) dá provas de ter conservado suas contribuições, das décadas de 50 e 60¹⁷, sobre as acepções de *die Wirklichkeit* e *die Realität*. No entanto, não empresta a essa afirmação o sentido de que Freud tenha pretendido completar a verdade e escrevê-la por inteiro numa proposição, tal como vimos acima sobre o amor que tende a fazer da análise um trabalho *unendliche*.

Reencontramos o mesmo desejo de um Freud (1897/2004) que já se deparava, em sua maturidade, com as dificuldades em acessar a realidade efetiva (*die Wirklichkeit*), persistindo em suas obstinações derradeiras de 1939, para determinar o que fora o acontecer histórico (*die Geschichte*) de Moisés (FREUD, 1939/2004), em meio à ação das desfigurações do relato (*der Bericht*) bíblico e do registro historiográfico (*die Historie*). Sublinhando a verdade “no micélio” (LACAN, 2006, p. 37) da fala, nas operações da história, recortando-a nas construções, a cada caso, Freud lhe dá a marca da articulação inconsciente que determina o psicanalisante e “suas cogitações” (LACAN, 1969-70/1991, p. 41).

Dessa atitude que Freud preservou, aprendida de sua formação científica e judaica¹⁸, vem a certeza de poder assentar suas investigações sobre o objeto psíquico, um objeto de

¹⁷ Refiro-me aos escritos : **De nos antécédents** (LACAN/ 1966) e **Au-delà du principe de réalité** (LACAN, 1936/1966).

¹⁸ Em carta à sua noiva Martha Bernays, ele revelava, já em 1886, que tinha com frequência “a impressão de ter herdado toda a audácia e toda a paixão de [seus] ancestrais no momento em que eles defendiam seu templo, de ser capaz de, com prazer, lançar mão de toda [sua] vida por um único e grande momento”, ainda sobre sua relação com o

ciência, na relação com uma “verdade que não pode ser tolerante, [que] não admite compromissos nem restrições”¹⁹ (FREUD, 1933a/2004, p. 148). Essa verdade que deve se desvencilhar do amor para se efetivar e que tampouco tolera imprecisões, não é, contudo, uma verdade que ignora a mentira e o desacordo em sua própria enunciação.

Tomaremos o lugar da enunciação como o que introduz o nível do inconsciente, que se origina sobre *πρωτον ψευδος* [proton pseudos] (FREUD, 1895, apud Lacan, 1969)²⁰ e onde não há contradição ou negação. A verdade daí vem e se afirma na fala, no ponto em que o discurso traz a marca de sua determinação inconsciente, progredindo assim com as premissas da mentira, com os “falsos enlaces”. Freud (1895/2004, p. 402) salienta no histórico de sua paciente Emmy von N. que se trata de uma “mentira soberana” (LACAN/1968-9, p. 266) e portanto, fundadora, visto que é uma certa “pérola da mentira” que funciona como o que para o sujeito lhe dá a “secreção da verdade” (LACAN, 1968-9, p. 215). A enunciação do inconsciente, então, se dá como esse tipo de mentira, imperiosa, na qual o desejo toma lugar e se mostra imortal, indestrutível pelo tempo (FREUD, 1900/2004).

Após nossa explanação sobre as realidades em jogo para o psicanalista, ainda persiste o questionamento sobre seu lugar frente a essa verdade perturbadora. O conceito de verdade que procuramos delimitar estaria então neste lugar, que é fora da representação, numa relação com o Real, com *die Wirklichkeit*? Como trabalhar então com a hipótese de uma verdade engendrada pela articulação entre essas duas realidades: a psíquica e a que opera como o Real?

judaísmo, ele escrevera: “*alguma coisa do núcleo, da essência do judaísmo fortalecido pelo sentido e pela alegria de viver nunca sairá de nossa casa*” (Robert, Marthe, 1964, p. 32).

¹⁹ Lacan dirá mais tarde que “*a verdade não suporta nada disso*”, portanto não pode ser desposada. Talvez daí decorra a afirmação de Lacan de que Freud se casara com Marta mas era amante de Minna, sua irmã, metaforizando assim o tipo de relação possível que se poderia- no caso, o analista- ter com a verdade: a de amante.

²⁰ Alusão de Freud à “premissa falsa maior” da teoria aristotélica do silogismo, expressão cunhada nos *Primeiros Analíticos* (Aristóteles/sd).

1.2) Lacan: o analista-noivo da verdade

Vale lembrar que a lição, capital e impossível, é desconfiar da tendência própria ao amor: a de obturar o que se veicula na verdade e a tentativa de reconstituir a ponte com a conceituação de uma natureza da verdade próxima das ambições filosóficas, sejam elas metafísicas ou logico-proposicionais. A profissão de analista, assim, nos precipita a sustentar diante da sedução do amor, a verdade psicanalítica como função sem pragmatismo, como um imperativo disfuncional.

Lacan (1969-70/1991) já comentara nossa epígrafe (cf. acima p. 24) enfatizando a questão do impossível com que o analista deveria estar sempre confrontado. Apoiados na formulação dos quatro discursos (LACAN, 1969-70/1991), podemos rever o problema do amor levantado por Freud (1937b /2004), circulando o lugar desse mesmo impossível do analisar, articulado por Lacan, na segunda linha do discurso do analista:

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1} \qquad \frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \longrightarrow \frac{\text{Travail}}{\text{Production}}$$

Na fixação dos lugares dos discursos (LACAN, 1969-70/1991), o termo S_1 ocupa a posição da produção e S_2 vem a ocupar o lugar da verdade. Acompanhando o que Lacan nos evoca, deparamo-nos com a ausência de uma relação entre a produção e a verdade, mostrada por uma linha de impotência entre S_1 e S_2 , entre, respectivamente, os significantes-mestres que se decantam de uma análise e o saber (da psicanálise) como verdade.

Os S_1 produzidos não conduziriam tão logo a uma verdade do sujeito, a um saber verdadeiro e singular da experiência de uma análise. Tal fato de estrutura, Lacan (1969-70/1991) atribui à impotência da verdade. No entanto, longe de apostar na debilidade do saber em apreender uma verdade que teria sido encaminhada pela produção (S_1), ele formaliza uma posição para a verdade que, por ser diminuída do saber — o cognoscente, o transparente, epistêmico —, pode de seu ponto fixo dar o que é a verdade do saber da psicanálise. Quanto a esse saber, que poderemos ver mais adiante em nossa articulação com a verdade e o sexual, basta no momento destacar que é um saber que não se sabe, que se produz no encadeamento do inconsciente.

Continuamos ainda no tema da verdade impotente na tentativa de manejá-la no vigor que ela comporta. Para Lacan (1969-70/1991), a disjunção entre o saber e a verdade, efeito da linha de impotência, recobre e transmite no discurso da histérica, assim como na estrutura dos demais discursos, — aqui ousamos ir além das indicações de Lacan— “a mais sutil das impossibilidades” (p. 205), a que para nós se reflete no *unmöglichliche* do analisar e de sua relação com o próprio ato analítico.

Tal impossibilidade afirmada pela seta do *a* ao sujeito barrado sugere uma função para o conceito de verdade, que é coincidente com aquela que nos esforçamos para localizar com nosso trabalho. Nela se imprime “o poder dos impossíveis” (LACAN, 1969-70/1991, p. 209), que só se efetiva na falência das atribuições e das grandes expectativas sobre a capacidade da verdade de servir ao desvelamento das camadas de engano, dos véus de Maya (LACAN, 1967-8, S.I.).

Este mesmo feixe de manobras que o impossível do analisar assume, é o lugar onde se afirma o campo da Psicanálise. Uma práxis que persiste em virtude da sustentação de seu

fracasso frente à episteme e aos êxitos terapêuticos duradouros, e cuja função, sinalizada pela impotência da verdade, seria a de recolocar em questão o impossível que pretendemos evitar por todos os meios, desde os mais científicizados aos mais inflamados pela religião (Lacan, 1974 ; Freud, 1933 a/ 2004).

Recuperamos, assim, a relevância de discernir duas realidades posto que sem a noção de *Wirklichkeit* nos confinaríamos à mesmice da oposição entre factual e fabuloso/desfigurado. Afundados nos “dramas afásicos” (LACAN, 1967-8, p. 223, S.I.) do analisante, deixaríamos de atentar para um problema maior que nos atinge no trabalho com a verdade: o impossível encoberto e veiculado pela sua “bem sucedida” impotência.

Essas considerações são bastante oportunas para sediar a pergunta sobre a postura do analista diante da asserção do impossível do analisar. A esse respeito, quando tinge a relação da verdade com o Real, Lacan (1969-70/1991) declara que a verdade pode ter outras faces, mas o que deve ser uma primeira linha de conduta para o analista é desconfiar, e não tomar como verdade “essas beldades que encontramos facilmente ao dobrarmos a esquina” (LACAN, 1969-70/1991, p. 201). Do analista se espera que, ao se pautar num semi-dizer, faça a verdade funcionar na medida em que ele tem a “posição decisiva” (LACAN, 2006, p. 56) de articular *a posteriori* no discurso o saber, a rede significante que terá fundado como verdade o que o precedeu (*Ibidem*).

Referir-se a esse conceito, portanto, não garante em absoluto que com a verdade venha-se a conhecer o que é o Real, especialmente se consideramos a noção de Real indicada por Lacan (1963-4/1973, 1969-70/1991), como o que é mais difícil de ser demonstrado porque escapa ao dizer. Para tratar-se de Real, a condição exigível é que seja impossível: “Ele ex-siste como impossível” (LACAN, 1975, p. 207).

Nossa tese então pretende sugerir que a função da verdade implica a passagem da dimensão do amor à verdade para a da função de impotência da verdade. É deste lugar do qual a verdade “faz escorrer entre os dedos a impossibilidade do que se sustenta como real” (LACAN, 1969-70/1991, p. 202) e que Lacan (1963-4/1973) equivale à *Wirklichkeit*. Assim:

“não seria de todo mal se a análise permitisse [aos analistas] perceber em que consiste a impossibilidade, isto é, o que faz obstáculo à circunscrição, à retenção do que, sozinho, poderia talvez em última instância introduzir uma mutação, a saber, o real nu, sem verdade”
(LACAN, 1969-70/1991, p. 202).

O impossível do analisar (na primeira linha do discurso do analista), originalmente colocado por Freud, promove a inflexão que nos permite desviar a atenção dos obstáculos oriundos da incompetência intelectual e profissional de um analista, enredado no sem-fim de saber os fatos que se passaram para o analisante. O que aparece recoberto por essa verdade — a quem o amor tudo quer dar e a quem quer demandar um saber, ordenando que tudo conheça — seria o impossível. O real como o impossível que se apresenta pelo fracasso e pela impotência da verdade, contrariamente a um saber puro. Ao se apresentar como o Real que, não se faz passar por verdade, é que esse impossível pode se introduzir, quando empregamos a ideia de uma operatividade da realidade (*die Wirklichkeit*).

O que decorre do que Lacan (1969-70/1991) nos destrincha a partir da análise como uma das *unmöglichen Berufe* é que nela deve o sujeito se posicionar frente ao que se lhe apresenta como impossível. Em outras palavras, a análise coloca o impossível de saber sobre

o real, sobre uma realidade que se efetiva para nós e que é inapreensível pela articulação significativa, mas que se realiza dizendo, dizendo sem saber que o diz.

Enfrentando a pergunta sobre a vinculação entre verdade e realidade sob uma nova perspectiva, encontramos vias para prosseguir com nossa tese sobre o conceito de verdade. Voltamos assim ao amor à verdade como o suporte do vínculo analítico, mas também como o que impede que a verdade se efetive (*wirken*) como impotência. Em sua função plena de fracassar como revelação e esclarecimento, a verdade pode ser, então, o operador que forma e define a práxis psicanalítica porquanto é sustentador do lugar do impossível.

Capítulo 2

O mito e a verdade da psicanálise entre os elogios platônicos

“Todo mito se reporta ao inexplicável do Real, é sempre inexplicável que qualquer coisa responda ao desejo”
(LACAN, 1960-1/1991, p. 67-8).

2.1) O primeiro tempo é o da verdade²¹

Reencontramos Lacan (1954-5/1978), ainda nos primórdios do seu ensino, articulando o saber, a verdade e a opinião (*ortodoxa*) ao lançar mão das passagens do *Ménon* que tratam sobre o método (a maiêutica) para fazer a verdade emergir. Nesse diálogo, Platão enfoca o problema da virtude — sobretudo da virtude essencial: a política,— e da impossibilidade de se operar com ela pela via da episteme, e estabelece que esse objeto só poderia ser apreendido por meio de uma ortodoxa, que já orientava nesse período a política e a cultura gregas.

Não percorreremos por completo esse diálogo entre Sócrates e o estudante Ménon (PLATÃO, s/d). Será suficiente destacarmos nele a definição do ensino da reflexão filosófica, pela via da reminiscência e a equiparação entre ciência e opiniões, já que ambas adviriam tanto ao filósofo quanto ao escravo com a técnica da rememoração que é despertada e corrigida pelo questionamento socrático.

Atingiremos sua importância para nossa pesquisa, se nesse texto focalizarmos a afirmação de que o saber constituído numa coerência formal é insatisfatório para abranger, não apenas a formulação do que é a virtude, mas do que é a experiência humana. O destaque dado por Lacan (1954-5/1978; 1960-1/1991) a esse limite do saber maiêutico foi o que nos levou a refletir sobre a resolução de Platão para o problema da virtude: não se pode ensiná-la,

²¹ Lacan, 2006, p. 25

não se pode conhecê-la e tampouco vir a saber se ela é inata ou adquirida; pode-se, no entanto, buscá-la com a filosofia.

Para Lacan (1954-5/1978), a ciência moderna ainda conservaria ecos dessa exigência de coerência em seu discurso sobre os objetos. Posto que o progresso da ciência não concerne aos caminhos que aqui adotamos, tomaremos como essencial para nossa investigação a função dinâmica da verdade como origem do saber, essa mesma verdade como causa material que funda a psicanálise, e “permanece negligenciada no círculo de trabalho científico” (LACAN, 1965/1966, p. 244). Lacan (1954-5/1978) sublinha que a cristalização (formação do saber) deixa de lado “a função criadora da verdade” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26) indicada por sua forma nascente na invenção significativa, uma função abandonada que se torna o resto esquecido, o recalcado da história do saber.

Em *ciência e verdade*, Lacan (1965/1966) escreve que a verdade tem uma causa material na psicanálise. A partir dessa incidência pela materialidade do significante, definido, de antemão, como separado da significação, Lacan distingue um sujeito da compreensão e um sujeito que é veiculado entre os significantes. Mas por ora, não é nosso objetivo relembrar as hipóteses lacanianas sobre o surgimento da verdade soldada ao significante e sua ulterior cristalização como saber filosófico. Intentamos, contudo, lembrar que a função criadora e o estado nascente, com os quais Lacan (1954-5/1978) demarca a ideia de verdade, estão referidos à mesma envergadura da fala na análise, uma fala plena que, por suas operações, realiza a verdade do sujeito (LACAN, 1954-5/1978).

Logo, se a virtude não se transmite como o objeto de um saber coerente e científico, se não é possível ensinar a alguém o que “une em um corpo os cidadãos” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26) da Pólis, Lacan postula o surgimento da função da verdade que se renova, sempre em estado nascente, que introduz o domínio da invenção assim como a incerteza sobre

quem será ou não um governante virtuoso. Embora Sócrates tenha construído os rudimentos de sua episteme “no tumulto da sofística” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26), não ignorava que seu método não podia tudo abarcar e informar, por isso sustenta que a ortodoxa, traduzida por opinião verdadeira, “a técnica superior dos que governam o Estado” (LACAN, 1954-5/1978, p. 27) não é sabida pelos seus praticantes: trata-se de algo verdadeiro que no entanto não se sabe (episteme) porque “não é apreensível em um saber ligado” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26). Essa ortodoxa estaria designada em um momento — pelo próprio manejo da linguagem — anterior à formação do saber.

Lacan observa que “Ménon não sabe o que diz [como a maior parte dos analistas] (...) sobre a virtude” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26) sobre a sua essência, assim como acerca de temas de natureza tão *insaisissable* que, assim como o amor, serão tratados mais tarde pelo mito e por sua lógica discursiva (LACAN, 1960-1/1991). Disso decorre que a verdade *en jeu* não se reduz ao legado de um instrumento conceitual, político-filosófico que deveria instruir o governante ou o analista, com um *savoir-faire*, em suas “posições insustentáveis” (LACAN, 1974, p. 2). A verdade, por outro lado, apresenta um obstáculo ao que no saber tende à inércia, a desconhecer “seu próprio sentido (sens)”, sentido esse que terá se originado, só depois, como função criadora que deve ser excluída como condição para o saber.

Dando destaque aos políticos — “Os excelentes, eminentes praticantes” (LACAN, 1954-5/1978, p. 26) — como aqueles cujas ações deveriam se pautar na virtude, por uma ortodoxa, notamos como Lacan (1954-5/1978) explora os limites do saber e as consequências decorrentes que se estendem sobre a experiência psicanalítica. Traduzindo por opinião verdadeira, a *ortodoxa* platônica, Lacan a reconhece como o manejo da linguagem cuja anterioridade é instaurada na constituição do saber, e afirma que é nessa “dimensão da verdade em estado nascente” (LACAN, *Ibidem*, p. 29) onde o psicanalista opera.

Ainda que tenha situado a questão da descoberta na psicanálise no mesmo nível da origem da *episteme*, isto é, na função criadora, na invenção, Lacan (1954-5/1978) busca outro eixo, que não o da *ortodoxa*, para formular uma verdade que não se deixa capturar pela maiêutica e pela ciência moderna (LACAN, 1965/1966). Lacan (1954-5/1978) identifica essa função de invenção ao plano simbólico, embora já houvesse começado nesse mesmo período a distinguir simbólico, imaginário e real, ao estudar a natureza do eu na obra freudiana e ao esboçar seu próprio conceito de sujeito.

Esse encaminhamento à luz da função criadora e de sua cristalização simbólica em saber, será capital para que a valorização da “ambiguidade singular do saber e da verdade” em Platão (LACAN, 1954-5/1978, p. 13), dê lugar, no ensino de Lacan (1953-1980), a novas articulações que sustentarão uma disjunção entre saber e verdade, ou se quisermos, uma apresentação da verdade como de não-assimilação pelo saber (LACAN/1968-1969), à qual o saber falta.

Lacan (1954-5/1978) propõe que tomemos a verdade como criação e função que não são complementares ao saber, mas que criarão, *a posteriori*, a origem desse mesmo saber, sediada no jorro significante da criação, da verdade. A transmissão da virtude, então, não está assegurada pelo saber comunicável, pois dependerá de um sujeito que deverá tomar um lugar na cadeia de gerações que o antecederam, “nos costumes que fazem viver” (MANNONI, 1954 apud LACAN, 1954-5/1978, p. 26) e como desse lugar poderá herdar a virtude, por um *fazer-se* herdeiro.

Assim, se quisermos trabalhar com a verdade em termos de uma operação específica ao dispositivo analítico, será preciso nela sublinhar o caráter de instaurar o novo por uma incisão, por um corte, opondo-se à inércia que Lacan (1966) atribui como necessária ao encaminhamento da epistemologia filosófica. A essa *episteme* originalmente socrática, o

método científico moderno também se oporá através de um tratamento da verdade que a tornaria um jogo de valores (LACAN, 1969-70/1991).

Para Lacan (1969-70/1991), a ciência não teria propiciado a extensão do nosso conhecimento sobre o mundo, porque se contrapõe à categoria de uma teoria do conhecimento a partir das origens. Essas gêneses postuladas estariam então afinadas não com a meditação filosófica, mas com um núcleo das demonstrações da geometria euclidiana, organizado pelos antigos gregos. Não adentraremos nosso estudo nessa ousada hipótese de Lacan, basta portanto ressaltar que uma diferenciação entre a atividade científica (cuja marcha é acéfala) e o conhecimento do mundo será fundamental para seu conceito de Real.

Por enquanto, não adentraremos pela articulação que acabamos de apontar entre o limite do saber, o impossível de transmitir a virtude, com o recurso da episteme, e a verdade como função criadora (*die Dichtung*). Não nos esqueçamos, porém, da preciosa recomendação de Lacan (1954-5/1978), nesta época, para que os analistas não abandonem tal “função da verdade em estado nascente” (LACAN, 1954-5/1978, p.13), a qual está sempre a se recolocar como “nova ordem”, não se deixando “abolir pelo pensamento” (LACAN, 1954-5/1978, p.14).

Cabe-nos, por fim, perguntar quais seriam, então, as consequências de sopesar a verdade por essa função que implica uma invenção. O que acontecerá a essas acepções de invenção e de função criadora para a verdade nas ocupações clínicas subsequentes de Lacan?

2.2) Entre o saber e a verdade, o mito discursiva e enuncia a verdade

No seminário sobre *A transferência*, Lacan (1960-1/1991) dedica algumas lições a tratar da relação entre o saber e o mito à luz dos discursos sobre o amor que se sucedem no *Banquete*, de Platão. Na passagem do campo da episteme para o do mito — a *Spaltung* platônica, segundo Lacan (1960-1/1991)—, pontuaremos alguns aspectos que dão conta de nos instruir sobre o impossível que o mito enuncia, juntamente às dificuldades com que nos deparamos na tentativa de reconhecer o lugar da verdade— nesse caso, sobre a natureza do amor— e dele derivar o que nos concerne do ponto de vista da psicanálise sobre o parentesco entre saber, verdade e mito.

No mundo platônico, o mito permite que se realize no plano do discurso o que não é possível quando se está no registro do saber. Lacan (1960-1/1991) nos chama a atenção para o estatuto que o mito possuía na filosofia antiga, ao dar autoridade àquele que fazia um elogio para discursar sobre um tema que de outra forma não seria possível tocar. Por isso, afirma-nos “que nos autorizamos no plano do mito” (LACAN, 1960-1/1991, p. 144) empregando a expressão francesa “*embrayer sur*”, a qual sublinha esse aspecto da capacidade, da autoridade de um dizer que confirma a viabilidade da articulação teórica — filosófica— de um determinado assunto no discurso.

O saber, no sentido de uma episteme, — mais tarde veremos como ele é definido no momento preciso em que é necessário a Sócrates abandoná-lo — indicaria uma transparência a si mesmo constituinte da verdade epistêmica e da essência da dialética socrática. Para Lacan

(1960/1991), contudo, essa episteme é determinada pela articulação significante que lhe é anterior, e que a psicanálise recolhe a partir da relação do sujeito com o saber do inconsciente, engendrada pela opacidade própria ao significante.

A virada na estrutura dos elogios à natureza do amor dá as coordenadas do que talha esse saber do qual a filosofia dos séculos seguintes será herdeira e com o qual a ciência atual terá de romper para se constituir como tal (LACAN, 1968-9). O que recolheremos para nossa tese é a defesa de que em níveis como os do amor há um termo que não pode ser obtido senão no recurso ao mito, quando então é preciso passar-lhe a palavra. Os mitos, portanto, surgem para vedar os hiatos do método dialético, pois permitem dizer aos convivas do *Banquete* a verdade do amor.

O *lógos* mítico é o que se diz, é a fala. É um discurso diferente da episteme, e não inferior a ela ou menos rigoroso. Lacan (1960-1/1991) lembra que “a palavra que o designa [o mito] não é tão específica como em nossa língua, dada a distância que há, para nós, entre o mito e a ciência” (LACAN, *Ibidem*, p. 145). Todavia, deixaremos como questão um *écart* que, para Lacan, voltamos a lembrar, é da ordem de uma *Spaltung* entre a episteme e o mito, e que não implica necessariamente uma oposição convicta e convincente entre logos e mito, já que Platão “deliberadamente embaça a fronteira entre [ambos] em certos casos particulares” (SZLEZÁK, 2005, p. 155). O mito que se definia como uma forma “mais agradável”, “uma influência verbal” distinta do ensinamento pela escrita (SZLEZÁK, *Ibidem*, p. 157) estava submetido à diferença, à separação entre as formas de discurso, sem que seu rechaço ou sua exaltação tenham sido uma unanimidade²².

²² “(...) não se pode renunciar à força psicagógica do mito; ademais, a capacidade das imagens e histórias de representar um estado de coisas de forma global e intuitiva é um complemento imprescindível da análise conceitual. Visto dessa forma, o mito aparece como uma segunda via de acesso à realidade, que certamente, quanto ao conteúdo, não pode ser independente do logos mas oferece, em comparação com ele, um *plus* que não pode ser substituído por nada” (SZLEZÁK, 2005, p. 159).

Ainda que não desconheçamos a dificuldade de se precisar a relação do mito com os outros os níveis de discurso na Antiguidade (SZLEZÁK, 2005), já podemos notar nessa convocação do mito, o marco que separa sua era de ouro do que seria sua derrisão futura como conhecimento fidedigno. Eis nosso ensejo para tomar a questão da verdade sobre o objeto de um dizer onde se nos permite um deslocamento que é fundamental para a psicanálise.

Vejamos desse modo como se coloca a questão da verificabilidade do que a fala mítica de Diotima traz, pois em lugar de esclarecer, a feiticeira torna opaco o objeto de seu discurso. Lacan (1960-1/1991) introduz aqui uma segunda divisão quando Sócrates se apaga passando a palavra a uma mulher, e dando prosseguimento ao elogio ao se valer de um mito feminino. Porém o que nos interessa é retomar o problema da transparência que o mito não viabiliza, ainda que traga uma história que sustenta uma fala verdadeira sobre o amor. Ao final da narrativa não chegaríamos a qualquer certeza posto que já teríamos abandonado a esfera da episteme, onde seria possível garantir e comprovar nossas construções.

O passo necessário para poder discursar sobre o amor com o mito — ainda que de forma obscura — é dado frente ao limite intrínseco ao saber. Na psicanálise, o que alude ao amor de transferência é o reflexo da relação do sujeito com os significantes, a qual se furta à ambição de transparência, trazendo como a sua verdade uma opacidade que separa o sujeito de uma inteligência esclarecedora sobre a sua própria natureza.

Encontrando-se com o limite de sua maiêutica, Sócrates dá lugar a alguém que, ao contrário dele, fala sem estar instrumentado pelo saber, por oposição a ele que, por *saber* tanto sobre a essência do amor, deve se calar por não poder prosseguir com seu elogio. Segundo Lacan (1954-5/1978), “no centro do concreto da história onde se engaja um diálogo, aí nenhum tipo de verdade é apreensível sob a forma de um saber generalizante” (LACAN,

1954-5/1978, p. 29) e transparente, mas com Sócrates, é sinalizada a fundação de uma ortodoxa no exato momento em que ela é deixada para trás, com a edificação do saber. Sobre tal ponto, sinalizamos o lugar da práxis psicanalítica, como subtraída do enquadre do saber, já que “*o que todo analista deve saber é ignorar tudo o que sabe*” (LACAN, 1952/2008, p. 15), ainda que o trabalho da análise não se faça sem uma suposição de saber feita por parte do analisante ao analista.

Com Lacan (1960-1/1991), podemos concluir que o amor investigado pelo mito pertenceria a uma região, a uma forma de negócio —“*to pragma*”—do mesmo nível e qualidade da doxa: as opiniões verdadeiras que não podem ser creditadas ou recusadas pela dialética socrática. No entanto, *to pragma* não designa qualquer coisa, não é uma mera “*forme d’affaire*” (LACAN, *Ibidem*, p. 131), pois “como o objetivo de toda operação da dialética” (idem, p. 131), ela é *a Coisa*, “o grande negócio²³ (...), a práxis essencial” (LACAN, *Ibidem*).

Nossa discussão sobre o limite do saber encontra o mito, identificando como esse discurso faz emergir formas de discurso que seriam verdadeiras sem que o sujeito pudesse sabê-lo. Lacan sugere que essa dimensão de verdade concedida às opiniões, aos juízos e às crenças pré-epistemológicas representa uma abertura para a relação do sujeito com sua experiência que não estará mais — inteiramente — garantida pela episteme, e a qual a escuta analítica retomará.

Não nos cabe perguntar sobre a relação entre *to pragma*,— a práxis por excelência—, doxa, *épistémé* e *amathia* e sua incidência sobre a verdade analítica, mas seguindo Lacan, consideramos que lhe basta situar e definir o amor nesta região— que já fora aproximada nas lições sobre a ética (LACAN, 1960-1/1991) com a ordem de *das Ding*— “entre a

²³ « *la grande affaire* ».

[l'ἐπιστήμη], a episteme e ἡ ἀμαθία [amathia] a ignorância, (...) de modo que ele está entre o belo e o verdadeiro. Ele não é nem um nem outro” (LACAN, 1960-1/1991, p. 209).

Perguntar se a verdade analítica e sua práxis equivalem à doxa, a esses enunciados verdadeiros à margem do crivo do saber, nos parecerá absurdo tendo em vista nossa meta de *dépouiller* cada vez mais a verdade das muitas e pretensas acepções totalizantes. Quanto a *to pragma*, a práxis essencial, tratá-la como o que pauta nossa verdade semi-dita — que não estaria nem no saber nem no mito — escaparia ao objetivo desta tese, já que, para tanto, precisaríamos discutir a definição de práxis no ideário platônico, relido por Lacan (1954-5/1978; 1960-1/1991), e confrontá-la com a práxis psicanalítica.

De todo modo, a verdade sobre o amor não pode endossar nosso trabalho com a verdade da psicanálise, sobretudo porque ao contrário da definição de amor, a definição de verdade na psicanálise, que traz o discurso do inconsciente, é um efeito produzido historicamente pela sedimentação da epistemologia e da ciência moderna, e portanto, jamais poderia se situar, tal como a doxa, num momento anterior à episteme. A psicanálise, contudo, tomará o funcionamento do saber de outros modos, isto é, tratará de um saber *funcionando como verdade*, insistindo nas consequências sobre esse sujeito que a escuta de Freud recolhe.

Por fim, cabe-nos lembrar que não pretendemos identificar, a função da verdade com a criação, a fim de evitar a alusão a teorias esperançosas que propõem prontas resoluções para os impasses irreconciliáveis da análise (MELMAN, 2003), os quais já eram salientados por Freud (1900, 1915/2004) antes mesmo da conjugação de grande parte desses mesmos problemas discutidos em *Análise terminável e análise interminável* (FREUD, 1937b /2004). Tal criacionismo, portanto, não deve ser confundido com a criatividade do eu ou com pretensos potenciais artísticos envolvendo o recrutamento de talentos e de habilidades que contam com a deliberação e a força de vontade do paciente.

Na contramão de tal proposta, enfatizaremos que não há funcionalidade no tratamento que a psicanálise dá à verdade. Podemos até mesmo afirmar que a dimensão da análise é o produto do trabalho com a verdade, iniciado por Freud e perseguido por Lacan, em razão do qual poderemos delimitar algo inquietante na verdade psicanalítica, visto que essa criação, essa sua *Erdichtung* é perturbadora.

O espectro da criação como função da verdade reaparecerá para Lacan (1959-60/1991), nos momentos em que se debruça sobre o caráter criacionista da pulsão de morte, ele nos ensina uma nova inflexão para o que seria uma “*Erdichtsfunktion*” da verdade, ao enfrentar o tema da criação *ex nihilo*. Para as lições sobre *das Ding* Lacan (idem), resgata a “eficácia da captura simbólica” (LACAN, 1954-5/1978, p. 147) como a origem recalçada da ciência moderna desencadeada com Galileu (KOYRÉ, 1973). Tal eficácia nos remete a uma função criadora da verdade, que não se confunde com o plano das intuições, pois o plano que ela cria consome os “dados intuitivos (...), deixando seu pleno jogo aos significantes” (LACAN, 1959-60/1991, p. 147). Essa separação entre os planos significante e intuitivo será mais uma vez sublinhada nos argumentos sobre como se forjara a ciência moderna, na especialização de um discurso com leis cada vez mais coerentes (LACAN, 1965/1966).

Contudo, o plano por excelência para a visada da análise, é preciso reputá-lo como simbólico na medida em que forja ao mesmo tempo — pelo significante — um Real “que comanda mais do que tudo nossas atividades” (LACAN, 1963-4/1973, p. 92) mas que “padece do significante” (LACAN, 1959-60/1991, p. 139), pois surge como um “de fora”, um vazio central em torno do qual esse simbólico é fundado. Considerando o exemplo do vaso, e do vazio criado pela sua estrutura, Lacan (*Ibidem*) trata a incidência do significante como fundadora desse Real, que escapa a ela própria: como o resto, a sobra desse mesmo trabalho com os significantes. Manter essa ideia de Real será, assim, indispensável para tratarmos de

uma função para a verdade, que não será mais conceitualizada dentro dos sentidos da criação e do jorro nascente, mas definitivamente confundida com o que está em jogo na pulsão de morte e na repetição, pontos aos quais voltaremos no capítulo sobre a verdade e o gozo.

Desse modo, pudemos acompanhar a valorização ou superestimação do mito, por Lacan (1954-5/1978; 1960-1/1991), no entanto, notemos que a relação entre o mito, o saber e a verdade, em especial entre esta e o mito, não finda com sua aventura investigativa por Platão. Veremos agora como a atração pelo mito também acompanha o psicanalista em suas incursões contemporâneas do estruturalismo lévi-straussiano.

Capítulo 3

A progressão e a eficácia míticas

“Nós vamos simplesmente nos aproximar do mito como de uma primeira evidência. O que chamamos de mito (...) é alguma coisa que se apresenta como uma espécie de relato”
(LACAN, 1956-7/2004, p. 182).

É deveras sabida a importância que a análise estrutural teve para o movimento de “retorno a Freud” a que Lacan deu início nos anos 1950 (DOSSE, 2007), quando, não apenas dedicou-se a revigorar a ideia de mito para a psicanálise (1913,1939/2004), mas também discutiu o lugar do sujeito e a estrutura da linguagem. Não tocaremos nessas relações entre o estruturalismo e a Psicanálise e para esclarecimentos mais aprofundados e apropriados, que exploram o formidável debate entre essas disciplinas, remetemos o leitor a nosso trabalho de mestrado (ARAÚJO, 2009) e, naturalmente, às lições do próprio Lacan.

Contudo, vale à pena nos acercarmos, em especial, de um dos flertes mais intensos do psicanalista com a teoria estruturalista dos mitos, o qual está evidenciado em suas lições do final da década de 1960 (LACAN, 1969-70/1991). Para a análise do que interpretamos como uma forma de mistura entre a verdade e o conteúdo manifesto (LACAN, 1969-70/1991) em que consiste o mito, trabalharemos, a partir de agora, com as passagens dessa data que nos aproximam do que é indicado pela verdade e que toca o cerne de nossa investigação sobre o mito: o real como impossível do qual o mito é mais do que um enunciado qualquer (LACAN, 1969-70/1991, p. 145), pois “deve ser posto à prova” (LACAN, 1969-70/1991, p. 130).

Desse modo, neste capítulo transladaremos uma pequena parcela dessa interlocução de Lacan (1952/2008, 1969-70/1991) com a Antropologia em busca de esclarecimentos sobre um mito que apalavra a verdade e não só se apresenta como o índice de um real de fora do campo significante. Trata-se de um apalavramento que deve nos induzir a uma acepção de compromisso, de responsabilizar-se por algo, muito mais do que a designação imediata de colocar a questão da verdade em palavras e sentidos. Comprometer-se com a verdade, sem contudo preenchê-la, será a marca desse mito *curtido*²⁴ por Freud e Lacan (1968-9) e que terá uma função determinante para a estrutura da experiência psicanalítica, tal como veremos na seção 3.2 deste capítulo.

²⁴ Empregamos aqui o sentido de ser preparado, incrementado, trabalhado e retrabalhado, em suma, calejado.

Seguindo essa perspectiva de interrogar a articulação entre mito e verdade, nosso objetivo não será o de identificar o mito do estruturalismo ao mito como o apreendemos à luz da psicanálise. Apontaremos apenas algumas ideias que interessaram a Lacan em sua teorização sobre o mito em Freud (1913, 1939/2004), as quais cingirão nosso exame de uma relação entre mito e verdade que ultrapassa o simples apoio de ambos em uma estrutura de ficção que lhes é comum.

Dando fim a essas considerações preliminares, as próximas linhas retomarão algumas observações sobre a natureza do mito para Lévi-Strauss (1973/1996). Desse modo, poderemos nelas sublinhar os traços nos quais Lacan (1969-70/1991) se enreda propositadamente e que nos servirão para tratar da verdade na clínica psicanalítica.

3.1) Nebulosa: a terra redonda da mitologia

“todo mito é por natureza uma tradução, origina-se em outro mito proveniente de uma população vizinha mas estrangeira, ou num mito anterior da mesma população, ou ainda contemporâneo, mas pertencente a outra subdivisão social [...] todo mito é ao mesmo tempo primitivo em relação a si mesmo, derivado em relação a outros; não se situa em uma língua ou em uma cultura ou subcultura, mas no ponto de articulação entre elas e outras línguas e outras culturas” (LÉVI-STRAUSS, 1964, apud PERRONE-MOISÉS, 2004, p. 7-8).

Oportunizando as derivações próprias ao mito, Lévi-strauss (1955/1973) construiu um método — a análise estrutural — com o qual operava sobre os relatos que coligia,

enxugando-os e esgarçando-os para então chegar ao mito: um produto, o resíduo-chave de sua antropologia. Após essa abordagem estabelecer-se, o mito jamais seria o mesmo, tal como os de Frazer e de Morgan (CASTRO, 2005 apud ARAUJO, 2009), pois ultrapassaria as alcunhas dos “autênticos ‘documentos sobre o pensamento humano ainda embrionário’ (FRAZER 1930/1991, apud ARAUJO, 2009, p. 87) e dos ‘fósseis do espírito’ que, como peças em um museu, ilustrariam uma etapa primordial do pensamento” (ARAUJO, *Ibidem*).

A estrutura mítica terá doravante uma repercussão indelével, alçando vôo do enredamento fantasioso do seu enunciado, e se tornando uma rede operacionalizável de conexões, cujos dados são reprodutíveis metodologicamente. O mito se resumirá a uma tradução de outros, e a ele só teremos acesso através de suas muitas versões, já que o mito — qualquer mito — nada mais é do que a aglutinação de todas as suas versões que tenham sido inventariadas (LÉVI-STRAUSS, 1955/1973).

No entanto, notamos aqui como a psicanálise e a antropologia seguirão rotas opostas, tanto no tocante ao que chamarão de apropriação quanto de definição do mito. Dessas numerosas traduções, versões e circunstâncias em que um mito é forjado, contado e transmitido, Lévi-Strauss (1955/1973) precisou extrair os floreios narrativos e, juntamente com as particularidades subjetivas, a dimensão da enunciação, restringindo o seu material aos mitemas ou “grandes unidades constitutivas” (LÉVI-STRAUSS, 1955/1973, p. 243): blocos articulados, manejáveis e universais. Assim, guiada pelas invariantes estruturais, a análise dos mitos lévi-straussiana, obterá a exclusão do sujeito da enunciação e os efeitos de sua fala sobre ele próprio, já que tem por horizonte alcançar a concisão do mito, o que nele se repete e se generaliza para além das particularidades regionais.

O que Lévi-Strauss (1955/1973) fez com o mito, foi para Lacan (1969-70/1991), uma tarefa hercúlea e digna de elogios, mas o antropólogo não foi o primeiro a se interessar pelo tema. Curiosos e investigadores de toda espécie não o esperaram para começarem a especular

asneiras (*connerie*) acerca da natureza dessa narrativa. Esse fato não surpreende Lacan (1969-70/1991) porque o mito se presta a muitas leituras e reconstruções de toda ordem. Assim como a verdade, o mito é o campo da babaquice (*connerie*), onde qualquer idiota (*un con n'importe lequel*) se acha suficientemente capacitado para dizer o que quer que seja, pois pode-se, aí, “babaquear” (*déconner*) à vontade (LACAN, *Ibidem*).

Com a mestria de sempre, o antropólogo (LÉVI-STRAUSS, 1955/1973) se desvencilha do problema da correção e dos equívocos do enunciado do material coletado. Entretanto, ele mantém certos elementos desse enunciado que, com a análise combinatória — empreendida por qualquer pessoa bem instruída pelo método — organizam-se e recombina-se em cartões à medida que se prossegue no trabalho com o mito.

Lacan (1956-7/1991), por sua vez, afirmará que a funcionalidade do mito só se efetiva para o sujeito que o fala, ou melhor, que é falado por ele, porque a análise visa a esse sujeito da enunciação que depende, ao mesmo tempo em que está para além, dessa combinatória e dessa matematização. Assim, tal sujeito se reintroduz nos interesses e dificuldades da psicanálise, não através do âmbito do conteúdo particular de sua fala, mas pela via de uma escuta desse sujeito do inconsciente que emerge nessa fala, o que constituirá a marca do que podemos chamar de um estruturalismo lacaniano (LACAN/1968).

Prosseguiremos com o que nos parece ser um primeiro ponto de concordância entre Lacan e Lévi-Strauss: o mito não é o dado imediato escutado, recolhido do paciente, das culturas ou dos etnógrafos. É preciso uma operação sobre a história agrupada que destaque dela a sua estrutura, isto é, que recorte nessa história o que lhe dá a sua sustentação. Para Lévi-Strauss, a combinatória das invariantes fundamentais é o que constitui um mito, e o que permite chegar a ele. As versões de um mito, então, permitem o agrupamento das variantes que poderão conduzir às invariantes estruturais em causa.

Por não despontar naturalmente, o mito gera uma obrigatoriedade, convocando ao trabalho com os registros coligidos. Portanto, podemos concluir que quando aplicamos tal análise sobre um relato, sobre o que é escutado, é quando um mito pode se produzir. Nesse caso, para a Antropologia, se está diante de um mito devidamente estruturalista (Lévi-Strauss, 1955/1973).

Podemos afirmar ainda que o mito (de Édipo) será o que se destaca, emoldurando e dando os limites do que acontece na análise, como o enquadramento da estrutura a que a experiência psicanalítica se reduz (LACAN, 1967-8). Contudo, deixaremos esse ponto para um tratamento posterior porque ele nos descortina um problema, a saber, o da relação entre mito, verdade e estrutura, que deverá ser maturado com os recursos com que contamos na psicanálise.

Respeitando “a terra redonda da mitologia” (LÉVI-STRAUSS, 1967 apud PERRONÉ-MOISÉS, 2004, p. 14), o mito do estruturalismo deve ser comunicável, precisa funcionar seguindo uma exigência de comunicabilidade, de onde se origina o porquê de podermos reencontrar o mesmo mito em regiões distintas e distanciadas com apenas alguns elementos nuançados, cambiantes. Os mitos que sobrevivem revelarão esse enxugamento e essa necessidade de um retorno permanente à sua estrutura, à sua precisão de origem:

“quando um esquema mítico passa de uma população para outra, e tamanhas são as diferenças de língua, de organização social ou de modo de vida que o tornam dificilmente comunicável, o mito começa a se empobrecer e se embaralhar. Mas podemos apreender uma passagem no limite onde, em lugar de se abolir definitivamente, perdendo todos os seus contornos, o mito se inverte e recupera uma

parte de sua precisão” (LÉVI-STRAUSS, 1973/1996, p. 223, grifo nosso).

Guardaremos por um lado a ideia de restrição e de enxugamento do mito para mais tarde podermos articulá-la à noção de verdade histórica freudiana *rétrécie* (LACAN, 1969-70/1991) pela intervenção da análise. Por outro lado, orientados pelas advertências de Lacan (*Ibidem*), consideraremos como própria ao mito na psicanálise uma dimensão que se desdobra num além da língua.

A visada do antropólogo belga contesta, então a afirmação de que “tudo [seja] símbolo e sinal” (LÉVI-STRAUSS, 1973/1996, p. 20) que intermedeia as relações entre os homens. Seu conceito de mito abarcará, portanto, um eixo no qual essa narrativa se descola de sua língua de origem (a língua-cultura) assim como do domínio simbólico inerente à linguagem, excedendo sua “pura realidade semântica” (LÉVI-STRAUSS, 1973 apud PERRONÉ-MOISÉS, 2004, p. 8).

Aqui podemos indicar uma bifurcação que nos parece ter sido abandonada por Lévi-Strauss (1955/1973) mas da qual Freud (1900/2004) não abriu mão antes mesmo da instituição da primeira cátedra de Antropologia, em 1908 (CASTRO, 2005). Essa estrutura que não finda com as alegorias imagéticas e com o simbólico na linguagem, vêmo-la como uma via caudalosa em que persistiu navegando a investigação clínica de Freud, e que dará testemunho de uma articulação significativa que produz um Real, como o que escapa a ela (LACAN, 1963-4/1991).

Poderíamos imediatamente adentrar por uma grande e impagável jornada pela refinada e poética teoria científica que Lévi-Strauss (1955/1973) elaborou sobre essas duas coordenadas do mito, seguindo o modelo saussureano. Nosso objetivo, entretanto, permanece

o de questionar com os conceitos psicanalíticos como o mito extrapola essa pura semântica e avaliar a sua relevância para a verdade na psicanálise.

Retomando essa última tese da antropologia, podemos reaplicá-la na psicanálise com uma mudança fundamental. O mito seria uma linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1955/1973) que sugere uma dimensão estrutural e que, por sua vez, supera o simbolismo. Acrescentamos, contudo que o mito é incendiado por esse além do significante, porque ele traria em si mesmo esse real do qual é enunciado.

Fundado no limite do significante mítico, sabemos, pela psicanálise, que esse é o real do sexo. Ainda não é o momento de nos ocuparmos dessa articulação entre real e sexual, basta por ora, fornecer a ela uma espécie de título: o que “em sua essência de diferença radical, fica intocado e se recusa frente ao saber” (LACAN, 1964-5, p. 595, grifo nosso).

Afirmamos assim que o mito forja um Real, como no exemplo freudiano de *Totem e Tabu*, mas que é constituído como algo recortado, esburacado por esse Real que se irradia para além do enunciado, da narrativa, conferindo a esse mito psicanalítico uma estrutura aberta, avessa à circularidade — ao começo, ao meio e ao fim— e por isso esse gênero passará a ser extremamente valioso para o *jour le jour* do psicanalista.

Fazendo de estrutura (real) e história (simbólico) dimensões simultâneas e sobrepostas, Lacan (1956-7/2004) sinaliza a identidade entre a estrutura da verdade e a estrutura de ficção do mito, enfatizando a referência a “alguma coisa que está justamente muito mais próxima da estrutura do que de todo e qualquer conteúdo, e que se reencontra e se reaplica (...)” (LACAN, 1956-7/2004, p. 244).

No que torna a se apresentar, a se recolocar, Lacan (1969-70/1991) reconhecerá mais tarde uma materialidade, o “núcleo duro” da estrutura (mítica) como o seu Real. Reaplicando-se como um operador lógico, como um termo que prescinde dos simbolismos, mas não do peso do significante, a estrutura do mito introduz o impossível como “criação repetitiva” que

obedece a essas leis do significante, às leis da estrutura da linguagem como “demanda que fracassa” (LACAN, 1969-70/1991, p. 144).

O que chamamos aqui de Real do significante seria um efeito, uma incidência que se traduz como o impossível do simbólico, como o que, ao descarrilhar, malogrando num esforço totalizante, constitui esse mesmo real, então transbordante, sem significantes. Assim reside aqui, para nós, a importância do significante para a localização da verdade (analítica), visto que ele é o limite que impõe o real para o sujeito (LACAN, 1958/1966).

Até aqui não há novidade em lembrar que o Real ao qual nos reportamos é sinalizado e, ao mesmo tempo, inaugurado pelo mito. Constituído nos limites da função significante, formado em decorrência da construção da narrativa do mito, o Real é o impossível que, no entanto, engendra o campo da linguagem, do significante, onde a própria história do mito se inscreve.

Esse real enrodilhado pela verdade não pode prescindir do mito. Vale lembrar que é interrogando o jogo que se desenrola entre verdade, mito e Real que esta pode ser escutada no ponto em que “(...) recobra seus direitos sob a forma desse real não-sabido, desse real exhaustivamente impossível que é esse real do sexo” (LACAN, 1964-5, p. 710). Notamos assim que a verdade que vem se encaminhando, indeclinável da fala (do jogo significante), começa a se apresentar como um real que se recusa ao saber e nos designa o real do sexual, sem significantes.

A visada do analista deverá ser, portanto, o momento em que o mito se torna o molde de verdade da estrutura, quando ele se solta da ficção do enunciado. Apoiando-se em poucos significantes, os significantes-mestres, S_1 , aos quais ele se reduz, o mito mostra o real que ele próprio não recobre completamente, seja na investigação etnográfica ou na atividade mítica da criança empregada em suas experiências (LACAN, 1956-7/2004) primordiais.

Lembramos a importância da amarração das dimensões concebidas por Lacan como real, simbólico e imaginário — constitutivas das condições da linguagem, da natureza significativa (LACAN, 1970-1)— como um dos pontos em que ele (LACAN, 1952/2008; 1969-70/1991) pôde encontrar um ancoradouro para reaver parte dos fundamentos do mito lévi-straussiano. Assim, pôde também derivar consequências clínicas que exprimem a especificidade psicanalítica do tratamento dado ao mito. As constâncias desse tipo de mito não se submetem a uma invenção subjetiva, não se expressam na particularidade dos enunciados individuais, mas estariam do lado de um universal, de um efeito de estrutura (LACAN,1968-9).

Pudemos igualmente depreender que a busca incansável pelo que nomeou como as invariantes dos temas míticos, conduziu Lévi-Strauss (1955/1973) a uma certa estabilidade metodológica. Soterrando a dimensão da enunciação e os seus efeitos de verdade, o antropólogo resume o sujeito a um efeito colateral indesejado, ejetando-o da estrutura na ciência antropológica (LACAN, 1969-70/1991; DOSSE, 2007).

Por outro lado, com Lacan (1954-5/1978), pudemos nos responsabilizar pela ideia de que Freud (1913, 1939/2004), apoiado em seus mitos, pôde passar “do campo da exatidão para o registro da verdade” (LACAN, 1954-5/1978, p. 509). Então, cabe-nos levantar e manter a pergunta sobre se o enxugamento que recortamos no mito estruturalista será o mesmo do semi-dizer da verdade analítica.

No endereçamento do analisante ao analista com a sua fala sobre “qualquer coisa” com sua fascinante e trágica *petite histoire*, algo funciona como causa do discurso e do falante. Trata-se de “alguma coisa que é bem distinta (...) no sentido em que está ligada a certas constâncias não submetidas em absoluto à invenção subjetiva” e nos mostra a determinação do sujeito pelos significantes que o constituem e que vêm do Outro (LACAN, 1956-7/2004, p. 246). Devemos ainda completar, que essas constâncias tampouco são

submetidas a uma matemática que não venha a sustentar, a cada caso, um significante que surge, como um dizer, de uma escuta.

Os esclarecimentos acima nos mostram que o distanciamento entre a vertente estrutural e a psicanálise não se acha na simplória diferença entre os mitos individuais da neurose européia e os mitos coletivos das culturas ditas frias²⁵. Para a Psicanálise, o campo do individual é simultaneamente o do social (FREUD, 1921/1939), e seu diferencial reside numa operação sobre o mito que recruta a escuta e a interpretação do analista, propondo uma construção da história como uma redução aos seus significantes-mestres. Ressaltamos mais uma vez que esses S_1 , se quisermos, míticos e até oraculares, só operam se houver um sujeito — que é escutado — a dizê-los e a se ferir nesse dizer em análise, talhado e determinado por seu discurso, um discurso que, no entanto, vem do Outro (LACAN, 1958-9).

3.2) O que é um mito para a psicanálise?

Sem a intenção de recobrar os papéis pelos quais o mito funciona no contraponto que Lacan faz com a filosofia, o estruturalismo antropológico ou com a física que vai se constituindo a partir da década de 1930, trataremos de mostrar que essa progressão que atribuímos às aventuras do mito na Psicanálise se encaminha para a distinção entre enunciado e enunciação (LACAN, 1969-70/1991). Essa nuance permitirá então que o mito seja escutado e privilegiado do lugar em que ele expõe a malha da estrutura que Lacan (1967, 1969-70/1991) identificará ao Real da psicanálise.

²⁵ Sobre esta designação das culturas não-ocidentalizadas, cf. LÉVI-STRAUSS, 1955/1973)

Portanto, será preciso escrever um caminho que atinja o que é da ordem da verdade pelo viés de um mito que se apresentará cada vez mais inseparável da investigação de uma estrutura na psicanálise. Como molde, como uma ficção estável, o mito satisfaz a necessidade da verdade por uma estruturação pelo significante na qual se implicam o real, o simbólico e o imaginário, visto que

“(...) o que se isola aqui é sempre de alguma maneira o mais escondido, já que se trata de alguma coisa que em si, não significa nada, mas que carrega seguramente toda a ordem das significações. Se alguma coisa desta natureza [a ordem significante] existe, não é em nenhum lugar mais sensível do que no mito” (LACAN, 1956-7/2004, p. 255-6).

Lembremos que no plano mítico é possível adquirir uma autoridade²⁶ de discurso para enfrentar o debate de certos temas (LACAN, 1960-1/1991), como o amor e a virtude. Não eram somente os antigos gregos, e sobretudo Platão, que privilegiavam a lógica dessa figuração literária. Sabemos que os mitos de Freud (1913, 1939/2004), como ficções exemplares (LACAN, 1956, 1969-70/1991), foram o meio para a fundação de um real— dado pelos limites do significante— para o sujeito barrado, para a cultura, o monoteísmo judaico e, posteriormente, para as religiões judaico-cristãs que dele se derivam. Esse tipo de mito respeita a condição de uma ficção “corretamente estruturada” (LACAN, 1956/1991, p. 253).

Ainda que desde os primeiros anos de ensino de Lacan, o mito já se apresente como um instrumento importante, assim como fora na teoria de Freud, notamos que persiste sua definição como um conteúdo manifesto, — o S_2 , isto é, como o que se diz: a fala (LACAN,

²⁶ “*on embraye sur le plan du mythe*” (LACAN, 1960-1/1991, p. 145).

1960-1/1991). Contudo, lembremos que é por conservar-se como enunciado do Real que esse conteúdo será analisado a partir do nível da enunciação.

Podemos supor que Lacan (1969-70/1991) nos convoca a desconfiar deste mito como S_2 e a perseguir o deslocamento experimentado pelo estatuto do mito na psicanálise. Contudo antes de darmos consequências a nosso trabalho com o mito — escutado do ponto em que expõe a estrutura — nos ocuparemos com a análise da hipótese de uma passagem “do mito à estrutura”.

Esse foi o título estabelecido por Jacques Allain-Miller para a oitava lição do seminário (LACAN 1969-70/1991) sobre *o avesso da psicanálise* e que poderia antecipar a hipótese de uma passagem, supostamente indicada e construída por Lacan (1969-70/1991), do mito à estrutura. Não devemos, entretanto, nos aprisionar na expectativa de que Lacan se proponha a fazer tal passagem, a mostrar e a descrever como ela se completa.

Questionamos aqui essa expressão que nomeia uma lição cuja transcrição não traz em momento algum a sustentação dessa tese, ou sequer uma ocasião em que tal expressão seja empregada por Lacan (1969-70/1991) para caracterizar sua análise dos mitos, ou antes, para definir o que é o mito para a psicanálise: esse mito em nada apaziguador.

Portanto, afirmaremos que Lacan não sugere a necessidade de transcender a narrativa enredante do mito [Moisés, Édipo, o pai da horda, (FREUD, 1913, 1939/2004)] e servir-se dela apenas como um trampolim para atingir o operador, por trás do enunciado. Em lugar disso, ele inaugura uma relação entre mito e estrutura interceptada pela dimensão da verdade, de uma verdade que fala e enuncia.

A aproximação entre a relevância do mito e a função da verdade na psicanálise parte da ideia de que o mito está muito mais próximo da estrutura do que poderíamos pensar. Notemos para tanto que é no mito científico do pai da horda (FREUD, 1913/2004) que se

ilustra com mais veemência a especificidade da relação entre o mito, a estrutura (o Real) e a verdade.

Isso se explica pela defesa feita por Lacan (1969-70/1991) de que, em *Totem e Tabu*, Freud (1913/2004) teria interposto a dimensão da verdade (a que encobre a castração) entre o assassinato do pai (enunciado, enredo do mito) e o gozo (operador lógico). Assim, Lacan estaria promovendo uma aderência entre o mito e a estrutura que serviria de alicerce para sua conceituação da verdade na psicanálise. O que há de essencial nessa articulação entre mito e real, e que é suscitado pelo trabalho com a verdade, reside em uma “apropriação” de um real que “para Lacan (1969-70/1991), é o impossível, mas também o que não quer dizer nada. O real não tem sentido. É algo traumático. O mito é a memória desse traumático: uma memória como cifra” (OLIVEIRA, 2006, p. 284).

Na Psicanálise, podemos dizer que o mito se forma expondo melhor do que qualquer outro veículo o que é uma estrutura. Esta não se definiria como um real puro, mas um real constituído no enodamento de R.S.I., das três cordas que correspondem às categorias estruturais de Real, Simbólico e Imaginário (LACAN,1975). Sem adentrarmos em demasia na teorização do nó borromeano, privilegiaremos a afirmação do objeto *a* como encravamento na atadura (*nouage*) entre esses nós que são então assegurados por esse mesmo objeto, ao mesmo tempo em que, os nós criam esse lugar do objeto (LACAN,1975). O encravamento do objeto *a* nesta estrutura é uma questão suficientemente interessante para ser maximizada no contexto da estrutura da análise e da verdade como função de objeto *a*. Em outras palavras, a conceituação da verdade estará, desde o seminário de Lacan, sobre *o ato psicanalítico*, cada vez mais próxima da confluência entre mito, real e o lugar do objeto *a*.

No entanto, o que deve nos ocupar no momento é um real que se forma como o limite da estrutura impressada pelo mito, conferindo a esse mito a sua envergadura. Só

podemos afirmar que o mito enquadra a estrutura porque nele se “encarna” esse real como o impossível. Assim, o mito

“é o que dá uma fórmula discursiva a alguma coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade. (...) A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la- e de uma forma mítica”
(LACAN, 1952/2008, p. 13).

Isso que é intransmissível na “definição da verdade” é a sua relação com o sexual e que veremos mais detalhadamente no capítulo 8. Por enquanto, qual poderia ser a coluna vertebral de nossa investigação sobre a função da verdade senão uma relação entre verdade e real, enviesada pelo mito que se afirma como enunciação dessa verdade e como enunciado desse real que é impossível?

3.3) Mito e S_1

Nosso objetivo, entretanto, neste momento é o de tratar o mito como S_1 , como os significantes-mestres, que caem, que se produzem numa experiência analítica. Deve-se ao fato de o mito nada explicar, de o seu conteúdo não ser esclarecedor ou informador, a importância de buscar sua função em sua enunciação. Nesse nível é onde a verdade intercepta o discurso

organizado, e fala o eu, apresentando o sujeito do inconsciente, que, por sua vez, se coloca como o estranhamento que o analisante experimenta com seu próprio discurso.

Assim, o mito verdadeiramente psicanalítico seria pequeno, enxuto, os S_1 que caem do drama afásico do analisante. Residual, recortado, destacado da fala do analisante, o mito fornece a moldura de uma estrutura em aberto causada pelo objeto a : a estrutura da experiência de análise. Desse modo, afirmamos que o mito, para a psicanálise, é o que se decanta do relato e só acontece em transferência, com a interpretação e com as pontuações do analista, pelo dizer imposto pela tarefa que cabe ao analisante, na especificidade do dispositivo analítico. O mito é o que se diz (LACAN, 1960-1/1991) mas não é qualquer coisa que se diga, é um dizer determinado que cai da fala, seria um precipitado de S_1 gerado pelo trabalho em análise desse sujeito barrado comandado pelo objeto a , o mito surge como o resto significativo que dará notícias do que, em uma análise, se constituiu como o histórico do paciente.

Para que nossa ideia tenha vigor e importância para a definição da verdade, vamos retroceder a um seminário anterior ao de 1969-70, desta vez sobre *o ato psicanalítico* (LACAN, 1967-8). Nesse contexto, encontramos uma aceção e uma função para o mito que longe de se desviar da definição de “enunciado do impossível” (LACAN, 1969-70/1991), a endossa, convertendo-se no operador que articula a estrutura da clínica analítica.

Desse modo, Lacan (1968, 1970-1) nos desperta para um hipermito de Édipo — nomeação que, no entanto, não aplica ao “pai da horda” (FREUD, 1913/2004) ou ao Moisés de Freud (1939/2004) — para a sua “pretensão (...) de indicar um real” (LACAN, 1970-1, p. 39). Devido a esse caráter, ele teria sido tão necessário ao analista e ao cientista Freud. Determinando-se a tarefa de designar um ponto de partida para nossos avatares, o pai da Psicanálise legou-nos o seu submetimento aos dados que escutava de seus pacientes, com os

quais ele então permitiu que na tessitura e no tempo de suas genealogias (FREUD, 1913, 1918, 1939/2004) se produzisse um mito, no qual Lacan leria ainda a fundação de um Real.

Notamos assim com nossa tese que, ao contrário de sua definição no estruturalismo, o mito para a Psicanálise não é circular ou apaziguador, e só poderá mostrar como esse real se instala, ao fazer uso do seu próprio escopo narrativo-ficcional, operando como uma estrutura rasgada, retalhada pelo Real. Este mito cairá como o resultado da tarefa do analisante, como os S_1 , as invariantes da fala na análise, do que resta e se repete, que não varia. Vinculamos à defesa de que o mito é a sobra do trabalho com os significantes a razão pela qual Lacan o chama de mito residual.

Esse mito residual (LACAN, 1967-8, S.I.) seria então o hipermito de Édipo acima referido. Procuramos afirmar o seu valor como o S_1 que ocupa o lugar da produção no discurso do analista, discurso esse que pretende dar conta do funcionamento da clínica psicanalítica. Os significantes-mestres extraídos dos desenlaces da tragédia — o assassinato do pai, a resposta ao enigma, o incesto, a castração/cegueira do herói — permitiram a Freud reconhecer nos relatos de seus pacientes uma série de termos ou, se quisermos, de temas que marcavam a posição subjetiva masculina e feminina. Isolando-se do enunciado como os significantes que se mostrarão *Nachträglichkeit* como aqueles que terão constituído o sujeito em análise. Os S_1 dão conta da precisão e do enxugamento desse mito psicanalítico *cuirassé*.

Para sustentarmos essa tese do mito como o que ocupa o lugar da produção no discurso do analista, destacaremos na análise do *Homem dos ratos* — um caso de neurose obsessiva tratado por Freud (1909/2004)— o papel do significante *rato* (*Rat*). Apostamos que a precisão e o enxugamento desse mito consistiriam em um passo além das dívidas de Lacan com o estruturalismo de Lévi-Strauss, pois esses significantes-mestres que aqui aproximamos das invariantes míticas, do mito propriamente dito, serão o histórico, terão determinado as escolhas, a constituição daquele sujeito em análise. Então, notemos que o mito na psicanálise

convoca ao trabalho do sujeito com o seu relato, mas em total oposição ao mito estruturalista, a tarefa psicanalisante não pode ser reproduzida ou delegada a qualquer outra pessoa.

Trataremos aqui de tomar o “rato” para além de seu particular conteúdo manifesto. Lacan (1952/2008; 1956-7/2004) assinala que Freud (1952/2008) escuta através do mito familiar do paciente a verdade, a qual percorre as mesmas vias da fala. Na impossibilidade de o paciente reunir no mesmo plano todos os termos índices de seus conflitos — por exemplo, mulher rica/mulher pobre; atender ao seu amor/obedecer à vontade do pai — e que constituem a constelação inicial de seus sintomas, é onde reside o princípio do “drama do neurótico” (LACAN, 1952/2008, p. 27), visto que: “adoecendo [o homem dos ratos] se subtraiu da tarefa de solucionar [o conflito] na realidade objetiva” (FREUD, 1909/2004, p. 156).

Retomado como um significante que, ao longo do tratamento, enovela um feixe de questões que organizam a realidade psíquica do paciente, o *Rat* se revelará o epicentro de sua posição frente ao sexo e a seus investimentos amorosos. Esse significante remeterá: à dívida com um amigo; à sua relação com o pai morto (e à paradoxal angústia frente à ideia da morte desse pai); a um episódio de tortura contado por um capitão do regimento ao qual pertencia o paciente. Os efeitos dessas questões sobre o decurso de suas ideias obsessivas foram o primeiro cenário levado a Freud.

Não reaveremos as particularidades do percurso do caso, posto que para nosso tema basta sublinhar que as experiências de vida e os rodeios imaginativos e fáticos a que o paciente se prestava arrastavam o significante *Rat*. Não o autenticamos como o único significante de peso, mas a forma como esse significante-mestre carregava uma série de representações inconscientes chama a atenção no livro de Freud (1909/2004). A fala sobre o *Rat* produz uma cadeia de efeitos sobre as demais lembranças que emergiam e sobre os seguimentos da análise, levando Freud a concluir que o *rato* articulava no discurso do

paciente as impressões que o formaram como aquele sujeito singular, com determinadas cicatrizes históricas.

Contudo essa relevância não se deve ao que o rato (*Rat*) significa como verbete de um dicionário: um asqueroso roedor, portador de infecções, etc, porque a análise permitiu que esse significante se afastasse das significações zoológicas, sanitárias ou vernaculares para se articular com a angústia e as lembranças da vida do paciente e com a ideia que fez a si mesmo sobre o caráter do pai. O *Rat* tem, assim, a propriedade de articular o roedor como instrumento de tortura e as conjecturas (*Ratten*) que o paciente tecia sobre a possibilidade de que, se pagasse uma dívida ao tenente A., o pai — ainda que morto — e a Dama a quem amava pudessem ser torturados com os ratos.

Rat, como foco de numerosas doenças infecciosas, também vem a encarnar a angústia frente à infecção sífilítica certamente comum nessa época (o início do século XX) na experiência militar, juntamente às lembranças de infância em que pôde experimentar a certeza de que os pais adivinhavam (*erraten*) seus pensamentos; a semelhança entre o pai e o capitão que contara a história do castigo com os ratos (*Rattenstrafe*), visto que ambos eram *Spielratten*: exímios jogadores, *ratos de jogo*. Há ainda a história de que nos tempos do exército, o pai perdera no jogo de naipes (*Spielratten*) uma quantia tomada emprestada de um outro suboficial seu amigo, a quem nunca pôde pagar, remetendo-lhe à prolongação de sua própria dívida com o tenente A e à lembrança de ter visto um *Rat* num túmulo por ocasião de um passeio com o pai. Em seguida, em seus delírios obsessivos, o rato é identificado com o pênis, pois o pênis também seria portador de infecções e mais adiante, após a leitura de uma peça de Ibsen, os ratos passam a assumir o significado de filhos.

Desse modo, Freud (1909/2004) nos relata que:

“a representação do castigo consumado com os ratos (Rattenvollzogenen) havia estimulado certo número de pulsões, despertado uma multidão de recordações, e por isso os ratos, no breve intervalo entre o relato do capitão e sua reclamação para que devolvesse o dinheiro, haviam adquirido uma série de significados simbólicos, aos quais foram se agregando continuamente outros novos no tempo que se seguiu.” (FREUD, 1909/2004, p. 167).

E assim apoiado em suas inferências sobre a relação entre *caráter e erotismo anal*, Freud (1908/2004) afirma que a angústia do paciente se encaminhou para o ponto em que *“os ratos (Ratten) chegaram ao significado de dinheiro, nexo assinalado quando ocorreu ao paciente que para [tantos] ratos (Ratten) estão [tantas] quotas (Raten)”* (FREUD, *Ibidem*, p. 169). Nos roteiros a que sua obsessão o levava, o paciente de Freud chegou a criar *“uma moeda formal de ratos”*, especulando que uma determinada soma de florins equivaleria a um determinado montante em ratos.

Com a interpretação, o gozo, circulado por Freud, que se encerrava na ideia do castigo com os ratos (*Rattenvolzogenen*), foi se deslocando para outros setores da vida do paciente, brotando como um enigma. Freud (1909/2004) não estacionou nesses *“significados simbólicos”* (FREUD, 1909/2004, p. 167), mas deu lugar a uma rede de articulações entre os significantes em alemão que assinalamos, que encobriam a determinação inconsciente dessa *“ponte ratos-cotas (Ratten-Raten)”* e que a posteriori terá sido a rede desencadeadora da neurose obsessiva com os ratos. Esses significantes não apalavrariam a verdade, sem significar absolutamente nada, sem que sequer deem conta do real do sintoma?

São muitas as remissões a que a análise leva o paciente envolvendo o significante *Rat*. Para não nos desviarmos em demasia de nosso objetivo, enfatizaremos a importância da intervenção de Freud, para afirmar que esses termos em alemão que recolhemos, — em parte impulsionados pela acurácia do tradutor para o castelhano, e em boa parte por nosso trabalho de vasculhar nos originais de Freud — seriam os significantes-mestres que constituirão o histórico do *Homem dos Ratos*. Esses significantes são, sob nossa perspectiva, o mito residual do neurótico, pois sopesariam as invariantes que estruturam “a aventura libidinal individual” (LACAN, 1959-60/1991, p. 106) onde estão implicados inelutavelmente o sexo, o descompasso com o que é de seu próprio desejo, a morte, a escolha do objeto amoroso, a incidência do nome do pai, a forma como o sujeito se conta dentro da família, etc.

Não é em vão que Lacan (1969-70/1991) cunha a designação de significante-mestre, pois esses significantes têm um peso, uma espécie de comando e uma materialidade sonora que a posteriori em análise se mostrarão como aqueles poucos significantes que determinaram não só as suas escolhas de vida, mas o próprio sujeito. Ainda que esses temas da constituição subjetiva, recolhidos por Freud (1909/2004), ganhem as tintas das circunstâncias das épocas e locais específicos, ele se atém a essa dimensão em que a verdade aparece, cortando o discurso do enunciado. A desigualdade de afetos e a surpresa (*shreklich*) aterrorizada, acompanhada de uma série de auto-reprovações introduzem uma diferença no relato do homem dos ratos, pois ele se afasta das questões imediatas que o levaram a procurar Freud e começa a ser golpeado por palavras e ideias que não reconhecia como suas, mas que lhe assomavam como vindas de outra pessoa, “da outra pessoa má”, que ele supunha coexistir nele mesmo com a pessoa ética. As ideias obsessivas em que o pai e a Dama eram submetidos ao suplício com os ratos, a ocasião em que ao cumprimentar Freud, no início de uma sessão, trata-o por “senhor capitão”, assim como tratava o capitão “vulgo cruel”, e que lhe exigia que pagasse ao tenente A. o valor devido pelos óculos, tais são os elementos destacados que nos mostram a condução que Freud

deu ao caso. Para o paciente, contrariamente a seus roteiros de viagem interrompidos por ápices de dúvidas paralisantes, os rodeios de sua fala são desviados por uma fala que vem de outro lugar, trazendo-lhe algumas verdades enrodilhadas (*rétrécies*) que lhe causam desconfiança, não apenas quanto à procedência destas, mas acerca de seu efeito/poder curativo sobre sua doença.

Assim, continuamos a afirmar que esses S_1 seriam as invariantes do mito psicanalítico, cuja eficácia é fornecer o enquadre para uma estrutura que Lacan se esforçou para circunscrever com os conceitos psicanalíticos. Desse modo, investigamos o mito evitando identificá-lo a uma forma que conotasse uma totalidade, visto que a estrutura para a psicanálise é aquela que se forja (LACAN, 1967-8) na própria experiência da análise. Isto é, essa estrutura sem fechamento, será a estrutura a que Lacan se refere como aquela que implica o objeto *a*, o ato analítico e a tarefa do psicanalista.

Na psicanálise, o operar do analista, com o material que o analisante traz, não pode abdicar da enunciação do sujeito; com os efeitos dessa enunciação o mito se produz, faz-se indispensavelmente com o lugar que o sujeito nele ocupa, como ele se desloca, no seu próprio discurso, e do que cai do seu dizer e o atinge como uma fala que vem do Outro, nessa série de S_1 se produz o golpe da verdade. A produção desse mito não prescinde (*entratén*) do sujeito.

Assim, pode se esclarecer para nós a relação desse mito com a verdade. Esse mito que é resíduo, sedimento do relato em análise, dá a estrutura da experiência analítica, sob a deriva do drama afásico edípico, onde a verdade surge como o furo estruturante dessa experiência, porque a verdade é colocada como o objeto *a* que é ejetado ao final da análise (LACAN, 1968-9). Nesse final é que poderá se afirmar que ali terá havido um analista e um sujeito dividido pela castração.

Recobramos, assim, o papel do mito com a atualização de uma articulação com o que é da ordem do Real, do impossível. Angariamos a aproximação com uma verdade que, ao

mesmo tempo em que se encarna no mito, é tramada e autorizada por ele. Com esse mito residual atingimos o essencial dessa verdade na tomada desses significantes-mestres pelo dizer. Cabe-nos agora investigar a relação entre a verdade e o saber tantas vezes sugerida em nossas referências ao peso do significante e à enunciação da verdade.

Capítulo 4

O saber, a verdade e o grande Outro

« (...) São coisas que acontecem por acidente, acontece por acidente que um filósofo seja mais inteligente que um matemático, é raro, (...) » (LACAN, 1974, p. 11).

Tal como vimos no capítulo 1, no amor de pretender completar a verdade, e reparar sua debilidade, suprime-se dela a propriedade essencial de articular-se como algo que não se sabe. Essa afirmação de Lacan (1968-9) condensará, para nós, a problemática das relações entre saber e verdade, já que pretendemos evitar tão logo uma assimilação de tipo sinonímica entre esses dois termos, e apresentar um caminho que os repensa numa reafirmação da articulação neurônica, do funcionamento do aparelho anímico como uma estrutura “*de trama, de rede*” (LACAN, *Ibidem* p. 242), que “*prolifera no escuro*” (FREUD, 1915/2004, p. 154), apoiada na falha *entre* o sentido e *não no* próprio sentido.

A primeira consequência dessa articulação da qual não se sabe e que não sabe de si, é a de que ela diz alguma coisa, “isso diz alguma coisa sem saber o que isso diz, posto que somos forçados a ajudá-lo com nossa interpretação arrazoada” (LACAN, 1968-9, p. 253). Lacan chega a afirmar que a “conquista analítica” consiste nesta tese de que no inconsciente “uma verdade se enuncia [e tem] esta propriedade de acerca dela não podermos nada saber” (LACAN, *Ibidem*). Essa tese de um dizer sem o saber é o que define, para a Psicanálise, a verdade do saber analítico, e que se opõe à apressada conclusão de que a Psicanálise seria uma ciência sem saber (LACAN, 1955/1966).

Construindo uma equação análoga àquela com que se obtém a razão áurea, fundamental no campo da matemática para a série de Fibonacci, Lacan (1968) chega a uma definição de verdade que a conjuga com o saber em três operações que se dispõem na seguinte relação:

$$\frac{\text{savoir}}{\text{vérité} - \text{savoir}} = \frac{\text{vérité}}{\text{savoir}} = \text{la vérité avec le savoir en plus}$$

Sua leitura nos explica que o saber sobre a verdade — uma verdade antes de tudo que é diminuída do saber — o que nos resulta pelo que vem em sequência como a verdade do próprio saber que está em jogo na Psicanálise: a verdade que não se chega a saber (1971/2011).

No entanto, se destacarmos a terceira operação “a verdade com o saber a mais” ou $1 + a$, chegamos a um saber de outra ordem, um saber que se revelará como articulação significante engendrado por uma perda-de-gozo (a). Com tal operação, Lacan evita o enquadramento de uma tautologia, superando a harmonia, o truísmo matemático do tipo

$\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a}$, quando teríamos que $a = a$. Tratar de uma verdade sem o saber já se configura, para nós, como um empreendimento de fôlego. Mas detendo-se nessa tese, Lacan não poderia enfrentar as consequências de uma não-relação entre saber e verdade, que se revelam não como termos incompatíveis, mas como não-complementares (LACAN, 1969-70). Tampouco poderia sustentar um saber que afeta, que esburaca e constitui a verdade: um saber como o furo do sexual, no lugar do a da fórmula. Esse sexual indicado pelo a define a verdade e nela o que a faz recusar-se ao saber, à estrutura significante.

Ao acrescentarmos o $1 + a$, escrevemos a fórmula da razão áurea, o a , e chegar à razão que a define: $1 - \sqrt{5} / 2$. Também empregado como o número de Äuler, ou número de ouro, trata-se de um número irracional, infinito, mas nunca determinado, apenas aproximado por números racionais e naturais. Para Lacan (1969), essa aproximação com que se estabelece recursivamente a série de Fibonacci, dependerá de uma aposta.

Prosseguir com uma analogia entre a fórmula psicanalítica e a equação da razão áurea nos indica uma articulação entre a verdade analítica (singular) e o saber que constitui essa verdade, desde Freud. Como estrutura que enreda a representação das coisas, esse é um

saber do ponto de vista da articulação do inconsciente, saber que veicula que “em algum lugar há uma verdade que não se sabe” (LACAN, 1968-9, p. 249), e que irrompe como corte, vindo de fora do dizer.

Dessa forma, para insistir no trabalho com suas formulações sobre a relação entre a verdade e o saber e, ainda desdobrar a função desses conceitos na experiência “anunciadora e denunciadora” (LACAN, *Ibidem*, p. 49) que é a psicanálise, Lacan (1968-9) revisita primeiramente algumas teses de Frege sobre verdade e erro. Notamos assim como a equação de Lacan (1968-9) difere radicalmente do enfoque dado à verdade e ao saber presente no recurso “às bengalas” das lógicas, mais precisamente à lógica de Frege, onde há valores para o erro (0) e para a verdade (1), e onde a última se edifica sobre os cálculos e as aproximações das “entidades astronômicas” (LACAN, 1968-9, p. 263). Reforçando o contraste com o seu ensino, Lacan ressalta a heterogeneidade dos termos designados por saber e verdade, de modo a apontar a aporia (a impossibilidade lógica) que os relaciona nas operações $1 + a$ e $1 - a$.

Em seguida, Lacan mergulha na questão da aposta que se inscreve pela imprecisão do valor da razão áurea na configuração das matrizes de Pascal e da série de Fibonacci. Com esta sequência de números naturais que se define recursivamente, a partir de dois termos primeiros, pré-definidos como “0” e “1”, Lacan faz uso de uma tradição matemática que trabalha com a representação matricial dessa sequência, visando certamente às vantagens que tal escolha aporta.

Na matemática, a matriz é uma metodologia que facilita o trabalho com a equação de Fibonacci (HIGGINS, 2008). Para Lacan (1969), no entanto, o interesse está em mostrar que a mágica da determinação desse a está no intervalo entre 0 e 1, o qual se torna bastante tangível pelo triângulo ou matriz de Pascal. Há evidências inegáveis e variadas aplicações na natureza para essa série, como por exemplo, no arranjo das folhas ao longo do caule, e das sementes de

algumas plantas tais como o abacaxi e a pinha (HIGGINS, *Ibidem*). Revela-se, portanto, indispensável a nosso percurso considerar o efeito que Lacan (1968-9) provoca à luz de sua investigação das operações $1 + a$ e $1 - a$, enfrentadas com o apoio da função de a na matemática.

Lacan (1968-9) não teria conseguido transladar a aplicação dessa função ao campo do sujeito da Psicanálise, senão pela característica atopia desse a que não tem um valor inteiro. Expresso na razão de 0,618..., hipotetizado no intervalo entre 0 e 1, o a não tem uma posição fixa, mas sempre aproximativa. Com esses curiosos atributos, antevemos de pronto a sua relação de quase identidade com a função do (objeto) a – efeito (de verdade) do discurso analítico — relacionada ao 1 que, para a psicanálise, funcionará articulado com esse efeito que é perda, e indicado também como a .

4.1) A mágica e a aposta

Subvertendo o valor e a posição da verdade frente ao erro nas teses fregeanas, Lacan (1969) formaliza a função do saber e da verdade, sugerindo que na proporção,

$$\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a} = 1 + a$$

tomemos o saber como o a , e o 1, como o Outro, o lugar da verdade.

Superpondo o a da razão áurea — com cujo valor se pode estabelecer a série de Fibonacci — ao objeto a como o objeto que se produz em torno desse *plus-de-jouir*, como o

efeito de uma perda de gozo, podemos articulá-lo ao 1 na operação — $1 + a$ — que implicará uma noção de rede significante que não se totaliza ou se fecha em uma unidade, ou seja, que não é uma em si mesma.

Extrapolamos nossos objetivos manter uma interlocução com este braço da matemática que trabalha com a peculiaridade dessas operações. Basta, para nós, indicar que os termos antes ou depois de um determinado termo na série de Fibonacci podem ser calculados e terem suas posições estimadas por $1 - a$ e $1 + a$, respectivamente. Acompanhando Lacan (1968-9), na revisão que ele faz dessas soma e subtração convergentes, podemos reconhecer o privilégio arbitrário e metodológico dado, por ele, ao $1 + a$ como a escrita da gênese subjetiva. Essa soma, no entanto, não funcionará desse modo na Psicanálise, onde o a não assume um valor numérico, mesmo que numa remota estimativa. Como grandeza irreduzível, incalculável, não-representada e de nada aproximada, é que Lacan o fará *jouer son rôle* em todo o edifício de seu ensino.

O peso e a caracterização do a , defendidos por Lacan (1968-9), nos lançam numa articulação com o I de modo que podemos ler essa operação como a formalização da origem da estrutura do sujeito para a Psicanálise, inaugurado por uma divisão fundamental. Assim, esse I só figura em operação com o a , isto é, numa forma de escrita do traço unário, a marca primordial que, para Freud (1921/2004), fica no lugar do objeto perdido, e que é a primeira forma de identificação (LACAN, 1968-9).

Esse constrangimento da relação de 1 e a nada mais é do que o funcionamento da linguagem. Contudo, não se implica em tal operação uma absorção entre esses termos gerando um terceiro termo de resultado. Voltamos a lembrar que contrariamente ao 1 e 0 da lógica fregeana, Lacan (1968-9) sustenta uma inomogeneidade entre esses termos, um número racional e uma letra, para mostrar como o sujeito não é fruto dessa operação, mas é a própria

operação e a impossibilidade que ela expressa. Esse “(a) cujo valor jamais sabemos (...) [a não ser] o que ele engendra como série em sua relação com o 1” (LACAN,1968-9, p. 157).

$$\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a} = 1 + a$$

$$\frac{\text{savoir}}{\text{vérité} - \text{savoir}} = \frac{\text{vérité}}{\text{savoir}} = \text{la vérité avec le savoir en plus}$$

A partir de nosso trabalho com essas proporções de Lacan (1968-9), equivaleremos a operação $1 + a$ ao terceiro termo *a verdade com o saber a mais*. Desse modo, poderemos direcionar esse saber *en plus* para “o aspecto negativo” a que Lacan (2006, p. 31) se refere para falar daquilo que, no sexual, não pode ser comprovado e que funciona como um furo na verdade, onde não há saber sobre o sexo. O *a* seria então um irredutível central que nos instrui sobre o jogo entre saber e verdade que desembocará no sexual como um limite, como um ponto de impossibilidade diante do qual o avanço do saber impaca.

Se pensarmos na função que tal saber desempenha, não poderemos associá-la à determinação de um saber desvelador da verdade do sexual, mas um saber que traz consequências importantes para a experiência da análise porque se choca justamente com o “horizonte do sexual” (LACAN, 1968-9, p. 260). Esse sexual que esburaca nos assinala algo

que se furta ao saber e se constitui como uma sobra da articulação significante que, no entanto, foge, resiste à apreensão significante em que consiste esse saber (S_2). Esse “*a mais*” não se deixa capturar, cristalizar e, para Lacan, será a referência do lugar em que o sexo se aloja: o lugar do “segredo do sexo” (LACAN, 1964-5, p. 594).

Pode soar estranho levantarmos a bandeira de *um saber a mais* que foge da articulação significante a qual constitui a própria definição do saber (S_2). Todavia é, de fato, essa ideia que Lacan pretende ensinar. A verdade que é diminuída do saber é uma verdade que tem *um saber a mais*. Trata-se de um outro tipo de saber que nada mais é do que um não-sabido, referido ao sexual e que não se deixa efetuar como termo de uma operação: é a função de objeto *a*, que mais uma vez nos designa um saber como verdade, que é a verdade que aponta para o sexual. Esse objeto que também é chamado por Lacan de o “coração da pulsão” (p. 264) é por onde passa esse saber *a mais*, pois os circuitos pulsionais são os circuitos da linguagem, da malha significante. Assim, é por essa articulação de saber que a pulsão é indicada como a sede do sexual, e o saber se torna o lugar-tenente desse sexual que lhe interdita, que o fura; um sexual que se recusa ao saber.

Lacan (2006) brinca com a metáfora do furo na verdade, lembrando que não se trata de um “furo no casaco” (LACAN, 2006, p. 31), pois o que há de essencial, para a Psicanálise, atinge a sexualidade num nível em que se ultrapassam suas referências a “todo tipo de coisa, os diários, os vestuários, a forma como nos comportamos (...)” (LACAN, 2006, p. 26). Muito embora a sexuação não se faça fora dos avatares culturais, esse “furo” excede os tratados sobre a vida privada e a vida social ²⁷ dos diferentes períodos históricos e nos obriga a considerar o sexual como o que faz enigma para o sujeito no que tange à sua posição, à sua realização subjetiva como homem ou mulher (LACAN, 1967-8; 1970-1). Não se pode

²⁷ Cf. por exemplo Duby ; Ariès (direction). *L'histoire de l'a vie privée*. Seuil, Paris, France, 1999.

desnudar o saber sobre o sexo porque, fora dos limites - é preciso dizer, cada vez mais flexíveis - do referencial biológico/reprodutivo, não há como sabê-lo de antemão. Daremos o devido espaço à articulação entre saber, verdade e sexual no capítulo “verdade e sexual”.

Retornamos agora à designação de uma anterioridade, que contrariamente ao Um da metafísica, se expressa pela soma $1 + a$ e marca uma irreduzibilidade originária, que se furta às tentativas de apreensão e de totalização do sujeito e do que o atinge quanto ao saber e à verdade. No recurso à série de Fibonacci, na demonstração matemática para esse intervalo mínimo, áureo e de pura falta, estaria o lugar do sujeito *envisagé* pela operação da psicanálise.

O analista é quem deverá, então, fazer valer, por essa operação que traz o a e o 1 , o saber do inconsciente. Disso decorre que não apenas a verdade se efetiva sem que a saibamos, — posto que se articula como não-sabida — mas se afirma como fala (LACAN, 1968-9, p. 249). Como fórmula que assevera a impossibilidade de uma unidade fechada e circular nas origens do aparelho psíquico, o $1 + a$ ilustra a relação entre um sujeito que se constitui na articulação significativa (saber) e o campo do Outro, onde a verdade se inscreve.

4.2) A matemática significativa

A fim de nos fazer trabalhar com o relevo dado à rede significativa como determinante do sujeito, Lacan afirma que nela se encontra a objetividade da “configuração subjetiva” (LACAN, 1969-70/1991, p. 101) e o que dá as condições — condições de discurso — para a interpretação analítica. A relação significativa é fundamental para Lacan (1968-9),

pois é onde ele ancora o efeito de sujeito como uma articulação inconsciente não-sabida. A divisão que esse efeito comporta é o que antecede e, logo, submete tudo o que possa se referir às necessidades humanas, pois o significante “*desembesta por toda a parte na natureza*” (LACAN, 1970-1, p. 66), e mesmo essa noção de natureza que elaboramos e empregamos não se faz sem a anterioridade significante.

Um significante é o que deverá representar o sujeito para outro significante. Mas aqui não encontramos senão um significante opaco que, em vez de representar o sujeito, apaga-o para fazê-lo aparecer. Este lugar, onde o sujeito do inconsciente aparece, como representante “da representação que falta” (LACAN, 1964-5, p. 596), é o mesmo em que ele “está sufocado, apagado” (LACAN, 1968-9, p. 18).

Sublinhando a não-funcionalidade e a opacidade significantes, Lacan (1968-9) afirma que esse significante tampouco pode representar a si mesmo, para o outro significante, que o sucede. Essa falta de transparência significante, encarregada de representar o sujeito, faz com que nada se saiba, que nada seja representado senão a própria falha da representação. Ninguém saberá “nada do sujeito exceto o outro significante, e o outro significante não tem cabeça, é um significante” (LACAN, *Ibidem*, p. 17). Esse outro significante, acéfalo, que não pode falar, é o que sabe do sujeito.

A significância, desse modo, não esclarece ou fornece a significação de algo porque se faz às custas do eclipse do sujeito, doravante intervalado na articulação $S_1 \rightarrow S_2$. O S_1 é o significante-mestre que determina a castração, ele incide no que depois terá se constituído como a bateria de significantes S_2 . Para Lacan (1968), o que está em questão nessa significância, ou significantização, é “precisamente (...) alguma coisa que liga, em uma relação de razão, um significante S_1 a um outro significante S_2 ” (LACAN, 1969-70/1991, p.

32). Essa razão que articula os significantes — sem cabeça — faz com que essa cadeia não garanta um saber sobre esse sujeito que só surge como o que dela se exclui.

O fato de significar tudo menos ele mesmo ou o sujeito, é o que resume, portanto, a lei, a lógica do significante na Psicanálise, na deriva da remissão de um significante a outro, sendo justamente dela que a matemática se desvencilha (LACAN, 1968-9). Aplicando valores de verdade e falsidade, esse campo funciona porque passa ao largo do dinamismo do trabalho da verdade, que recusa a tautologia e as identidades. Desse modo, é por forçar o deslocamento do signo ao significante, que a Psicanálise contesta esse “1” absoluto do domínio da metafísica.

Em virtude dessa rede — de opacidade — significante, o sujeito não mais idêntico a si mesmo, já não goza mais de uma identidade representada. O que mais importa para a Psicanálise, em lugar do sucesso ou do fracasso das representações, é o que se produz entre $S_1 \rightarrow S_2$: o mais de gozar. Para Lacan (1968-9), esse mais-de-gozar, que é perda de gozo, fornece a cola para que o sujeito possa consistir e “se unificar como sujeito de um discurso” (LACAN, 1968-9, p. 19). Em torno dessa função de mais-de-gozar (LACAN, 1969-70/1991) se produz o objeto a , essencial como a função da renúncia ao gozo como um efeito do próprio discurso e a qual o psicanalista se engaja em precisar.

Vale lembrar mais uma vez que o sujeito *étouffé* da psicanálise é análogo à realidade econômica de Marx. Assim como a mais-valia mostra a entropia da produção, o mais-de-gozar é o excedente de gozo, que indica a perda da identidade entre o que terá sido o sujeito e esse lugar de objeto açambarcado pelo (gozo do) Outro. Desse modo, o sujeito tem seu ponto de partida na renúncia ao gozo, exigida pela linguagem, com a qual nos chocamos a cada vez no discurso. Esse S excluído é o sujeito da linguagem, o efeito de sujeito causado pela exclusão de um significante fundamental, que terá sido o significante-mestre (S_1),

representante do sujeito para os demais significantes. Segundo Lacan, na neurose, a remissão lógica da cadeia significante é a memória de que houve um sujeito que se fez naquele ponto de uma perda.

Procuramos mostrar que a superestimação dada, por Lacan, a essa operação de $1 + a$ está longe de ter sido vã. Apoiado na imprecisão e na atopia do número de Äuler, e no caráter de aposta que ele impõe ao trabalho do intelecto sobre as condições do mundo, Lacan introduz uma dimensão terceira: a do grande Outro. Com a qual ele visa ao impacto da especificidade da relação entre o saber e a verdade que passa pelo inconsciente, como o discurso do Outro, porque “é difícil falar do que quer que seja em Psicanálise sem introduzir esta junção [entre saber e verdade]” (LACAN, 1968-9, p. 38).

4.3) O Outro: o lugar da verdade

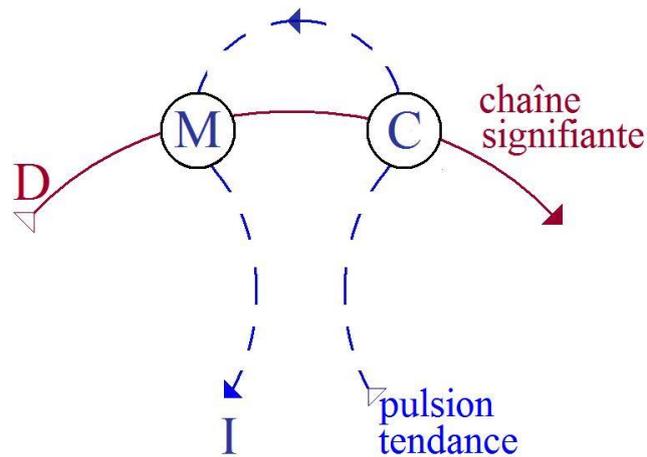
No mesmo contexto em que trabalha as relações entre saber e verdade, anunciando uma meta por vir, isto é, a de sustentar que “a essência da teoria psicanalítica seria a de um discurso sem palavras” (LACAN, 1968-1969, p. 4), Lacan (1968-9) situa a interrogação sobre o campo da verdade nesse percurso com que intitula seu próprio seminário: [$\mathcal{A} \rightarrow (a)$], de um Outro ao outro. Essa verdade emitida pelo embaraço, pelo mítica prosopopéia “*Moi, la vérité, je parle*”²⁸ (LACAN, 1955/1966, p. 865), estaria suspensa entre esses dois registros.

²⁸ “Eu, a verdade, falo”.

Esse lugar que Lacan concebe como do grande Outro (\mathbb{A}), se diferencia completamente da relação entre o eu e os (pequenos) outros (a), esses que no princípio da vida constituem o *entourage* da criança. Pai, mãe e irmãos formariam, para Lacan, uma primeira alteridade que, no entanto, pelas vias do amor, da rivalidade e da agressividade, tende a se dissolver, visto que o sujeito se identifica a esses outros, convertendo esses próximos em seus semelhantes. Lacan (1954-5/1978), então, escreve essas relações iniciais no eixo do imaginário entre pequenos outros, $a \rightarrow a'$.

A dimensão do grande Outro, por sua vez, será constituída como uma alteridade terceira e indissolúvel que se confunde com o domínio da linguagem (LACAN, 1960/1966). Trata-se, por isso, do lugar de onde parte o significante da lei, esse que determina o parentesco, instaura a diferença entre as gerações, entre os sexos. Evocado como o que faz barreira à relação dual da criança com a mãe que no princípio da vida infantil inunda a criança com seu desejo, com seus significantes. (CHEMAMA, 2009). Podemos concluir que, assim, no nível do complexo de Édipo, o pai toma um lugar no discurso da mãe, como uma dimensão terceira que assevera essa interdição da mãe, que em verdade, interdita a própria mãe no (seu) gozo com que toma a criança.

Escrever sobre essa instância Outra é inseparável do questionamento do desejo, pois ele “se esboça na margem em que a demanda se rasga, separando-se da necessidade : essa margem sendo a da demanda [traz o apelo] incondicional ao lugar do Outro” (LACAN, 1960/1966, p 813). Traremos agora alguns pontos fundamentais sobre a gênese do desejo e sua relação com o Outro, a partir do primeiro esquema (LACAN, 1958-9, p. 19) com que Lacan se lança na construção de seu grafo do desejo que formaliza a lógica de constituição do Outro.



Descartando a apreensão desses esquemas como etapas de um processo que teria sua conclusão, Lacan (1958-9) afirma que no princípio, a criança se dirige ao outro com o que é a tendência da pulsão. À medida que é tomada pelos outros falantes que a cercam, ela se torna capaz de perceber que os outros falam entre si e que é ao se endereçar aos outros (C- o código), que manejam o significante, é que ela conseguirá um certo rebaixamento no tanque de excitações que ela própria é, e que concernem à satisfação de suas necessidades. Nesses primeiros endereçamentos da criança ao outro, Lacan já considera um sujeito que será constituído nessa direção que toma a tendência, o “Isso que não sabe o que é” (LACAN, 1958-9, p. 20), culminando numa primeira identificação (I) quando o sujeito “recebe o signo de sua primeira relação com o Outro” (LACAN, 1958-9, p. 20).

Segundo Lacan, “não é necessário que a criança já fale para que esta marca, esta impressão, posta sobre a necessidade pela demanda, se exerça já no nível dos choros (vagissements) que se alternam” (LACAN, 1958-9, p. 20). A mensagem (M), como um segundo ponto, ganha sua forma, sua função *a posteriori* como o lugar que ancora a significação, porque segue o embalo do significante que terá estado lá, antes mesmo do código (LACAN, 1958-9, p. 19 sem. VI, p. 19-20). Portanto, só se saberá num tempo

Sem adentrarmos numa explicação da figura que acima (LACAN, 1960/ 1966, p. 815) transladamos, destacamos nela o eixo em que Lacan (1958-9 ; 1960/1966) localiza essa pergunta que estrutura o desejo para o sujeito. Tal pergunta sobre o desejo é essencial para a constituição da instância do Outro, “na experiência do Outro, como um Outro que tem um desejo (...)” (LACAN, 1958-9, p. 23). Esse Outro terá determinado o caminho que começa com o rasgo pelo qual a demanda se separa da necessidade no endereçamento ao outro falante. Esse Outro é o que a posteriori terá feito com que, no momento da presença do outro, um significante “estivesse na presença da palavra” (LACAN, *Ibidem*, p. 22). No princípio da experiência infantil, qualquer significante poderá se marcar como o S_1 . Esse significante-mestre, que constitui a “bateria dos significantes” (S_2), ao mesmo tempo em que incide sobre ela, é o que determina a castração do outro e do infante pelos significantes.

O desejo, para Lacan (1958-9), aparece, portanto, na fenda que se produz entre uma produção linguageira qualquer e a fala como presença do Outro. Essa diferença que introduz o desejo, como o desejo do Outro é o que garante que o que o sujeito consegue em termos do seu ser seja causado pela emissão dessa fala. A experiência do desejo para o sujeito começa assim com o desejo do Outro “experiência na qual ele terá de situar seu próprio desejo” (LACAN, 1958-9, p. 24). E frente a esse desejo opaco e hermético que é o do Outro, o sujeito está desamparado: “o que quer ele de mim? *M'en veut-il?* Ele me quererá mal? Ele me ama ou me odeia ?”.

Interrompemos agora nossa retomada do grafo do desejo que visava a recobrar a gênese do Grande Outro, deixando Lacan (1958-9) no ponto em que se articulam em seu ensino o desejo opaco do Outro, o desamparo (*Hilflosigkeit*) e a *Urbild* (a construção primordial) do eu (*moi*). Assim poderemos retornar à nossa articulação entre o Grande Outro e a função da verdade suspensa entre este e o objeto *a*.

A instância do Outro se afirma assim como o lugar da fala porque a presença do pequeno outro que responde ao apelo infantil se faz pelo significante que se suporta na presença da fala. Tal presença significante desencadeia o que terá se instalado *a posteriori*, como uma anterioridade Outra, a da linguagem. Trata-se de uma “voz como imperativo, que reclama obediência ou convicção, [que é] situada, (...) numa relação com a fala (parole)” (LACAN, 1962-3, p. 520) que institui a dimensão do Outro como primordial, como o próprio circuito da linguagem que ultrapassa os falantes, e que num só depois poderá ser apreendido como o tesouro dos significantes, o que emprega a criança e os outros.

Para Lacan (2006), ainda que não seja o lugar de “onde a fala se emite,” é onde “ela assume seu valor de fala” (LACAN, 2006, p. 46). O Outro é o lugar em que a verdade se inscreve, e mesmo que seja mentirosa, Lacan (2006) insiste que se trata da verdade porque articulando-se como fala, ela invoca a dimensão terceira da linguagem, inapreensível para o sujeito, e da qual “(...) recebe esta marca que a institui em uma estrutura de ficção” (LACAN, 1960/1966, p. 808).

O que era um discurso dirigido ao Outro, vira um discurso do Outro, um discurso Outro com o qual o sujeito não se identifica — na medida em que não acha nesse Outro pareamentos e equivalências — mas que comanda todas as suas identificações. Lugar onde os significantes faltam, a função do Outro no advento do sujeito do desejo não encerra nenhum saber absoluto (LACAN, 1960/1966), mas nele a marca da significação se produz. Essa significação não acarreta que o Outro funcione sob a garantia de uma metalinguagem que responde e dá sentidos ao que ele próprio é, assim como ao sujeito ou à verdade. Aqui o que há a ser considerado é a marca de uma “significação absoluta” (LACAN, 1960/1966, p. 816), situada na “condição da fantasia” (LACAN, 1960/1966, p. 816), no eixo do imaginário. Embora seja o lugar “prévio do sujeito puro do significante” (LACAN, 1960/1996, p. 807), é

desse Outro que o sujeito — sujeito de um dizer — recebe a mensagem que ele mesmo emitira de forma invertida. O sujeito que em sua demanda ($S \diamond D$) se endereça a esse nível do desejo do Outro, interrogando-o na fórmula “eu me pergunto o que você quer” se defronta então com o que “equilibra” de fato essa questão e que é “eu te pergunto o que eu quero” (LACAN, 1968-9, p. 148).

Tal endereçamento é ao mesmo tempo um desejo de reconhecimento pelo desejo do Outro, uma “exigência de amor” (LACAN, 1958-9, p. 24) e recebe como resposta sua própria pergunta, pois o que a evocação que cada endereçamento do sujeito gera não é mais o Outro como referência, mas como opacidade, como alteridade radical. A pergunta/ a demanda dirigida passa a evocar um além desse Outro, que se substitui à pergunta sobre o que o Outro quer de mim, e assume o impacto da pergunta que retorna para o sujeito sobre o que é seu próprio desejo.

Quando interrogamos esse lugar da fala, como o que dá testemunho da verdade, assinalamos que o sujeito nele se encontra com o engodo, com a *tromperie* da linguagem, como uma alteridade radical que o subjuga na medida em que dela se exclui qualquer alusão a uma dimensão de encontro, de certezas ou de acolhimento (LACAN, 1960/1966). Mas esse lugar “onde a fala pode mentir” e ao mesmo tempo, “onde ela pode se colocar como verdade” (LACAN, 1960/1966, p. 807), não poderia dar a inflexão à verdade analítica senão pelo que Lacan encaminhará pelo registro do objeto *a*.

A opacidade desse Outro pode ser preenchida com as convicções sobre deus ou forças que comandam o mundo. No entanto, esse preenchimento do Outro acaba por acentuá-lo em sua não-identidade com o sujeito, embora possa promover a ilusão de recompensas após a morte ou uma tomada da vida que se leva como algum tipo de predestinação, com algum sentido suprasensível. No entanto, ao remontar nossa argumentação à gênese do grande Outro,

podemos ressaltar que o único sentido é o do desejo (LACAN, 1969-70/1991) e a vida que se leva está submetida a essas coordenadas.

O endereçamento do sujeito ao Outro se escreve como um S (\bar{A}), o que implica um sujeito excluído do Outro numa relação em que esse Outro é barrado e referido a uma linguagem que não fala de si mesma, mas que se reduz à impossibilidade de tudo dizer, de retornar sobre ela própria e de fechar-se em uma totalidade. O Outro como linguagem, vazio de significantes é, portanto, sustentado pela recusa a uma metalinguagem. Lacan afirma ser esse “o grande segredo da Psicanálise”, pois, “não há no Outro nenhum significante que possa responder sobre o que eu sou” (LACAN, 1958-9, p. 512). Assim como, “não há no seu sistema [desse Outro] seu ser e sua essência de verdade” (LACAN, *Ibidem*, p. 509).

Assim, Lacan (1968-9) direciona sua indagação sobre o caráter dessa verdade para o pólo do objeto *a* ao afirmar que: “ Se em nenhum lugar no Outro pode ser assegurada de forma alguma a consistência do que se chama verdade, onde então ela está senão ao que responde como essa função do (*a*)” (LACAN, 1968-9, p. 23). Essa busca pela verdade orientada para o objeto *a* nos mostra que mesmo após o longo trabalho com as lições sobre o ato analítico (LACAN, 1967-8, S.I.), Lacan ainda pretende estender o caráter dessa verdade como função de *a*, atingindo o lugar do Outro e a ideia de gozo, como perda de gozo. Frente ao objeto *a* não há senão o Outro, que supomos ser mais um, um outro assim como nós mesmos (*moi*), como qualquer um “entre tantos outros”, mas o que suporta esse Outro “é sua fabricação como objeto (*a*)” (LACAN, 1968-9, p. 24). Nele não há nada que possa responder “ao grito da verdade”, que diz “Eu, a verdade, falo, e sou pura articulação emitida pelo seu embaraço” (LACAN, 1968-9, p. 23). Relembrando a prosopopéia da verdade, Lacan (1968-9) ressalta que se trata de um “grito mudo”, porque não há Outro a ouvi-lo, não há resposta

senão como o retorno desse grito de forma invertida. Da verdade que diz “ eu, a verdade falo” retorna a captura do eu, pelo que em seu dizer “faz a verdade falar”²⁹, falá-lo.

Lacan (1968-9) salienta que a verdade, como objeto *a*, mais do que incidir sobre esse endereçamento ao Outro, ela o determina, mesmo que esse Outro seja confundido com um Deus garante (da verdade), tal como o cartesiano, ou que seja ocupado, “representado por um vivente real” (LACAN, 1958-9, p. 512) a quem nos dirigimos com nossas demandas. O Outro não é o que confere consistência ao discurso, pois o que dá a sua condição está no que se escreve como $\bar{A} \rightarrow (a)$, e que tem como consequência um Outro barrado, cuja consistência é de objeto *a*. Achando no (a) seu “verdadeiro suporte”, podemos tomar o grande Outro como o lugar da verdade, mas a verdade como esse objeto que fura o Outro no lugar de onde terá caído o sujeito, sujeito de uma falta. Em outras palavras, a verdade, como causa do sujeito, em sua relação com o Outro, o constitui como um sujeito que cai do seu próprio submetimento à linguagem, a qual o terá constituído como interditado, engendrado pelos significantes. Tal marca, índice da perda, terá sido, a posteriori, num segundo tempo, o furo que ao sujeito se apresenta como falta: o objeto *a*, causa do desejo.

Desse modo, essa crença que provê o Outro de um saber sobre o sujeito, e sobre seu desejo, estaria nas experiências da criança com aquele por quem é cuidada, de quem depende, e de quem demanda ($\$ \diamond D$), desse mesmo lugar em que teve suas necessidades, na melhor das hipóteses, atendidas. A mesma crença que se encontrará, na suposição de saber, é o que sustenta o vínculo analítico que instaura a transferência pelo Sujeito Suposto Saber, e adviria da maneira como somos introduzidos — por um outro que sabe mais do que nós, o Outro que tem sobretudo as palavras e sabe aquilo que elas designam — na linguagem.

²⁹ Referência a LO BIANCO, A. C. (2012). “Dizer pra fazer a verdade falar: a operação da análise”. In: LO BIANCO, A. C. *A materialidade da Psicanálise*. Rio de Janeiro: contracapa, 2012.

Esta verdade, cuja função (de *a*) alinhamos ao que confere a especificidade da psicanálise, é “sem esperanças”, já que sua garantia dependeria da boa vontade desse Outro esvaziado (LACAN, 1958-9). E “constituir um certo vazio é da estrutura do Outro: o vazio de sua falta de garantia (...) é nesse vazio que a voz como distinta das sonoridades, voz não-modulada, mas articulada, ressoa...” (LACAN, 1962-3, p. p. 520) Trata-se, no entanto, da mesma verdade que “encontramos no nível do inconsciente, (...) uma verdade sem imagem, fechada e flexível em todos os sentidos. (...) uma verdade sem verdade” (LACAN, 1958-9, p. 512), marcando-se como “a carência de alguma coisa que garanta” (LACAN, *Ibidem*, p. 680), de identificações e de pontos de encontro.

Esse formidável “sem esperanças” bem se adequa à verdade que investigamos e que é produto de densos comentários sobre a tragédia de *Hamlet* (SHAKESPEARE, 2011). Para Lacan (1958-9), a estrutura dessa peça serviria para ilustrar que a relação do sujeito com essa verdade é marcada por uma suspensão na hora do Outro, e eternizada pelo neurótico obsessivo, do qual Hamlet é o reflexo exemplar. De acordo com a ótica lacaniana, a ausência de esperanças para a verdade com a qual o personagem shakespeariano se vê confrontado consiste em não haver perspectiva alguma de redenção, de qualquer forma de reembolso que suavize a posição e a decisão exigidas de Hamlet, conforme a peça evolui. Não é de nosso interesse imediato perfazer as análises da peça, já que nosso compromisso será o de aproveitar esse “sem esperanças” em sua proficuidade, na medida em que espelha a tomada da verdade como objeto *a*. A verdade, que não traz consolo ou barganha, será a mesma que não é acessada ou completada pelo saber, é a verdade do inconsciente que nos traz o real nu (LACAN, 1969-70/1991): uma verdade esvaziada, aminguada de atribuições, de valores e, sobretudo de definições.

Por fim, cabe ainda lembrar que Lacan (1958-9) recusa a ideia de um “nível da verdade” e o substitui por “a hora da verdade” (LACAN, *Ibidem*, p. 536), pretendendo com essa sutileza, poder distinguir a fantasia na neurose e na perversão, e privilegiar o enfoque do tema do desejo enfatizando a relação do sujeito com o tempo. “Na neurose, o objeto se encarrega desta significação que tem de ser buscada no que eu chamo ‘a hora da verdade’” (LACAN, 1958-9, p. 539): hora que representa um ponto de defasagem, posto que o sujeito estaria sempre, uma hora antes ou uma hora depois, do que Lacan (1958-9) designa como a hora do encontro com o objeto que terá sido causa de seu desejo (*a*).

Sairemos, portanto, do exame da articulação entre o saber e a verdade para nos dedicarmos a investigar uma verdade que se enuncia pela lei semi-dizer do enigma. De fora do sentido da proposição que sob ela se enverga, é como enunciação que a verdade opera para a psicanálise. pois se trata de um saber que funciona como verdade.

Capítulo 5

Semi-dizer e enigma

*“A verdade pode dizer tudo o que quiser.
É o oráculo. Isso existe desde sempre e,
depois dele, só resta nos arranjarmos”*
(LACAN, 1970-1, p. 98).

5.1) A verdade se propõe no semi-dizer

Uma verdade fugidia, que *não se sabe*, mas que se articula como fala é, ao mesmo tempo, uma verdade ausente de toda proposição (*absente*), dando assim o peso de nossa existência como seres falantes. Quando acreditamos poder tocá-la, ela “*retorna a galope para o outro lado*” (LACAN, 1969-70/1991, p. 64), fala, fala o eu, sem que possamos apreendê-la pelo saber, pela articulação significante, mas apenas pelo efeito do *non sense*, do *pas-de-sens*.

Esse *non sense* será, para Lacan (1963-4/1973) próprio do significante, pois escapa do campo do sentido onde o sujeito ao significante, à linguagem, se constitui, isto é, a forma como a verdade aparece, como falta de sentido, como faltando ao sentido. Qual seria então, a relação entre esse sujeito ao significante e a verdade como *non sense*, à luz da ideia de que “não somos sem nossa relação com a verdade”, ainda que “a verdade [esteja] conosco”, mas não nos concerna, pelo menos “não tanto quanto gostaríamos” (LACAN, 1969-70/1991, p. 66)?

Nesses termos e enfrentando essas questões, Lacan pôde formular que a verdade não está escondida, mas ausente. Esse estar *in absentia* da verdade, Lacan (1969-70/1991) o relaciona ao que nomeia como uma “curiosa contaminação” (LACAN, 1969-70/1991, p. 65) etimológica. A palavra *Absentia* tem origem em *senz*, em *sine*, mas quando declinada, originou, por sua vez, a forma francesa *sans* a qual também significa “sem”. Lacan (1969-70/1991) fará uso da homofonia da língua francesa entre as palavras *sens* e *sans*, —

respectivamente, sentido e sem —, mais especificamente ele fará uso de “*absence*”, que no vernáculo significa “*estar fora de*”.

Nesse momento será necessário retomar a afirmação de uma verdade que só se realiza, inscrita na proposição (WITTGENSTEIN 1921, apud, LACAN, 1969-70/1991), juntamente à ideia de que “o verdadeiro está fora de toda proposição” (LACAN, 1969-70/1991, p. 68). É por esse aparente contraponto que, em sua leitura de Wittgenstein, Lacan pode separar a verdade psicanalítica da verdade tautológica, pois “o interesse dessa leitura lacaniana de Wittgenstein é bastante restrito, circunscrito principalmente à questão de definir, por contraste, em que consiste o semi-dizer da verdade” (IANNINI, 2012).

Reencontramo-nos assim com a distinção — já trabalhada em nosso capítulo sobre “mito e verdade” — que Lacan (1969-70/1991) faz na “proposição crua”, filosófica, entre enunciado e enunciação, abandonando sua primeira diferenciação entre “fala plena” e “fala vazia” (LACAN, 1953/1966). Esse verdadeiro não é inerente à proposição, não pertence ao aspecto factício da linguagem, o que nos encaminha para uma verdade na psicanálise que apareceria fora do enunciado da proposição, como enunciação, já que fala o eu, pelo (não) sentido: o sentido do desejo (inconsciente) que está na fala articulado.

Com esses esclarecimentos, Lacan (1969-70/1991) pode sustentar que, em sua “ferocidade psicótica”, da verdade, Wittgenstein nada quer saber (LACAN, 1969-70/1991, p. 69), pois sua relação com ela é da ordem de um *unglauben*³⁰. Para o lógico, tudo o que é dito, é pensado, e se determina em correspondência com os fatos do mundo, o que nos é explicado por Lacan (1969-70/1991) como a tautologia de um sistema em que a estrutura gramatical está identificada a esse mundo (WITTGENSTEIN, 1921, apud LACAN, 1969-70/1991), para o qual a navalha de Occam de nada serve.

³⁰ Cf. FREUD, 1924b/2004, sobre a relação do psicótico com a verdade ser da ordem de um *unglauben*.

Assim, nessa lógica, a verdade é sempre um atributo que deriva para um saber o qual, por sua vez, faz dessa verdade o seu fundamento. Contrariamente ao que a psicanálise privilegia, o enunciado se sobrepõe à enunciação, e não diz nada além do que está na sentença. Tal tese da verdade estar na enunciação desemboca na importância de explorar a ideia de uma verdade fora do campo do ser e também fora do campo do sentido, à luz do que Lacan (1963-4/1973) nos ilustra com os conjuntos que esquematizam as operações da alienação e da separação. Este lugar de intersecção, como o conjunto vazio, ocupado pelo *non sense*, Lacan o nomeia lugar da verdade: nem no ser, nem no sentido. No exemplo do sonhador (LACAN, 1963-4/1973) que desperta no momento em que a verdade é *lâchée*, o choque e a surpresa decorrem da falta de sentido com que a verdade irrompe, *sans queue ni tête*.

Contudo, nós, sujeitos do significante, não somos sem essa verdade. Por isso, ressaltamos o entrecruzamento dos termos sem e sentido, e que vai ao encontro da pergunta pela origem da verdade que (não) se coloca para nós. Fora do campo do sentido, fora do campo do Outro, mas pertencendo ao sentido, na medida em que o sujeito se constitui endereçando-se ao campo do sentido, que é o campo do Outro. E tal como a psicanálise nos informa, em sua sustentação da “*Histoire d’une moitié de vérité*”³¹, sobre a verdade sem rabo, sem cauda, sobre a qual não se pode jogar sal, e assim apanhá-la. Ela escapa justamente porque sua emergência é como (não) sentido, mas precisa de um passo de sentido³².

³¹ Aqui brincamos com os títulos *Histoire d’une moitié de sujet* e *Histoire d’une moitié de poulet* empregadas na lição verdade, irmã de gozo.

³² Cabe-nos ressaltar que Lacan (1969-70/1991) joga com a expressão *pas de sens* que em francês significa “sem sentido” e também “passo de sentido”.

5.2) Verdade é enigma

Essa tese da verdade fora do sentido, *pas-de-sens*, pode nos encaminhar para a ideia da verdade como enigma, como uma operação que demanda uma apresentação pela noção de Real e pela articulação significante como o trabalho que avoluma esse Real. Visto que já nos ocupamos, no capítulo 1, da afirmação de Lacan (1963-4/1973) sobre o Real ser o que padece do significante, — e ao mesmo tempo o que é constituído pelo que escapa, pelo que sobra da malha significante, — tomaremos neste ponto a relação entre verdade e enigma.

O enigma privilegiado por Lacan (1969-70/1991) é o da Esfinge tebana. Numa analogia com o semi-dizer, Lacan (1969-70/1991) insiste em dizer que a esfinge, a criatura que guarda o enigma, é um ser ambíguo, por reunir duas metades de corpo. O que mais nos interessa, contudo, é sua análise do mito de Édipo. Este mito “posto em ação na tragédia” (LACAN, 1969-70/1991, p. 139) lhe permite afirmar que todo enigma não adquire seu valor pelo que denuncia, visto sua natureza ser hermética, enxuta e incompleta (LACAN, 1969-70/1991). Trata-se, em contrapartida, da forma como o sujeito a ele responderá, o que não implica extrair o seu sentido oculto, mas atentar para algo que se apresentaria, como sustentação desse enigma, como a marca da verdade, o que faz com que ambos — verdade e enigma— só possam ser ditos pela metade, porque para além dessa metade, não há nada a dizer (LACAN, 1969-70/1991).

Intencionalmente, Lacan (1969-70/1991) então nos sugere um *carrefour* entre verdade, enigma e mito como constrangidos pela lei do semi-dizer. O enigma seria então o modelo exemplar que confirma a lei de enunciação da verdade, pois a verdade só se sustenta

no semi-dizer, apresentando-se como exigência de trabalho frente ao enigma no qual ela se veicula.

Por duas vezes em seu destino trágico, com a esfinge e com a peste, Édipo acreditou poder lidar com a verdade como um saber encoberto, a ser investigado e trazido à luz pela decifração do enigma. Mas essa mesma verdade que não foi revelada, mas afugentada, retornou sob o flagelo da peste, cujo símbolo na Antiguidade era a esfinge (LACAN, 1969-70/1991). A questão da verdade será renovada para Édipo, custando-lhe (LACAN, 1969-70/1991), o preço de uma castração. Ao furar os próprios olhos, um dos suportes do objeto *a* — o olhar — ele se reduz à própria castração.

Com uma ótica que privilegia o trágico e não o drama, Lacan (1967-8) extrai da estrutura do Édipo uma direção que não visa a uma tomada do enigma como um enunciado explicativo, ao qual se responde com um conteúdo de saber. O enigma, para a Psicanálise, não se coloca para ser decifrado, ao mesmo tempo em que é “alguma coisa que nos pressiona a responder como [se fosse] um perigo mortal” (LACAN, 1969-70/1991, p. 119). Tal resposta deve, no plano do dizer, ter como consequência a tomada do enigma em sua função de verdade.

O analisante deverá, assim, assumir que o que lhe faz enigma é aquilo em que o analista deverá transformar o relato e as afirmações do primeiro, permitindo, na melhor das hipóteses, que com sua interpretação o inconsciente trabalhe. Assim, podemos afirmar que o mito opera como a estrutura de ficção onde a verdade se emaranha nesse efeito que o mito propicia. Nesse trabalho com o significante, na cifragem do semi-dizer, o saber funciona como verdade (LACAN, 1969-70/1991, p. 155) e somente a partir dessa lei, “podemos enunciar o que quer que seja (...) sobre a relação do saber com a verdade” (LACAN, 1969-70/1991, p. 155).

Com a lógica dos quatro discursos, lembramos que “o semi-dizer é a lei interna de qualquer espécie de enunciação da verdade” (LACAN, 1969-70/1991, p. 127). É inegável que com isso, Lacan (1956-7/2004) aventa, através da leitura do mito como estrutura de ficção, “uma relação singular” entre essa estrutura e uma verdade que lateja não por trás dessa ficção, mas como ficção. Esse passo fundamentalmente estruturalista de Lacan explica-nos que nessa estrutura, a verdade se mostre numa alternância “de coisas estritamente opostas” (LACAN, 1969-70/1991, p. 127), num modelo de ficção que melhor a estrutura.

“Que esta ficção, por outro lado, tenha apenas uma relação singular com alguma coisa sempre implicada atrás dela, e mesmo cuja mensagem ela (ficção) carrega em si mesma formalmente indicada, a saber, com a verdade, é também alguma coisa que não pode ser disjungida do mito” (LACAN, 1956-7/2004, p. 246).

Em contrapartida, por mais que sua estrutura de ficção seja a mesma que a do mito (LACAN, 1956-7), nem por isso a verdade será tradutível revelando-se através dele, mas sim articulada no semi-dizer que estrutura o enunciado mítico. Levando em conta uma verdade com estrutura de ficção, mas que é puro “estritamento [rétrécissement], o discurso analítico se especifica, se distingue, ao colocar a questão sobre para quem serve (...) [qualquer] saber que rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (LACAN, 1969-70/1991, p. 103).

Adentrando por esse saber que não considera a dimensão da verdade, podemos também com os quatro discursos nos aproximar um pouco mais da ideia de um saber como verdade (LACAN, 1969-70/1991). Essa tese nos remete ao discurso do analista no qual o

saber, o S_2 , a articulação de saber, ocupa o lugar da verdade, à esquerda, embaixo da barra³³. Esse saber furado pelo lugar da verdade será um saber que não se sabe, barrado pelo lugar do agente, daquele que dá o comando, e que nesse discurso que analisamos é ocupado pelo objeto a . O saber recalcado e furado pelo a , o índice da perda, é um saber sem o saber, um saber como verdade: “(...) como sabê-lo sem saber? É um enigma” (LACAN, 1969-70/1991, p. 38).

Em torno desse enigma gira boa parte da problemática que Lacan organiza para enfrentar o tema, e nos remeter à especificidade da relação de Édipo com o (não) saber e que torna exemplar a estrutura desse mito. Ao contrário de Hamlet que não agiu, imobilizado por uma dúvida quase obsessiva: “ele [Édipo] o fizera antes mesmo de pensar a respeito e sem sabê-lo” (LACAN, 1958-9 p. 505). O herói age com o não-saber sobre suas origens, ao mesmo tempo em que posteriormente, “ele [quererá] saber de qualquer maneira o que [é] a verdade” (LACAN, 1969-70/1991, p. 170).

Édipo torna-se um operador com o qual Freud pôde enfrentar as verdades “cuja abundância os mitos articulam claramente” (LACAN, 1969-70/1991, p. 115), na medida em que pôde reduzi-la, estreitá-la. Portanto, a especificidade da psicanálise será dada por essa dinâmica da verdade recuperada com Freud e Lacan, e à qual o último retornará quase duas décadas depois de ensinar sobre uma função da verdade em “estado nascente” que os analistas jamais deveriam perder de vista (LACAN, 1954-5 /1978).

Tal saber como verdade é a estrutura da interpretação que é estabelecida pelo enigma, “colhido na trama do discurso do psicanalisante” (LACAN, 1969-70/1991, p. 40) e que o analista não deve pretender completar. Não se perde nada ao lembrar que o analista está destinado à perda, à eliminação, funcionando como objeto (a), a causa do desejo, a causa do

³³ agente → trabalho
Verdade produção

trabalho naquilo que, ao final, terá sido uma análise. Como suporte do objeto, ele faz o analisante se encontrar com os significantes-mestres que o terãõ causado como sujeito (desses significantes e) da castraçaõ.

Capítulo 6

A verdade e o gozo

“O caminho para a morte ..., é disso que se trata, de um discurso sobre o masoquismo ... o caminho para a morte não é nada além do que se chama gozo”
(LACAN, 1969-70/1991, p. 17-8).

Esse contexto que acabamos de trabalhar, e no qual enfrentamos a verdade no (não) sentido nos imporá consequências inelutáveis que se estendem para a relação entre o gozo e essa verdade semi-dita. É desse modo, que Lacan (1969-70/1991) aproveita a ocasião em que visita o tema da proposição e passa a analisar a proposição destacada por Freud (1919/2004), e que intitula o texto em que ele a desdobra em três tempos e em três outras proposições: “Ein Kind wird geschlagen”, “uma criança é espancada” (FREUD, 1919/2004, p. 177).

Sem nos determos na travessia que Lacan (1969-70/1991) empreende a partir da trama freudiana sobre o assunto, destacamos que da proposição, melhor dizendo, da fala que se repete, apesar das modificações da proposição, a questão *majeure* é o gozo aí implicado. Quando o sujeito lança sua fórmula, dizendo “você me bate”, o que recebe do campo do Outro é “sua própria mensagem de forma invertida” (LACAN, 1969-70/1991, p. 74), e que nada mais é do que receber o seu próprio gozo (de ser espancado) como o gozo do Outro. Lacan nos faz saber que não somos mais do que “o resultado do emprego da linguagem”, “seres nascidos do mais-de-gozar” (LACAN, 1969-70/1991, p. 74) porque em vez de empregarmos a linguagem, é ela que nos emprega. Isso se explica porque a articulação significante, o saber articulado (S_2) é para nós o meio de gozo, cuja inserção só se dá por esse saber.

Acedendo ao gozo pela articulação significante que nos dá os meios da fala, para Lacan (1969-70/1991), só experimentamos o gozo como perda (*plus-de-jouir, pas plus-de-jouir*), interrupção de gozo. Trata-se de algo que se produz no trabalho, no emprego da linguagem que, em vez de utilizarmos, faz de nós seus empregados. “Isso [seria o] que goza” (LACAN, 1969-70/1991, p. 74): a linguagem empregando o sujeito.

Atribuindo a única possibilidade para a existência de Deus à de que Ele seja gozo, Lacan (1969-70/1991) inicia seus comentários sobre o brilhante materialismo de Sade.

Situado na tradição dos materialistas, o dito marquês questiona a voga de que após a morte o que há é o inanimado, e a substitui pela “matéria” do gozo divino. No entanto, uma de suas primeiras articulações entre verdade e gozo data de meados da década de 1950, a partir da retomada da construção freudiana do conceito de princípio de prazer. Partiremos, portanto, dessas ideias desenvolvidas juntamente ao trabalho com a pulsão de morte para então as encadarmos com as considerações que privilegiam a relação *sororale* entre a verdade e o gozo (LACAN, 1969-70/1991).

6.1) A pulsão e a farsa do prazer

Para abordar a relação do gozo com a verdade, começaremos por um pequeno desvio a que Lacan (1954-5/1978) nos conduz quanto à noção de prazer. Datar da época de um autor como La Rochefoucauld (1613-1680), uma curiosa acepção filosófica anti-hedonista sobre o prazer e como ele se articularia com o bem, nos permite identificar uma nuance nesse prazer. Com tal recurso, Lacan (1954-5/1978) constrói os meios para teorizar uma noção de gozo num questionamento das bases filosóficas moralistas do prazer sobrevalorizando, evidentemente, o conceito freudiano de princípio do prazer (FREUD, 1911-2, 1920/2004).

Para Lacan (1954-5/1978), teóricos como La Rochefoucauld que se aproximam de uma tradição moralista, mesmo que não a adotem tão estritamente, trazem a questão do engano para o âmbito de uma crítica dos costumes e dos comportamentos humanos que visam ao prazer. Assim, esses filósofos introduzem “uma perspectiva dita de verdade” (LACAN, 1954-5/1978, p. 18), no sentido de que suas escandalosas afirmações enxertariam uma “nova

ordem” (LACAN, 1954-5/1978, p. 13) na tradição e na história das reflexões sobre a relação entre o bem e o prazer.

Enfatizando o engano enraizado no comportamento humano que visa ao prazer como o bem do próprio sujeito, La Rochefoucauld (1664, apud, LACAN, 1954-5/1978) afirma que o amor-próprio em lugar de nos orientar para o alcance de nosso próprio bem e para a satisfação dos prazeres, nos engana. Assim, o prazer longe de nos levar a atingir o bem, nos engrupiria. Lacan (1954-5/1978) nos assevera que foi ao sustentar um sujeito ludibriado pelo que é de seu prazer que Freud pôde teorizar uma função do eu contrária a qualquer acepção de autonomia, unidade e superioridade.

O momento crucial de formulação das novas instâncias metapsicológicas, com o recurso à mitologia da pulsão de morte e ao descentramento do eu — pela falta de transparência e dificuldade de apreensão de suas dimensões (FREUD, 1923,1920/2004) — constitui uma revira-volta desse tipo que é exclusivo da psicanálise. Através da *tromperie* e do engano, com esse eu que se engana, a verdade aparece, falando-o.

Conferindo à sexualidade uma função de verdade, como instauração de uma novidade perturbadora, Lacan (2006) relembra o peso da verdade histórica freudiana, avivando o que nela há de visceral: esse atravessamento pelo sexual. Dessa forma é possível entender porque a verdade é uma dessas palavras “que [conferem] seu estilo à própria psicanálise” (LACAN, 2006, p. 23). Sem nos desviar de nosso percurso pelo engodo em que redundava a busca pelo prazer, a sexualidade como furando a verdade freudiana, marca sua presença desde muito cedo nas inquietações de Freud (1900/2004). Sobretudo à luz de suas investigações no campo dos sonhos, ele procurou destacar o que no sexual não se encaminha para o prazer, mas para uma espécie de aniquilação, de submetimento do sujeito a algo que o

ultrapassa e que lhe dá notícias de um desejo imortal, articulado ao funcionamento do aparato anímico.

O ponto máximo desse sexual, que não se tramita como satisfação, se acha na reconstituição da teoria pulsional (FREUD, 1920/2004) e nos apresenta, como uma pulsão mais originária, a pulsão de morte: “a pulsão por excelência” (LACAN, 1959-60/1991). Como vontade de destruição, que não visa a um aperfeiçoamento que daí decorreria, a pulsão de morte é trabalhada por Lacan (1959-60/1991) num determinado momento de seu ensino— sobre a ética da psicanálise— como um criacionismo que mais do que implicar um recomeço com novos custos, introduz a repetição.

Para Lacan (1969-70/1991), uma caracterização da repetição que enfatiza uma referência exclusiva a esse retorno cíclico que equilibra a vida e que visaria ao inanimado, ao gozo absoluto da morte, seria tomar Freud ao pé da letra. O que a clínica, no entanto, nos apontaria é que esse “ponto ideal, ponto fora da paisagem, [da moldura]” (LACAN, 1969-70/1991, p. 51) ao qual a repetição visa é o que se constitui como a noção de gozo. Assim, destacamos que tal definição, desde Freud (1920/2004), transborda uma primeira teoria do princípio de prazer e levou o fundador da psicanálise, a partir de seu encontro com a repetição na escuta de seus pacientes, a supor um princípio para além do princípio de prazer que pudesse dar conta desse gozo “ruinoso” e imperioso.

Para Freud (1921/2004), a repetição visaria ao que nomeou como traço unário e que Lacan (1969-70/1991) chama de a origem do significante, porque a sua inscrição deixa uma marca, onde se deve assinalar o ponto de partida de um saber em nada harmonizador, mas imprescindível para o analista. Tal saber é o que se diz é o que está no dizer e que trabalha, sobretudo um saber que inclui o inconsciente: o saber inconsciente.

Longe de afirmar que o princípio de prazer sustentaria uma espécie de limite frente a esse gozo que insiste pela repetição, Lacan afirmaria a partir desse *début* freudiano da pulsão de morte que esse gozo que submete o sujeito, inclusive nos sonhos traumáticos, é o gozo propriamente dito e localizado na repetição, e não a exceção que se categoriza nos casos de sadismo e de masoquismo (FREUD, 1920, 1924/2004). Efetivando-se como repetição, nesse circuito se denuncia a “dialética do gozo” (LACAN, 1969-70/1991, p. 51), e é onde deve ser revista a relação que temos com a incidência desse gozo que é o do ser falante.

O essencial a considerar nessa atualização da pulsão de morte que Lacan empreende é a fundamentação da repetição a partir da ideia de que ela própria é um retorno de gozo. Enquanto que, para Freud (1920/2004), nesse retorno “se produz alguma coisa que é falta, fracasso” (LACAN, 1969-70/1991, p. 51), para Lacan, o que se produz é o gozo como perda de gozo (*plus-de-jouir*). Detenhamo-nos nesse fracasso. A marca que mencionamos acima, o traço, é daquilo que veio no lugar do objeto perdido, e ali o sujeito não se reencontra senão num segundo tempo, pela repetição, com algo que se afigura como da ordem de uma falta (LACAN, 1967-8, S.I.). Lacan afirma que essa repetição que está em questão na fala do paciente, na análise, visa a essa marca originária da vigência do próprio significante. Engendrado pela repetição o sujeito se constitui como efeito da linguagem, isto é, como a perda de gozo na própria articulação significante.

Lacan (1969-70/1991) localiza nesse *plus-de-jouir* (mais-de-gozar) a função do objeto *a*. Esse objeto sem representação que se reporta ao objeto perdido com o qual o sujeito se identifica (FREUD, 1921/2004) é por onde o gozo se introduz no “ser” do sujeito. Assim, apostando nesse saber, que é uma rede significante, como meio de gozo, Lacan (1969-70/1991) o opõe ao saber natural, proprioceptivo e funcional. Trata-se de um saber que nada revela sobre o que é o sujeito do significante, o qual diferentemente de um sujeito do

conhecimento, advindo de um substrato, está eclipsado na articulação de um significante a outro, e só vem a representar ele mesmo: um significante para outro significante.

A insistência dessa articulação como uma tentativa de significantização, de representar o sujeito e que só o faz no seu apagamento, Lacan (1969-70/1991) chama de repetição, sublinhando que esse gozo é aquele que ultrapassa os limites do prazer, “as tensões usuais da vida” (LACAN, 1969-70/1991, p. 54). O saber que tem nessa marca significante, a sua origem, o seu circuito e a sua lógica, é o meio pelo qual o analista tem notícias da repetição, do gozo em questão numa análise. Esse saber laborioso faz de sua articulação significante um “aparelho de gozo” (LACAN, 1969-70/1991, p. 54), no qual se produz um excedente, uma entropia, e onde o sujeito “apalavrando-se desse aparelho” pode, em perda, recuperar algo do gozo. Tal saber tem, para Lacan (1969-70/1991), o sentido (obscuro) da verdade.

O compromisso de investigar essa relação entre verdade e gozo nos levará a um contexto onde Lacan (1959-60/1991) destaca de Sade, ao relê-lo, uma interlocução para esse *Wunsch* mortífero para além do princípio de prazer. Para Freud (1920/2004), o voto para a destruição, para a morte, se faz notar desde as primeiras incursões mundanas da matéria viva. Lacan (1959/1991), no entanto, expande a alçada desse voto quando lê um atrelamento irreduzível entre essa vontade na direção da morte e os crimes e a destruição pelos vícios com que, em Sade (1801, apud, LACAN, 1969-70/1991), a natureza se locupleta e se harmoniza em seus desígnios.

Não se trata de uma exaltação do materialismo de Sade, mas de destacar a radicalidade da teoria de Freud mesmo quando se está diante de uma filosofia e literatura das mais imorais, já que esse voto que Freud (1920/2004) sublinha no funcionamento do aparato anímico se revelará numa quase que completa oposição às engrenagens dos sistemas naturais.

Num primeiro momento, descrevendo uma condição da vida que comporta a conjugação de bem e mal, como duas forças que atuam em sincronia, o sistema de Sade ilustra uma destruição que serve à natureza, sem contrariar sua recomposição a partir dos fragmentos e das ruínas.

Apesar do desencontro entre Sade e Freud quanto ao tema da tendência para a morte, para dar conta do caráter de novidade da pulsão de morte, Lacan (1959/1991) emprega o que chama de “a fábula³⁴ de Sade” (LACAN, 1959/1991, p. 248): o sistema do papa Pio VII, personagem de destaque do livro *Juliette*, discorre sobre a destruição, postulando-a como a base e a origem de todas as demais leis da natureza. As teorias que aí vigem se resumem, segundo Lacan (1959-60/1991), pela máxima de que “*pelo crime, o homem se encontra colaborando para as novas criações da natureza*” (LACAN, 1959-60/1991, p. 248). Tal fábula luxuriosa prossegue em suas irrupções pretensamente filosóficas para concluir que: “*o crime é então necessário no mundo. Contudo os mais úteis, sem dúvida, são aqueles que mais conturbam, como a recusa da propagação [das espécies] e a destruição (...) apenas esses podem merecer o nome de crimes (...)*” (SADE, 1801 apud LACAN, 1959-60/1991, p. 249).

Ainda seguindo as linhas do pensamento de Sade (1801, apud, LACAN, 1959-60/1991), devemos lembrar que o “novo elã” (LACAN 1959-60/1991, p. 248) do qual a natureza deseja recomeçar não viria apenas com os homicídios. O objetivo supremo seria o de contrapor-se à regeneração dos cadáveres, funcionando como uma espécie de segunda morte para as vidas que foram abatidas, porque é a aniquilação absoluta o que essa natureza quer (SADE, 1801, apud LACAN, 1959-60/1991, p. 250).

Encarando os crimes como fenômenos naturais, Sade (LACAN, 1959/1991) repatria a noção de mal dando fim à sua oposição ao bem, posto que os vícios e as virtudes não se

³⁴ Lacan (1959/1991) afirma que não se trata de um mito, que seria inapropriado chamá-lo assim, e sugere uma diferenciação entre mito e fábula, que, no entanto, se interrompe na mesma frase que a anuncia.

contradizem nos supremos caminhos que, de certo modo, ultrapassam as dicotomias da compreensão humana ou mesmo estatal. Eliminando assim da vontade (*Wunsch*) de destruição a sua exterioridade radical, o seu *umheimlich*, a cosmogonia do marquês reduz o mal a uma ferramenta necessária à determinação avassaladora, e ao mesmo tempo acéfala, do gozo divino, que anima e atravessa essa natureza, do animado, da matéria orgânica, à dissolução completa nesse gozo.

Para Lacan (1959-60/1991), Sade supõe um estado de gozo difuso, não-ligado, em vez de sugerir uma tendência da vida a retornar a um inanimado a ela precedente. Esse estágio originário de gozo é postulado como uma latência propulsora, precursora da vida, o que todas as espécies e excitações tendem a reencontrar, sendo aí reabsorvidas. “Esse gozo, pode ser chamado de natureza, mas em Sade, não há dúvida de que se trata de gozo, de gozo de Deus, daquele que se define como ‘Sou aquilo que Sou / Serei aquilo que Serei³⁵’ ”(LACAN,1969-70/1991, p. 75). Opondo-se a Deus, de quem dá testemunho, ao torná-Lo alvo permanente de suas injúrias, Sade (1801, apud Lacan, 1959/1991) se afirma como nada mais do que Seu instrumento, ferramenta do Gozo que o emprega.

O que Lacan (1969-70/1991) ressalta de mais importante para nosso tema, à luz do moralismo lascivo de Sade, não reside na afirmação de que a posição filosófica desse autor se aproxima de forma consistente de uma definição de Deus, como gozo, confundido com a natureza. Reconhecemos que a ênfase da leitura lacaniana está na referência ao criacionismo na destruição. Perguntamo-nos assim: Não estaria em Sade o grão de uma referência que Lacan transformará na solda imprescindível entre o gozo e a pulsão (de morte)? Assim a

³⁵ Aqui sugerimos duas traduções para a frase em hebraico: אֱלֹהֵי אֱשֶׁר אֱלֹהֵי que figura na literatura bíblica como a definição para o Deus judaico. Dela Lacan (1968, p. 79) aqui se vale para ilustrar a opacidade que os homens encontram no endereçamento a deus e sobretudo na perscrutação da natureza divina em algumas ocasiões de seu ensino, em especial, quando comenta a ideia de deus em Pascal (Lacan, 1968-69).

psicanálise não teria se afastado apenas de uma noção hedonista de prazer, mas da tese de que toda a vida se encaminha para a morte, para o estado inorgânico.

Atualizando o “retorno ao inanimado” de Freud (1920/2004) com essa animação pelo gozo para a qual todas as formas vivas retornam e dissociar a pulsão de morte do princípio de nirvana, Lacan (1959-60/1991) encaminha o problema de saber a que almeja esse voto da pulsão. O criacionismo pulsional, para o sujeito da psicanálise, se realiza num funcionamento que visa ao ponto de partida do gozo na linguagem, melhor dizendo, visa ao gozo produzido pela linguagem e que seria, portanto, o marco primordial de um aparato anímico constituído pelo significante.

A experiência do gozo seria a *Urgeschichte* do sujeito, cujo princípio é o do significante. Mas o sujeito só tem notícias do que é o gozo para ele, pelo manejo desses significantes que lhe vêm do Outro. Seu posicionamento na linguagem o separa da difusão no gozo do Outro (a mãe, os cuidados, a satisfação das necessidades) — do lugar de objeto de gozo do Outro — e, ao mesmo tempo, é o que determina que esse gozo primordial, onde não há sujeito, seja para ele, *a posteriori*, o verdadeiro gozo. Em torno desse gozo, do qual ele está excluído, alijado, a pulsão se satisfaz, na própria circunscrição de algo, de uma cena como a observação da atividade sexual dos pais, como o caso do homem dos lobos (FREUD, 1918/2004) exemplifica, que terá sido, como perda, o norte do sujeito do desejo.

Lacan (1959-60/1991) postula a origem do criacionismo como a força pulsional da linguagem, afirmando que é pelo significante e seus efeitos de Real que a psicanálise encaminha a questão do gozo, ao qual só acedemos pelo submetimento à articulação, à determinação (pelo) significante. O gozo, desse modo, se apresenta como satisfação de uma pulsão e não de uma necessidade, mas trata-se de uma satisfação no próprio circuito que a pulsão forja, operando como uma exigência de trabalho feita ao psiquismo (LACAN, 1959-

60/1991). Veremos mais adiante como esse funcionamento nos mostra a repetição como a tendência pulsional.

Mesmo que não desconsidere uma dimensão energética na pulsão, Lacan insiste em sua dimensão histórica, a qual exige uma “memorização fundamental” (LACAN, 1959-60/1991, p. 250), sobretudo, na experiência do psicanalisante. As operações da fala que são as operações da história (LACAN, 1953/1966), fazem com que a experiência analítica seja uma experiência histórica onde a destruição se faz presente (LACAN, 1959-60/1991).

6.2) *La fatale vérité*³⁶: o gozo como interdito

Voltemos ainda a Sade para extrair a novidade que Lacan (1969-70/1991) nos lança sobre sua postura filosófica de materialista. “Se ele [Sade] diz que a morte não constitui senão a colaboração invisível à operação natural, é [porque] (...) para ele, após a morte tudo permanece animado — animado pelo desejo de gozo” (LACAN, 1969-70/1991, p. 75). A morte e a aniquilação nada mais seriam do que efeitos da animação pelo gozo de Deus, um gozo que é a “matéria” de Deus, que alaga e invade pelas transmutações naturais. O que Sade nos descreve, portanto, não adviria dele mesmo, mas de Deus que faz dele o perpetuador de Seu gozo. Essa definição de um Deus de gozo é, no entanto, tautológica, impedindo qualquer predicação esclarecedora, pois se trata Daquele que se (re)vela, oraculizando: *Je suis*

³⁶ “Ponto de destruição, ponto nutridor da terra, e, portanto, nenhuma possibilidade de o homem poder se reproduzir. Verdade fatal, sem dúvida (...)” (SADE, 1791 apud LACAN, 1959-60/1991, p. 249).

ce que Je suis. Assim, podemos concluir que Sade se debate contra um Deus³⁷ inapreensível cuja força é recalcitrante: uma maquinaria que não pode ser detida, e com a qual não se pode fazer acordo.

Em sua operação mortífera de escritor, inscrevendo com o significante os assassinatos, as torturas, o gozo sexual mesclado à destruição do sujeito pelo gozo da dor, Sade se recusa a ser senão um instrumento do gozo absoluto de Deus. “Ele se recusa a ser o que é, o que anuncia que é” (LACAN, 1969-70/1991, p.75): aparentemente um sádico, porque não se trata do gozo de Sade, mas de um Deus que é puro gozo, que encarna um gozo ilimitado e que o emprega. Assim, não se trata de um Deus que goza através do gozo de Sade, mas da submissão de Sade ao gozo divino que o atravessa e o exaure. Em sua literatura, Sade faz um voto que o esgota, que o ultrapassa porque sua escrita é o voto na direção da morte, do gozo sem barreiras, ao mesmo tempo que essa escrita produz uma entropia como efeito da operação da linguagem, funcionando como o que circunscreve o gozo, doravante como gozo interdito. Voltaremos mais tarde às consequências dessas afirmações.

Endossando a ideia de Deus em seu contundente e catártico (a)teísmo, Sade teria pretendido se opor ao masoquista, o praticante, — a cujo cômodo lugar ele renuncia — esse que pulula como personagens de seus livros e para quem basta seu próprio laçao (LACAN, 1969-70/1991, p. 75)³⁸. Sade precisa de Deus para afirmar que sua posição de sádico é apenas aparente, pois o que na verdade satisfaz a mortificação mortífera do gozo divino tido como *natural*, absoluto e o põe numa relação com esse gozo que faz de Sade o objeto do gozo de Deus, do gozo do Outro (LACAN, 1969-70/1991).

³⁷ “Deus é absolutamente para o homem o que são as cores para alguém que nasceu cego, lhe é impossível figurá-las” (SADE, *Pensées*, disponível em : <http://atheisme.free.fr/Biographies/Sade.htm>).

³⁸ Sobre a questão de praticar, de levar a cabo os atos retratados em seus livros, Sade escreve à sua mulher: “Sou um libertino, eu confesso; eu concebi tudo o que se pode conceber nesse gênero, mas seguramente não fiz tudo o que concebi e certamente nunca farei” (SADE, 1781, apud, MORAES, 2006).

Lacan (1969-70/1991), desse modo, identifica o desvio filosófico a partir do qual Sade se coloca como um teórico que ama a verdade. Como alguém que formaliza o nóculo explicativo da relação entre a vida, a morte e “os crimes do amor”, ele costura os vícios como a intervenção de Deus na matéria que Nele tem origem, que é Sua criação. Por isso, a vitrine de horrores de Sade nada mais é do que uma noção teocêntrica de gozo que enxerta, segundo Lacan (1959-60/1991), a dor, a morte e o sexo, como ciclos de uma natureza divina gozosa.

Vale questionarmos: por que Sade seria um teórico? Ou melhor, por que Sade seria alguém que ama a verdade e isso faria dele um teórico (LACAN, 1969-70/1991)? Das considerações de Lacan, extraímos com nosso trabalho uma direção para refletir sobre o que essas perguntas nos apresentam. Sugerimos assim que sem querer salvar a verdade, recusando-a acima de tudo, Sade produz Deus, com seu discurso, — ele o sabia?— dando testemunho de sua existência, mas nada quer saber dos efeitos de linguagem que se perdem, como uma “verdade de fora” (LACAN, 1969-70/1991, p.76), desse discurso libertino. O que terá retornado, para Sade, como o Real que é fundado por sua literatura é o impossível do gozo, a castração, o gozo como interditado, perdido.

Assim, talvez não fosse demasiadamente ousado afirmar que o discurso de Sade ao mesmo tempo em que faz uma barreira ao gozo, produz uma verdade. Com a escrita dos assassinatos e como ateu, ele panfleteia a existência de Deus como seu inimigo, mas como seu interlocutor contra os quais ele atira as minúcias dos crimes sexuais contra as virtudes e o contrato social, pois esse ato faz dele um sujeito interditado por um gozo que é perda, e o desloca do lugar de objeto do gozo divino. Essa verdade, de fora do discurso, que aparece num endereçamento ao lugar do Outro, é o que faz barreira ao gozo, é irmã desse gozo interditado.

Podemos vislumbrar assim a relevância da escrita para Sade, sobretudo em seus anos de prisão (que somam um total de 30 dos 74 que viveu), como um recurso desesperado frente a um acossamento pelo gozo do Outro, o qual só pode ser interrompido pela inscrição significativa dos crimes. Fato anedótico ou verídico, um Sade obcecado pela escrita que o torna sujeito numa separação desse gozo do Outro, desprovido de papéis, penas e tintas e das enfermeiras que fazia de “estenógrafas”, fora capaz até mesmo de escrever nas paredes de sua cela, no hospício de Sainte-Pélagie, com seu sangue e suas próprias fezes suas histórias libertinas.

Como teórico, ele não escapa das consequências de amar a verdade e cai no circuito sintomático do praticante, porque, voltamos a lembrar, o Deus que ele faz existir, é seu interlocutor, um inimigo que o escraviza pela via do “prazer”. Mas o curioso é que esse Deus ao qual se endereça e cuja existência faz parte de suas tentativas de circunscrever o gozo, é *necessário* a Sade para aceder a isso que é da ordem do gozo absoluto, da morte. Em suma, Sade precisa de Deus para sair da posição de seu objeto e, ao mesmo tempo, precisa sustentar essa posição de objeto, de instrumento para assim participar de um gozo que não conhece perdas e interrupções. Esse impasse nos remete assim ao amor à verdade que pretende velar a verdade do gozo e que afirma que todo gozo, para o ser falante, é interdito.

Exaltando Deus e asseverando sua existência exatamente ao pretender negá-lo, injuriá-lo, decretando-Lhe a morte (LACAN, 1969-70/1991), Sade não faz nada mais do que amar a verdade, isto é, pretender salvar um gozo que assim não seria perda de gozo. No entanto, pelo seu discurso, ele cai na mesma posição sintomática do masoquista, a do praticante, como mais um “que só chega ao gozo por esses pequenos meios” (LACAN, 1969-70/1991, p. 76). O que retorna então para Sade é o engodo da sua “relação” com o que é da

ordem do gozo, que o determinando como um sujeito também interdito em seu gozo (LACAN, 1969-70/1991).

Relembrando o limite que é dado pela articulação do significante e a morte implicada na escrita e na construção das alegorias perversas, nos conduzimos a um aspecto igualmente essencial. Lacan (1969-70/1991) dá outra inflexão à ideia de uma aniquilação absoluta, de uma segunda morte a partir de dois momentos distintos do livro de Sade sobre as aventuras libertinas da personagem Juliette: o sistema do papa Pio VII e o discurso de Saint-Fond. Novamente insistimos que não se deve tomar ao pé da letra certas passagens dessa literatura que interrogamos e importá-las para as questões cotidianas do analista. A esse impedimento da propagação e à aniquilação completa que não deixa restos, — aos quais Sade faz alusão — e, por outro lado, à aniquilação como um plano do gozo divino, devemos opor a questão da morte para a Psicanálise.

Lacan sublinha a repetição, como um retorno de gozo, como o que se dá pela entrada na linguagem, pela mortificação do significante e que nos coloca na determinação de sujeitos marcados pelo voto para a morte. O circuito da repetição, que mostra o funcionamento do gozo, mostra a submissão do sujeito aos significantes que *après-coup* o terão constituído como sujeito desses significantes. Em função do gozo que só vigora como mortificado/interdito pela linguagem, Lacan (1969-70/1991) pode sustentar que essa segunda morte promulgada por Sade é, na verdade a primeira. A aniquilação primordial pela entrada na linguagem é o que institui o sujeito nesse voto para o sexo e para a morte — dos quais ele nada quer saber — na direção da qual ele se move pelo seu desejo. O sujeito para a morte, separado do Outro pela fala, pelo manejo dos significantes nos conduz a uma relação fundamental entre a morte e a ideia do gozo, visado e engendrado pela repetição. O que está

em jogo para Lacan (1969-70/1991), na introdução do que veremos mais adiante com a noção de mais- de-gozar é que

“quanto mais o sujeito se bate com o fato de que o objeto é perdido, mais ele o evoca no registro alucinatório — o sujeito morre de sede, por assim dizer, num oásis que não alcança. A morte, por sua vez, vem do fato de que cada giro pulsional exigiria que o sujeito se realizasse como abolição de si — pois, à medida que o objeto fosse recuperado, o sujeito se aboliria (se realizaria como unidade plena, indivisa) no ato mesmo de absorver o objeto en corps (no corpo), encore (mais, ainda)”
(COSTA-MOURA ; FERNANDES, 2012, p. 68).

No emprego do significante, um Real se produz como o que escapa a essa rede da linguagem. Como um corte, um golpe a verdade se impõe, emergindo na fala e fazendo o sujeito se encontrar com o Real, como o que não funciona. A verdade impotente — “a irmãzinha querida da impotência” (LACAN, 1969-70/1991, p. 202) — que nada tem a revelar ou a elucidar, denuncia o ponto irreduzível de tropeço, de impossibilidade, diante do qual a articulação significante falha, descarrilha. Esse real, todavia, é o efeito do trabalho da análise, do dizer, e com o qual o sujeito se depara, na medida em que aceita a regra fundamental da análise.

6.3) Verdade, irmã de gozo

Podemos analisar mais de perto a relação *sororale* (fraternal) entre a verdade e o gozo que é aventada por Lacan (1969-70/1991). Não é demais lembrar que esse gozo em questão na escrita de Sade é, do ponto de vista da psicanálise, um gozo interdito cuja inserção se dá pelo significante e que se efetiva por um dizer, como um saber (S_2) que se diz. Desse modo, ainda no campo da especulação biográfica de Sade, pinçamos da fala de Lacan, a pergunta sobre se o libertino amava tanto a verdade em função de seu amor por sua cunhada (*belle-soeur*).

A expressão para cunhada em francês quer dizer literalmente a bela irmã. Sade era apaixonado pela *bela irmã* de sua mulher, sua cunhada Anne, a quem insistiu em cortejar e com quem viveria no exílio, na Itália, até a morte desta. Mas aqui o jogo dos significantes leva Lacan a rever essa questão em Sade. O dito marquês não amava a mulher, esse gozo que lhe destinaram pelo casamento, mas amava a cunhada, *la belle-soeur* : de fato a bela irmã de sua mulher. Assim, Lacan (1969-70/1991) se questiona se nessa anedota estaria localizado o amor à verdade de Sade. Amor com o qual, no entanto, Sade não salva a verdade, mas a encobre, na medida em que tenta reparar o que nela — a verdade é irmã do gozo interdito — designa que todo gozo do falante é interdito e se realiza como perda de gozo. A ele Sade se dirige, ao recusar o matrimônio, furtando-se às imposições familiares, pois ali onde ele acredita afirmar-se como alguém que rompe com os interditos, e que faz do seu gozo no interdito um gozo ilimitado é o mesmo lugar onde, para Lacan (1969-70/1991), ele se reencontra com a natureza do gozo: a experiência de gozo, como interdito.

Essa verdade *remarquable* como irmã de gozo nos instrui que esse é o único tipo de relação que ela suporta. Por não admitir “relações de amor”, contratos, casamento ou união livre, não se pode desposá-la, e por isso Lacan (1969-70/1991) adverte os analistas para que não a encubram com o amor, que não se comprometam a pretender saber a verdade, da qual só são noivos pelo seu saber. Tal saber na posição do analista implica que ele não sabe nada, sobretudo do que seria a verdade do analisante.

O analista é aquele que sabe da transferência, assim como também sabe que a ele é suposto um saber, esse saber que terá instaurado a transferência. O horizonte do trabalho da análise deve ser a redução desse saber, — do Sujeito Suposto Saber — a uma verdade como objeto *a*, como causa da tarefa do psicanalisante. Lacan (1967-8) chama tal queda do saber de um “efeito de verdade” onde há a produção de algo que é causado pelo ato do analista, operando como a função (de *a*) a que ele terá sido destinado. Desse modo, a afirmação de que “o Sujeito suposto saber é ferido, atingido, quando simplesmente eu aproximo a verdade” (LACAN, 1969-70/1991, p. 217) nos aponta para essa queda do objeto *a* e o que ela nos impõe sobre a verdade analítica. Aproximemo-nos então dessa verdade, a fim de tomar as consequências que sua ejeção como objeto *a*, ao fim da análise, tem para a experiência psicanalítica, na qual é essa verdade o que se experimenta.

Capítulo 7

A verdade como objeto *a* : o leão que salta uma só vez³⁹

“Este papel do objeto a que é de falta e de distância e não em absoluto de mediação, é sobre isso que se coloca, que se impõe essa verdade (...)”(LACAN, 1967-8, p. 384, S.I).

³⁹ “por outro lado, não se pode indicar com caráter de validade universal o momento justo para a introdução deste violento recurso técnico (...) o leão salta uma só vez” (FREUD, 1937b /2004, p. 222).

Eu tento determinar aquilo com que um analista pode se sustentar por ele mesmo, isso que a função de analista comporta, de aparelho (...) mental rigoroso; quando somos analistas, qual a rampa que é preciso sustentar para não extravazarmos nossa função de analista. (...) É preciso saber se manter rigoroso porque é preciso intervir apenas de uma forma sóbria e, de preferência, eficaz» (LACAN, 1974, p. 12)

Sem deixar de lado a inquietação que motivou nossa tese, voltamos mais uma vez à nossa busca pelos meios com os quais fundamentar a afirmação de que a verdade que circunscreve o campo da psicanálise teria uma função. Advertimos, em nossa introdução, que buscaríamos, em nossa investigação, nos afastar das acepções de função que se remetiam às abordagens do utilitarismo, do pragmatismo e, por fim, da escola funcionalista em Psicologia. Isso se explica pela necessidade de reconhecer e ao mesmo tempo por à prova que tal verdade analítica não é absorvida pelas pretensões adaptativas e de bem-estar social que unificam a sociedade num todo orgânico (JAMES, 1907/2005).

Para tanto viemos explorando as referências dessa verdade escutada e então formalizada por Freud, em seu caráter disruptivo e angustiante. Sua incidência impõe o confronto com isso (*Es*) que se opõe às necessidades sociais e aos instintos adaptativos, redundando no enfoque de um ser falante que não se conhece por inteiro, que não se identifica com esse bem comum e que não se encaminha para uma unidade com seus pares que participam da cultura. Esse ser de fala é perpassado por “essas manifestações de verdade que são o Witz, o ato falho ou o sonho, manifestações com relação às quais o sujeito só pode se situar do lado de um eu não sou/eu não estou [aí]” (LACAN, 1967-8, p. 248, S. I.).

A insistência em destacar na psicanálise uma função da verdade, ou se quisermos, em formular uma função para a verdade, não deixa de ser perturbadora pois funciona como um empuxo na direção de uma verdade sem garantias. Como diminuída do saber, articulando-se como o que não se sabe, a mínima redenção entrevista pelo sujeito frente à verdade estaria num trabalho que a verdade exige do psicanalisante. Prosseguiremos, portanto, com a indicação dessa verdade “que se chama *objeto (a)*” (LACAN, 1967-8, p. 195, S.I.) à luz das articulações que ela ganha com a proposição de Lacan (1967-8, S.I.) sobre o ato psicanalítico.

7.1) Verdade e Ato

Difícilmente poderíamos inventariar os pontos desse seminário que colaboram para a sua densidade teórica, incluindo-se a opacidade de muitas passagens. Contudo, trataremos de algumas questões preambulares que Lacan (1967-8, S.I.) constrói para apresentar seu conceito de ato, definindo a experiência da análise como uma estrutura de envelopamento que convoca o ato do analista e a tarefa do psicanalisante.

Não podemos deixar de ressaltar que a posição de Lacan (1967-8, S.I.) quanto à função da verdade, nessa estrutura que comporta o ato, é marcada por sua releitura do *Organon* (ARISTÓTELES, s/d). Com ela, empenha-se em revivescer a temática do sujeito que, segundo ele (LACAN, 1967-8), se aproxima bastante de sua conjugação de ato, do questionamento do estatuto do psicanalista e do sujeito constituído pelos efeitos de sua fala.

Colocando o ato do lado do analista e a tarefa do lado do analisante, Lacan (1967-8, S.I.) afirma que ambos são consequências de um discurso que é instituído pela regra da associação livre, e se pergunta sobre os predicados desses termos. Notamos que com as demais assertivas e com as incursões por Aristóteles, o conceito de objeto *a* é expandido para um termo médio ou meio-termo. No entanto, esse termo será despojado dos sentidos clássicos de equilíbrio, coragem, da virtude em si e da abolição dos excessos e vícios, tal como o conceituava o filósofo de Estagira.

Como o verdadeiro meio-termo, o objeto *a* servirá a Lacan (1967-8, S.I.) como recurso para articular o ato e a tarefa, funcionando como o efeito do discurso do analista⁴⁰ (LACAN, 1969-70/1991), da operação da análise, e como o que libera, ao fim de uma análise,

⁴⁰ Trata-se aqui da fórmula que organiza a operação da análise, já mencionada no capítulo 1.

o que seria uma verdade fundamental. Desse objeto que é índice do que se inscreve como o que está perdido para o sujeito, e que então causa o seu desejo, Lacan (1967-8) torna a se valer para esclarecer que o psicanalista não se torna para o outro o objeto *a*. Para que a verdade apareça, há a exigência de que o analista funcione como a representação do que mascara essa verdade como objeto *a*.

Consideramos que a formulação inaugural de ato analítico, suposto por Lacan (1968) num “momento seletivo” (LACAN, *Ibidem*, p. 144), se configura como o “recurso necessário” para atingir o que é essencial da função (de *a*) do analista. Com isso, podemos afirmar que a radicalidade do estatuto do analista fornecida pela própria operação da análise é o meio pelo qual Lacan (1967-8) recupera muitas noções, sobretudo aquelas que nos concernem nesta ocasião, como as de sujeito suposto saber, de transferência e castração, atreladas a esse inestimável trabalho sobre o que é a experiência analítica. Desse modo, antes de nos perguntarmos sobre as consequências dessa tese da verdade como objeto *a*, mais precisamente sobre o que ela traz de relevante para nosso trabalho sobre a função da verdade, será importante nos determos nesse estranho predicado para o analista, inseparável do lugar da verdade em questão, que se chama objeto *a*.

Esse *a* será, para Lacan, o que sobra da relação entre o sujeito e o Outro primordial (a mãe) e o que nos dá as coordenadas da gênese do desejo. Esse objeto não é representável e em nada se aproxima dos objetos do mundo. Nem interior nem exterior, nem real nem ilusório, é aquele objeto “que verdadeiramente comanda o sujeito” (LACAN, 1967-8, p. 90), já que é o furo estruturante em torno do qual o sujeito se constitui. Trata-se do índice da perda, da divisão que dá a condição *sine qua non* para o advento do sujeito como desejante, doravante separado desse Outro que satisfazia suas necessidades.

Lacan (1967-8) esclarece que tal objeto é a causa da qual o sujeito depende, o que o faz dividido. Contrariamente ao deus de Spinoza que é a causa de si mesmo, e ao sujeito cartesiano que obtém a certeza de ser porque é causado pelo seu pensamento, o sujeito na psicanálise é consequência da perda, e para saber o que lhe falta seria preciso se colocar como efeito da mesma operação que constitui o objeto *a*. Só se pode, portanto, reportar-se ao que seria uma falta se o sujeito antes se fizer nesse efeito do que se perde do gozo pela malha significante.

Nessas lições que revolvemos, encontramos ratificações dessa ideia de que: “o objeto perdido inicial de toda a gênese analítica, aquele que Freud martela em todos os tempos de seu nascimento do inconsciente, ele está aí, esse objeto perdido, causa do desejo. Teremos que vê-lo como no princípio do ato” (LACAN, 1967-8, p. 107, S. I.). Também surpreendemos Lacan (1967-8, S.I.) nos advertindo que “(...) isso é só um anúncio, (...) precisamos percorrer o restante do caminho antes de estarmos certos disso (...) e a pressa deixa escapar, vocês o sabem, (...) a verdade” (LACAN, 1967-8, p. 107, S. I.).

Nesse “restante do caminho”, cujo cumprimento Lacan (1967-8, S.I.) não abrevia, a verdade se marca pela expansão do objeto *a* não apenas como o que se libera no fim da análise, mas como o lugar de onde o analista dá o comando. Essa verdade é ao que se conforma o sujeito suposto saber, esse que se reduz ao surgimento do objeto *a* “como causa da divisão do sujeito que vem no seu [do SSS] lugar” (LACAN, 1967-8, p. 110, S. I.). O analista leva fé nesse sujeito suposto saber, porém, sabe que não é desse lugar que ele opera, pois deve “suportar não ser nada mais que esse resto, esse resto da coisa sabida que se chama o objeto *a*” (LACAN, 1967-8, p. 110, S. I.). Lacan faz a ressalva de que não se trata de má-fé porque não há nada ou ninguém mais em que o analista possa se fiar (LACAN, 1969-70/1991).

O analista como seio, olhar, fezes, voz — as figurações do objeto *a*— está destinado à eliminação como dejetivo do processo analítico que *a posteriori* terá instituído, terá causado com o seu ato. Assim, ele se empresta com sua carne para suporte dessas representações, para aquele sobre o qual se comprovam os efeitos da tarefa que é sua própria fala. Quando mencionamos o analista que não pode “tirar o corpo fora” ao ocupar o lugar de *a*, devemos ressaltar que não se trata do ser do analista, mas do seu *modus operandi* como uma função do discurso, que, no entanto, não é desencarnada. Desse modo, o resíduo *a* que se destina não advém de um ato premeditado, antecipado, pois como *objeto a*, empregando seu próprio corpo é que o analista que nada sabe do seu ato, na verdade, terá feito ato.

Esse trajeto de análise não difere da análise didática na formação dos analistas, pois: “este que, ao fim de uma análise dita didática, aceita, se posso dizer, o combate, a réplica desse ato, não podemos omitir que [o faz] sabendo aquilo em que seu analista se tornou na realização desse ato, a saber, esse resíduo, dejetivo, essa coisa rejeitada” (LACAN, 1967-8, S.I, p. 110). Esse que aceita o combate (*relève le gant*) é o que findou sua tarefa psicanalisante e que poderá, ao tomar para si a tocha do analista, reinstaurar o sujeito suposto saber sem remover o objeto *a* como o horizonte a que a análise terá visado, esse resíduo, essa verdade.

Por fim, salientamos que sem poder presidi-lo, o analista é aquele que terá vindo como efeito do ato, que terá ocupado a posição de *a*, mas que nada sabe senão da transferência como constituinte do ato analítico e que só pode ser entendida quando se questiona o Sujeito Suposto Saber. Este, que sofre uma fratura no fim da análise, existe desde sempre porque se suporta sobre o lugar do grande Outro barrado e que se tenta preencher com os atributos de Deus, ou do que quer que o faça se apresentar para o sujeito como o lugar das garantias. No entanto, a redução do Sujeito Suposto Saber ao objeto *a* não se faz sem essa passagem [$\bar{A} \rightarrow (a)$], sem a incidência do Outro como lugar vazio. Lacan então reafirma essa

função que instala a posteriori a transferência e nos ensina que ela terá estado no início da análise como o sujeito suposto saber ao qual se supõe “um saber ainda melhor do que os outros” (LACAN, 1967-8, p. 69, S.I.).

Levar em conta esse Sujeito Suposto Saber sem, no entanto, deixar-se confundir com ele, é como o analista maneja o saber na análise, pois deverá ter funcionado como suporte do objeto *a*: a verdade que se libera. Esse sujeito, que não existe na análise e que não deve existir para o analista, consiste no “(...) único acesso a uma verdade da qual [esse] sujeito [suposto saber] vai ser rejeitado para ser reduzido à sua função de causa de um processo em impasse” (LACAN, 1967-8, p. 70, S.I.).

Se o sujeito suposto saber é a função lógica que funda a transferência, Lacan (1967-8, S.I.) nos remete assim à precaução de Freud sobre não se deixar engrupir pela complacência do amor. Relembrando o episódio em que uma das pacientes histéricas de Freud — ao sair da captura hipnótica (LACAN, 1967-8, p. 216, S.I.) — pula em sua direção, enlaçando-se a seu pescoço, Lacan ratifica a necessidade de o analista usar a transferência para colocar o amor *sur la sellette*, para suspendê-lo. Por o amor em suspenso, como um acusado sob as luzes de um interrogatório, não implica afirmar que o conceito da transferência seja ou não seja o amor, pois sua importância como operação reside no que ele “permite ao analista” (LACAN, 1967-8, p. 55, S.I.) sendo a primeira fase do ato psicanalítico. Nesse episódio da clínica de Freud, Lacan sublinha que aquele se tornou o objeto *a* para sua paciente, esse objeto que se faz a causa do seu desejo, provocando portanto a investida da histérica sobre ele.

“Porque se tornou a verdade deste saber” uma verdade que é alcançada “não sem o saber”, (LACAN, *Ibidem*) o analista deixa que se ponha no jogo um saber de outra ordem que se articula como não-sabido, e próprio do inconsciente. Instituir esse saber que não se sabe

torna o ato vazio de sujeito, já que o analista não está no momento do ato, ele emerge depois como objeto causa, essa verdade que não se chega a saber. Porque “o analista cura menos pelo o que diz e faz do que pelo que é” (LACAN, 1978, p. 135), o que implica dizer mais uma vez que a direção do tratamento é determinada pelo analista operando como objeto *a*. Apostamos, assim que esse ser de dejetos, esse ser cuja consistência é o *a*, é o mais drástico do que Lacan pode nos deixar como sendo próprio do ato analítico, “quando o analista ali está com sua carne, mas quando ele não pensa, na verdade, quando ele não terá pensado” (LACAN, *Ibidem*)

Nesse ponto, Lacan (1967-8) afirma que, como analistas, somos essa verdade que escapa e da qual nada sabemos, e isso “é incurável” (LACAN, 1967-8, p. 110). Essa verdade, de que não se pode ser curado, é a mesma que faz com que do seu ato o analista nada saiba, sobretudo nada sobre o que terá havido de “mudança no nível do sujeito suposto saber”, ao fim da análise. Desse modo, lembramos o que nos primórdios do *Séminaire* de Lacan era chamado de uma “eficácia da verdade” (1954-5/1978). Aqui a função da verdade se efetiva como o ponto de encontro com o objeto *a*, quando funcionando como esse objeto, ela assume assim o seu efeito mais puro, mais golpeante, e que deverá assim estabelecer as coordenadas do desejo.

7.2) Verdade e castração

Apesar das considerações assim desenvolvidas, cabe-nos ainda perguntar sobre a relação dessa verdade com a castração, à luz desse “objeto no qual se especifica todo o movimento da psicanálise” (LACAN, 1967-8, S.I.). No entanto, seria inviável levantar temas tão complexos como a relação entre verdade, castração e objeto *a* sem lembrar mais uma vez o mito fundamental da psicanálise, o de Édipo, em cujo enquadre lógico Lacan (1967-8, S. I.) reconhece a estrutura da experiência analítica. Deste ponto, Lacan desperta o papel econômico desse mito, graças ao qual os analistas podem estabelecer os limites da operação da análise. Posto que não existe uma experiência edípica na análise, Lacan dispensa o drama afásico opondo-o à *secura* do semi-dizer da verdade que fala eu (LACAN, 1955/1966).

Segundo Lacan (1967-8), devemos perceber as diferenças entre o mito e outra coisa, algo que ordena as observações do analista, e diz respeito à estrutura trágica na qual o herói toma a recalcitrância do real, a intempérie dos deuses, que se abate sobre ele e sua linhagem (a casa dos labdácidas) como o que é o seu destino. Portanto, o que ordena as observações do analista e que Lacan decanta do mito é a estrutura que comporta ao final a liberação do objeto *a*.

Esse objeto que Édipo reencontra, no fim da tragédia, — ao encarnar a própria castração, furando seus próprios olhos — seria exatamente a verdade que encobre o que no sujeito se inscreve como perda. A partir disso, Lacan pode também discorrer sobre uma *operação verdade* que, como objeto *a*, faz do saber na análise, um saber furado por esse mesmo objeto, furado pelo sexual. Desdobraremos melhor essa ideia no capítulo 5.

A estrutura mítica sustenta justamente a verdade como função de a , o objeto causa do desejo, constitutivo da experiência analítica e que suspende os pólos feminino e masculino do gozo, porque o posicionamento do sujeito como homem ou mulher não está dado, ainda está por se fazer (LACAN, 1967-8). Lacan (*Ibidem*), deste modo, denuncia o esquecimento por parte dos outros analistas, de que com a estrutura edípica pode-se tocar não só no tema do gozo, mas no que se refere à castração e à queda do Sujeito Suposto Saber como próprios à experiência da análise.

O Édipo então, volta a nos ajudar, mas desta vez a trabalhar com a ideia de castração e a recobrar a sua importância. Devendo ser considerada em sua “dimensão de experiência subjetiva” (LACAN, 1967-8, p. 119, S.I.), a castração se abate sobre a criança e sobre a mãe e determina um sujeito barrado, separado do objeto que causa o seu desejo: esse objeto parcial que Lacan afirmará como o objeto irremediável e definitivamente perdido $[(a)]$. No entanto, introduzindo essa perda primordial, a castração também incide sobre o Outro (A), que não é um lugar de garantias.

Constitutiva do sujeito dividido, a castração seria o que o amor à verdade encobre, o amor “pela fraqueza original” (LACAN, 1969-70/1991, p. 58) que tenta reparar aquilo que não se tem (LACAN, 1960-1/1991), as carências e as desigualdades. Como operação simbólica, a castração vem a ser o efeito, o resultado da análise, o que determina a realização subjetiva do sujeito como homem ou mulher. Trata-se do que o prepara para a conjunção do gozo feminino e do masculino, sem, contudo, corresponder a qualquer analogia com uma união entre gametas, pois como parceiro sexual a experiência de ato sexual do sujeito é sempre marcada por uma não-unificação. Tal realização, tal experiência subjetiva, por outro lado, também implica que é como esse objeto causa do desejo que o parceiro se apresentará no real para o sujeito, que só se realiza como falta (fálica), “causado em sua divisão”, “permanece marcado por este hiato que é o seu” (LACAN, 1967-8, p. 206, S.I.).

7.3) A greve da verdade e a verdade parturiente⁴¹

A partir das considerações de Lacan (1967-8, 1969-70/1991) sobre uma verdade com função de *a*, golpeadora e concisa, e ao mesmo tempo, uma verdade que é irmã do gozo, podemos rever as lições que ele profere em meio aos *Événements* de 1968, especialmente os do mês de maio. Lacan (1968-9) intitula o que aconteceu nesse “notável” momento histórico de uma greve da verdade. Para nos aproximarmos das implicações e consequências que essa expressão comporta, sobretudo do que nela concerne aos analistas, encontraremos Lacan (1968-9) em sua análise do mercado do saber, como aquilo ao qual as Universidades haviam se convertido.

Através da construção de uma identidade do discurso do mestre com as condições do mercado de trabalho, Lacan (1968-9) pretende esclarecer a *démarche* psicanalítica. Assim como a termodinâmica fora um campo fecundo para as descobertas de Freud (1895, 1920/2004), explorando a economia política de Marx, Lacan (1968-9) faz a introdução do mais-de-gozar (*Mehrlust*) em homologia com a mais-valia (*Mehrwert*). Essa noção de Lacan se mostra, no entanto, indissociável da constatação de que havia um mercado único onde os saberes se homogeneizam e começam a ter um preço. Assim, Lacan (1968-9) descreve a atmosfera da Universidade (Sorbonne e Nanterre) como o que se assemelhava em muito a uma feira, onde se comercializava o saber. Quanto mais saber o estudante produzia — acreditando possuir esse saber— mais se destacava

⁴¹ Quando aborda a questão da verdade babaca e, ao mesmo tempo, intoxicante, Lacan (1970/1991) alude a uma obra de Baltasar Gracián intitulada *El Criticón*. Essa epopeia quase seiscentista, marcadamente dantesca e quixotesca, foi realizada em três volumes e nos traz algumas histórias curiosas. Lacan (1970/1991) se detém em seu último tomo, no capítulo intitulado “la verdad de parto”: a verdade parturiente. Nele se descreve uma verdade prenhe do “Tempo”, a qual se acreditava estar “caduca e decrepita”, mas que repentinamente começa a parir terríveis verdades que afugentam os moradores, e primeiramente, os soldados.

“O aparecimento, na reforma, de uma noção como a de ‘unidade de valor’, no nível dos falsos papeizinhos com que recompensam vocês, (...) eis aí o signo do que o saber vai se tornar, cada vez mais nesse campo, nesse mercado que se chama Universidade” (LACAN, 1968-9, p. 44).

Esse saber que se torna uma mercadoria precificada, no mercado, tem como consequência que se pode começar a saber um pouco mais sem que se venha a precisar do trabalho para tanto, pois o preço (*prix*) a ser pago pelo saber é o da renúncia ao gozo. Eis assim a razão pela qual Lacan (1968-9) opõe o saber ao trabalho. Mas, para Lacan (1968-9), “o saber não vira mercadoria pelo efeito da corrupção ou da imbecilidade dos homens” (LACAN, 1968-9, p. 40), é a ciência que ao se unificar “reduz os saberes a um único mercado” (LACAN, 1968-9, p. 40). Nessa medida, o operário e o estudante estão identificados, numa mesma posição mas em cadeias produtivas homólogas, o que, segundo Lacan (1969-70/1991), nos resume uma situação estrutural e histórica resultante da constituição do discurso da ciência. Tal discurso pode se equivaler ao discurso universitário, o qual, por sua vez, pelo saber científico que gera com seu poder de unificação, se compara ao discurso do mestre, cujo paradigma é o sistema capitalista (LACAN, 1969-70/1991).

Aferindo da mais-valia o mais-de-gozar, Lacan nos esclarece que, à luz de Marx (1890/2011) e de sua teoria sobre o funcionamento do sistema econômico, a relação entre o saber e o gozo pode ser determinada pela mesma estrutura que solda o trabalho e os valores (de uso e o excedente) que se agregam à forma mercadoria. Essa observação indispensável privilegia uma identidade estrutural — característica da homologia — entre o mercado de

capital e o circuito pulsional. Desse modo, quando Lacan (1968-9; 1969-70/1991) relê a teorização da mais-valia, ele supõe uma economia psíquica que, pelos significantes, tomados em rede como um aparelho de gozo, visa a esse gozo que excede, que se perde e que engendra todo o circuito da repetição em que o sujeito aparece. A fim de trabalhar com a articulação entre saber, trabalho e gozo que nos é sugerida pela homologia de Lacan (1968-9), relembremos alguns pontos importantes da noção de mais-valia no contexto em que ela nos é apresentada por Marx (1893/2011).

*“Ao se converter dinheiro em mercadorias que servem de elementos materiais de novo produto [por exemplo, a matéria-prima algodão como objeto de trabalho para o produto final fio] ou de fatores do processo de trabalho e ao se incorporar força de trabalho viva à materialidade morta desses elementos, transforma-se valor, trabalho pretérito, materializado, morto [o algodão extraído da espécie *Gossypium*, com o qual se faz o linho, também é um trabalho materializado] em capital, em valor que se amplia, um monstro animado que começa a ‘trabalhar’, como se tivesse o diabo no corpo”*
(MARX, 1893/2011, p. 228).

O que Marx (1893/2011) nos transmite consiste na ideia de que modificando os meios e a oficina onde a produção acontece, o capitalista consegue duplicar o produto final do trabalho, num primeiro momento, já que essa multiplicação tende a se maximizar. Contratando e pagando o trabalhador pelo mesmo número de horas com as quais obtinha da força de trabalho a metade do que então, passa a dispor, ele gera um excedente de trabalho

que não é pago. Em outras palavras, retornando ao exemplo do próprio Marx, se antes em 6 horas, 10 quilos de algodão viravam 10 quilos de linho, agora, nessas mesmas 6 horas, 20 quilos de algodão se transformam em 20 quilos de linho. A moeda-base de Marx é o xelim, e assim, ele estabelece o valor de 3 xelins pagos pela força de trabalho e que juntamente com o valor do algodão, do fuso e das condições da produção somariam um total de 27 xelins.

O produto, por sua vez, continua sendo vendido pelo mesmo valor, assim como o tempo de trabalho útil do operário continua a ser pago como antes, mas aqui um trabalho extra se produz, o trabalho rende um excedente, um a mais e faz com que “o valor do produto ultrapasse de 1/9 o valor antecipado para sua produção (...) 27 xelins se transformaram em 30 xelins. Criou-se uma mais-valia de 3 xelins” (MARX, 1893/2011, p. 227). Desse valor que vira capital, o capitalista se locupleta, ao dar-se conta disso, ele sorri. Marx continua, afirmando que a partir dessa “grande sacada”, os cálculos passarão se fundar em quantidades de trabalho materializado, e todos os elementos do processo de trabalho serão computados em termos de quantidades de trabalho.

Segundo Marx (1893/2011), essa mais-valia “se origina de um excedente quantitativo de trabalho” (MARX, *Ibidem*, p. 231). Quando a duração do processo de trabalho é prolongada, em qualquer tipo de trabalho, dentro do tempo útil, “pondo-se de lado o conteúdo, a finalidade e a natureza técnica do trabalho, o trabalhador acrescenta ao material, ao objeto de trabalho, novo valor, por meio do acréscimo de determinada quantidade de trabalho” (MARX, *Ibidem*, p.235).

Ainda que não ignoremos as numerosas e variadas críticas⁴² a esse conceito de mais-valia, assim como a outros aspectos fundamentais da obra de Marx, deixaremos de lado, para seu respectivo campo teórico, a discussão sobre as especificidades que o autor de *O capital*

⁴² Aron, Paige e Voegelin teriam sido apenas alguns dos mais ferozes dentre os muitos críticos de Marx.

teria ignorado. Com essa ressalva, podemos então considerar a relevância desse excedente de força de trabalho agregado ao material pelo trabalhador/operário, em sua retomada por Lacan (1968-9, 1969-70/1991).

Lacan afirma que a mais-valia “zomba de nós, porque não sabemos onde ela se anicha” (LACAN, 1968-9, p. 42), e nos lembra que “o que Marx [nela] denuncia (...) é a espoliação do gozo. E, entretanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, [seu] equivalente” (LACAN, 1969-70, 1991, p. 92). Essa denúncia de Marx, sobre a mais-valia, não é novidade para os economistas do seu tempo. Lacan nos mostra que ela já existia, sem que no entanto tivesse sido estabelecida, sabida e nomeada como o foi pelo *Capital*.

Ao aproximar o discurso do mestre⁴³ do capitalismo, Lacan (1969-70/1991) traz um diferencial que teria escapado da denúncia de Marx sobre a espoliação do operário. O que se desenrola nesse contexto é o problema do saber absoluto e da posição do escravo, isto é, trata-se de recorrer a Marx para apontar um mais-de-gozar, uma perda de gozo que antecede e causa a invenção da mais-valia. Lacan (1969-70/1991) reconhece na dialética hegeliana do senhor e do servo (escravo) um desdobramento que permite entender a relação entre o capitalista e o operário. Mas o que, em maio de 1968, chama a sua atenção se refere ao que se instala no lugar do que dá o comando para o trabalho e que não é mais o S_1 , mas o S_2 como um *tout-savoir* que ordena “continua a saber” (LACAN, 1969-70/1991, p. 126) e que se dirige ao objeto. Lacan destaca que o discurso que, para nós, funciona como um imperativo é o

⁴³

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

discurso onde o lugar do agente é ocupado pelo saber (S_2) é o discurso universitário⁴⁴, o qual revela “os ossos do que é a nova tirania do saber” (LACAN, 1969-70/1991, p. 34-5).

Nessa absolutização do saber no mercado, ainda que se pague pelo saber o seu “*verdadeiro preço*” de saber, há algo que não custa nada para se obter e que Lacan (1968-9) trata como uma entropia, um excedente gerado por essa renúncia ao gozo pelo saber. O que cai “de graça” da renúncia ao gozo, é um gozo, mas como perda-de-gozo, um mais-de-gozar, da ordem de um *pas plus-de-jouir*, da interrupção, de um não mais gozar Trata-se de um gozo do qual só se pode usufruir como perda, como algo que só se possui ao se perder: algo que *Nachträglichkeit* terá sido para o sujeito o seu gozo, na medida em que não mais o tem. Isso se explica pelo fato de que na própria renúncia, há um gozo que não retroalimenta o seu circuito, que não se reabsorve por completo e se perde. Nesse ponto em que o gozo se perde, o sujeito goza, dessa perda de gozo.

Em suma,

“(...) definir o mais-de-gozar como “perda de gozo” é a maneira radical encontrada por Lacan para declinar o que seja o gozo em sua materialidade negativa [visto que é sempre perda de gozo], a qual consiste em invocar o registro de uma positividade que só vale como tal na medida mesma de sua esquiva e de sua infinita subtração” (COSTA-MOURA ; FERNANDES, 2012, p. 58).

⁴⁴

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Se o trabalhador é quem produz a mais-valia como o “a mais” que cai do seu trabalho, essa força de trabalho não-paga lhe dá a verdade da estrutura do trabalho. A verdade é justamente o que se engendra para além da produção de um valor de uso, escapando à precificação do saber. Com a greve, a dimensão de conflito, colocada pela função da mais-valia, se manifesta, e é ela que nos leva à verdade coletiva do trabalho, pois nos mostra o trabalhador como “o lugar sagrado” (dessa verdade) do sistema (LACAN, 1968-9) no qual convergem: ele próprio como sujeito do trabalho/o sujeito do gozo (o “je” do trabalhador), a sua frustração e o sujeito capitalista.

Essa verdade coletiva do trabalho emerge na revolução, mas Lacan (1968-9) nos diz que a greve não se refere a essa verdade, social média, que gera turbulências, mas a *uma outra verdade*, que é substituída pelo sintoma do coletivo. Essa greve da verdade foi o “verdadeiro acontecimento”, o qual só com a psicanálise poderia ser apontado. A verdade que entra em greve é a mesma verdade, que nos traz a injunção de que todo gozo é sempre perda de gozo, e de que só o experimentamos como perdido. Essa é a verdade irmã de gozo, desse que é interditado, e o qual pode ser recuperado na renúncia por meio do saber.

A paralisação gera um questionamento do que fazemos com o saber nas universidades e do que fazemos do trabalho do operário na economia, mas a verdade que nos importa, a verdade como causa do sujeito, entra em greve, e é substituída por essa verdade coletiva que sai às ruas. A verdade que se encarna na função da mais-valia e do mais-degozar, é a verdade que atrela o gozo ao saber, a própria verdade do trabalho, pois, para Lacan, se trata de mostrar, nessa homologia entre a *Mehrwert* e a *Mehrlust*, que o circuito do gozo, como “a substância de tudo o que falamos em psicanálise” (LACAN, 1968-9, p. 44, apud COSTA-MOURA ; FERNANDES, 2012, p. 59), se assemelha estruturalmente ao campo inaugurado por Marx (LACAN, 1968-9).

Seguimos Lacan, bem de perto, em sua insistência, de que a greve da verdade, nada tem a ver com “*a verdade social média, abstrata*” (LACAN, 1968-9, p. 41), mas com o que, em nossa leitura, interpretamos referir-se a outra coisa.

“Era positivamente a verdade que se manifestava nessa ocasião. Uma verdade coletiva, mas é preciso ver bem na medida em que a greve, que não se assona com essa verdade, de forma alguma... é justamente esse tipo de relação que solda o coletivo ao trabalho (...) Na greve, a verdade coletiva do trabalho se manifesta, e o que vimos em Maio, foi a greve da verdade” (LACAN, 1968-9, p. 42, grifo nosso).

O que Lacan nos informa é que a verdade coletiva manifesta nada tinha a ver com a greve, posto que militava nos muros. Já, o que ele descreve como a greve da verdade, diria respeito a uma outra verdade: a verdade do gozo, do sexual, a verdade como objeto *a* que entra em greve, que fica tamponada pela verdade coletiva. Quando tais verdades “salen con parir”⁴⁵ (GRACIÁN, 1697/1998, p. 293)⁴⁶, e são vociferadas nos *slogans* de estudantes e operários, maio de 1968 se torna uma espécie de cidade no tempo, em que começam a se parir verdades contra o sistema, a economia e o Estado como uma forma de se comportar com (e contra) a cultura⁴⁷. São verdades que dão medo, que emudecem e afugentam, que provocavam uma *sacrée trouille*⁴⁸ (LACAN, 1969-70/1991, p. 213), mas que apaziguam porque dividem dentro da coletividade o peso que a verdade, como objeto *a*, tem na vida de cada um, em

⁴⁵ “La vérité en couches” (Lacan, 1970/1991, p. 212).

⁴⁶ Livro em formato pdf, disponível em : <http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/GRACI%C3%81N-El-Critic%C3%B3n.pdf>

⁴⁷ Lacan (1970/1991, p. 210). Foi expressamente o tema da lição de Lacan do dia 17 de junho de 1970 e intitulada de O poder dos impossíveis.

⁴⁸ “um baita cagaço” no sentido de “se cagar de medo”.

particular. Tal situação só poderia ser experimentada como o que “exalava felicidade” (LACAN, 1968-9, p. 43). E o que mais se poderia experienciar, tendo em vista “o peso que [a verdade] tem sobre nós a cada instante de nossa existência”? (LACAN, 1968-9, p. 43).

Zombando um pouco da verborragia revolucionária que se pensa como porta-voz, representante da verdade subjacente aos problemas da cultura, Lacan (1968-9) afirma que o confronto com essas verdades coletivas produz a ilusão de que se eliminada a exploração, o sujeito será reembolsado, será indenizado por aquilo que perdeu. Mostrando a incompreensibilidade e até mesmo a risível ingenuidade desses panfletos e manifestos revolucionários, Lacan (1968-9) relembra a frase da personagem Lucinde, de Molière⁴⁹, e nos diz que não é à toa, que “é por isso que sua filha está muda”⁵⁰ (LACAN, 1968-9, p. 42). Com ironia e deboche, ele (LACAN, 1968-9) acentua, pelo emprego dessa expressão, que tal como as baboseiras do personagem de Sganarelle pretendiam demonstrar conhecimento e convencer o pai de Lucinde do seu “saber” douto, as explicações alambicadas, as absurdidades⁵¹ veiculadas por esse discurso revolucionário, de Maio de 1968, só poderiam concluir a si mesmas com uma frase tal qual: “é por isso que sua filha está muda”.

Desse emprego que Lacan faz de Molière, também podemos depreender sua crítica ao modo como os revolucionários se propunham a explicar os desacertos e os males da cultura e como se chegara a tal conjuntura, em suma, o porquê do problema, a razão para “sua filha estar muda”. Para Lacan (1968-9), não se trata de remontar à origem, às causas desencadeantes, mas de se parar de vociferar “a verdade da verdade” do sistema durante a

⁴⁹ Molière (1666), *le Médecin malgré lui: Médico à força*.

⁵⁰ “Voilà pourquoi votre fille est muette” tem origem na fala da personagem, filha de Geronte, Lucinde que emudece – ou bem o simula- mostrando assim sua contrariedade frente a um casamento que lhe é imposto. Expressão que conclui ironicamente um discurso verborrágico ou incompreensível, que se utiliza ao fim de um debate, após uma pseudo- conclusão, para cortar pela raiz eventuais comentários, ou empregada na sequência de explicações de uma total evidência, de forma oposta à sua utilização normal. Extraído de:

<http://www.expressio.fr/expressions/voila-pourquoi-votre-fille-est-muette.php>

⁵¹ “explications extrêmement alambiquées”,

greve, durante as paralisações, e tomar medidas, tomar posições políticas: isto é, trata-se de fazer a filha falar.

É assim que Lacan (1968-9) alude à tomada da palavra (*prise de parole*), em maio de 1968, como a um entorpecimento (*prise de came⁵² ou de tabac*) diferentemente da conturbação que houve, por exemplo, na tomada da Bastilha (*prise de la Bastille*). Para o psicanalista, nenhum discurso se sustenta por dizer a verdade, mas por introduzir a dimensão da verdade como aquilo que diz, sem se anunciar como verdade ou se comprometer em dizer (o que é) a verdade. Quando nos defrontamos com uma verdade que vem pela revelação, é nesse momento em que se exclui a sua dimensão como causa do discurso, uma verdade que é fala. Porque a verdade tem uma dimensão de segredo que pode nos levar a se perguntar sobre o que ela carrega em seu ventre (LACAN, 1969-70/1991).

Com esse mesmo foco, Lacan (1968-9) pode nos demonstrar que o discurso revolucionário, o que faz parir verdades aterradoras não se sustenta senão como babaquice, pois apela para uma verdade que se apresenta como “a verdade da verdade”, como um enunciado. Assim, esse discurso dá ensejo a que se atribuam as causas dos problemas, contra os quais a cultura se debate, ao grande “conflito das engrenagens, ao caráter exploratório da estrutura do trabalho”, ao mau pagamento da força de trabalho do operário, ignorando a necessidade de nos refererirmos a um efeito de estrutura, inelutável e inerente ao próprio trabalho, ao progresso da ciência e ao saber que nesse movimento é gerado.

Dessas incursões de Lacan (1968-9) por Marx, e das análises do discurso da ciência identificado ao discurso universitário, o que atinge nosso tema diz respeito à verdade como (objeto *a*) causa na psicanálise, em oposição às verdades em causa nas revoluções. As verdades que são paridas a cada época e às quais se agrega um valor de revolução no sentido de uma inovação, de uma mudança sobre o *Geist* da época, não esboçam nada mais do que o

⁵² *Came*: mercadoria, no sentido, de drogas.

retrocesso e o anacronismo das verdades coletivas. Por isso, Lacan (1969-70/1991) nos diz que a verdade psicanalítica não é a verdade da revolução⁵³, porque o sentido⁵⁴ original da palavra revolução nos indica que um estado anterior de coisas é restabelecido, em vez de promover *de grands événements*, acontecimentos notáveis e transformadores. Essas “pequenas reconstruções que reconhecemos sob o nome revolução” (LACAN, 1968-9, p. 37) não combatem a estrutura do mercado, da economia, mas antes se reduzem a não mais do que um efeito dessa mesma estrutura.

A revolução operária e estudantil também traz embutida a voga de uma revolução sexual que, promulga, de igual modo, que a verdade do mal-estar estaria na repressão dos costumes vigentes sobre o que seriam as manifestações naturais da sexualidade humana e nas desigualdades. Assim, com a transposição do mal-estar, na relação com o sexo, para a dimensão social de um “eu gozo”, “é proibido proibir” ou ainda, “10 horas de prazer já” entorpece a pungência com que o sexual se nos impõe naquilo que diz respeito à impossibilidade de normatizá-lo, de prevê-lo e de prescrever a posição que cada sujeito assumirá frente ao que desse campo se lhe apresenta.

Antecipando-nos às críticas quanto ao que seria uma análise reacionária e obsoleta por parte de Lacan sobre o conturbado final dos anos de 1960, e quanto à valorização que damos a ela, é preciso nos determos na atualidade dessas críticas. Não podemos nos furtar dessas querelas suscitadas pelo psicanalista francês sob o pretexto de que o seu alvo é um período historicamente datado e por isso não podem ser aplicadas numa leitura da vida na cultura contemporânea (ou pós-moderna). As análises de Lacan desses movimentos de maio de 1968, em várias cidades do mundo, e suas reivindicações se mostram compatíveis com “as novas formas (de gozo)” (MELMAN, 2003) que buscamos na tentativa de “gozar a qualquer

⁵³ “A novidade é revolucionária, a verdade, também”. “Só a verdade é revolucionária”. Slogans que ilustram os movimentos de maio de 1968.

⁵⁴ derivado do verbo em latim *revolvère* ‘rolar para trás’; enrolar (Houaiss eletrônico/2005).

preço” . Tendo como corolários a obtenção de uma auto-gestão, de independência total, de recrudescimento do indivíduo frente a um enfraquecimento, nossas reclamações e urgências não deixam de ser tributárias desses anos tumultuados.

O que está em jogo nesse debate — entre fatos ocorridos em épocas diferentes e suas respectivas consequências e lições que pereceriam com a desfeitura das conjunturas — é o que Lacan nos descreve como um funcionamento que é de estrutura e que não se modifica sob a fachada fenomênica tomada pelas revoluções. Essa lógica da estrutura não se modifica com a marcha da história e nos mostra como a própria história tende a “rolar para trás” se for concebida num entrecruzamento com o conceito de estrutura.

Assim, para dar respostas, na medida em que se recusa a ser absorvida pelas lógicas de um gozo eternizado, a psicanálise se apóia numa lógica estrutural que sustenta o lugar do impossível diante desse movimento de diminuir e desfazer o que aparece ao sujeito como sua impotência. Assim, Melman (2003; 2011), nos mostra a atualidade do discurso da psicanálise como uma resistência a essas “novas formas de gozo”, tributários, devedores da atmosfera e das consequências de maio de 1968, a certos adormecimentos que regeriam uma “nova economia psíquica” (MELMAN, 2003) recortada pela busca de um contínuo eternizado do gozo e, por fim, que se opõe ao sujeito freudiano, determinado pelo inconsciente e atravessado pela “infelicidade comum” (FREUD, 1895/2004, p. 363) da neurose.

Capítulo 8

A verdade, a babaquice e a diferença sexual

“Elogio da babaquice (connerie), seria seguramente a operação mais sutil a conduzir porque, na verdade o que é a babaquice?”

(LACAN, 1967-8, p. 43, S.I.)

Como objeto *a*, a verdade não designa o sujeito da representação, que se dirige aos objetos para estender, pelo seu saber, um domínio sobre eles, mas o sujeito causado por um objeto particular, não-representável, um objeto que se apresentará como o que regula o movimento do desejo “humano”, no sentido de hùmus: o adubo da linguagem. A verdade que nasce com o trabalho de Freud e que solapa, não é a coletiva, mas essa da babaquice que, no entanto, é uma verdade *lourde*, que pesa e perturba a partir de sua função de (*a*).

Irmã do gozo interdito, a verdade funciona numa lógica avessa à do amor (à verdade), e faz barreira ao gozo que se produz pelo discurso. Para Lacan (1970), a verdade, como corte, golpe é o que pode dar fim ao *unendlich* da análise, ao contrário do gozo que tende a se infinitizar pela articulação do saber, na qual, como já lembramos, ele encontra seu meio, seu aparelho (de gozo). É por um efeito de verdade que esse gozo se interrompe deixando cair os significantes-mestres, esses que terão sido a consequência da operação da verdade na análise, que tem a mesma contundência do oráculo, mas cuja efetividade só se determina, se exerce, se o analisante se toma como sujeito desses significantes que o terão constituído, *a posteriori*. Eis, no entanto, “um empreendimento particularmente difícil para os psicanalistas (...) pois seu exercício parece estrangê-los, ensinar-lhes que vale muito mais, de alguma maneira, sustentar o gozo do que ir cutucar a verdade” (MELMAN, 2011, p. 17).

Trata-se, então, de uma verdade radical que não se pode combater ou descobrir, contra a qual não se luta para tornar o mundo menos imundo. Essa verdade esvaziada, pura operação, não sintoniza o “*Umwelt* com o *Innenwelt*”⁵⁵ (LACAN, 1969-70/1991, p. 56), não é asséptica, indicando assim para o seu próprio “(...) sentido obscuro” (LACAN, 1969-70/1991, p. 57). Tal sentido afirma uma verdade babaca (*conne*), impotente e oracular que carrega na

⁵⁵ “O mundo externo (o meio-ambiente) com o mundo interior”.

conformação da fala o atravessamento pelo sexual. Ao irromper é a esse sexual que ela se remete, já que é na divisão do sexo onde podemos situar a causa da constituição do sujeito.

Tendo em vista a relação que acabamos de estabelecer entre o peso dos significantes-mestres e esse efeito de verdade que faz barreira ao gozo, passaremos a considerar mais de perto as implicações clínicas de nossas afirmações. O que a experiência analítica nos mostra quando aposta nos significantes constitutivos do sujeito nada mais é do que a incidência de uma verdade enganchada na babaquice (*connerie*). Pelo não-sentido, ela golpeia o trabalho do sujeito com os significantes, no ponto exato em que apoia a certeza desse sujeito como causado pelo sexual.

8.1) A babaquice (*la connerie*) da verdade

Ao estabelecer o eixo de relações entre a verdade e a babaquice, Lacan (1967-8) lança mão do que considera por “A lei do psicanalista” (LACAN, 1967-8, p. 41), que se pode resumir pela máxima: “devolva à verdade o que é da verdade e à babaquice, o que é da babaquice” (LACAN, 1967-8, p. 41). No entanto, com essa lei não se prevê algo de simples realização, posto que a verdade e a babaquice se recobrem. Ainda que a dimensão que mais concerna aos analistas não seja tanto a da verdade da babaquice, mas a da *babaquice da verdade*, não se pode disjungi-las.

Essa baliza lacaniana nos indica, entretanto, que não é possível disjungi-las, porque a verdade precisa do nível da babaquice para se aproximar do terreno do sexual, que se impõe

como o horizonte da análise. No contexto do ato psicanalítico, Lacan (1967-8) produz os meios para desdobrar essa relação entre verdade e babaquice, visto que a dimensão do ato que ele se esforça para transmitir aos analistas, com o seu ensino, é aquela que terá sido constituída, *après-coup*, pela queda dessa verdade como objeto *a*, por efeito do próprio ato.

Excetuando-se os casos em que se pode torná-la asséptica, isto é, assexuada, tornando-a um valor V que funciona por oposição a um F, a verdade analítica, para a qual o sexual se encaminha (LACAN, 1964-5), é a que se implementa como e na deficiência da babaquice. Cabe-nos, contudo, ressaltar que não se trata de uma verdade “por trás”, nos bastidores da babaquice (*la connerie*), mas de uma verdade implexa com a babaquice.

Empregando o termo *connerie* (babaquice, imbecilidade), que em francês tem origem no substantivo *con*, o qual, ao mesmo tempo em que significa, imbecil ou babaca, também faz referência ao órgão sexual feminino: vagina, púbis da mulher. Partindo desse *esclarecimento*, Lacan (1967-8, S.I.) pode então dar uma guinada definitiva no direcionamento da verdade que, então, atinge o que é da ordem do sexual. Para a Psicanálise, essa forma pela qual a verdade se aproxima desse campo não se faz sem a solda linguageira e significativa, entre ela própria e a dimensão (*cet autre niveau*) da babaquice. Quanto à condição da verdade analítica que pode nos permitir dizer algo sobre o ato analítico, Lacan nos afirma que:

“É disso que se trata no ato psicanalítico, porque o ato psicanalítico se articula certamente a um outro nível e que, nesse outro nível, [esse ato] responde à essa deficiência que a verdade experimenta em sua aproximação do campo sexual, eis o que precisamos interrogar em seu estatuto » (LACAN, 1967-8, p. 47, S.I.).

Esse outro nível não é senão o da babaquice (*la connerie*), o que implica considerar que questionar-se sobre o que é do ato psicanalítico tem estreita relação com interrogar esse nível da babaquice, pois é aí mesmo que esse ato também ganha sua articulação. Não é nosso objetivo discutir a defesa desse conceito lacaniano de ato, do lado do analista, e sua articulação com o fim de uma análise. Cabe, no entanto, insistirmos nessa advertência de Lacan na qual ele encadeia esse ato, a babaquice da verdade e o sexual, na medida em que, pela *connerie*, esse aspecto mais irrealizável, inverídico e não-sabido do sexual incide sobre o que é do ato.

Lacan (1967-8) não afirma essa condição da verdade por meio de vãs reflexões sobre a língua francesa. Constatamos, por outro lado, que sua escuta clínica e as consequências que desdobra de cada caso nos levam a uma verdade mais afeita ao cômico, que tem um rasgo fundamental no humor. Para tanto, Lacan (1967-8) nos brinda contando mais uma vez⁵⁶ uma anedota que considera encantadora sobre como a babaquice e a verdade se misturam/se recobrem numa sentença.

Certa vez, um rapaz — “um paciente que tinha todos os méritos para ser chamado de babaca, de imbecil [con]” (LACAN, 1967-8, p. 47) — lhe contou que tivera uma desventura amorosa. Conheceu uma moça, por quem se apaixonara (*elle l'avait laissé tomber comme une crêpe*), e de quem levava um bolo logo no primeiro encontro que marcaram (*elle lui avait posé un lapin*). Ao final da história, demonstrando ar de superioridade, o analisante diz:

« J'ai bien compris,(...), qu'encore une fois c'était une femme de non-recevoir ».

⁵⁶ (LACAN, 1957-8/1998) « La femme de non-recevoir » In: Le séminaire livre V Les formations de l'inconscient.

“Eu compreendi que mais uma vez se tratava de ‘uma qualquer’ ”

(LACAN, 1967-8, p. 41)

A expressão francesa *femme de non-recevoir* – “uma qualquer”- é homófona de *fin de non-recevoir* que, por sua vez, no contexto jurídico, indica uma recusa categórica, imediata e definitiva, em primeira instância. Mas a comicidade que leva Lacan a desenterrar o episódio se deveu ao fato de que o rapaz não se apercebera do *Witz* em que Lacan convertera sua frase, apontando para o que ela carregava. Em lugar de tomá-la como “eu percebi que mais uma vez se tratava de “uma qualquer” (*femme de non-recevoir*), escutou-a como “eu percebi que mais uma vez se tratava de uma recusa (*fin de non-recevoir*), de ‘um fora’ ”. Seguiremos o curso de nossa investigação, explorando esse ponto que se sobleva à imagem acústica significativa que confere a atração e o caráter exemplar dessa historieta. É sabido que Lacan (1957-1958/1998; 1967-1968, S. I.) a menciona pelo menos duas vezes em seus seminários, o que move nosso interesse por recuperar esses dois momentos de modo a nos servirmos deles em nossa tese.

Quando trata das *formações do inconsciente*, Lacan (1957-8/1998) faz uso do caso da *femme de non-recevoir* para desenvolver a ideia de *Witz* de Freud (1908 [1912]/2004 para sua formulação sobre a relação do sujeito com o grande Outro. Este ponto é essencial para a construção do grafo do desejo, pois mostra como o discurso do analisante, do falante, recebe desse Outro a sua própria mensagem mas de forma invertida. Em outras palavras, a afirmação de falso alívio por ter sido deixado por uma mulher que só podia ser “uma qualquer” retorna para o analisante como “você de novo foi rejeitado”.

Sublinhamos aqui como Lacan privilegia o ar de superioridade com que o paciente proferiu e reafirmou sua frase — « J'ai bien compris, me dit-il, qu'encore une fois c'était une

femme de non-recevoir » — a qual provocava o paradigmático efeito cômico: “(...) é muito engraçado para todos, exceto para ele [o analisante] e para aquele [o analista] que, face a face, o recebe dele. Mas quando se conta é extremamente divertido” (LACAN, 1967-68, p. 47, S.I).

O humor assim se determinava pela inapercebida redundância de sua fala com a qual o paciente demonstrava desconhecer o outro sentido que dela foi destacado pela interpretação. Para Lacan (1957-8/1998), o efeito cômico era reforçado quando, procurando mostrar-se superior àquela que o rejeitara, o rapaz reafirmava sua própria posição frente a ser recusado pelo Outro. Por consequência, é pela superioridade que se revelará o engodo em que “nosso personagem (...) acha [um] material para motivar uma decepção que está bem longe de ferir sua inabalável confiança em si mesmo” (LACAN, 1957-8/1998, p. 127).

Para além da frustração, do sofrimento e do risível embutidos nessa experiência de ter sido recusado pela moça, o que acontecia com assaz frequência a esse paciente, Lacan (1957-8/1998) privilegia o caráter decepcionante do desejo, de qualquer “abordagem do desejo” (p. 128). Mas, para Lacan, a categorização do *femme de non-recevoir* dentre os *Witzen* não se aplicaria aqui porque o que se descortina é uma outra problemática através da qual podemos encontrar sua retomada do caso juntamente à introdução do ato psicanalítico (LACAN, 1967-8).

Ao narrar seu malogro amoroso, “o drama afásico” (LACAN, *Ibidem*) de ser recusado logo de início (*fin de non-recevoir*) por uma mulher, o analisante sugere que mais uma vez se envolvera com “uma qualquer” (*femme de non-recevoir*), e talvez por engano, então nada perdera ao “levar um fora”, ao “levar um bolo” (*on l’avait posé un lapin*) no primeiro encontro, antes, tinha sido poupado de aborrecimentos futuros. No entanto além desse enunciado, o analista Lacan, em sua escuta, fez de sua interpretação uma remissão a um outro discurso, um discurso do Outro, que ao falar o analisante, o colocava como alguém que

uma vez mais era recusado. Tomando emprestado a palavra do seu paciente, Lacan “a eleva à dignidade de uma palavra-mestra para [sua] história” (LACAN, 1957-8/1998, p. 128), quando no que é devolvido ao paciente pelo analista se apaga a “uma qualquer” e se destaca a rejeição, isto é, o “*lapin*” que de novo lhe é “*posé*”.

Sugerimos que, nesse caso, o analisante que crê ter a mestria, a devida interpretação do que lhe sucedera, cai na armadilha da verdade. Golpeado pelo que Lacan lhe devolve, ele é confrontado com uma nova escuta para sua historieta, a de que “fora de novo rejeitado” (*encore une foi c’était une fin de non-recevoir*), contrariamente ao que estava convencido de ter dito: mais uma vez era “uma qualquer” (*encore une foi, c’était une femme de non-recevoir*). Emaranhada na *connerie*, como *connerie*, como babaquice, e pela interpretação do analista, a verdade aparece, então, como corte no discurso que reduz o sujeito à determinação de um “inconsciente estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1957/1966, p. 495).

Por fim, Lacan (1957-8/1998) conclui: “Esse fora/coelho (*lapin*) que constitui sua própria decepção, ele [o rapaz] estará sempre pronto a vê-lo se apresentar novamente, inabalável e constante, sem que de qualquer maneira venha a ser afetado por isso (...)” (LACAN, 1957-8/1998, p. 128). Esse é o *Witz* do ingênuo, do tolo que exatamente por sua ignorância e, sobretudo por sua vaidade faz com que essa referência ao lugar do Outro - como Outro que não o sujeito – se reapresente sem perder o seu frescor, o vigor de corte e de surpresa, *schrecklich*, a despeito do próprio sujeito que profere o discurso.

A verdade que se realiza na babaquice (*connerie*), como verdade do sexual, golpeia o sujeito do ponto em que esse sexual se lhe apresenta como o desencontro (amoroso), o descompasso, como a (in)satisfação (re)encontrada na decepção, no tropeço, e no reencontro com aquilo que o causa e que está sempre “no mesmo lugar” (LACAN, 1963-4/1973): o real

do sexual⁵⁷”. De igual maneira, é nesse reencontro, nesse “*encore une fois*”, que se marca no discurso a sua determinação inconsciente, o não-sabido, o não-nascido, que não comete imbecilidades: *celui qui ne déconne pas*.

A partir de nossas considerações acima, começaremos a trabalhar com a relação, a que já nos referimos em tantas ocasiões, entre a divisão pelo sexual, como causa do sujeito, e a verdade furada por esse sexual. Antes, contudo, precisaremos trilhar o caminho necessário que deverá nos levar ao cerne da questão e que, ademais, apoiará as consequências que daí se deve extrair para a constituição do campo da psicanálise.

8.2) Entre o sexo e a morte: o romantismo de Freud

Com as primeiras concepções de Freud (1895/2003) que trilhavam o desenvolvimento de sua etiologia sexual das neuroses, a “interpretação da verdade” (LACAN/2006, p. 26) era um sinônimo do exercício de uma arqueologia da vida sexual, pois, para uma sociedade vitoriana, remexer no terreno do sexo era o que ainda poderia ter o efeito do novo e do perturbador sobre a cultura, assumindo assim a função de verdade, numa época em que “a sexualidade tinha na vida de cada um o peso que [doravante terá] na vida de todos” (LACAN, 2006, p. 26).

Esse sexual que pesa, posto que convoca o sujeito a fazer valer sua posição na divisão dos sexos, é o mesmo que pela diferença que vem a instaurar carrega o horizonte da

⁵⁷ o *lapin*,(Lacan, 1957-8/1998); os *Ratten* (Freud, 1909/2004) o “homem dos ratos”; “o mau passo na vida” (Freud, 1897/2004) o caso Elisabeth.

morte e determina um sujeito sexuado, que é o mesmo sujeito de um voto para a morte (LACAN, 1972-3). Para Freud, a fundação do aparato anímico tem como condição a ausência de inscrição no inconsciente do sexo e da morte, isto é, a falta de significantes que os representem. No inconsciente não existe diferença, negação, contradição, ou a marca da divisão porque se trata de um inconsciente engendrado pela *Spaltung* do sexo, a causa do sujeito. Desses dois temas fundamentais nada sabemos, ou antes, nada queremos saber, pois é fundamental para a vida que alguma coisa disso não saiba (LACAN, 1969-70/1991).

Para Lacan (1972-3), trata-se no entanto da ausência de um único significante, excluído do saber e que como significante que falta, remete ao furo da divisão pelo sexual. Esse furo dá provas da ausência de qualquer anterioridade do sujeito a esse sexual que o causa. Esse furo é o lugar do sujeito causado pelo objeto *a*. Assim, podemos afirmar que esse sexual, carrega em sua incidência inaugural, a morte como o horizonte desse sujeito ao qual se dirige a experiência analítica.

“Em um horror insuperável, intransponível” (LACAN, 1964-5, p. 595), o saber se estrutura na exclusão do sujeito do sexo e nos mostra assim o ponto em que estaca, passando ao largo do lugar “onde se aloja o segredo do sexo” (LACAN, *Ibidem*, p. 596). Eis que aqui reencontramos o saber que falta à verdade, que a diminui, fazendo com que para ela o sexual se encaminhe, constituindo-se como furo nessa verdade. O aparelho significante será assim o efeito da divisão, da diferença entre os sexos, a estrutura forjada pela incidência evolutiva da sexuação a nível celular. Todavia antes de nos aproximarmos dos passos de Lacan que lhe permitem anunciar esses desdobramentos que consideramos acima articulando sexo, saber e sujeito, relembremos como essa fusão entre o sexo e a morte tem início nas elaborações freudianas.

Freud (1898, 1900, 1920 /2004) é quem primeiro chega a essa articulação entre o sexo e a morte, e o faz por algumas vias das quais pinçaremos duas das principais onde suas investigações, motivadas por impasses clínicos ou de sua auto-análise, lhe fizeram desembocar. A primeira delas se deu no terreno do esquecimento dos nomes próprios. Servindo-se de um exemplo de suas experiências em viagens, o qual se tornaria célebre, Freud (1898/2004) nos conta como foi compelido, por suas observações desse episódio isolado, a estender a sua singularidade ao mecanismo geral na base do esquecimento, sobretudo, o de nomes próprios. Signorelli foi o nome do pintor, *qui lui manquait*,⁵⁸ no diálogo com um passageiro com quem dividia uma carruagem, e em lugar do qual surgiram dois outros nomes de pintores: Botticelli e Boltraffio.

Ao apropriar-se do que lhe acontecera, Freud (1898/2004) remonta seu esquecimento a ocorrências recentes, a saber: o relato feito por um amigo médico sobre a relação que os turcos da Bósnia-Herzegovina tinham com suas experiências com o sexo (valorizavam muito o gozo sexual) e com a morte (resignavam-se, desenganando-se tão logo diante das convicções médicas); havia nesse informe do amigo, exemplos de falas desses moradores, nas quais estes empregavam como vocativo o pronome de tratamento Herr, — que significa “senhor” em alemão, tal como a primeira parte do nome esquecido Signor e que quer dizer “senhor”, em italiano — para se referirem ao doutor a quem contavam seus problemas; havia ainda o suicídio de um paciente de Freud que sofria de impotência sexual supostamente incurável, e vivia na cidade de Trafoi.

Dispondo desses significantes que funcionam como um ponto nodal e irreduzível, Freud (1898/2004) eleva seu pequeno exemplo à categoria do exemplar e nos dando notícias de um sujeito dividido, fundado, por uma articulação entre o sexo e a morte. Mesmo que na

⁵⁸ Lembramos aqui a ênfase dada por Lacan (1964-5) à expressão “*le mot me manque*” e aos sentidos que possuía antes e aos que se lhe agregaram depois do “acontecimento Freud”.

época não o faça expressamente e que só venhamos a sabê-lo com a releitura de Lacan (1964-5), Freud (1920/2004) retomará essa junção no campo da biologia. É com *Mais além do princípio de prazer* e a postulação da pulsão de morte que Freud acredita ter conseguido estabelecer confirmações para suas hipóteses quanto ao recalco que sancionava o esquecimento. Recapitulando as teses e os experimentos de Weismann (1892 apud FREUD, 1920/2004), Woodruff (1918 apud FREUD, 1920/2004) dentre outros, Freud traz à baila as conjecturas da biologia de então acerca do surgimento de seres multicelulares que não se reproduziriam mais apenas por divisão celular (mitose)⁵⁹, mas pelo acréscimo de um ciclo meiótico, de permuta genética (*crossing-over*) com outra célula, caracterizando-se com isso uma forma de reprodução sexuada.

Lacan redescobre o frescor da questão com que Freud se defrontou, mais de uma vez, em sua práxis. Contudo, o que observamos nesse trabalho nos dá um vislumbre não só da relação do sexual com a verdade *rétrécie* (LACAN, 1969-70/1991) que interrogamos no enredamento da babaquice. Esse horizonte em que a verdade, o sexual e a morte dizem respeito ao analista, mais do que a qualquer leigo, filósofo ou cientista nos levará à verdade cuja função é a de demarcar o campo da psicanálise. Trata-se ainda de uma verdade na qual coincidem o impossível da relação sexual e o fracasso da psicanálise: uma das três profissões impossíveis, ou uma dentre as “posições insustentáveis” (LACAN, 1974, p. 2), que não pode ser toda dita, isto é, não há um saber sobre o que é a psicanálise, *c’est une expérience qu’on éprouve*.

⁵⁹ Ainda que a mitose como o que nomeia o processo de duplicação do material genético seja uma primeira etapa da reprodução sexuada.

No entanto, essa tomada do sexo com a morte não foi inaugurada pelas construções de Freud. Como herdeiro leal e confesso do *Geist* do romantismo alemão (1775-1854)⁶⁰, Freud segue esse movimento que conferiu uma extrema primazia à aproximação entre esses dois temas-chave da subjetividade, assim como à criação poética e literária (LO BIANCO,1998). Ainda que não a tenha inventado, Freud lhe dá uma nova inflexão, destacando-se com isso dos ficcionistas românticos alemães exatamente no ponto de convergência que de certa forma aproximava muitos deles, — até mesmo os autores aparentemente mais distanciados — e que resumimos pela predileção do sexo unido à morte como um culto, um destino do herói romântico, sob a insígnia de um romantismo crepuscular (LO BIANCO, *Ibidem*).

8.3) O sexo como diferença: a referência maior do analista

Além de definir-se como gênero e como natureza, o sexo é, em grego, a diferença entre o macho e a fêmea, o que permite distingui-los (LACAN, 1964-5). No latim, Lacan (idem) assinala o vocábulo *sexus* e postula sua origem no verbo *secare*. Tendo em vista a acepção de fatiar, seccionar, cortar separando uma coisa de outra, ele sustenta essas referências com a decisão de que com elas nos aproximamos da verdade freudiana: a verdade da divisão do sujeito.

⁶⁰ A duração desse período é muitas vezes considerada como o período de vida de Friedrich Schelling, tido como o maior ícone filosófico do movimento, fundador da *Athenaum*, revista que lançou as publicações de seus adeptos.

Essa divisão pelo sexo não implica apenas considerar que, para a psicanálise, a sexualidade se distingue da reprodução, pois tal fato já era sabido na época de Freud. O foco do problema está na tomada da sexualidade como a marca de um real indizível, o real do sexo que se efetiva para o falante pela função da verdade como objeto *a*. As consequências dessa sexuação no nível do sujeito são necessariamente deixadas de lado pela *démarche científica*, o que não surpreende Lacan. O saber científico que é reestruturado pela invenção do microscópio — instrumento que, por sua vez, é gerado nesse mesmo *tournant* de unificação dos saberes — e beneficiado pela profusão de dados mais precisos, desembesta lançando luz sobre os objetos de estudo, inclusive, sobre o marco evolutivo da reprodução sexuada quando do surgimento da diferença sexual nos organismos multicelulares. O que espanta Lacan é o fato de os psicanalistas não se interessarem sequer pelo exercício de imaginar se, e de que modo, as descobertas e invenções desta área teriam impacto direto sobre a experiência analítica.

Para dar maior precisão a suas enunciações sobre a questão do sexual na psicanálise, Lacan (1964-5, p. 586) se deixa levar pelo que chama de seus *Schwärmereien* pela biologia reprodutiva. Relembrando os ciclos de reprodução nos organismos unicelulares e pluricelulares, ele recupera do processo de mitose, a descrição de células-filhas que são produto da divisão celular (bipartição) que se constituem como réplicas exatas da célula-mãe, a qual, por sua vez, duplica o seu material genético e o divide em duas partes iguais, em duas células idênticas entre si e à célula matriz. No entanto, o que Lacan (1964-5) tem em vista é um elemento de perda e de diferença que até a vigência exclusiva dos ciclos mitóticos como forma de reprodução (assexuada) não podia ser vislumbrado. A novidade se apresenta então com os seres pluricelulares dotados de células germinativas diplóides, providas de gametas liberados, perdidos para o indivíduo original que se recombina com gametas de indivíduos

diferentes, misturando os materiais genéticos e assim perpetuando progressivamente a espécie.

Não nos cabe aqui pormenorizar as etapas da mitose e da meiose, e tampouco recobrar a sua especificidade nos mamíferos, ou ainda mais longe, nos humanos. O que levaremos para nossa discussão sobre a verdade como “o que há a dizer sobre o sexo” (LACAN, 1964-5, p. 593-4) é localizável nesse momento em que a sexuação é uma *Entsweigung*. Lacan (1964-5) investe nessa diferença que se instaura com o sexual, na medida em que o sujeito da psicanálise é este que está excluído pelo sexo do saber, isto é, o sujeito, que pelo sexo, é inapto a se comprovar. A ciência prossegue pela investigação aberta para a perpetuação do plasma germinal, perdido pelo sexo e o qual servirá à cadeia da evolução, enquanto a psicanálise toma esse sujeito (a primordial célula somática) dividido pelo sexual, como um sujeito para a morte.

“É de todo claro que nada conduz a isso diretamente: que essa alguma coisa por onde só a vida pode se definir, a saber, a reprodução de um corpo, esta função de reprodução em si mesma não pode se intitular nem especialmente de vida, nem especialmente de morte, posto que como tal, como esta reprodução é sexuada, ela comporta as duas: vida e morte” (LACAN, 1972-3, p. 42).

Como organismo, é pelo sexo, que do falante se separam os seus gametas, mas essa organização fisiológica, reprodutiva tem, para a psicanálise, o efeito de articular o sexo e a morte. Pelo sexo, o sujeito extrai sua certeza e é nesse movimento em que se coloca como um

falante, sexuado, o horizonte da morte é colocado. É por esse posicionamento frente ao que do sexual lhe faz questão, que o ultrapassa, que o sujeito poderá pelo discurso inscrever sua determinação anatômica. Resta-lhe então o enfrentamento de si como produto da articulação entre a sexuação e a morte.

Desse modo, Lacan (1972-3) nos esclarece que “é falso falar em ‘separação’ do soma e do gérmen, posto que ao carregar esse gérmen, o corpo carrega [também seus] traços” (LACAN, *Ibidem*), isto é, a marca daquilo que só é tomado pelo corpo como próprio a ele, na medida em que desse corpo se separa, se perde. Aqui podemos estabelecer uma analogia com a noção de gozo que Lacan (1969-70/1991) desdobra pela função do mais-de-gozar. Esses traços no corpo da parte perdida são as figurações do objeto *a*, esse objeto causa do desejo, que o sujeito só experimenta como sendo o objeto perdido, seu objeto de gozo, quando dele como sujeito está separado.

Assim, “a falta real é o que o vivo perde ao evoluir sua forma de reprodução” (LACAN, 1963-4/1973, p. 186), pois ele terá experimentado uma perda no nível desse gérmen, como ser sujeito ao sexo e à própria morte como célula somática individualizada. Lacan (1963-4/1973; 1964-5) postula uma segunda falta, como aquela que recobre e reaviva a primeira para referir-se à relação do sujeito com o Grande Outro, em sua alteridade radical, e de como o desejo se desdobra nesse *carrefour*, entre sexo, saber e sujeito. No entanto, trata-se sobretudo de sublinhar a impossibilidade de se abarcar a sexualidade como uma concepção científica prescritora, isto é, a falta de um saber sobre o que é da ordem do sexual para o sujeito.

Desse modo, Lacan (1964-5) estabelece “uma relação de dominância circular” (p. 592) entre o sexo, o saber e o sujeito. Esses “três pólos da ordem subjetiva” se articulam de forma que o sujeito da psicanálise, o que toma lugar neste puro *défaut* do sexo, na divisão sexual, se indetermina no saber porque se constitui como o que falta a esse saber, então sem

sujeito, que estaca diante do sexo. Desse modo, excluído do saber, no insabido do sexo, o sujeito obtém a certeza de si mesmo. Antes da sexuação não há sujeito dos significantes porque esse sujeito dos significantes advém como efeito da diferença sexual, e, para Lacan, é o recalque primário que “dá testemunho da presença do sujeito no Ics, na qual o sujeito do inconsciente é o sujeito que evita o saber do sexo” (LACAN, 1964-5, p. 582). O fato de que não há inscrição no inconsciente da diferença sexual, é a prova de que há no sujeito algo que nada sabe, que nada quer saber da morte, porque essa diferença é o próprio sujeito dividido, sua anterioridade mítica inacessível: sua *Urgeschichte*.

A regra do jogo entre sexo, saber e sujeito é que o sexo esteja excluído porque o sexo é o ponto em que o real se define como impossível. Então a tensão do jogo acontece entre o sujeito inconsciente e o saber, e com ela Lacan (1968-9) nos dá meios para poder aproximar o saber do que se abriga, pela descoberta do inconsciente, na expressão *savoir y être*⁶¹. O analista francês nos lembra que essa invenção de Freud (1915/2004) tem o impacto de um “poder aí estar/ser, sem que se o saiba” e a psicanálise é o campo que pode dar provas de que não são duas coisas idênticas “algo acontecer em sua alma e você inteirar-se disso” (FREUD, 1917/2004, p. 134). Lacan já tratara desse saber que não sabe de si (1968-9), desse ser sem o saber à luz do emprego da “conjunção disjuntiva”, com o *ou je ne pense pas ou je ne suis pas* no esquema do tetraedro/quadrângulo (LACAN, 1967-8). Assim, torna-se possível recolocar de outro modo a sua função do ponto em que a Psicanálise pode formular novos questionamentos.

O “ser sem saber-se aí sendo” é a função do saber na análise, um saber que não sabe de si, e que por isso faz recair sobre o sexual o confronto com o interdito que o próprio sexual lhe coloca. O sujeito espera tomar seu lugar no saber, e, em contrapartida, se institui numa

⁶¹ Saber aí ser ou aí estar.

distância do que já existe como saber: um saber que não se sabe, o inconsciente. E, “é a estrutura freudiana que nos revela (...) este mistério: a orientação da verdade...o que se descobre, se desvela não está na direção de um saber,” de modo que se pudesse trazê-la à luz, pois a verdade analítica que “se articula, se chama... o sexo” (LACAN, 1964-5, p. 594-5).

Pela recusa em se deixar capturar pelo saber e, ao mesmo tempo, por interditá-lo, o sexual se inscreve no campo analítico como seu horizonte⁶² e essa inscrição é o que, por sua vez, insere as pulsões “em sua função de aparelho” (LACAN, 1968-9, p. 258) nas operações da linguagem. Para Lacan (1968-9), o *savoir y être* é o saber por excelência, que ao se articular, percorre o próprio circuito pulsional, passando pelo objeto *a*. Para Lacan (2006), esse saber que “sedia o sexual”, ao ser barrado por ele, é então, um saber como verdade, e que diverge completamente de uma verdade que teria o estatuto de uma contingência até revelar-se como saber absoluto (LACAN, 1969-70/1991). Esse furo no saber é o que marca para o analista o real de que ele se ocupa: o real do sexo. Por sua posição, funcionando como objeto *a*, ele deverá se excluir, ser o dejetivo, fazendo valer esse real da diferença sexual. Para fazer trabalhar esse sujeito da sexuação, ele sucumbe e dá lugar ao objeto *a*, funcionando como o que aponta para o real do sexo, isso que ao se abater sobre o sujeito, o constitui no mesmo corte, como não-todo (do sexo), sexuado.

Segundo Lacan (1964-5), a análise é o que substitui essa busca do sujeito por sua parte perdida, na medida em que essa experiência dá lugar à verdade que tem a função de objeto *a*. Assim, em lugar de tratar a reparação da falta em jogo para o psicanalista como a meta de sua própria tarefa, o analista deve visar a essa função do objeto como a operação por excelência que recoloca a falta, como perda constitutiva, como a causa do sujeito, e que

⁶² “(...) o que é preciso reter no campo analítico é que alguma coisa se inscreve como seu horizonte, e que isso é o sexual (...)” (LACAN, 1968-9, p. 258).

realoca o problema, desta vez num eixo no qual estaria em jogo uma passagem da impotência para a impossibilidade.

8.4) Do real do sexo ao impossível da relação sexual

Em função dessas observações com as quais retrabalhou o campo da biologia e seus marcos evolutivos, Lacan (1969-70; 1970-1) pôde afirmar que não há relação sexual, não há união entre o homem e a mulher no campo do sexual. A sexuação, ao instalar a diferença entre os sexos, impõe o fato inelutável de que o homem e a mulher não somam 1, não são duas metades de uma mesma célula originária, que compartilham o mesmo material genético, tal como se observa na reprodução assexuada dos protistas, onde as células-filhas são idênticas à célula-mãe, onde não há diferença entre as gerações, pois nada que coloque uma diferença poderia se marcar na economia justa desse ciclo.

O sexo como o que fatia e corta, e como o que diferencia vai ao encontro da ideia de “furo” à qual nos referimos no capítulo sobre saber e verdade. Para dar mais pregnância à ideia desse furo na verdade, já mencionado anteriormente⁶³, Lacan (2006) toma a expressão em francês *sa vie sexuelle*. Sugere então que ensaiemos outra ortografia, criando uma frase que lhe é homófona: *ça visse (exuelle)*, em que “*ça visse*” se traduz como “isso que prega, fixa, aparafusa” (LE PETIT ROBERT ELECTRONIQUE, 2005) e dá conta de transmitir o sexual, destacado em sua função de verdade onde o saber falta. Ao mesmo tempo em que fura a verdade, a sexualidade assume a sua função, na medida em que a seu respeito não há

⁶³ cf. p. 82, 87, 88 desta tese.

articulação de saber: “é justamente o terreno, se posso dizer, onde não se sabe sobre que pé dançar a propósito do que é verdadeiro” (LACAN, 2006, p. 30). A ausência de saber sobre o sexual é, para nós, o aspecto com o qual esse sexual pode fazer furo na verdade, um negativo na verdade a qual viemos abordando como diminuída, faltosa do saber, para nos defrontarmos com o seu funcionamento como verdade perturbadora e embaraçosa, na medida em que “*parle Je*”.

O saber epistêmico, transparente a si mesmo, não serve como instrumento para descrever, para narrar o percurso do sujeito nesse terreno, o qual mais se assemelha ao de um *funambule* que caminha pela corda estendida sem rede de proteção, *sans filet* ⁶⁴(LACAN, 1962-3, p. 14). Esse sujeito “na corda bamba”, segundo a psicanálise, é “(a)sexuado” (LACAN, 1972-3, p. 7) pelo objeto *a*, função da verdade analítica. Desse modo, Lacan (idem) abandona o sentido de negação do prefixo *a* quando então aboliria o sexual, e afirma esse “*a*” como o que justifica sustentar que “o que se diz do gozo sexual é dominado, marcado pela impossibilidade de estabelecer em qualquer lugar enunciável o único Um que nos interessa: o Um da relação sexual” (LACAN, *Ibidem*, p. 7-8).

Lacan então localiza a especificidade do dispositivo analítico ao destituí-lo da esperança de ao fim de uma análise aplacar-se a questão sobre como se deve tomar uma mulher ou qual deve ser a posição da mulher e do homem frente ao seu próprio desejo e ao desejo do Outro. Podemos, desse modo, prosseguir no enodamento de verdade, saber e sexual, apoiados nas considerações de Lacan (1970-1) que interrogam o lugar da mulher e o do homem na esfera da sexualidade e por sua posição de não-desistência quanto àquilo a que visa a escuta analítica.

Se a reprodução sexuada toma o caminho da união de gametas, o direcionamento para a preservação da espécie, esse sujeito causado pelo real do sexo, toma a si mesmo pela

⁶⁴ *Réseaux à larges mailles*: rede feita com malhas largas (LE PETIT ROBERT ELECTRONIQUE, 2005).

experiência da incompletude, daquilo que não se encaixa. Mas a ele se abate a injunção de ter de sustentar a condição de homem ou mulher que não é garantida pela anatomia e pelos fatos fisiológicos, mas que exige um fazer, da ordem de um dizer, isto é, pelo discurso, com essa diferença entre os sexos. Como sujeitos da diferença, o homem e a mulher, em suas posições, são “fatos de discurso” (LACAN, 1970-1, p. 205), visto que “(...) é num discurso que, sendo homens e mulheres naturais, por assim dizer, têm que se fazer valer como tais” (LACAN, 1970-1, p. 205).

Como se trata da dimensão do discurso, só nos relacionamos por meio do *semblant*, porque, como Lacan (1970-1) nos lembra, o efeito de *semblant*, que “só se enuncia a partir da verdade” (LACAN, *Ibidem*, p. 205), é o próprio efeito do significante. O *semblant* “é essencial” para nos apontar “a função primária da verdade” (LACAN, *Ibidem*, p. 24) a qual se resume à de que a verdade fala e se efetiva pelo significante, e é ela que nos discursos sustenta o lugar do *semblant*, em lugar de se opor a ele (FREIRE ; BASTOS, 2009). Nessa divisão dos sexos, o *faire-homme* ou o *faire-femme*⁶⁵ é a forma como funcionamos para sinalizar o outro, o parceiro potencial. Eis aqui o que, ainda que conserve um rasgo do *semblant* do nível etológico, para Lacan (1970-1), melhor resume o *semblant*: fazer-se valer como homem ou mulher através da relação com o parceiro sexual. Assim, é pela via de “uma exibição que alguma coisa que se chama copulação sexual, que é sem dúvida sua função, (...) que encontra seu status de elemento particular de identidade” (LACAN, *Ibidem*, p. 38).

Em outras palavras, a questão do objeto sexual é determinante para a posição frente aos dois sexos, sem, contudo, pertencer ao âmbito do gênero, visto que é preciso se indagar sobre o modo como se instaura no sujeito o lugar do que é próprio do homem ou próprio da mulher, e como com seus significantes históricos (*historische*), ele vem a desejar. Para Lacan

⁶⁵ Em lugar da tradução brasileira cuja escolha foi: parecer-homem ou parecer-mulher para traduzir *faire-homme* ou *faire-femme*, optamos por manter o original da fala de Lacan. Assinalamos, contudo, a decisão tradutória de A.C. Rocha por “fazer-se valer como homem” e “fazer-se valer como mulher”, com a qual acredita poder resguardar a especificidade do *semblant*.

(1970-1), a construção de um *semblant* é em si o modo como o sujeito se posiciona, com seu desejo, como homem ou como mulher frente ao gozo sexual, frente a esse parceiro forma pela qual o objeto *a* aparece para o sujeito no real (LACAN, 1967-8).

As relações entre o homem e a mulher que a psicanálise põe em relevo não afluem à tomada biologizante da sexualidade, pois o que define o homem é sua relação com a mulher e vice-versa. “É certo que o comportamento sexual humano consiste em manter de certo modo este *semblant* animal que é a exibição” (LACAN, 1970-1, p. 38) com fins que na natureza visam ao acasalamento. Mas no homem, esse *semblant* é veiculado em um discurso num nível em que é levado a algum efeito “que não seria de *semblant*”. Esse efeito é, para Lacan, da ordem da passagem ao ato, “isso significa que, em vez de ter a refinada cortesia animal, sucede aos homens violar uma mulher ou vice-versa (...)” (LACAN, *Ibidem*).

Assim, contrariamente ao *semblant* animal, “a identificação sexual não consiste em se crer homem ou mulher, mas poder contar com que haja mulheres, para o rapaz, e com que haja homens, para a moça” (LACAN, 1970-1, p. 40). Não se trata, contudo, de aqui reafirmarmos o que poderia ser interpretado como uma defesa de Lacan dos relacionamentos heterossexuais em detrimento dos homossexuais. O que Lacan (1970-1) frisa é que a posição sexual tem de ser sustentada em seu viés de diferença, de divisão (*Spaltung*) para o sujeito, como alteridade radical que não se dissolve ou tampouco se ameniza. Desse modo, ele não poderia se eximir dos efeitos de uma escolha — no nível do inconsciente — frente à diferença entre os sexos, e que faz valer o que o randômico da reprodução reserva à sua anatomia, posto que sua condição de ser falante é determinada pelo fato de que ele só pode ser ou homem ou mulher. Tal ênfase de Lacan (1970-1) na diferença sexual, apesar de ter sido trabalhada há cerca de 40 anos, antevê uma resposta bastante atual para a assunção de um assexualismo, divulgado sobretudo no meio virtual, tanto no sentido em que subjetivamente, o assexuado se

sentiria constituído pelos dois gêneros, “um pouco de cada”, “meio a meio”, e no sentido de alguém para quem o sexo não importa, “não faz diferença”.

Relembramos assim que, para Lacan (1972-3), o sujeito ao significante é sempre (a)sexuado, constituído pela divisão que nada mais é do que a sexuação. O sujeito tem a injunção de se posicionar como homem ou mulher frente ao que é do outro sexo, frente ao que é da diferença, da impossibilidade de fazer um com o parceiro. Tal impossibilidade não se relativiza com a escolha de objeto ser do tipo heterossexual ou homossexual, pois, para Lacan (1970-1), a relevância dessa tomada do sexual gira em torno da pura diferença com que ele funda o sujeito, marcando-o com a verdade de que “há alguma coisa no sexo que claudica, que manca, que vacila...” (LACAN, 1964-5, p. 220), e que *ne marche pas bien*.

Assim, se partirmos das considerações sobre o *non-rapport* entre o que é do homem e o que é da mulher, veremos que o *semblant*, como a forma pela qual a mulher funciona ao ser a hora da verdade para o homem nos serve para afirmar essa não-relação sexual, à luz da psicanálise. Pela diferença entre os sexos, não pode haver pareamento entre o que é da mulher e o que é do homem. Contudo não basta esse argumento para se afirmar que não há como escrevê-la numa relação em que um termo é aplicado ao outro, tal como: $a \rightarrow b$. O que endossa esse campo de diferença e de não-ajustamento advém da própria relação da mulher frente ao que é ser uma mulher, e o mesmo atinge o posicionamento do homem. Para a psicanálise, não há *a mulher* ou *o homem*, mas um homem e uma mulher, e eles não se definem por uma função que os identifica e com a qual eles devam se medir, como um ideal. Não devemos esquecer, no entanto, que ao afirmar que o homem e a mulher não existem, Lacan o conclui por rotas diferentes: “É a partir [do homem] não existir que se formula o que acontece com o homem, com o macho”, ao passo que com a mulher, o fazer-se valer se dá da

seguinte forma: é “por relação a toda mulher que uma mulher se situa” (LACAN, 1970-1, p. 206).

É nesse encaminhamento que Lacan afirma que a mulher representa para o homem “a hora da verdade”, funcionando como “suporte do que existe de *semblant* na [sua] relação [com o] homem” (LACAN, *Ibidem*, p. 41). No plano do discurso esse *semblant* e o gozo se equivalem, e a mulher é quem o sabe, “é nisso que consiste a distância que dela, o homem se acha” (LACAN, *Ibidem*). A mulher como gozo não é o *semblant*, ela faz *semblant*, equivalendo-se ao gozo. Ao pontuar tal equivalência, podemos considerar que a mulher disjunge o que para o homem é identificação (gozo é *semblant*), colocando o intervalo, a não-coincidência, a castração. Nesse sentido, “é mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar a mulher” (LACAN, *Ibidem*). Como a hora da verdade, a mulher representa a hora do encontro com o objeto causa do desejo do homem, ao colocar a questão sobre o que é de seu desejo, mostrando assim que todo gozo é sempre do *semblant*, falseando desse modo a integralidade na identificação do gozo com o objeto do desejo. Para Lacan (1968) não há união possível entre o homem e a mulher que não seja determinada pela castração, pois é nela que já se acha refletida a falta de harmonia que estabelece os lugares do homem e da mulher, colocando-se entre eles e permitindo sua “união”.

Não é nosso objetivo tematizar o impossível da relação sexual com todo o rigor e a repercussão a partir dos quais Lacan (1970-1) o introduz em seu ensino. O que tomaremos desses desdobramentos é a sua máxima de que não se pode escrever a relação sexual, de modo que pode afirmar que ela é impossível.

“(…) *por intermédio do inconsciente, nós entrevemos que tudo o que é da linguagem tem relação com o sexo, está numa certa relação com o sexo, mas muito precisamente naquilo que a relação sexual não pode, pelo menos até o presente momento, de forma alguma aí [na linguagem] se inscrever*” (LACAN, 1970-1, p. 184-5).

Esse é o real com o qual a psicanálise nos faz nos confrontarmos, na medida em que está “sempre no mesmo lugar” (1963-4/1973), o qual não se pode contornar ou ao qual não se pode regatear quanto às consequências éticas que ele nos impõe. No entanto, Lacan, não se detém nessa formulação do real como o impossível, como o que não se pode comprovar e a expande para o mesmo impossível que torna necessário o fracasso da psicanálise, porque da mesma forma que não se pode dizer o que é o sexo, isto é, a relação sexual, que não seja pelo referencial da reprodução como mecânica biológica evolutiva, quem poderá dizer o que é a psicanálise? Como se poderia escrevê-la se ela é o sintoma desse real que é descarrilhamento e é *en panne* na experiência do sujeito? Em outras palavras, como escrevê-la e ao mesmo tempo sustentá-la se ela é sintoma daquilo que não se pode escrever, do que “não cessa de não se escrever”?

Conclusão

A função da verdade e a antecipação do fracasso da psicanálise

“é nisso que me esforço, em dizer coisas que se colam na minha experiência de analista, isto é, alguma coisa de curta/concisa, porque nenhuma experiência de analista pode pretender se apoiar em gente suficiente para generalizar...”
(LACAN, 1974, p. 12).

É inegável que há muito a se discutir sobre os questionamentos e alguns desdobramentos que trouxemos ao longo desta tese. Mas se pela escrita tenderíamos a infinitizar as implicações e as convergências a que a verdade dá margem, também seríamos levados a um tratamento infiel à concisão da verdade, a analítica, com a qual nos deparamos.

Desse modo, ao trabalhar com o fracasso da psicanálise, não o tomaremos como nosso *Grand Finale*, mas como um ponto de parada, por impor-se a nós como o momento propício para reunir trechos do caminho trilhado. Justificamos nossa escolha por reconhecer que a afirmação de que a psicanálise fracassa diante do Real é uma espécie de desembocadura para a função da verdade cujas coordenadas nos esforçamos por estabelecer. Tendo sido dadas as elucidações que julgamos serem oportunas, recuperemos as consequências que Lacan depreende do fracasso necessário do método que Freud teve o mérito de inaugurar.

A epígrafe que selecionamos para introduzir este epílogo tem a intenção de encadear esse fracasso não apenas como da mesma ordem, mas como uma decorrência, da inexistência de uma relação sexual entre o que é do masculino e o que é do feminino. Lacan (1970-1) nos lembra que esse fracasso assona com a impossibilidade de construir e sedimentar um saber, generalizante, unificador, sobre o que é da relação do sujeito com o sexual que o causa, na medida em que esse sujeito é um fato de discurso, engendrado pelos significantes que vêm do Outro.

Desse modo, Lacan (2006) nos afirma que psicanálise e verdade são palavras da mesma ordem, no sentido em que a verdade, como o impossível do sexo, é o que circunscreve a análise, e esta, por sua vez, garante por sua operação clínica o lugar da verdade como objeto *a*, objeto causa do desejo, para o qual o analista prepara o terreno (LACAN, 1967-8). No entanto esse “ser da mesma ordem” traz uma curiosidade para nós: a de que a verdade que se encaminha para o sexual, constituindo-se como o que abriga o sexual ao ser atravessada por

ele, é a verdade que mostra o fracasso da psicanálise frente a qualquer remota tentativa de abarcar o real, de torná-lo uma prescrição sobre a saúde mental, sobre a educação, sobre o que seria uma pedagogia do sujeito. A operação da análise já pressupõe de início o seu fracasso em dar sentido ao sintoma para assim aplacar ou amenizar a sua razão de ser e o mal-estar para o sujeito que com sua demanda se dirige ao analista.

De igual modo, Lacan insiste que o fracasso, a inexistência da relação sexual como uma escrita, como uma inscrição significativa, é da mesma ordem que a posição da psicanálise como profissão impossível (FREUD, 1933b/2004). O trabalho da análise, tendo em vista o lugar do analista como o de “um recém-chegado”, “sem nenhuma tradição” é o que, para Lacan (1974), “reforça o caráter impossível da coisa. Quero dizer que se tem realmente que descobri-la” (LACAN, *Ibidem*, p. 3). O insustentável de sua posição é endossado, exacerbado pela impossibilidade de fazer um saber, uma ciência do que se passa numa análise, de modo que se pudesse descrever seus fenômenos e seus objetos, pautados pelos critérios a que se submetem as ciências que assim se dizem e que se autorizam como tal.

Esse fracasso, dito como necessário (COSTA-MOURA, 2010), da psicanálise, é o ponto em que nos reencontramos com nossa busca sobre a função da verdade na análise, num eixo em que podemos afirmar que essa função com a qual viemos lidando nos conduz a esse mesmo fracasso. Longe de ser um ponto de conclusão e de fechamento de nossa tese, como se se tratasse de uma circularidade, o que se apresenta para nós é uma abertura para pensarmos na questão da invenção, do novo, aplicada à tarefa do sujeito. Ou seja, se há um mínimo espaço de liberdade, este se encontra no que se refere ao sexual. A verdade analítica, à qual a análise deve dar lugar, é essa verdade impotente que não sabe (a verdade) sobre nada, sobretudo a respeito do sexual, mas é o que pode apontar para o impossível do sexo como o que constitui o sujeito, o que o causa. Assim, este caráter de invenção junto à tarefa do sujeito

(a)sexuado tem uma dimensão perturbadora, pois será preciso que ele invente, dentro de uma determinação inconsciente e até mesmo anatômica⁶⁶, um posicionamento frente ao sexual. Essa injunção embaraçosa nos traz a dimensão ética da psicanálise como invenção e não, como uma moral, cujo conteúdo deva ser revelado, orientada para o bem.

Tal sexual como impossível de se determinar pela inscrição significante, por uma escrita que o ponha em relação com outro termo, é sustentado pela verdade que se marca, se efetiva como limite, como o índice do impossível, o que “o deixa escorrer” (LACAN, 1969-70/1991). Para definirmos a psicanálise como um campo de radicalidade mas ao mesmo tempo como “um campo que se perde” (LACAN, 1978), precisamos tomar tal verdade, como aquela que pode ser dita sobre o sexo, pois como verdade impotente e babaca, ela se assegura como abrigo do real do sexo. Assim, a psicanálise se determina por afirmar uma verdade que mantém a especificidade de sua práxis e que atinge o que é de sua função exatamente na medida em que pode apontar para o fracasso do analista diante do real, frente ao qual ele só pode sucumbir.

Tendo em mente a constatação desse fracasso, Lacan (1974) insiste numa sobrevivência da Psicanálise sob a condição de se afirmar “como sintoma da nossa civilização” (LACAN, 1974, p. 28), porque se ocupa exatamente do que não funciona, do que padece de sentido no sintoma. Por isso, o analista não é aquele a escutar o sintoma para dar-lhe um sentido, tal como a religião, que procura esclarecê-lo, significá-lo ou, a ciência que trabalha para dissolvê-lo, para nos livrar de seu constrangimento e de sua limitação. A interpretação analítica, por sua vez, não revela, dando a conhecer, uma anterioridade que poderia ser sabida, consertando as falhas da memória, do mesmo modo que não produz um

⁶⁶ Lembramos aqui a afirmação de Melman (2009) de que o inconsciente é o orgânico.

saber correcional, porque se determina pela regra de que “os analisantes não estão lá para se confessar. Eles estão lá para dizer, para dizer o que quer que seja” (LACAN, 1974, p. 4)

Esse sexual que não nos cansamos de recuperar, evidentemente não diz respeito a uma liberação dos costumes, o que nos faria cair num discurso cego e anacrônico, num certo sentido reichiano, da pré-revolução sexual. É inegável que Freud começou por instaurar essa verdade histórica pelo mal-estar, pelo seu efeito de embaraço e de surpresa sobre o *ZeitGeist*, sobre a cultura em que viveu, embora frente a ela em nada se sentisse seu contemporâneo⁶⁷. Esse sexual que foi veiculado pela vulgata da obra de Freud não nos perturba mais, ele já é bem sabido, foi assimilado ao nosso funcionamento. A questão que Lacan, a seu modo, denunciava em sua época e que permanece extremamente plausível, para não dizer exata, diz respeito ao contemporâneo, ao funcionamento do unissex (MELMAN, 2003), e à tendência de se apagar a diferença sexual em sua essência de dissimetria, de desencontro.

Portanto, não se trataria hoje em dia de liberar todos os gozos, todos os individualismos para o sonho democrático, mas de reinstaurar a função da verdade na medida em que ela é irreduzível quanto ao que tange à diferença entre os sexos. O mal-estar dessa posição não tem utilidade num discurso embebido pela necessidade de tratar a todos como iguais, o estrangeiro como o próprio, numa proximidade que é desintegradora para o sujeito do sexo (MELMAN, 2003). Não é de surpreender que Melman (2010) escreva sobre uma *frérocité*, uma fraternidade feroz, excessiva e que, pelo seu apelo a um sentimento oceânico, de massa se dirige para um recrudescimento de todos os “ismos” pelos quais a cultura pode assim se estabilizar em sua necessidade da diferença, mesmo que o faça pela rivalidade, e até seus resultados mais brutais, mais aterradores.

⁶⁷ Referência à entrevista de Freud concedida a George Viereck (1926, apud, GAY, 1990, p. 117-130).

Desse modo, nossa tese pretendeu encaminhar a verdade por esse viés, que certamente não é o único possível, mas com o qual mostramos como se sustenta a especificidade da psicanálise pelo seu fracasso frente ao impossível, ao real do sexo. É tal afirmação que está em jogo na verdade sem esperanças, de certo modo, condenada a jamais se revelar a *Hamlet*, ao sujeito, senão como exigência de trabalho pelo dizer, como o diabólico *Che vuoi ?*.

Lacan insiste que podemos ter acesso ao real pelo sintoma, pelo mal-estar, pela própria linguagem em sua impossibilidade de tudo dizer, de dizer a si mesma. Contudo, “o verdadeiro real” (LACAN, 1974, p. 4) que conta para o psicanalista é aquele que segundo Lacan, nos falta inteiramente, do qual estamos separados. Não podemos demonstrar tal real, mas podemos trabalhar com as consequências de nele apostar já que se pudéssemos falar em uma medida desse real, esta seria a da impossibilidade que determina a inexistência de uma relação da ordem de um pareamento, de uma igualdade sexual entre homem e mulher.

Assim, “esta verdade, a única que pode ser incontestável naquilo que ela não é (...) é que não há relação sexual e isso não permite de forma alguma julgar o que é ou não besteirada (*bêtise*)” (LACAN, 1972-3, p. 12) naquilo que tange o que é do homem ou da mulher ou do tipo de entendimento que se passa entre eles (LACAN, 1970-1), e quanto ao discurso psicanalítico, “*seria o caso de se perguntar se ele poderia ou não se suportar nessa dimensão da besteira*” (LACAN, *Ibidem*, p. 12). Essa sexualidade recalcitrante, não chegaremos a sabê-la, ainda que com a ajuda da ciência, pois nem mesmo suas equações ou sua progressão que assepsia os objetos, nos permitiriam atingir o que está realmente em jogo na relação entre esses “fala-seres que nós sexuamos de machos e esses fala-seres que nós sexuamos de fêmeas” (LACAN, 1974, p. 9-10).

Reconhecemos assim o trabalho de Freud com a verdade como a própria fundação da psicanálise como um campo situado como tal pela não-abdicação de Freud de uma libido como energia, como força exclusivamente sexual. Por mais que tenha valorizado a ideia de uma verdade histórica cujos meios conceituais ele construiu com os relatos de seus pacientes, é importante destacar que essa verdade nada garante, pois é articulando-se como fala, na enunciação, como o que fere a teia do enunciado, que ela exige um fazer, ou melhor, um dizer do analisante, que deverá tomar os seus efeitos.

Deparamo-nos assim com uma certa desilusão de Freud quanto às vantagens de encontrar verossimilhanças e tocar na verdade com a realidade objetiva (FREUD, 1937a/2004). Incapaz de influenciar a recalcitrância dos sintomas, em suma, do que constitui a neurose, Freud (1937b,1939/2004) deixará em aberto, a partir do que julgava ser um fracasso do seu método, um impossível, inseparável da verdade em causa para o paciente. Diante desse impossível de se determinar pelo trabalho da construção, o sujeito precisa comparecer, responsabilizar-se.

Para a Psicanálise, a verdade não se conforma ao reduto das incertezas quanto ao que é verdadeiro ou falso, à dúvida de saber se estamos lidando corretamente com os fatos, as datas e os contextos da história daquele sujeito. Destacando-a como a especificidade radical da psicanálise, Lacan nos afirma uma verdade sem valor, confiabilidade (babaca) ou realização verídica — assim como o ato analítico — avessa a qualquer tradição de conhecimento, pois é mais afeita ao cômico, é uma verdade como *semblant, qui fait mine*.

Tratamos então de deslocar o eixo da verdade de um enraizamento nas representações do sujeito, abandonando a perspectiva de uma verdade “profundamente vivida” resultante das construções em análise. Assim procuramos retirá-la dos objetivos de uma psicanálise, rearticulando-a, então, como causa, função descarnada de conteúdos que nos

aponta para algo diverso de um conhecimento consolidado, por confirmações biográficas, sobre o paciente. Em oposição à pretensão de saber uma verdade toda, então transparente aos métodos de conhecimento, o analista visa a uma verdade que se realiza como queda do saber, e não o complementa, pois nessa verdade o saber falta, e o que nela a psicanálise nos presentifica são “o sexo e a morte como sua dependência” (LACAN, 1969-70/1991, p. 179).

Lacan (1969-70/1991) enfatiza ainda que a verdade é um lugar de passagem, onde se cospe e se mijá, local “de evacuação do saber” (LACAN, 1969-70/1991, p. 214) como se fosse de “um resto”. O saber que não é falso não se preocupa, portanto, não se importa com a verdade: dela, ele ri, e o faz porque a verdade não é a tocha do esclarecimento, não confere sua validade como saber, não o completa. Trata-se de uma verdade babaca, que se engendra na teia da babaquice, contrariamente à ideia de um caminho da verdade o qual devemos seguir e enaltecer.

Podemos, no entanto, nos deixar levar pela sedução com que a verdade se apresenta num primeiro momento: a verdade como o desejo de saber. O analista, porém, é aquele que corre o risco de ser “mordido pela verdade”, por conta da ilusão de que aí ele teria tudo a aprender, pela esperança de que reunindo um pouco do saber de cada um (sobre a verdade) se pudesse atingir o que é a verdade. Podemos nos manter nesse lugar e usufruir apaixonadamente do que tal *Schwärmerei* comporta, no entanto, Lacan (1969-70/1991) insiste que o leite que jorra da verdade, é tóxico, ele adormece e a posição do analista não pode se deixar engrupir por esses adormecimentos. Em função desse entorpecimento é que podemos pensar numa verdade acachapante, a qual mesmo como um instrumento, seria dos mais traidores, visto que ela seduz mas não traz nenhuma garantia de que seja ela a verdade da verdade, o verdadeiro sobre o verdadeiro dentro do que é o trabalho da análise: a práxis que se ocupa “(...) de coisas que fazem com que o mundo seja imundo” (Lacan, 1974, p. 4).

Lacan (1959-60/1991) afirma que a psicanálise não traz nenhuma verdade libertadora, pois é uma verdade que precisa do sujeito para funcionar como tal. Categórica como o oráculo, como revelação mítica, a verdade só terá podido profetizar o que diz respeito ao sujeito na medida em que ele toma para si, como próprios, as consequências, os efeitos de seu discurso.

Dado que a psicanálise não dispõe de ferramentas para nos ajudar a viver melhor, devemos nos perguntar como ela afeta a própria ideia de clínica que nos fazemos, e aquela clínica que é possível conduzir frente ao fracasso diante do real. Como certos marcos clínicos, como cura, tratamento e fim de análise se modificam a partir da consideração da noção de verdade a que nos dedicamos a estudar? A questão da cura é justamente que nos leva a colocar a pergunta pelo que é a verdade, visto que “a cura, aliás, o que é isso (...) [senão] a realização do sujeito por uma fala/palavra que vem de outro lugar e o atravessa” (LACAN, 1954-5/1978, p. 272). A fala que atravessa o sujeito e o realiza como efeito do significante, é uma fala que se enverga ao carregar essa verdade que é enxuta e enrodilhada (*rétrécie*).

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBERTUNI, A. **A questão da verdade em Martin Heidegger**, In: Encontro de Egressos e Estudantes de Filosofia da UEL. 2011, Londrina. Anais do III Encontro de Egressos e Estudantes de Filosofia da UEL, 2011, 1 CD-ROM.

ARAÚJO, A. M. V. de. **Uma história sem final feliz: reflexões sobre mito e verdade em Freud**. Dissertação de mestrado, 2009, versão eletrônica disponível em: <http://www.psicologia.ufrj.br/teoriapsicanalitica/teses-e-dissertacoes/318>

ARISTÓTELES. (s/d). **Coleção Os pensadores**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1999.

BADIOU, A.; ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan, passado presente**. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

BERNSTEIN, R. **Freud e o legado de moisés**, Rio de Janeiro: Imago, 2000.

BOXALL, P. (org). **1001 livros para ler antes de morrer**: Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2010.

CHEMAMA, R. ; VANDERMERSCH, B. (org). **Dictionnaire de la psychanalyse**. Paris: Larousse in extenso, 2009.

COSTA-MOURA, F. “O fracasso normal da psicanálise: o real e a função do analista”, In: **Um novo lance de dados: Psicanálise e Medicina na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010.

DOSSE, F. **A história do estruturalismo, volume I**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores, 2007.

ENGEL, P. ; RORTY, R. **Pra que serve a verdade?** São Paulo: Editora Unesp, 2008.

FREIRE, Ana Beatriz; BASTOS, Angélica. Psicanálise na universidade: saber, verdade e discursos Psicanálise e universidade: saber, verdade, discursos. **Rev. Estud. Lacan.**, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, 2010. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo> acessado em 29 maio 2013.

FREUD, S. (1895). **Estudios sobre la histeria**. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 3).

_____. (1897). “Carta 69”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 1).

_____. (1898). “Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria.” Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 3).

_____. (1900). **La interpretación de los sueños (1)**. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 4).

_____. (1901). **Psicopatología de la vida cotidiana**. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 6).

_____. (1905a). *El Psicoanálisis selvaje*. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 7).

_____. (1905b). *Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso “Dora”)*. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 7).

_____. (1905c). “Tres ensayos de teoría sexual”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 7).

_____. (1908). “Carácter y erotismo anal”, In: *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen*. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 9).

_____. (1909). “A proposito de um caso de neuroses obsessiva (caso del Hombre de las Ratas)”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 10).

_____. (1913) “Tótem y Tabú”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 13).

_____. (1914). “El Moisés de Miguel Angel”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 13).

_____. (1915). “Lo inconciente”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 14).

_____. (1917). “Una dificultad del psicoanálisis”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 17).

_____. (1918). “De la historia de una neurosis infantil (caso del ‘Hombre de los Lobos’)”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 17).

_____. (1919). “ ‘Pegan a un niño’ . Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 17).

_____. (1920). “Más allá del principio de placer”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 18).

_____. (1921) “Psicología de las masas y análisis del yo”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 18).

_____. (1923). “El yo y el ello ». Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 19).

_____. (1924a) “El problema económico del masoquismo”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 19).

_____. (1924b). “Neurosis y psicosis”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 19).

_____. (1933a) “En torno de una cosmovisión”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 22).

_____. (1933b). “Por qué la guerra?”. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 22).

_____. (1937a). “Construcciones en el análisis”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 23).

_____. (1937b) “Análisis terminable e interminable”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 23).

_____. (1939). “El hombre Moisés y la religión monoteísta”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 23).

_____. (1939). “Der Mann Moses und die Monotheistische Religion”. In *Gesammelte Werke, Werke aus den Jahren 1932-1939* (pp. 103-246). Frankfurt: S. Fischer, 1991.

FRIDMAN, A. V. (2012). Mito e verdade em Freud: como se constrói uma clínica. **Revista Estilos da clínica do Departamento de Psicologia da USP**, São Paulo v. 17, n. 1, p. 26-43, 2012, ISSN 1415-7128.

GARCIA-ROZA, L. A. **Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GIRADOUX, J. (1937) **Électre**. Édition du groupe ebooks libres et gratuits. Disponível em: <<http://www.bacdefrancais.net/electre.php>>. Acesso em 23 de maio de 2013

GRACIÁN, B. (1697). **El Crítico**, 1998. Disponível em <<http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/GRACI%C3%81N-El-Critic%C3%B3n.pdf>> Acesso em 25 de abril de 2013.

HARLY, A. **Le Moïse, un acte freudien**, 2002. Disponível em : <www.freud-lacan.com>Site da Association freudienne internationale. Acesso em 14 de abril de 2011.

HIGGINS, P.M. **Number Story, from counting to cryptography**. New York: Springer, Copernicus books, 2008.

HOUAISS, **Dicionário eletrônico da língua portuguesa**. 1 CD- Rom. Rio de Janeiro, Objetiva, 2005.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

HUNTLEY, H.E. **The divine proportion, a study in mathematical beauty**. New York: Dover publications, 1969-70.

IANNINI, G. **Estilo e Verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

IRMEN, F. ; KOLLERT, A.M. **Langenscheidts Taschen-wörterbuch**, Portugiesisch-Deutsch, Deutsch- Portugiesisch, 2000.

JAMES, W. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KLUGE, F. **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**. Berlin: Walter Gruyter, 1989.

KOYRÉ, A. **Études d'histoire de la pensée scientifique**. Paris: Gallimard, 1973.

LACAN, J.(1936) Au-delà du principe de la réalité, In: _____. **Écrits** . Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. (1952). **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____.(1953). “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”,
In:_____. **Écrits**. Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. (1953-4) **Les écrits techniques de Freud. Le séminaire livre I**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____.(1954-5). **Le moi dans la théorie freudienne. Le séminaire livre II**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. (1955). “Science et vérité”, In: _____. **Écrits**. Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. (1956-7). **Les relations d’objet. Le séminaire, livre IV**, Paris: Éditions du Seuil, 2004

_____. (1957). L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud, In: **Écrits**. Éditions du Seuil, Paris, 1966.

_____. (1957-8). **Les formations de l’inconscient. Le séminaire livre V**, Paris: Éditions du Seuil, 1998

_____ (1958). « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », In: **Écrits**. Éditions du Seuil, Paris, 1966.

_____. (1958-9). **Le désir et son interprétation. Le séminaire livre VI**, disponible en :
staferla.free.fr

_____. (1959-60). **L’éthique de la psychanalyse, Le séminaire, le livre VII**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991.

_____. (1960). “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”,
In : _____. **Écrits**. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1960-1). **Le transfert, Le séminaire le livre VIII**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991.

_____. (1962-3). **L'angoisse, Le séminaire X**. Disponível em staferla.free.fr, acessado em 15 de março de 2013.

_____. (1963-4). **Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le séminaire, livre XI**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1973.

_____. (1964-5). **Les problèmes cruciaux de la psychanalyse. Le séminaire XII**, disponível em : staferla.free.fr

_____. (1965). "La chose freudienne", In: _____. **Écrits** . Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. (1966). **Place, origine et fin de mon enseignement**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php?id=10>, Acesso em 15 de novembro de 2012.

_____. (1966). "Lugar, origem e fim de meu ensino". In: **Meu ensino**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

_____. (1966). "De nos Antécédents", In: _____. **Écrits** . Paris: Editions du Seuil, 1966.

_____. (1967-8). **L'acte psychanalytique. Le séminaire, livre XV**, disponível em : staferla.free.fr. Acesso em 15 de outubro de 2011.

_____. (1968-9). **D'un autre à l'Autre. Le séminaire, livre XVI**, disponível em : staferla.free.fr. Acesso em 20 de setembro de 2012.

_____. (1969-70). **L'envers de la psychanalyse, Le séminaire livre XVII**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1991.

_____(1970). **Radiophonie**. Disponível em: <http://staferla.free.fr/Lacan/lacan.htm>, acessado em 20 de abril de 2013.

_____. (1970-1). **D'un discours qui ne serait pas du semblant**. Disponível em staferla.free.fr acessado em 18 de setembro de 2012

_____. (1971). **Je parle aux murs**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

_____.(1974). **Le triomphe de la religion**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>, acessado em 15 de outubro de 2012

_____. (1975). **R.S.I. Le séminaire livre XXII**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>, acessado em 15 de outubro de 2012

_____.(1978). **Conclusion du congrès de L'ELP sur la transmission**. Versão eletrônica disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>.

Le Petit Robert Électronique, version 2.1. 1 Cd-Rom. Bruxelles: Bureau Van Dijk.

LEVI-STRAUSS, C. (1955). « A estrutura dos mitos », In : **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1973.

LEVI-STRAUSS, C. (1973). *Anthropologie Structurale deux*, Collection Ágora, Paris: Plon, 1996.

LO BIANCO, A. C. and ARAUJO, Aline Vieira de. Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Rev. Dep. Psicol., UFF, Dez 2007, vol.19, no.2*, p.359-368. ISSN 0104-8023.

_____. Dizer para fazer a verdade falar. In: _____ (org.) **A materialidade da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. A Bildung alemã e a cultura em Freud. In: LO BIANCO, A.C. et alii. *Cultura da ilusão*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

MARX, K. (1893). **O Capital, livro 1, vol. 1, o processo de produção do capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MELMAN, C. (2001). **A crença**. Versão eletrônica disponível em: <www.tempofreudiano.com.br >

_____. **O homem sem gravidade, gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

_____. L'inconscient, c'est l'organique, In : **Journal français de psychiatrie** 2009/2 , n. 33. Disponível para compra em : www.cairn.info.com

_____. **A neurose obsessiva no divã de Lacan**. Rio de Janeiro: Tempo freudiano, Imago, 2011.

MORAES, E. R. **Lições de Sade – Ensaio sobre a Imaginação Libertina**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

MÜLLER, Wolfgang. **FremdWörterbuch**, Berlin Bibliographisches Institut, 1982 (Der Duden in 10 Bänden, v. 5).

OLIVEIRA, C. Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo: o mito. In: **Discurso-Revista do departamento de filosofia da USP**, n. 36, pp. 273-286, 2006.

PERESTRELLO, M. **A formação cultural de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

PERRONE-MOISÉS, B. Traduzir as mitológicas (Introdução), In: LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. Rio de Janeiro: Cosac e Naïf, 2004.

POGREBINSCHI, T. **Pragmatismo: teoria social e política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

RAJCHMAN, J. **Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

ROUANET, S.P. **Os dez amigos de Freud**. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROBERT, M. **La révolution psychanalytique : La vie et l'oeuvre de Freud**, Tome I. Paris: Petite bibliothèque Payot, 1964.

SADE (s/d). **Pensées**. Disponível em: <http://atheisme.free.fr/Biographies/Sade.htm>

SCHULTZ ; SCHULTZ. **História da Psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 1992.

SHAKESPEARE, W. **O Rei Lear**. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2011.

SOUZA, P.C. “Entrevista, uma visita à casa de Freud”, In: SOUZA, P.C. (org). **Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

SZLEZÁK, T. A. **Ler Platão**. São Paulo: Edições Loyola, coleção leituras filosóficas, 2005.

<http://www.expressio.fr/expressions/voila-pourquoi-votre-fille-est-muette.php>

www.site-molière.com

Bibliografia consultada:

www.sade-ecrivain.com

http://les.tresors.de.lys.free.fr/poetes/marquis_de_sade/menu_marquis_de_sade.htm

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2013.

CHERTOK, L. ; STENGERS, I. **O coração e a razão, a hipnose de Lavoisier a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

ECO, U. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FIORINI, L. G. (org). **Tiempo, historia y estructura**. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2006.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Lisboa, Portugal: Passagens, 2009.

_____. **A verdade e suas formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

FREIRE ; FERNANDEZ ; SOUZA. **A ciência e a verdade: um comentário**. Rio de Janeiro: Revinter, coleção freudiana, 1996.

FREUD, S. (1940[1938])“La escisión del yo en el proceso defensivo”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 23).

_____. (1905) **El chiste y su relación con lo inconciente**. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 8).

_____. (1913). “El interés por el psicoanálisis”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 13).

_____. (1927) “El porvenir de una ilusión”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 21).

_____. (1927). “El Fetichismo”. Trad. Sob a direção de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 21).

FUKS, B.B. **Freud e a Judeidade: a vocação do exílio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GUÉRIN, M. **O que é uma obra?**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

GOETHE, J.W. **Fausto I**. São Paulo. Editora 34, 2011.

HEGEL, G.W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2002.

HEGENBERG, L. **Dicionário de Lógica**. São Paulo: Editora pedagógica e Universitária LTDA, 1995.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto Eduerj, 2002.

LACAN, J. **Télévision**. Paris: Les éditions du Seuil, 1973.

_____ et alii. Scilicet, n.5. Paris: Les éditions du Seuil, 1975.

LOPES, R.H. A questão da verdade na filosofia do direito. Âmbito jurídico. Rio Grande: 2012, disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=10144. Acesso em 11 de junho de 2013

MULGAN, T. **Utilitarismo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

OUELBAN, M. O círculo de Viena. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

PLATÃO. (s/d). **Diálogos, Ménon — O Banquete — Fedro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

ROSDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de O Capital de Marx**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SCHLICK, M. ; CARNAP, R. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ZIZEK, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. “Como marx inventou o sintoma”, In: ZIZEK, S. (org). **Um mapa da ideologia**.

Rio de Janeiro: Contraponto Eduerj, 2010.