



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

OS LUGARES DO ANALISTA NO ENSINO DE LACAN

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

Rio de Janeiro

2013

OS LUGARES DO ANALISTA NO ENSINO DE LACAN

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

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

Orientadora: Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos

Rio de Janeiro

2013

OS LUGARES DO ANALISTA NO ENSINO DE LACAN

ERLY ALEXANDRINO DA SILVA NETO

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

APROVADA POR:

Prof^a. Dr^a. Tania Coelho dos Santos – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Marta Regina Leao D'Agord
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof^a. Dr^a. Andrea Martello
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

Silva Neto, Erly Alexandrino da

Os lugares do analista no ensino de Lacan / Erly Alexandrino da Silva Neto - Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP 2013.

ix, 280 fls.

Dissertação (mestrado) – UFRJ / PPGTP / Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2013.

Orientadora: Tania Coelho dos Santos

1. Lugar do analista 2. Estrutura 3. Real

I. Coelho dos Santos, T. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Os lugares do analista no ensino de Lacan.

CDD- 150.195

Agradecimentos

À professora Tania Coelho dos Santos, pela orientação que compõe a estrutura do que viabilizou este trabalho.

À professora Angélica Bastos pela escuta e transmissão de saber.

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

Aos colegas do programa de pós-graduação, Fernanada Queiroz, Augusta Zana, Caio Padovan, Rafael Dias Ludmilla Pitrowsky, Jôse Sales, Fabiana Pinheiro e Ana Carolina Martins por terem me feito sentir um pouco menos só como analista.

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

À Andréa Martello, por todas as dicas, orientações, cafés, caronas e bate-papo que tornaram a tarefa da orientação mais próxima. Agradeço, também, pela participação nesta banca avaliadora.

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

A todos os amigos que me ajudaram a suportar a difícil tarefa de mudar de estado para estudar: Igor, Fernando, Paulo, Tatyana e Rodrigo.

E à minha esposa, Fabianne Torres Oliveira, por conseguir mais do que prescindir da presença do marido, se fazer presente ainda assim. E mais. Aturar um marido analista.

RESUMO

Este trabalho conduzirá um estudo sobre os lugares do analista ao longo do ensino psicanalítico de Jacques Lacan. Partindo da formulação de seu vigésimo terceiro seminário, a de que o psicanalista é um *sinthoma*, não pretende deixar dúvidas a respeito do lugar que Lacan concede ao analista: ele é real, não é ficção, não é convenção e, nem, mais um profissional *psi* a disputar o mercado, mas o trauma do forçamento a uma nova escrita do gozo, e é a partir deste lugar que ele é eficaz. O pressuposto que este estudo sustenta, portanto, é de que o correto estatuto do lugar do analista é indispensável para a eficácia de suas intervenções. Entretanto, as formulações finais de Lacan - especialmente na forma como aparecem nas produções teóricas dos analistas contemporâneos deste campo - não são apreensíveis sem a condução de uma espécie de exegese de suas elaborações anteriores, que é a tarefa a que se propõe esta dissertação. Deste modo, após estabelecer um assoalho conceitual e teórico a partir dos escritos freudianos sobre a técnica da psicanálise, retomará o início que o próprio Lacan estabelece para o seu ensino, 1951, e percorrerá seus cursos e escritos iniciais para estabelecer os fundamentos de sua teoria, e a tônica de seu retorno à Freud. Após isso, sistematizará o núcleo de seu ensino, o período que Miller chamou de lacanismo 'clássico', para estabelecer com rigor e precisão a estrutura simbólica do sujeito e da experiência analítica, sempre dando relevo aos lugares do analista e suas relações com o real. Por fim, mostrará como o seminário sobre *a ética da psicanálise* revisou o estatuto do real e introduziu a Coisa freudiana como precursora do objeto *agalma*, no seminário sobre a transferência, e do objeto *a* como causa do desejo, no seminário da *angústia*. A título de indicações, percorrerá as formulações do seminário sobre os *quatro conceitos fundamentais da psicanálise* - que é onde o próprio Lacan situa o início de seu segundo ensino - no intuito de apontar as linhas de desenvolvimento que culminarão no axioma da não-relação sexual, nas fórmulas da sexuação e do analista como traumatismo.

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

RÉSUMÉ

Cette étude porte sur le lieu de l'analyste selon l'enseignement de la psychanalyse de Jacques Lacan. À partir de la formulation de son vingt-troisième séminaire, Lacan dit que le psychanalyste est un « sinthome ». Il accorde à l'analyste qui est réel, c'est-à-dire qu'il n'est ni une fiction ni une convention, ni un « professionnel psy » quelconque, mais le traumatisme qui force une nouvelle écriture de la jouissance. L'hypothèse que cette étude soutient est que l'approprié statut de le lieu du analyste est indispensable pour que ses interventions soient efficaces. Cependant, les idées finales de Lacan (spécialement comme elles sont présentées dans les productions théoriques des analystes contemporains de cette matière), ne sont pas appréhendables sans la conduite d'une espèce d'exégèse de ses concepts précédents. C'est ce que cette dissertation se propose de faire. Donc, après la détermination d'une base conceptuelle et théorique à partir des études freudiennes sur la technique de la psychanalyse, cette étude reprendra le début de le enseignement de Lacan, en 1951, pour parcourir ses premiers cours et écrits en déterminant les fondements de sa théorie. Par la suite, systématisera le point central de son enseignement - celui que Miller surnomme le « lacanisme classique » - pour fixer avec rigueur et précision la structure symbolique du sujet ainsi que de l'expérience analytique, mettant l'accent sur le lieu de l'analyste et de ses relations avec le réel. Finalement, montreras comme dans le séminaire portant sur *l'éthique de la psychanalyse* et dans le séminaire sur *le transfert*, Lacan a révisé le statut du réel et a introduit la « Chose freudienne » comme un antécédent de l'objet agalma et de le objet a comme la cause du désir (séminaire sur *la angoisse*). Pour conclure, cette dissertation formulera lors du séminaire sur les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - dans lequel Lacan situe le début de son deuxième enseignement - l'objectif de montrer les lignes de développement qui seront couronnées par l'axiome de la non-relation sexuelle, les formules de la sexualisation et l'analyste comme traumatisme.

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 - Freud e o lugar do analista	16
1.1 - O método psicanalítico.....	16
1.2 - A hipótese do inconsciente sexual	22
1.3 - Os trabalhos sobre a técnica	26
1.4 - A transferência	38
1.5 - O trabalho do analista após a técnica ativa e a segunda tópica.....	50
2 - Fundamentos do ensino de Lacan	64
2.1 - Três ensinós.....	64
2.2 - Estádio do espelho.....	64
2.3 - Intervindo sobre a transferência	67
2.4 - Outra realidade	73
2.5 - A cibernética da linguagem, a pulsão de morte e o Outro	121
3 - O período clássico do lacanismo: metáfora paterna e o parceiro-máquina.....	136
3.1 - Metáfora, metonímia, Nome-do-Pai e falo.....	136
3.2 - O grafo do desejo e o parceiro-máquina	166
3.3 - Campo do gozo e ética do desejo	195
4 - Estatuto do objeto.....	203
4.1 - A transferência e o desejo do analista	203
4.2 - As formas da Coisa: estatuto e imagens do objeto <i>a</i> como real.....	228
4.3 - O real como impossível no inconsciente, na repetição, na transferência e na pulsão....	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	265
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	272

INTRODUÇÃO

Como se analisa hoje em dia?

A psicanálise de orientação lacaniana, que é como é chamada a ministrada pelos cursos da AMP¹, tem sido construída em torno de uma linha que é chamada 'orientação para o real'. Os últimos cursos de Jaques-Allain Miller (2007, 2008, 2009, 2011) adotam esta direção de maneira manifesta.

Para precisar do que se trata nesta orientação, Miller (2007, 2008, 2009, 2011) se dedica a, fundamentalmente, duas coisas: escandir o ensino de Lacan em três momentos e demonstrar a hipótese de que no último ensino de Lacan, o terceiro, há a construção de um estatuto para o real que difere dos ensinamentos anteriores.

Apoiado nas proposições do seminário vinte e três (LACAN, 2007[1975-76]), *O sinthoma*, Miller inicia suas próprias construções a respeito de um inconsciente real (2007), da interpretação borromeana (2011) e da hipótese de que todo mundo delira, ou seja, parte de uma forclusão generalizada do nome do pai na contemporaneidade.

Suas formulações a respeito da clínica psicanalítica contemporânea fizeram eco com as dificuldades que a experiência me mostrou: dificuldade para realizar certos diagnósticos, para intervir a partir da interpretação e para manejar certas transferências inusitadas. Alguns candidatos à análise, que recebi, me fizeram considerar a tentadora proposta de categorizá-los como limítrofes (BERGERET, 1998), mas essa solução diagnóstica não resolve em nada o problema que tenho à minha frente, que é o de saber conduzir uma análise sob estas condições. Afinal, um limítrofe é um psicótico? É um neurótico? Um perverso? Pode ser tratado como um deles? Aliás, cabe saber, ele pode ser tratado? Se sim, como?

Visto que os trabalhos de construção da categoria diagnóstica 'limítrofe' não vão muito além das descrições fenomenológicas (apesar dos esforços de Bergeret (1998) para dar sua dinâmica e estrutura), eles não se mostraram interessantes para a construção de uma prática clínica pautada pela psicanálise. Os cursos de Miller, ao contrário, parecem estar atinados para essa inserção da clínica psicanalítica no mundo atual, propondo, não uma nova nosografia, mas uma problematização da orientação e da estrutura da própria teoria psicanalítica.

¹ Associação Mundial de Psicanálise.

Miller propõe, na construção teórica do real, a cisão do inconsciente entre inconsciente transferencial e inconsciente real. O primeiro, um inconsciente relacional, possível devido à própria psicanálise, criado por ela, um inconsciente saber, história, um inconsciente que é Outro e que faz par; o segundo, um inconsciente sozinho, que não faz laço, que demonstra que a articulação significativa e o saber (S1-S2) é “precária” (2009) e que a linguagem é não mais do que aparelho de gozo de língua, trazendo a profunda irredutibilidade de um gozo que não se deixa comunicar, que é da ordem do para si sozinho (MILLER, 2009 e 2010). O paradigma aqui é Joyce, o *sinthoma* (LACAN, 2007[1975-76]).

O inconsciente como real é proposto para abarcar aquilo que supunha não ‘fazer transferência’, tais como as psicoses, o autismo e o gozo autoerótico do excesso ou; de fenômenos resistentes às intervenções do analista, como a urgência pulsional (atualidade e agudeza do sofrimento) e a fixidez/adesividade da libido.

Desta proposta de cisão do inconsciente, no âmbito da técnica, Miller (2011) extrai algumas consequências para o trabalho de interpretação, uma elucubração de como fazer com que esta nova concepção de inconsciente apareça na técnica interpretativa, porque, segundo ele, uma teoria da psicanálise se julga conforme as consequências que ela tira, relativas à interpretação (MILLER, 2011).

Assim, o autor passa a buscar o que seria uma interpretação ‘borromeana’, baseada na teoria dos nós em Lacan, enfatizando que, para tanto, precisamos considerar o *sinthoma* na interpretação, valendo-nos do efeito de furo que o simbólico faz no real, apoiado na asserção lacaniana de que “[...] temos apenas o equívoco como arma contra o *sinthoma*.” (LACAN, 2007[1975-76], p. 18) Isso quer dizer que ao jogar com as palavras, pode-se excluir o sentido cristalizado delas - que é o que dá consistência à fantasia - e promover um não-sentido que faz graça, faz furo, revelando o arbitrário da construção que, antes, parecia inexorável. Miller chama essa técnica de ‘manipulação interpretativa’.

É bem verdade que não há nada de novo nisso, desde o seminário sobre *as formações do inconsciente* (LACAN, 1999[1957-58]) já havia a proposta da interpretação como *pas du sense* (simultaneamente lido como passo de sentido e sem sentido), que seria a forma de arrancar as palavras do sentido habitual e criar um sentido novo. Também é muito semelhante à função do corte que destaca o objeto *a* na fantasia e revela o sujeito como desejante (LACAN, 2005[1962-63]; 2008[1964]), e mesmo a orientação de Lacan no seminário sobre *o sinthoma* (2007[1975-76]) não me parece ir muito além desses dois passos, acrescentando, apenas, que há que se preservar a função do real enquanto “[...]um caroço em torno do qual o

pensamento divaga, mas seu estigma, o do real como tal, consiste em não se ligar a nada." (LACAN, 2007[1975-76], p. 119)

Ou seja, a interpretação que visa o *sinthoma*, o real do sintoma, é aquela que pode mostrar que o que quer que esteja articulado em palavras - o sintoma, a fantasia, os sonhos, os chistes e todas as formações do inconsciente -, não é isso que é o real. Não é a troca de uma inacessibilidade trágica que Lacan formula essas coisas, mas para dizer que as formações do inconsciente não são mais do que bobagens de um inconsciente brincalhão e gozador, desmontáveis, passíveis do jocoso e que, sim, articulam algo de real, mas isso é só um modo de gozar. Não precisa ser tão sofrido.

O problema na orientação lacaniana de Miller passa a se colocar, para mim, quando procuro extrair as consequências de sua teoria para a estruturação da clínica e do lugar do analista. Miller levanta questões sobre o papel do analista diante do inconsciente real e do Gozo com maiúscula (que é um termo que ele pinça de Lacan), pois este inconsciente seria aquele que não permite nenhuma amizade, que é autístico, destinado ao *Um-corpo* e não ao Outro (MILLER, 2009), chegando a dizer que o psicanalista, diante disso, é o *proton pseudos* da psicanálise, devido à “[...] inserção de um outro sujeito na relação que se mantém com o inconsciente real.” (Miller, 2010, pg. 19)

Para mim isso assume dois sentidos muito problemáticos. O primeiro é o de que o psicanalista é uma mentirinha, invenção louca de um pequeno burguês vienense, e que o inconsciente, na real, poderia passar sem ele. O segundo é o de que o analista é um intruso, um ruído estranho no gozo autoerótico de um sujeito que não comporta alteridade. Por mais estranho que possa parecer, não me foi possível descartar nenhum dos dois sentidos ao ler os últimos cursos de Miller - e se minha colocação parecer muito absurda, sugiro que se reportem a eles para ver se a endossam ou rejeitam -, no que os dois contradizem proposições lacanianas muito claras, a saber, que o analista faz parte do conceito de inconsciente (LACAN, 1998[1960-64], 2008[1964]) e que a alteridade e as relações de objeto estão dadas de saída (LACAN, 1995[1956-57], 1999[1957-58] e 2008[1964], dentre inúmeras outras).

É claro que se poderia objetar que estas proposições de Lacan não são contemporâneas ao terceiro ensino, no que, talvez, seja possível que o próprio Lacan tenha mudado radicalmente seus paradigmas e proposições à altura do final de seu ensino. Pois bem, justamente, não é o que me pareceu ao ler os seminários finais de Lacan e, nem mesmo, no que Miller aponta como seu paradigma, o seminário 23.

Nele, apesar Lacan formular que "o verdadeiro real implica a ausência de lei [...]", que "[...] o real é sem lei [...]" (LACAN, 2007[1975-76], p. 133), ele também coloca que é em

consequência disso que só poderá chegar a articular um pedaço de real, e nisso sua orientação para o real assume um sentido muito mais modesto que a presente nos cursos de orientação lacaniana de Miller:

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

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

O ponto é que Lacan não postula nenhum acesso ao real que não seja aquele do *sinthoma*, que é o osso do sintoma:

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

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

E:

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

Colocar as coisas desta maneira não nos incita a pensar que, o pedaço articulável do real é o *sinthoma* e que, como osso, esse será todo o real que poderemos ter acesso? Um acesso mediado pelo simbólico, Lacan não deixa dúvidas aí, há orientação.

Se nos reportarmos ao lugar, ao estatuto do analista, as coisas ficarão ainda mais claras: "Penso que não se pode conceber o psicanalista de outra forma se não como um *sinthoma* [...]" (LACAN, 2007[1975-76], p. 131), *sinthoma* no sentido de articulação entre o real e o simbólico, de redução do sentido através de uma depuração do imaginário presente na

estrutura. O que Lacan faz neste seminário, na minha leitura, é radicalizar a função simbólica disjunta do significado (imaginário), mas enodada com o real (sinthoma):

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

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

E:

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

Desta maneira, ao interpretar o sentido o analista conduz um outro enodamento - pela própria estrutura da interpretação, que é a de jogar com o sentido - que é o do simbólico com o real: o sem sentido. Esta emenda entre o simbólico e o real é o analista-sinthoma que a realiza. Ela tem um estatuto traumático, visto que "[...] o real em questão tem o valor do que chamamos geralmente de um trauma [...]", entendendo por isso "não que eu visasse a traumatizar quem quer que fosse, [...] é o forçamento de uma nova escrita [...]" (LACAN, 2007[1975-76], p. 127). Ou seja, o estatuto e o lugar do analista são bastante sólidos e firmes no último ensino de Lacan, e não me lembram nenhum *proton pseudos*. Esta designação de ficção ficaria muito justa se fosse atribuída à cena transferencial, que é uma ficção de amor a respeito do trauma que um analista presentifica em uma análise.

Entretanto, a crítica às construções de Miller não será a temática desta dissertação. A problematização que faço do lugar do analista em seus cursos é o resgate do trajeto que me conduziu ao lugar do analista ao longo do ensino de Lacan como objeto de pesquisa. O interesse no estudo deste objeto pode ser justificado pelo ganho em duas vertentes, uma teórica e a outra clínica.

Do ponto de vista teórico, formular o lugar do analista ao longo do ensino de Lacan equivale a reconstruir toda a estrutura que ele confere à experiência analítica para, só então, designar seu lugar. No sentido tópico, um lugar não é meramente uma coordenada, mas uma posição ocupada em relação a outras posições onde uma assume uma função em relação a cada uma das outras (LACAN, 1999[1957-58]). É só em relação a uma constelação de lugares, portanto, que o lugar do analista pode assumir, em uma estrutura, sua eficácia.

Eficácia é um termo chave para este trabalho, e nenhuma articulação que eu fizer sobre o lugar do analista estará isenta de remeter-se à ela, pois entendo que o que é eficaz é o que produz efeito de real, ou efeito no real, efeitos que as intervenções do analista corretamente posicionado podem provocar. Desta forma, orientar a leitura de Lacan pelo lugar do analista é uma maneira de orientar-se pelo que é realmente eficaz.

A hipótese, portanto, é de o trabalho teórico que realizarei poderá mostrar que o analista é alguma coisa mais do que uma mentirinha ou um inconveniente, que ele é tão real quanto o traumático.

Do ponto de vista clínico, penso, é crucial e urgente que o analista saiba onde é o seu lugar. Crucial porque é preciso saber se posicionar com o máximo de precisão que uma teoria rigorosa e consistente permite. Assim, espero que ao construir o lugar do analista como conceito, o faça de maneira operacional, que permita aos analistas saber um pouco mais em que lugar estão se colocando, que tipo de implicações existem em se posicionar ali, e quais efeitos espera-se que as intervenções feitas a partir deste lugar possam provocar. A expectativa é que façam efeitos reais sobre o sofrimento e o modo de gozo dos analisados.

A urgência é algo que se coloca com um pouco mais de complexidade, porque é preciso delinear a situação do laço social em nossa época, uma vez que ele nos coloca problemas específicos. A forma que a psicanálise lacaniana dá a esse laço, utilizando-se das fórmulas dos discursos do seminário *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1992[1969-70]), é a do discurso do capitalista. A problemática típica desta forma de laço social é a das relações com os objetos de gozo, que "[...] constrói apenas um único laço, bem pouco social, entre o indivíduo e os produtos." (SOLER, 2012, p.208)

Esse laço, Lacan já apontava, é a função de captação do mais-de-gozar que os *gadgets* (LACAN, 2008 [1968-1969]) produzidos nos proporcionam. Eles fazem função de objeto, mas destacados de um outro a quem o sujeito possa se endereçar. São as mamadeiras, os arquivo de música, as fotos e vídeos eróticos e, enfim, tudo isso resultando em muito dejetos (objeto anal).

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

Estes fenômenos de fala, são as profusões de relatos que pululam nas mídias eletrônicas e nas pesquisas de opinião, tendo a função de expor o gozo ou de servirem ao gozo.

Isso não vai ao encontro da análise, "[...] pois gerir o gozo e interrogá-lo são duas operações bem distintas." (SOLER, 2012, p.214) Para que se possa interrogá-lo é preciso que a fala não se resuma à dimensão da catarse, da opinião ou do gozo, mas que alcance a dimensão da verdade.

Isso significa que os pacientes que recebemos em nossos consultórios estão marcados pelo modo de ser que o laço social os apresenta, numa posição de demandantes de uma cura compacta, consumível, de alguma maneira mais tímidos em se engajarem na dimensão da verdade, a dimensão moral, que é a dimensão própria à análise. Para escutar estes sujeitos é preciso saber em que lugar eles nos solicitam, que tipo de transferência estabelecem, e que tipo de intervenção tem eficácia. Neste problema, vejo que uma conceituação sólida do lugar do analista é crucial, especialmente pelo caráter de 'pressa' pela eficácia que estes casos impõem às primeiras intervenções para que as transferências se estabeleçam.

Delimitado o objeto, a hipótese, e dadas as justificativas, resta expor a maneira pela qual acredito poder empreender esta tarefa. Apesar de partir das formulações dos últimos ensinamentos de Lacan, e de formulações recentes de alguns setores do campo psicanalítico, para delimitar o meu problema, não é desta maneira que conduzirei a confecção deste trabalho.

Construirei um chão conceitual mínimo sobre o lugar do analista a partir dos artigos técnicos de Freud em um primeiro capítulo. Isto feito, passarei ao início do chamado 'primeiro ensino' de Lacan, onde estabalecerei os fundamentos de sua teoria psicanalítica que, de modo mais ou menos alterado, figuram até o final de seu ensino - me refiro à diferenciação da realidade simbólica como outra realidade e ao estabelecimento da lógica do significante como estruturadora do inconsciente. Este será o segundo capítulo.

No terceiro capítulo sistematizo o 'período clássico do lacanismo' (MILLER, 1999) que é o que se sucede entre o terceiro e o sétimo seminários (LACAN, 2008[1955-56a]) e 1999[1957-58]). É um grande momento de estruturação das formações do inconsciente e outros artefatos da experiência psicanalítica, culminando na topologia do grafo do desejo (LACAN, 1999[1957-58]) como escrita da estrutura psíquica.

A partir daí apresentarei, brevemente, uma mudança no estatuto do real que pode ser apreendida do sétimo seminário, *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-60]) como ponto de partida para a teoria do objeto *a* como causa real do desejo. Assim no quarto capítulo passarei pela constituição do estatuto deste objeto nos seminários sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]) e *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]), finalizando os estudos sobre o primeiro ensino.

Como adendo, apresentarei de que maneira estas formulações chegam ao segundo ensino ao investigar as construções presentes no seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 2008[1964]), que já indica certos fios de desenvolvimento que conduzem ao axioma da inexistência da relação sexual e às explorações de contorno do rochedo de castração (FREUD, 1996[1937a]) que desembocarão nas fórmulas da sexuação e no conceito de *sinthoma*.

Durante toda essa revisão bibliográfica, estarei sempre atento às construções topológicas referentes ao analista e ao estatuto do real, a cada momento do ensino de Lacan no período que vai de 1951 a 1964. A proposta é acompanhar de perto a evolução cronológica da construção teórica e as concomitantes alterações realizadas no lugar do analista e no estatuto do real, tendo como orientação o princípio de corte e descontinuidade na leitura de Lacan, ou seja, falar em real em 1952 é falar em real em 1964? O lugar e o estatuto do analista, foram os mesmos neste período? O que se mantém?

Realizado este percurso, espero poder no final, verificar a hipótese: o estatuto do psicanalista é o do trauma, quer dizer, é real?

1 - FREUD E O LUGAR DO ANALISTA

Ao discorrer sobre a posição do analista em Freud, introduzo um elemento estranho ao discurso propriamente freudiano, pois desde a nomeação até a disposição do problema, o eixo condutor da pergunta é derivado de uma maneira lacaniana de conceber as coisas. Claro, com isso não digo que há separação radical, incompatibilidade, oposição ou superação de Freud, e sim que Freud e Lacan não organizam o campo analítico da mesma forma.

Isso quer dizer que, ainda que seja possível encontrar correspondentes freudianos para formulações lacanianas - e vice-versa -, que não serão correspondências exatas, ponto a ponto. É até mesmo possível que só encontremos as correspondências ao efetuar uma leitura contaminada, ou seja, querendo ler, por exemplo, já em Freud certas formulações lacanianas, ou, reduzir um esquema lacaniano a um esquema freudiano em uma adaptação que coloca algo importante a perder.

Entretanto, não creio que possa dispensar essa costura em zigue-zague que se faz entre Freud e Lacan porque o primeiro fornece a trama discursiva onde o segundo se situa, portanto, a rebater, corroborar, refutar, superar, etc. O segundo, por sua vez, realiza articulações transversais e, mesmo, interpretações da psicanálise freudiana que dão a ela um sentido renovado cujo qual não se pode dizer se estava ou não presente nas intenções de Freud ao empreender sua escrita. Talvez, mesmo, perguntar-se se eram as intenções expressas de um ou de outro seja, para a psicanálise, um falso problema.

Meu trabalho não estará isento destes percalços metodológicos, mas na medida em que procuro me fazer ciente dele, espero não deixar de apontar meus forçamentos pessoais aos leitores, deixando que os próprios se decidam a respeito de minhas aproximações. O problema do lugar do analista em Freud, portanto, será situado como uma pergunta que é formulada pela leitura lacaniana e que, em retroação, faço-a entrar em minha leitura de Freud. A resposta a esta pergunta, busquei nos trabalhos de Freud sobre o método psicanalítico, seus escritos técnicos e as modificações da técnica analítica.

1.1 - O método psicanalítico

Os primeiros trabalhos que se esforçam para apresentar o método psicanalítico à comunidade científica (e em primeiro lugar é à comunidade médica que eles se dirigem) o fazem ao diferenciá-lo das demais psicoterapias que os médicos se valiam como uma espécie de complemento do tratamento de seus pacientes. A concepção de psicoterapia no início do

século XX, é preciso lembrar, não era a dos psicólogos em seus consultórios recebendo seus pacientes com abraços. A psicologia possuía, nesta época, um estatuto de ciência nascente, e não tinha um campo de atuação profissional solidamente constituído.

Portanto, falar em psicoterapia era falar dos efeitos placebos que os dizeres e as ordens dos médicos exerciam sobre a cura dos pacientes, tais como, 'não se preocupe, você ficará bom logo, logo'. Eram, também, as prescrições de viagens tranquilas a locais de climas agradáveis: a estações de termas, banhos, estadas bucólicas e toda a sorte de procedimentos de 'troca de ares' que pudessem exercer efeitos tranquilizadores, relaxantes ou sugestionadores aos enfermos. Esta é a definição que Freud dá a ela:

Em primeiro lugar, permitam-me lembrar-lhes que a psicoterapia de modo algum é um procedimento terapêutico moderno. Ao contrário, é a mais antiga terapia de que se serviu a medicina. [...] eram os métodos da medicina primitiva e da medicina da Antigüidade. A maioria deles deve ser classificada de psicoterapia; induzia-se nos doentes, com vistas à cura, um estado de "expectativa crédula" que ainda hoje nos presta idêntico serviço. Mesmo depois que os médicos descobriram outros meios terapêuticos, os esforços psicoterápicos desta ou daquela espécie nunca desapareceram da medicina. (FREUD, 1996[1905e], p. 245)

A eficácia destas terapias se dá pelo fenômeno da sugestão, ou seja, a possibilidade que um médico tem de causar esta 'expectativa crédula' em seus enfermos. Mas há mais para Freud, porque o lugar que ele confere à psicoterapia não é apenas o de acessório, pois "[...] certas doenças, e muito particularmente as psiconeuroses, são muito mais acessíveis às influências anímicas do que a qualquer outra medicação." (FREUD, 1996[1905e], p. 245) Portanto, para ele, a psicoterapia tinha um lugar de tratamento preferencial, ou exclusivo, em um determinado campo das patologias.

Contudo, não havia apenas uma maneira de exercer a psicoterapia. Havia desde os efeitos tranquilizadores da boa palavra do médico, a obediência a suas palavras de comando, até os métodos hipnóticos sugestivos que foram introduzidos na medicina. Freud, no início de seus estudos sobre as afecções psiconeuróticas, foi introduzido ao método sugestivo em seus estudos com Charcot (FREUD, 1996[1914c],[1925b]), onde este pôde constatar que certos sintomas psíquicos poderiam ser removidos ou implantados através de comandos sugestivos a uma pessoa em estado de hipnose. Entretanto, ao iniciar seus *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, 1996[1895]), em parceria com Breuer, o método hipnótico da sugestão direta foi substituído pelo procedimento catártico.

A principal diferença entre o método sugestivo e o método catártico, é que este, "[...] em contraste com todos os outros procedimentos da psicoterapia [...], a eficácia terapêutica

não se transfere para uma proibição médica veiculada por sugestão [...]" (FREUD, 1996[1904], p. 236), mas conta com a ampliação da consciência nos estados hipnóticos para que o paciente pudesse recordar a causa de suas afecções, indo em direção a uma compreensão do sintoma, e não de seu cessar em obediência a uma ordem. Claro, encontra-se implícita aqui toda uma hipótese causal para as doenças nervosas que é a de que um afeto não descarregado em um episódio traumático, é a razão para a formação dos sintomas, e o método catártico promoveria a "descarga do afeto [...], preso às ações anímicas suprimidas ('ab-reação')." (FREUD, 1996[1904], p. 236)

Este método, que mostrou avanço do conhecimento sobre as doenças nervosas, entretanto, apresentou alguns problemas. Em primeiro lugar, só funcionava com hipnotizáveis, que não eram a maior parte dos pacientes, e, em segundo, porque a hipótese de que o sintoma era causado pela repressão do afeto em um episódio traumático mostrou-se limitada à medida que constatou que um único sintoma poderia ser causado por uma multiplicidade de eventos, requerendo, portanto, um tratamento mais prolongado e complexo do que algumas sessões de hipnose (FREUD, 1996[1904]).

O método psicanalítico propriamente dito vem como possibilidade de superação das limitações do procedimento catártico, e é Freud quem o constrói. Nele trata-se de não mais usar nem a sugestão e nem a exploração hipnótica - coisa que ampliou sua abrangência. Entretanto, sem a ampliação da consciência promovida pela hipnose para a rememoração dos episódios traumáticos, como proceder a investigação? Esta é a grande invenção freudiana:

Freud encontrou um substituto dessa ordem, [...] pensamentos involuntários. Para apoderar-se dessas ideias incidentes, ele exorta os pacientes a se deixarem levar em suas comunicações, [...] tudo o que lhes passar pela cabeça, mesmo o que julgarem sem importância, ou irrelevante, ou disparatado. Ao contrário, pede *com especial insistência* que não excluam de suas comunicações nenhum pensamento ou idéia pelo fato de serem embaraçosos ou penosos. (FREUD, 1996[1904], p. 237, grifos meus)

Ou seja, Freud mandava o paciente se deitar de costas para ele e - no início apertava a mão sob sua testa como um resquício do procedimento catártico, mas depois aboliu até mesmo este procedimento - dizia que lhe falassem tudo que lhes ocorresse, não importa quão vergonhoso, ilógico, ridículo ou mal-educado fosse. Este procedimento ficou conhecido como associação livre, mas há muito mais implícito nele do que simplesmente a livre associação de uma ideia a outra.

Em primeiro lugar, os pensamentos involuntários, censurados conscientemente pelo neurótico, não são as lembranças traumáticas levantadas pelo procedimento catártico, elas

estavam afastadas da memória do doente por uma "[...] *resistência* que se opõe à sua restauração [das lembranças] [...]" (FREUD, 1996[1904], p. 238, grifos do autor), o recalçamento. A hipótese freudiana é, portanto, que os episódios são removidos da memória por uma força ativa que as mantém afastada, portanto, a associação livre, ao se deparar com suas interrupções, pode estar na presença desta força.

Em segundo lugar, as ideias involuntárias não são os pensamentos e memórias recalçadas, mas distorções deles provocadas pela repressão. Há, portanto, "[...] relações delas com o material psíquico recalçado [...]" (FREUD, 1996[1904], p. 238), relações causais, deterministas e "o psicanalista se distingue pela *rigorosa fé* no determinismo da vida mental. Para ele não existe nada de insignificante, arbitrário ou causal nas manifestações psíquicas." (FREUD, 1996[1910a], p. 50, grifos meus) Portanto, as associações livres não são apenas um devaneio imposto ao paciente para que ele, eventualmente, se recorde ou deixe escapular pistas sobre sua condição, mas um método rigoroso de escuta que extrai as forças de uma crença profunda no determinismo inconsciente da vida mental. Espero que ao articular as coisas desta forma eu consiga transmitir, em primeiro lugar, a ousadia da hipótese causal inconsciente que Freud introduz e, em segundo, o quanto de uma implicação pessoal, subjetiva, um analista precisa dispor para conduzir este método! 'Rigorosa fé', são as palavras de Freud, não minhas!

Deixando as implicações, os desejos, do analista para um pouco mais adiante, retomo às especificações do método analítico, que é justamente aquele inventado por Freud e que retira o médico da posição de sugestionador/hipnotizador e o coloca em outro lugar diante de seu paciente: o de interpretador. Sim, pois para achar as conexões entre as ideias involuntárias - conteúdos distorcidos pelas resistências - e as lembranças e ideias inconscientes - mantidas no esquecimento por operação do recalçamento, é necessário um procedimento especial de vinculação chamado interpretação.

É interessante supor o quanto Freud pode ter sido cobrado a respeito da técnica interpretativa. No próprio *O método psicanalítico de Freud* (FREUD, 1996[1904]), já há menção a uma promessa de organizar um manual de interpretação e, a indicação de que o livro *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]) já conteria várias instruções sobre o assunto. A curiosidade e o interesse nos procedimentos práticos e técnicos de Freud - e por procedimentos práticos eu me refiro ao que ele fazia, e como fazia, com seus pacientes a portas fechadas - levou à publicação da maior parte dos trabalhos freudianos que revisarei neste capítulo e é bastante coincidente com a centelha que anima o meu objeto de pesquisa, pois como "[...] uma série de regras empiricamente adquiridas para construir o material

inconsciente a partir das ocorrências de idéias, de instituições sobre como é preciso entender a situação em que deixam de ocorrer idéias ao paciente, e de experiências sobre as resistências [...]" (FREUD, 1996[1904], p. 238) podem revelar mais sobre o que está em jogo para um sujeito que se faz analista do que a respeito da técnica propriamente dita.

Em todo caso, abandonando as divagações, o que efetivamente aparece nestes trabalhos iniciais sobre um método propriamente psicanalítico como vantagem em relação aos procedimentos sugestivos e catárticos, é que apenas o método psicanalítico pode responder de maneira apropriada sobre a origem e o funcionamento das resistências - o que de fato é um enigma - e sobre o material que sofre os seus efeitos. Isso será de suma importância, pois elucidará o mecanismo pelo qual a sugestão exerce seu poder, desvendando o modo como funcionam todas as psicoterapias (FREUD 1996, [1904], [1905e]). No primeiro caso, formula-se a hipótese da dinâmica do conflito entre forças sexuais e forças morais; No segundo trata-se do fenômeno da transferência, que é uma possibilidade aberta pela natureza das dinâmicas do inconsciente sexual.

Gostaria que o que escrevo desse o devido destaque a essa curiosidade de Freud a respeito dos mecanismos de resistência, porque isso, muito especificamente, significa que ele não pretende elidir o sujeito do inconsciente tal qual Lacan o concebe, quer dizer, quem opera a resistência é o sujeito, que ela é aquilo "[...] com que os doentes se aferram a sua doença, chegando, em função disso, a lutar contra sua própria recuperação; e é somente a resistência que nos possibilita compreender seu comportamento na vida." (FREUD, 1996[1905e], p. 247) Portanto, querer saber dela é dar estatuto de existência a um sujeito ignorado pelos métodos terapêuticos da hipnose e da catarse. Trata-se de uma posição radicalmente nova em relação ao funcionamento do psiquismo, pois o sujeito operaria a partir de um lugar que ele não tem o menor acesso através do pensamento consciente.

Prosseguindo, ainda, nos parâmetros iniciais do método psicanalítico há algo que se deve observar e regozijar-se a respeito das indicações de aplicações dele: além de dizer que é para pessoas que têm alguma capacidade de estabelecer estados de saúde transitórios, que não estejam em estados confusionais constantes, depressões melancólicas, que não padeçam de doenças orgânicas e nem necessitem de curas urgentes (como certas anorexias), ou seja, além de excluir os diagnósticos que requerem outras terapêuticas como tratamento, Freud elenca certos critérios, no mínimo, curiosos:

Cabe ainda exigir dela certo grau de inteligência natural e de desenvolvimento ético; com pessoas sem nenhum valor, o médico logo perde o interesse que lhe permite aprofundar-se na vida anímica do doente. As malformações de caráter acentuadas,

traços de uma constituição realmente degenerada, externam-se no tratamento como fontes de uma resistência difícil de superar. (FREUD, 1996[1904], p. 240)

E:

Afora a doença, deve-se reparar no valor da pessoa em outros aspectos e recusar os pacientes que não possuam certo grau de formação e um caráter razoavelmente digno de confiança. Não se deve esquecer que há também pessoas sadias que não prestam para nada, e que com excessiva facilidade, em se tratando desses indivíduos de valor reduzido, tende-se a atribuir à doença tudo o que os incapacita para a existência, quando lhes ocorre mostrar algum laivo de neurose. (FREUD, 1996[1905e], p. 250)

Há, claro, alguns motivos compreensíveis para essas restrições: trata-se de que uma pessoa sem caráter talvez não esteja inscrita na dimensão moral de maneira que permita que os questionamentos a respeito das repressões possa se estabelecer da maneira apropriada. Também se pode pensar naqueles que se valerão de sua análise como certificado de piedade e abrandamento das exigências do mundo para com ele. Mas ainda que todas estas questões se coloquem, há mais aí. Há mais porque o que é um caráter digno ou não vai depender inteiramente da avaliação do analista em questão, seu julgamento entra em cena (não é preciso lembrar que a maior parte dos casos que Freud atendeu, mostravam comportamentos bastante indecentes e imorais para a sociedade da época) e, a respeito do nível intelectual e instrução é que o problema realmente se coloca: trata-se, portanto da capacidade do paciente de compreender a análise e de colocar questões ou do apreço que o analista nutre por seu paciente?

Coloco essa questão, porque tenho uma experiência grande em atendimentos na rede pública e muitos pacientes iletrados - do interior ou de periferias urbanas - passaram por mim. Alguns, evidentemente, não acompanhavam o ritmo de uma interrogação analítica, mas alguns não tiveram o menor embaraço com isso, mostrando-se pessoas vivazes e interessadas nas interrogações sobre seu próprio ser, mantendo vivo o interesse do analista na condução de sua análise. O que eu quero ilustrar é que as indicações e contraindicações de Freud não são, sob hipótese alguma, isentas do interesse do analista, do que Lacan chamará, mais tarde, de desejo do analista (LACAN, 2010[1960-61]). Ou seja, o interesse pelos mecanismos das resistências e pelo recalco não é separado pela instigação que um paciente realmente causa em um médico.

Freud chega mesmo a dizer que Breuer, em seu mítico início com as histéricas, seu caso Anna O. (BREUER; FREUD, 1996[1895], expressava o mesmo desinteresse em tratar histéricas que os demais médicos e, a respeito deste caso, "[...] embora não pretendesse, no princípio, curá-la, não lhe negou, entretanto, interesse e simpatia, o que lhe foi provavelmente facilitado pelas elevadas qualidades de espírito e caráter da jovem." (FREUD, 1996[1910a], p.

29) Na fundação do método psicanalítico, portanto, o interesse do médico em seus pacientes não é algo que possa ser excluído da conta para a condução de uma análise, e as capacidades intelectuais e morais de um paciente são diretamente relacionadas a suas capacidades de usufruir da análise (além de serem traços que inspiram o médico).

Portanto, longe de a análise ser apenas uma terapêutica médica qualquer que pode ser prescrita a qualquer um - e desempenhada por qualquer um - é uma técnica que não é "[...] perfeitamente inteligível por si só [...]" (FREUD, 1996[1905e], p. 248), requer um saber próprio para sua condução, e impõe as condições de que o paciente esteja moralmente implicado em sua melhora, e de que disporá de um intelecto capaz de compreender as interpretações de um analista. Este último, por sua vez, não é desinteressado da condução da análise daquele paciente em específico.

É preciso, antes de prosseguir para os escritos técnicos, que eu faça uma pequena introdução sobre algo que só mencionei aqui, que é a causa hipotética da divisão subjetiva entre consciente e inconsciente tal qual a psicanálise a postula como a dinâmica conflituosa entre as forças sexuais e morais do paciente. Esta será a hipótese fundamental da psicanálise e sem ela é impossível estabelecer os parâmetros da interpretação. Isso se dá porque, como do efetivamente recalcado não temos notícias, é preciso, primeiramente, levantar hipóteses sobre sua natureza e, depois, realizar a interpretação que ligará as ideias e pensamentos relatados em associação livre a esse material recalcado, ou seja, a fé rigorosa no determinismo psíquico é a hipótese fundamental da existência de um determinado aparelho psíquico que funciona isolado da consciência e determina materiais que poderão atingi-la em um estado de estranheza, perplexidade e, mesmo, desprazer.

1.2 - A hipótese do inconsciente sexual

Não pretendo conduzir uma demonstração nem exaustiva, nem essencial sobre o inconsciente na psicanálise. Isso, por si só, renderia um enorme trabalho e, talvez, mais de um. O propósito deste tópico é situar, brevemente, a hipótese fundamental de Freud sobre o estatuto do inconsciente, explicitando sua constituição em razão da dinâmica de um conflito entre forças antagônicas.

A formulação inicial desta hipótese remonta aos métodos sugestivos e catárticos: "as representações inconscientes - ou melhor, a inconsciência de certos processos anímicos - são a causa imediata dos sintomas patológicos." (FREUD, 1996[1905e], p. 252) Entretanto, se remonta a estes métodos exploratórios anteriores, separa-se deles por supor 'processos' e não

apenas 'episódios' inconscientes, ou seja, o inconsciente não é um depósito de cenas e imagens excluídas e esquecidas, mas ele tem movimento, uma dinâmica, e conduz processos anímicos, ou seja, o inconsciente é ativo, vivo.

A segunda constatação a respeito desta hipótese é a de que os elementos anímicos da vida sexual são a maior parte - quiçá a totalidade - das ocupações destes processos inconscientes:

[...] o exame psicanalítico relaciona com uma regularidade verdadeiramente surpreendente os sintomas mórbidos a impressões da *vida erótica* do doente; [...] obriga-nos a admitir que as perturbações do erotismo têm a maior importância entre as influências que levam à moléstia, tanto num como noutro sexo. (FREUD, 1996[1910a], p. 52, grifos do autor)

É uma hipótese que Freud afirma extrair da prática, portanto, e não a formula ao léu. Por que a vida erótica em especial? As primeiras respostas de Freud a isso dizem que é em razão da repressão pesada que a sociedade exerce aos impulsos e satisfações sexuais.

Esta repressão se iniciaria na educação das crianças, que ao exercerem suas atividades sexuais precoces seriam vigorosamente reprimidas pelos adultos e, diante de sua mentalidade rudimentar, acabariam carregando o impulso sexual com afetos de vergonha e culpa (para maiores informações sobre a teoria da sexualidade infantil, ver *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1996[1905b])). É claro que postular a presença da sexualidade desde a infância foi uma posição problemática para Freud, mas ele é firme na posição de que "a criança possui, desde o princípio, o instinto e as atividades sexuais [...]" (FREUD, 1996[1910a], p. 53) e se não nos lembramos disso e resistimos a esta concepção, bom, isso se dá porque nós mesmos recalamos nossa sexualidade infantil (FREUD, 1996[1910a]) e, para Freud (1996[1910e]) é o próprio recalamento dos sujeitos que constitui a resistência social à análise, portanto, as teorias psicanalíticas, ao suspenderem a repressão, provocam a rejeição do público, ainda que científico.

A sexualidade infantil, isso é importante dizer, em direção à sua maturação - passando pelas fases oral, anal e fálica (FREUD, 1996[1905b]) - atinge o ponto da escolha do objeto. Neste ponto há um fenômeno curioso que a análise nomeou 'Complexo de Édipo', e que se trata de que os filhos tomam um dos pais como objeto sexual inicial: os meninos, geralmente, a mãe; As meninas, geralmente, o pai:

Os sentimentos nascidos destas relações entre pais e filhos e entre um irmão e outros, não são somente de natureza positiva, de ternura, mas também negativos, de hostilidade. O complexo assim formado é destinado à pronta repressão, porém,

continua a agir do inconsciente com intensidade e persistência. Devemos declarar que suspeitamos que represente ele, com seus derivados, o *complexo nuclear* de cada neurose [...]. O mito do rei Édipo [...] é uma manifestação pouco modificada do desejo infantil, contra o qual se levantam mais tarde, como repulsa, *as barreiras do incesto*. (FREUD, 1996[1910a], p. 58, grifos do autor)

Além do drama edipiano incestuoso que sucumbe à repressão, que é o maior golpe que a criança sofre, a sexualidade infantil é polvilhada de outros encontros traumáticos com o sexual: a repressão de sua sexualidade pelos adultos, o traumático da diferença sexual, a inadequação de sua anatomia para atingir a satisfação de seus desejos genitais nascentes, etc. O que se quer dizer com isso é que o desejo sexual aflige a criança antes de sua maturação biológica e, principalmente, psíquica, sucumbindo a uma repressão arcaica e primitiva e não a um julgamento objetivo e maduro que um adulto poderia ter. Além disso, há a marca inconsciente de seus desejos incestuosos, sádicos, masoquistas, de sua coprofilia, enfim, quando os valores civilizatórios são introjetados, a criança tem um longo histórico de coisas feias, sujas e malvadas que comporão seu material recalçado.

Em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna* (FREUD, 1996[1908b]) poderá ser encontrada a posição de Freud a respeito da repressão social, que é a de mitigá-la como forma de redução da repressão e em nome da saúde mental, portanto. Mas, é crucial dizer que ele não sustentará essa posição ingênua até o fim de sua vida, e em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1996[1930]) terá outra posição, que mencionarei mais adiante.

O que importa fixar agora é que a origem do conflito neurótico está na "[...] mescla de concupiscência e puritanismo [...]" (FREUD, 1996[1905e], p. 253) que o aflige, ou seja, está entre a pressão de suas urgências amorosas, por um lado e, a opressão de seus elevados ideais culturais, estéticos e morais, por outro. E "[...] somente a partir do conflito entre as duas tendências é que irrompe a doença neurótica [...]" (FREUD, 1996[1905e], p. 253), onde se deve observar que a tendência puritana e moral não é a neurose, portanto não se trata de eliminá-la em nome da satisfação sexual do paciente, mas de compreender o porquê se colocam tão severamente contra os impulsos sexuais.

Acreditar que a neurose é equivalente à moral é incidir em um erro grosseiro e é toda a posição de Freud em *Psicanálise 'silvestre'* (1996[1910d]), onde ele mostra que simplesmente exortar o paciente ao sexo só o conduz a não satisfazer a repressão, o que apenas equivaleria a torná-lo um devasso ou um perverso (o que não acontece pois os doentes não podem deixar de atender a suas aspirações morais dessa maneira). Para Freud, portanto, intervenções desse tipo "[...] não deixam lugar para a... psicanálise!" (FREUD, 1996[1910d], p. 236) Ou seja, a análise é um método exploratório, de questionamento e não de prescrições simplórias.

A questão da sexualidade na análise se dá a partir de outro lugar, não se trata da cópula, mas de o quanto o valor psíquico do sexual, ou seja, sua representação psíquica, é problemática e se estabelece como uma significação traumática para os seres humanos. Freud mostra, em vários trabalhos, (a título de referências: 1996[1905b], [1908b], [1909a], [1910a], [1914d], [1924], [1933], [1940a]) o quanto o desenvolvimento da sexualidade infantil é doloroso e trágico. A princípio, porque as primeiras teorias infantis sobre o sexo ignoram a diferença sexual e, ao se depararem com ela, precisamente com a ausência do pênis na mulher, ambos os sexos iniciam um estado de angústia conhecido como angústia de castração.

Nele o menino começa a temer pela integridade de seu órgão e a menina passa a se ressentir com aqueles que negaram a ela o seu. O primeiro padece do medo da castração e a segunda da inveja do pênis. Isso é confirmado pela ausência de pênis na mãe que, para a criança, deveria tê-lo, já que ela lhe parece um dos seres mais completos do mundo. Daí podem surgir várias hipóteses, como, por exemplo, a de que o pai a castrou, de modo que ele passa a figurar como agente castrador em muitas organizações. O menino, portanto, termina por respeitar sua autoridade ou a se opor a ela de maneira patológica; a menina se dirige a ele para receber o que não tem, mas tem sua demanda recusada, tendo que voltar-se aos substitutos paternos.

Portanto, a felicidade exploratória das possibilidades sexuais infantis esbarra na impossibilidade, tanto da menina quanto do menino, de terem o que querem. Ele se retira do jogo de disputa pela mãe devido à rivalidade com o pai e ela tem de suportar sua privação e rejeição até que, ambos, quando adultos, possam direcionar-se para substitutos da mãe e do pai. Este processo, claro, não é sem todo o tipo de percalços e decepções, e deixa marcas profundas no psiquismo - uma das quais é o advento do superego (FREUD, 1996[1924]) e que tem as maiores relações com os sentimentos de culpa inconsciente e as necessidades de punição masoquistas. Tal é a organização do trauma sexual: este encontro estranho com uma realidade que desmonta todo um esquema psíquico bem estruturado e força uma série de frustrações ao sujeito que, agora, deve optar por negar o que percebe e manter sua felicidade na fantasia ou aceitar a realidade às custas de um dano em sua completude narcísica (FREUD, 2004[1914b]).

Aqui é até onde preciso chegar, no estabelecimento da teoria da sexualidade, para indicar o sentido da interpretação psicanalítica: através de constatações da prática, de material obtido de pacientes, Freud concluiu que os conteúdos recalçados são, ou diretamente sexuais - atividade sexual do paciente -, ou relacionado a este tipo de atividades, tais como autocríticas, críticas a parceiros, ao analista ou sintomas aparentemente distanciados e que remontam a um

episódio sexual. Como exemplo cito uma paciente de Freud que desistia dos desafios no primeiro fracasso, remontou a uma lembrança infantil de tentar urinar de pé como o irmão. Visto que sujara os sapatos e o irmão debochava de sua tentativa frustrada, jamais empreendeu nova tentativa de imitar o irmão a urinar e, tampouco, novas tentativas em quaisquer tarefas em que houvesse fracassado em primeiro lugar: era a inveja do pênis, tão frequente nas mulheres, que atuava em sua vida dizendo-lhe que se ela não consegue é porque, talvez, isso é só para quem o tenha (FREUD, 1996[1913], p. 199).

Nem todos os casos são assim tão explícitos e há vários fatores que determinarão a dificuldade do estabelecimento do sentido da interpretação. Um deles é pela noção ampliada de sexualidade que a teoria psicanalítica introduz, tais como o prazer oral - alimentação, sucção, verborragia, laconismo -, anal - retenção e explosão de conteúdos excrementícios ou seus equivalentes simbólicos: a dádiva, a retenção ou explosão de críticas, de agressividade - e todas as relações ternas, amorosas, conflitantes e humilhantes que digam respeito ao valor afetivo do sujeito diante dos outros sujeitos com os quais se envolveu profundamente, em especial os familiares (pai, mãe e irmãos).

Não se trata, portanto, do ato sexual genital, sendo a genitalidade uma das etapas do desenvolvimento sexual. Realmente, por motivos de concisão do trabalho, remeto os leitores aos *Três ensaios* (FREUD, 1996[1905b]) para ampliar estas noções. Terei a oportunidade de abordá-la sob as etapas de desenvolvimento da demanda, em Lacan (1995[1956-57] e 2010[1960-61]). Por hora, tudo o que peço, é que mantenham em mente que a hipótese do inconsciente como sexual é o que confere o sentido das interpretações analíticas que, portanto, não podem apontar para qualquer direção.

1.3 - Os trabalhos sobre a técnica

Após construir esse chão conceitual mínimo, não devo ter problemas em conduzir um determinado recorte de leitura dos artigos sobre a técnica, que é o verdadeiro centro da apresentação freudiana que conduzirei. O que chamo aqui de 'artigos sobre a técnica' é uma sequência de artigos contida no volume XII da edição standard brasileira das obras completas de Freud, que foi publicada, anteriormente, em uma coletânea alemã intitulada *Zur Technik Psychoanalyse* (sobre a técnica da psicanálise).

Antes de adentrar nos trabalhos propriamente ditos, vale muito o trabalho de ler com afinco a introdução que o editor inglês fez para apresentar a sequência deles, do que destaco seus comentários que insinuam certa demanda da comunidade psicanalítica por estes artigos:

Em [...] *Estudos sobre a histeria* [...], Freud forneceu um relato muito completo do procedimento psicanalítico que havia desenvolvido [...]. Este pode ser descrito como a técnica da pressão e ainda incluía [...] elementos de sugestão [...]. [...] depois desse, a não ser por duas descrições muito superficiais datadas de 1903 e 1904, ele não publicou nenhuma descrição geral de sua técnica por mais de 15 anos. O pouco que sabemos de seus métodos [...] tem de ser inferido [...] de observações ocasionais [...] em *A interpretação dos sonhos* [...] em suas três principais histórias clínicas [...], 'Dora' [...], 'Little Hans' [...] e o 'Rat Man' [...]. (As duas últimas, incidentalmente, muito próximas do final de seu período de silêncio.) (FREUD, 1996[1911-15], p. 93)

Apesar de estar desenvolvendo uma espécie de história dos artigos sobre a técnica, o editor constrói suas sentenças de maneira a emprestar a ideia de expectativa, demora - 'depois desse... descrições muito superficiais', 'não publicou nenhuma descrição... por mais de 15 anos', 'o pouco que sabemos... tem de ser inferido', etc, ou seja, demanda, espera, insuficiência. Se completarmos esse trecho com todos os registros de adiamentos de escrita e publicação que o editor elenca, veremos que espécie de expectativa parece tomá-lo.

Isso pode ser traduzido na seguinte pergunta: 'Mas, oras, por que Freud demora tanto a compartilhar seus métodos?'. O editor esboça duas respostas, um dos motivos era porque a ideia de seus pacientes ficarem cientes de seus métodos não agradava a Freud, pois poderia tornar suas sessões um alvo de avaliação dos pacientes, em vez de suas próprias análises. O outro se dava porque a demanda era a de ensinar os jovens analistas, e nesse caso, Freud temia que seus escritos se tornassem um manual de conduta sobre o qual seus leitores aplicariam sem de fato compreendê-las, o que seria, de todo caso, inútil (FREUD, 1996[1911-15]).

É neste contexto que os artigos sobre a técnica são recebidos, e ao ter em mente os motivos pelos quais Freud demorou a escrevê-los e publicá-los, é possível compreender algumas de suas ressalvas e receios de maneira mais satisfatória. Entretanto, eu gostaria de inserir um motivo a mais para o seu adiamento. Se acompanharmos a literatura analítica entre 1895 e 1905 - que foi o período onde Freud esteve mais solitário - veremos a marca de uma forte rejeição à psicanálise, em especial à teoria da sexualidade infantil, à qual Freud se esforçava por responder imprimindo o caráter científico em sua criação. Mais do que isso, Freud sempre quis que a psicanálise fosse uma ciência e muitas das cisões que teve com seus discípulos (Como C. G. Jung e W. Reich) tiveram relações com a ausência de cientificidade em suas proposições.

Ao ler os artigos sobre a técnica - e apontarei isso - deparamo-nos com uma série de dicas práticas que se organizam em torno de poucos princípios simples e fundamentais, quatro, para ser mais exato (associação livre, atenção difusa, estratégia das resistências e transferência), todos ligados a uma espécie de confiança, de certeza, de até mesmo fé, na

presença e atuação do determinismo da vida mental pelos processos inconscientes. Acredito que o tipo de valor que este ponto axiomático assume para Freud, passa por um desejo de saber, seu, que é muito pessoal e subjetiva, o que pode representar um problema para sua aspiração ao reconhecimento científico da psicanálise.

Exporei os trechos e deixarei que os leitores decidam sobre isto, pois não é essencial para a sustentação do meu problema de pesquisa que isso seja corroborado, embora torne a compreensão das noções de 'presença real' e 'desejo do analista' (LACAN, 2010[1960-61]) muito mais compreensíveis, e, uma vez que são formulações lacanianas centrais para a passagem ao analista como objeto real, aconselho que se acompanhe as minhas suposições. Início pelo artigo *O manejo da interpretação dos sonhos na psicanálise* (FREUD, 1996[1911c]).

A maior parte do artigo se dedica a conferir algumas dicas práticas a respeito da condução dos trabalhos de interpretação dos sonhos: não tentar esgotar a interpretação de um sonho em uma sessão (há sonhos que só se resolvem no fim de uma análise, por exemplo); não insistir em continuar a interpretação nas sessões subsequentes (haverá outros sonhos e o desejo oculto do primeiro sonho voltará a aparecer); os sonhos mais recentes têm prioridade sobre os anteriores; Interpretar muito bem os sonhos sem aguardar a elaboração do paciente é se desligar do tratamento, não faz efeito; os primeiros sonhos são mais puros, menos contaminados pelo que a análise já forneceu de material reprimido; pedir para que o paciente anote os sonhos é supérfluo porque isso só fará que ele perturbe o próprio sono e o material assim obtido não é de grande valia, pois se o paciente não remeter esse sonho ao analista durante a sessão pode ser que o sonho não tenha valor para ele.

Todas essas dicas podem ser reduzidas a dois princípios, o primeiro é de que a análise em processo influencia na produção onírica e, o segundo, é o de que se espera "[...] não apenas do paciente, mas também do médico, [...] que abandonem seus próprios conscientes durante o tratamento e entreguem-se a uma orientação que [...] ainda nos parece acidental." (FREUD, 1996[1911c], p. 104) Quanto ao primeiro princípio, é revelado por Freud que o material que o interessa não é a biografia do paciente, o fato acontecido (o sonho sonhado anotado como tal), mas aquilo das lembranças do paciente que foi despertado durante sua sessão de análise, ou seja, aquilo que traz a marca da relação do paciente com ele, com o que é do interesse ativo do paciente, bem como de como ser o destinatário destas mensagens influencia o processo das produções do inconsciente.

Tomo como exemplo o 'interpretar os sonhos mais recentes e desprezar o mais antigo' e 'não insistir na interpretação de um sonho de uma sessão anterior'. Estes dois exemplos

mostram, claramente, que o que está em jogo é o atualizado diante do analista e, se um novo sonho se produziu, ele conterà o resto não interpretado anterior *mais* alguma coisa que surgiu a partir de sessões anteriores. Há uma dinâmica em jogo e ela conta como material a ser interpretado. A sessão analítica está em movimento e o alvo de sua interpretação não é estático, mas atualizado pela transferência e é ela em jogo aqui.

Quanto ao segundo, por sua vez - e não deixa de ser ele em causa no primeiro princípio - trata-se da atenção flutuante do analista, sua contrapartida à associação livre do lado do paciente. Estes dois princípios são todos vinculados a esta formulação, quase Zen, de que devemos abandonar os próprios conscientes, que devemos entrar numa forma de organização do material que nos parece acidental. Bom, para a ciência vitoriana do final do século XIX e início do XX, estes são princípios estranhos ao estatuto da causalidade dos fenômenos naturais. É quase como se Freud estivesse dizendo: 'confie no acaso', aos ouvidos de seus pares médicos. A causalidade que ele propõe, a do inconsciente, soa obscura e mística à sua época, portanto, e ao expor uma técnica alicerçada sobre esta formulação é temerário.

Em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (FREUD, 1996[1912c]) há, logo no início do artigo, um esclarecimento de Freud a respeito da aplicabilidade das recomendações que fará a respeito da técnica: "[...] esta técnica é a única apropriada à minha individualidade; não arrisco a negar que um médico constituído de modo inteiramente diferente possa ver-se levado a adotar atitude diferente em relação a seus pacientes." (1996[1912c], p. 125) Apesar de, ao menos em nossos tempos onde 'cada um é cada um e sabe o que faz para ser feliz à sua maneira', ser uma colocação trivial e ordinária, não creio que Freud a tenha posto aí com intenção de fazer panaceia ou de desculpar-se, caso a técnica não funcione à aplicação de outro médico. Parece-me, realmente, que ele enuncia tal coisa para dizer que algo que é 'constituído de modo inteiramente diferente' entra como componente da análise, ou seja, que o médico, sua pessoa, entra, como tal, na variável da análise, e que não é possível aplicar a técnica sem levar em conta a própria constituição do sujeito.

Posto isto, não podemos, entretanto, partir da posição de alguns analistas lacanianos que é a de dizer que não há técnica, seria uma bobagem. Não há técnica enquanto procedimentos empacotados e transmissíveis por manuais, passíveis de ser executados por qualquer um, em qualquer lugar, desde que tenha feito o curso de capacitação, mas há técnica enquanto acúmulo de saber sobre um fazer que se desenvolve ao longo de uma prática que tem uma formação teórica e prática. Não fosse assim, no que creem os que advogam a inexistência da técnica? Que Freud escreveu os artigos sobre a técnica apenas para satisfazer aos médicos iniciantes na análise? Mas, bom, isso é outro problema.

O artigo é composto por nove recomendações que podem, como no artigo sobre o *manejo da interpretação de sonhos*, ser reduzidas a poucos princípios comuns. São elas: *a)* Não se preocupar em decorar datas, nomes e eventos das histórias relatadas: "Consiste simplesmente em não dirigir o reparo a algo específico e em manter a mesma 'atenção uniformemente suspensa' [...] em face de tudo o que se escuta." (FREUD, 1996[1912c], p. 125) Isso deve ser assim, também, porque, se o médico seleciona o material que escuta, acabará apenas escutando o que já sabe, ou seja, há certo fechamento para lapsos e surpresas no discurso; *b)* Não se tomar notas. O motivo é o mesmo de *a*; *c)* As notas para casos científicos poderiam ser interessantes, mas além de atrapalhar na atenção suspensa, os dados levantados não convenceriam os opositores - pois "[...] não conseguem substituir sua presença concreta em uma análise [...]" (FREUD, 1996[1912c], p. 127) - e os já convencidos não necessitariam de tais relatórios. Ou seja, o material só tem seu efeito enquanto tomado em uma determinada relação no interior da experiência; *d)* A pesquisa e o tratamento são inicialmente coincidentes na análise, mas, com o tempo, as coisas vão se distanciando e se opõem. Publicar casos clínicos em andamento não é interessante, pois reunir sua estrutura e fazer previsões futuras retira uma parte essencial da psicanálise, e "[...] os casos mais bem sucedidos são aqueles em que se permite ser tomado de surpresa por qualquer nova reviravolta neles [...]" (FREUD, 1996[1912c], p. 128); *e)* Não escutar o paciente munido de sentimentos acalorados, solidários e, especialmente, do "[...] sentimento mais perigoso para um psicanalista [...]", "[...] a ambição terapêutica de alcançar [...] algo que produza efeito convincente sobre outras pessoas [...]" (FREUD, 1996[1912c], p. 128), pois isso o levaria a recortar a experiência em nome de outra coisa que não o que poderia estar fazendo, ali, para o paciente.

Sobre estas cinco recomendações, diz Freud na sexta que:

[...]se destinam a criar, para o médico, uma contrapartida à 'regra fundamental da psicanálise' estabelecida para o paciente. Assim como o paciente deve relatar tudo que sua auto-observação possa detectar, e impedir todas as objeções lógicas e afetivas que procuram fazer uma seleção, dentre elas, também o médico deve colocar-se em posição de fazer uso de tudo o que lhe é dito para fins de interpretação e identificar o material inconsciente oculto, sem substituir sua própria censura pela seleção de que o paciente abriu mão. (FREUD, 1996[1912c], p. 129)

Contudo, o mais impressionante e inesperado é a formulação que Freud dá a esse procedimento:

Para melhor formulá-lo: ele deve voltar seu próprio inconsciente como um órgão receptor, na direção do inconsciente transmissor do paciente. Deve ajustar-se ao

paciente como um receptor telefônico se ajusta ao microfone transmissor. (FREUD, 1996[1912c], p. 129)

Eu não sei que tipo de evocações isso pode trazer a qualquer um que leia este trecho, mas o que ele diz, efetivamente, é que ele opera *com o seu inconsciente*. Se 'órgão receptor' está no mesmo nível metafórico do que 'receptor telefônico', eu já não poderia estabelecer inequivocamente, mas é certo que, metáfora ou não, o inconsciente é, para Freud, algo muito existente, concreto, algo com o qual se pode operar uma recepção e uma transmissão.

Esta maneira de colocar as coisas, não me parece que Freud a fez por gosto pessoal, pois é ameaçadora para a cientificidade do discurso analítico e é um dos enunciados que me levam a dizer que há um terceiro motivo para as reticências freudianas a respeito de sua técnica. Acredito que ele deveria estar especialmente embaraçado em alguns pontos e que preferiria publicar os artigos sobre a técnica quando tivesse outros termos à disposição e não precisasse valer-se de tais metáforas. Penso, inclusive, que o valor de Lacan para a psicanálise se dá, justamente, devido à formalização que pôde conferir a enunciados problemáticos como estes, pois ele situa a experiência analítica como recepção e transmissão de uma mensagem e, justamente, entre inconscientes equiparados a máquinas (receptor telefônico e microfone transmissor), mas de acordo com o modelo da linguística estrutural. Lacan retorna esta elaboração de Freud à fórmula. Mas é bom ater-se a Freud agora.

Propor que é com o inconsciente próprio que o analista opera, só poderia resultar no estabelecimento da própria análise pessoal como pré-requisito para a formação de um analista, visto que o material que foi alvo de resistência no psiquismo do paciente possivelmente será alvo da resistência do psiquismo não analisado de um médico. Freud dedica uma argumentação interessante a respeito da análise como requisito para a formação, e diz que, mesmo que não se tenha sintomas sérios - o que limita o alcance da experiência analítica -, o médico fará bom proveito de uma análise, de qualquer forma (FREUD, 1996[1912c]).

As outras duas recomendações, nas palavras de Freud (1996[1912c], p. 131) "[...] servirão como uma transição da atitude do médico para o tratamento do paciente." Assim sendo, a recomendação de Freud é g) Que os médicos não devem comentar sobre a própria personalidade ou percalços da própria vida com os pacientes, pois ao fazer isso acaba por se colocar em pé de igualdade e provocar, no paciente, um desejo de inversão de posições, ou seja, que o paciente passe a querer conduzir a análise do médico como alvo mais interessante do que a sua própria. Se, psicologicamente, esta empreitada poderia ser interessante pelo valor de ilustração de exemplo, psicanaliticamente só serviria como material para a resistência. Para

ele, portanto, "o médico deve ser opaco a seus pacientes e, como um espelho, não mostrar-lhes nada, exceto o que lhe é mostrado [...]" (FREUD, 1996[1912c], p. 131), evitando o surgimento de sua personalidade como resistência e como sugestão.

Em *h)* fala a respeito das ambições do médico para as energias liberadas pela dissolução dos sintomas ao longo do tratamento. Diz que o médico não deve impor que elas sejam reinvestidas em atividades sublimadas, pois, em primeiro lugar, muitos adoecem, justamente, ao tentar sublimar seus impulsos e, em segundo, os capazes à sublimação o farão assim que tiverem a energia à disposição. Portanto, em alguns casos, deve-se contentar-se com o restabelecimento de certa funcionalidade ordinária ao fim do tratamento do doente.

E, por fim, a recomendação *i)*, que é a de não determinar tarefas ao paciente, tais como: ordenar que se recorde de alguma coisa, que se foque em um determinado enigma de sua neurose, etc. Diz que se deve ser especialmente inflexível com esta regra em paciente com muita tendência a intelectualizar a análise, debatendo e teorizando em suas sessões em vez de confrontar sua doença.

Quanto às primeiras seis recomendações, o próprio Freud já indicou seu princípio norteador. Quanto às três últimas, não me parece que colocam outros problemas que não a interrupção da associação livre do paciente - fornecendo-lhe temas sobre os quais se dedicar, ou alvos para suas energias liberadas da doença - ou acentuar os efeitos sugestivos e transferenciais. Em ambos os casos, trata-se de acentuar as possibilidades de resistência e desvio da análise e, com isso o interesse pelo sujeito do inconsciente - introduzo o termo lacaniano mais uma vez - acaba desaparecendo. A maior parte das recomendações, portanto, não está relacionada a princípios muito diferentes dos trabalhos anteriores, sendo um trabalho que se destaca, em absoluto, pela formulação do inconsciente como órgão receptor e transmissor.

Passando para *Sobre o início do tratamento* (1996[1913f]), Freud concentra-se nas dúvidas mais frequentes que os analistas podem ter ao iniciar uma psicanálise de um paciente. Uma vez mais, Freud faz alusão ao fato de que não são regras que exigem obediência néscia, pois "a extraordinária diversidade das constelações psíquicas envolvidas, a plasticidade de todos os processos mentais e a riqueza dos fatores determinantes opõem-se a qualquer mecanização da técnica." (FREUD, 1996[1913f], p. 139) As coisas aqui são colocadas, em termos melhores, mais explícitos, do que no artigo *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, contudo, não conduzem a nenhuma outra conclusão.

Como é um artigo longo, recheado de dicas práticas que, nem sempre se mostrarão cruciais para o que desenvolvo, reunirei as mais ilustrativas do ponto que é pertinente. Este é

o artigo que utiliza o exemplo da partida de xadrez para falar da condução de uma psicanálise. Segundo ele, ambas tem em comum o fato de que "[...] somente as aberturas e os finais de jogos admitem uma apresentação sistemática e exaustiva [...]" (FREUD, 1996[1913f], p. 139) e, portanto, justifica-se o maior volume de informações do artigo.

O primeiro problema a ser levantado é o da seleção de candidatos à análise. Como já pude mostrar, ela não é para todas as afecções e nem para todas as pessoas, ou seja, há critérios diagnósticos e de disponibilidade pessoal do paciente e do analista para iniciar um tratamento e Freud não deixa de fora o critério do interesse do médico, ou seja, que um paciente precisa interessá-lo de alguma maneira, de modo que o médico continue empregando seu trabalho na resolução do caso. Análise, portanto, é para quem quer ou pra quem se quer, e não para quem pode.

Freud acrescentará que é interessante a condução de entrevistas iniciais que realizarão uma 'sondagem' do caso, que se distinguirá, na prática, por deixar o paciente falar mais, quase todo o tempo, só intervindo o analista para permitir que ele continue falando. As primeiras sessões precisam ser anunciadas assim para, caso descubra-se que se trata de um diagnóstico intratável pela análise (ou contraindicado), o paciente possa ser dispensado sem muita ansiedade: "Esteve-se apenas empreendendo uma 'sondagem'." (FREUD, 1996[1913f], p. 139) Quanto à dificuldade do estabelecimento diagnóstico, diz que é melhor que se tome mais tempo nas sondagens iniciais, porque um erro nesta tarefa não acarretará apenas um equívoco acadêmico, mas um erro prático que o fará prometer cura em falso, pois se o paciente é um psicótico não há cura analítica para ele (ao menos esta é a posição freudiana).

Nestes momentos deve-se, também, evitar atender pacientes afetivamente próximos, que realizaram longos debates prévios com o médico e, mesmo, evitar falar sobre os tratamentos anteriores que foram conduzidos sob outros métodos. Quanto a pessoas próximas afetivamente do médico, a restrição é mais severa. O intuito da regra é não ingressar na experiência analítica com uma transferência já estabelecida, para que ela possa ser acompanhada ao longo de sua instalação. Todavia, diz que deverá fazer o sacrifício caso não haja alternativas, mesmo que isso custe suas amizades. Cabe-se perguntar aqui se isso se deve por adesão aos ideais do médico ou se é uma posição da análise como prática social, quer dizer, se isso se relaciona com o prestígio da análise.

Se, do lado do analista, é preciso uma 'fé rigorosa no determinismo psíquico', do lado do paciente não é necessária nenhuma fé, e devemos tomar a desconfiança dos céticos como sintoma. Portanto, não é preciso considerar a fé do paciente como um critério fundamental (o

que é perfeitamente coerente com a fé no determinismo, pois ele existe, não é preciso acreditar nele, só se valer dele).

Quanto à questão do pagamento, há um tópico interessante. Freud diz que se deve cobrar as sessões que o paciente não vai e dentre vários motivos para tanto (inclusive a sobrevivência do médico), diz que as faltas, as doenças e acidentes intercorrentes diminuem quando se adota esta atitude, ou seja, o simples fato de pagar por seus próprios percalços faz que diminuam suas ocorrências. Lacan retomará este ponto dizendo que os seguros de saúde deveriam considerar a prevalência da análise em uma dada população para calcular seus prêmios, pois as pessoas em análise adoecem e se acidentam muito menos (LACAN, 2010[1960-61]). Claro que é uma espécie de ironia, mas aponta para certa função da análise que é a de destinatário das mazelas do paciente, diminuindo sua necessidade de sofrê-las enquanto as conta.

Ainda neste campo, o do pagamento, diz que valores baixos tendem a fazer que o paciente desvalorize a análise, pois ele tende a pensar que alguém que cobra pouco não deve ser um bom profissional e nem fazer um bom trabalho. No caso da caridade é ainda pior: entra em jogo uma dívida simbólica com o analista, este senhor caridoso, que provoca a desconfiança dos homens e o enamoramento das moças, ou seja, 'se não é meu dinheiro, o que esse homem quer comigo?'. Os resultados podem ser os mesmos com analistas mulheres e o que entra em jogo aqui são os complexos paternos dos pacientes. "A ausência do efeito regulador oferecido pelo pagamento de honorários ao médico torna-se, ela própria, muito penosamente sentida [...]" (FREUD, 1996[1913f], p. 147) e "[...] o paciente é privado de um forte motivo para esforçar-se por dar fim ao tratamento." (FREUD, 1996[1913f], p. 148) Reproduzo estes trechos para que fique evidente o alcance que a escuta de um analista deve ter: nada está fora do tratamento, tudo passa pelo determinismo inconsciente! E, neste caso, não se pode deixar de notar que é um determinismo transferencial.

Quando aborda a questão das perguntas sobre duração da análise, pedidos de curas parciais e interrupções do processo antes de seu fim, a dica de Freud é precisa: que lhes seja dita a verdade, a de que não podemos determinar o tempo de antemão, que uma análise é, em geral, longa, que se é interrompida inacabada será prejudicial, mas o mais curioso mesmo é a respeito das curas parciais (pelo fato de não se saber de antemão o resultado e por não poder direcionar o material que aparecerá). Em tudo isso, é interessante, há um grau de indeterminação assumida que é bastante espantoso para uma ciência e, apesar disso, Freud diz que não encontra mais dificuldades em fazer que os pacientes permaneçam em análise, mas que saiam dela. É uma asserção curiosa, e cabe saber a que se relaciona. À transferência?

Certamente, mas, se antes tinha dificuldades em mantê-los, era porque não sabia manejá-la - e então se trata de aprender ? Ou porque o prestígio da análise era menor e isso influenciava no próprio estabelecimento da transferência? São questões interessantes, que articulam a transferência e o lugar do analista com o lugar da análise na cultura e, ainda que de forma tangencial, figuram em trabalhos sobre o estatuto do analista.

Ainda nas questões sobre a transferência, há a recomendação sobre o uso do divã. Para Freud deve-se usá-lo sempre, desde o início. Chama-o de uma espécie de cerimonial e que é um resquício da técnica da sugestão, contudo, não é por estes motivos que o mantém como regra, e sim porque:

Não desejo que minhas expressões faciais dêem ao paciente material para interpretação ou influenciem-no no que me conta. [...] Insisto nesse procedimento, [...] pois seu propósito e resultado são impedir que a transferência se misture imperceptivelmente às associações do paciente, isolar a transferência e permitir-lhe que apareça, no devido tempo, nitidamente definida como resistência. (FREUD, 1996[1913f], p. 149)

O uso do divã, portanto, está diretamente relacionado com o manejo da transferência, se não como um todo, mas, ao menos, como regulação das incidências da visão do analista na constituição da transferência. Isso quer dizer que, ao ver expressões, gestos, postura e aparência do analista, o paciente pode construir transferências silenciosas, baseadas na imagem. O divã pode trazer a vantagem de construir a transferência através da fala e da voz, de modo que é possível, é o que Freud parece dizer, acompanhar seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, ter uma certa garantia de que é mais puramente relacionada às construções do sujeito, uma vez que ele faz a transferência em uma relação fantasiada, tanto mais quanto menos o analista se impõe à sua percepção, ou seja, é uma transferência mais depurada na fala.

Sobre o início do tratamento é um artigo que é escrito às vésperas da produção dos artigos metapsicológicos de Freud e a marca de sua formalização teórica vai aparecendo com mais clareza: a noção de transferência, aqui, já é mais consistente do que o que se depreende dos artigos anteriores. Entretanto, deixarei para articular melhor a transferência no tópico seguinte.

Ao dar continuidade às recomendações, não veremos algo articulado para além dos quatro princípios aos quais reduzi os artigos sobre a técnica (associação livre, atenção difusa, análise das resistências e transferência). Freud dirá que se deve instruir o paciente a falar o aversivo, *pelo* fato de ser aversivo (associação livre, análise da resistência); que não se deve confiar em narrativas muito sistemáticas, pois elas sofreram as distorções das resistências e deixaram de fora o crucial; que se deve desencorajar que o paciente fale de sua análise com

terceiros, porque ele depositará seu material em outro lugar em vez de trazê-los para a análise (resistência); que os médicos não devem tratar doenças orgânicas e conduzir análise, porque o paciente tende a encerrar sua análise tão logo receba algum alívio, por exemplo, o do cessar da doença orgânica (resistência) e; não se deve dizer ao paciente sobre o que ele deve falar, ainda que ele lhe solicite (associação livre).

Nas recomendações anteriores não há nada de excepcional a extrair, mas quando Freud discorre sobre as dificuldades que os pacientes enfrentam para falar - dizem que nada lhes ocorre, ficam em silêncio, solicitam instruções sobre o que dizer e, ao não receberem, demoram a dizer algo -, diz que isso pode ser mau sinal. Os pacientes podem ter feito reservas enquanto lhes era anunciada a regra da associação livre, "[...] reserva mental de que, não obstante, guardaria isto ou aquilo para si; já não é tão sério, se tudo o que tem a nos dizer é quão desconfiado se acha da análise ou das coisas horripilantes que ouviu a respeito dela [...]" (FREUD, 1996[1913f], p. 152), ou, ainda, que ficou pensando nos objetos do consultório, na roupa do analista, na disposição das coisas, etc. Geralmente os pacientes dizem que não estão pensando 'nada' quando é isso que lhes ocorre, e, para Freud, "tudo que é relacionado com a situação atual representa uma transferência [...] apropriada para servir como uma primeira resistência." (1996[1913f], p. 153)

A despeito de, nessa passagem, a transferência, como resistência, ser colocada de maneira extraordinariamente clara e isso promover um ganho interessante a respeito do trabalho do analista, o mais interessante é o que se segue. Freud dirá que as mulheres submetidas à agressão sexual e os homens com homossexualismo reprimido são os que mais adotam este tipo de resistência. É possível que as coisas fiquem imediatamente claras para alguns, mas acho que é uma passagem que não se deve deixar sem um comentário à altura: qual o motivo desta associação de Freud? Não é outro se não ressaltar o caráter de atualização do traumático sexual na transferência, ou seja, aqueles que mais se sentem ameaçados pelo estabelecimento do amor com alguém em posição de superioridade são, justamente, aqueles que temem que a autoridade abuse de seu lugar para forçá-los a uma posição sexual indesejada.

Quanto ao termo 'superioridade', é algo que está ligado ao analista pela própria estrutura da análise, é o que pode operar uma sugestão e uma transferência, no que pode-se ver em que ela é implicada com aquilo que se chama de 'as imagens parentais', ou seja, é pelo lugar que o analista ocupa em equivalência tópica ao lugar que os pais podem ter ocupado em outro momento. Não é, essencialmente, uma transferência por traços da aparência ou da personalidade, mas uma transferência tópica. Se resta dúvidas a respeito do lugar de

superioridade do analista, remeto ao exemplo das *Cinco lições de psicanálise* (1996[1910a], p. 41), que é a seguinte situação hipotética: no decorrer da conferência, um dos componentes da plateia começa a fazer algazarra e é removido do recinto, bloqueado do lado de fora. O problema é que, do lado de fora ainda pode-se ouvi-lo, o que faz convocar a autoridade do presidente do evento para conduzir um parlamento entre o meliante e os demais congressistas. Freud equipara, portanto, o congresso, em si, ao aparelho psíquico, o meliante ao reprimido e o presidente que concilia as partes, através de sua autoridade, com o analista.

Isso, entretanto, está longe de abordar o problema da transferência de forma satisfatória, apenas desenha uma das facetas de seu uso como resistência. Freud (1996[1913f]), inclusive, recomenda não trazer a transferência à tona enquanto o fluxo de associações do paciente se mantiver, ou seja, não mexam na transferência sem razão! Por outro lado, há sua faceta que sustenta o fluxo das associações, que é a mola mesma da análise: "Qual é o momento para revelar-lhe" [ao paciente] "o significado oculto de suas idéias? [...] só pode ser: somente após uma transferência eficaz ter-se estabelecido no paciente, um *rapport* apropriado com ele." (FREUD, 1996[1913f], p. 154) Portanto, a transferência é essa faca de dois gumes que, por um lado, autoriza as intervenções do analista, confere a ele o lugar onde suas palavras possam fazer efeitos reais na economia psíquica do paciente; por outro, é essa coisa com a qual alguns pacientes se engasgam, têm a garganta entalada, especialmente se essa coisa for bem real em seus desejos e lembranças dolorosos.

As considerações finais deste trabalho de Freud se dão em torno do saber do analista e do paciente como saberes distintos, e se trata de saber fazer transmitir o saber daquele a este: "[...] nos primórdios da técnica analítica [...] Dávamos alto valor ao conhecimento, pelo paciente, do que havia esquecido e nisto, mal fazíamos distinção entre nosso conhecimento e o dele [...]" (FREUD, 1996[1913f], p. 155), mas na altura deste trabalho Freud diz que um analista sabe não auxiliar muito quando comunica algo ao paciente sem que seu "[...] processo consciente de pensamento tenha penetrado até esse lugar e lá superado as resistências da repressão [...]" (FREUD, 1996[1913f], p. 156) e que as comunicações antecipatórias do analista podem até ajudar ao criarem a ideia consciente que pode servir de atração para o material recalçado, mas só poderão mesmo operar de maneira satisfatória se o analista puder mobilizar as forças da transferência na redução da repressão. Não é um mecanismo fácil de se operar e, especialmente, corre-se o risco de conduzir-se uma sugestão.

Foi no intuito de dedicar a necessária atenção ao tema da transferência - que organiza resistência e desejo em uma análise, inclusive o próprio desejo de análise que confere o lugar ao analista - que separei as articulações de *a dinâmica da transferência* (1996[1912b]),

Recordar, repetir e elaborar (1996[1914e]) e *Observações sobre o amor transferencial* (1996[1915c]) para um tópico dedicado à transferência. A eles somarei os capítulos XXVII e XXVIII da parte III das *Conferências introdutórias* (1996[1917a]) e a conferência XXXIV das *Novas conferências introdutórias* (1996[1933]) para estruturar a transferência nas primeira e segunda tópicas freudianas.

1.4 - A transferência

Em *a dinâmica da transferência* (1996[1912b]), Freud se dedica à tarefa de construir como os investimentos libidinais se organizam de maneira a compor o fenômeno da transferência. Após isso, dispensa boa parte do trabalho a explicar como a transferência pode funcionar, de maneira paradoxal, como condição de estabelecimento de uma análise e, ao mesmo tempo, como sua resistência mais poderosa e, isso feito, mostra de que maneira pode-se dispor da transferência durante a condução de uma análise.

A constituição da transferência é disposta da seguinte forma: cada indivíduo organiza um ou mais modos de dispor de sua vida erótica. Este modo comporta uma causalidade constitucional ("[...] constituição como um precipitado dos efeitos acidentais produzidos na cadeia infundável de nossos ancestrais [...]") (FREUD, 1996[1912b], p. 111)²) e uma psicogenética, pois as influências que o indivíduo sofreu em sua infância, as relações com as primeiras pessoas de sua vida, contribuem largamente para a constituição dos modos eróticos de cada um. Esta é, inclusive, a parte mais modificável delas, e talvez não houvesse eficácia analítica se elas não se fizessem por este viés.

Entretanto, nem todo o impulso erótico passou pelo processo de desenvolvimento psíquico, mas apenas uma parte. Esta parte se acha ligada à realidade e compõe a personalidade consciente. A outra parte permanece, ou afastada da consciência sob a forma das fantasias, ou completamente inconsciente, de maneira que deixa certa catexia libidinal pronta por antecipação. Quando a realidade encontra-se frustrante, os investimentos libidinais empregados nela se retraem para os complexos inconscientes, e ao dirigirem-se aos objetos

² A bem dizer, Freud introduz esta herança constitucional, por vezes, como uma herança filogenética, mas esta definição de uma nota de rodapé de *a dinâmica da transferência* introduz a herança de uma maneira perfeitamente compatível com o grande Outro lacaniano enquanto lugar da fala, tesouro dos significantes, ou seja, o Outro simbólico tem essa função de representante de uma herança enquanto herança cultural e simbólica precipitada em relações bem reais. Este enunciado de Freud me deu a oportunidade de aproximá-lo à construção lacaniana. Quanto ao fator filogenético, é importante frisar que ele não é a única forma de herdar e, em todo caso, é uma forma de herdar que não está à disposição das intervenções do analista, de maneira que não apresenta maior interesse para as teorias a não ser como limite do campo.

sexuais, os indivíduos empregam as parcelas conscientes e inconscientes de seus investimentos, utilizando-se de uma pessoa real para colocar em cena uma relação inconsciente. O mesmo acontece quando se dirigem "[...] para a figura do médico." (FREUD, 1996[1912b], p. 112)

Este é o aspecto mais conhecido da transferência, que é traduzido, grosseiramente, como uma transferência de sentimentos que eram dirigidos dos pais para o analista. Diante das elaborações freudianas podemos ver que há mais complexidade nisso (e o próprio Freud (1996[1912b]) faz questão de dizer que o modelo da transferência pode ser pela imago paterna, materna ou fraterna) e que não se limitam a estes, necessariamente (embora não haja muitos outros elementos estruturais nas relações de parentesco que possam servir de modelo (STRAUSS, 2008[1949])).

Freud, a partir do estabelecimento desta dinâmica coloca dois problemas a respeito da transferência. O primeiro é o porquê ela acontece mais fortemente nos neuróticos em análise e, o segundo, é porque a "[...] transferência surge como a *resistência mais poderosa* ao tratamento." (FREUD, 1996[1912b], p. 112, grifos do autor) Quanto ao primeiro problema, ele se limita a dizer que é um falso problema:

Não é fato que a transferência surja com maior intensidade e ausência de coibição durante a psicanálise[...]. Nas instituições em que doentes dos nervos são tratados de modo não analítico, podemos observar que a transferência ocorre com a maior intensidade e sob as formas mais indignas, chegando a nada menos que servidão mental e, ademais, apresentando o mais claro colorido erótico. [...] Essas características da transferência, portanto, não devem ser atribuídas à psicanálise, mas sim à própria neurose. (FREUD, 1996[1912b], p. 113)

O segundo problema não encontra solução tão simples, até porque se trata de uma pergunta que requer a elaboração da dinâmica da transferência, não apenas sua constatação neste ou naquele lugares. Para responder à segunda, pergunta Freud faz um breve resumo do desencadeamento de uma psicose.

Trata-se, para ele, de uma dupla introversão da libido ao inconsciente. Uma é causada pelas frustrações da realidade, pela dificuldade do neurótico em encontrar meios de satisfação em sua realidade. A outra via, trata-se a libido - "[...] a libido à disposição da personalidade do indivíduo esteve sempre sob a influência da atração de seus complexos inconscientes (ou mais corretamente, das partes desses complexos pertencentes ao inconsciente)." (FREUD, 1996[1912b], p. 114) As duas vias se retroalimentam positivamente na direção da introjeção e o indivíduo passa pelo fenômeno de regressão da libido rumo às imagos infantis.

Uma vez que a libido tenha introvertido, regredido, ainda que as frustrações da realidade cessem e que as coisas se restabeleçam na vida do paciente, a libido só poderá retornar de sua atração inconsciente se as resistências forem mitigadas. Em análise, portanto, "[...] cada associação isolada, cada ato da pessoa em tratamento tem de levar em conta a resistência e representa uma conciliação entre as forças que estão lutando no sentido do restabelecimento." (FREUD, 1996[1912b], p. 115) O analista irá, portanto, acompanhar um complexo desde suas formas conscientes (os sintomas, sonhos, atos falhos, etc) até "[...] sua raiz no inconsciente." (FREUD, 1996[1912b], p. 115)

Ao percorrer a cadeia associativa é claro que o próximo elemento da série de associação sofrerá os efeitos da resistência, coisa que um analista precisa contabilizar. Quanto mais o paciente vai tomando conhecimento de suas resistências, mais a transferência entra em cena em posição de resistência, ou seja, aquilo que funcionava como móbil de uma relação afetuosa e de confiança aparece como uma interrupção da cadeia associativa. "Inferimos desta experiência que a idéia transferencial penetrou na consciência à frente de quaisquer outras associações possíveis *porque* ela satisfaz a resistência." (FREUD, 1996[1912b], p. 115, grifos do autor) Há, mesmo, a indicação freudiana de que quanto mais demora um tratamento analítico, mais a transferência figura como instrumento da resistência, de modo que "todo conflito tem de ser combatido na esfera da transferência." (FREUD, 1996[1912b], p. 115)

A respeito desta última metáfora, a do conflito, combate, Freud constrói a analogia de que nem sempre o que surge como transferência é o principal objetivo da guerra, pode ser apenas um território secundário que tem valor tático para os avanços das forças do tratamento, e é por isso que a resistência se agrilha a ele, não permitindo o progresso enquanto não for vencida naquele local, "[...] o valor do objeto pode ser puramente tático." (FREUD, 1996[1912b], p. 115) Essa dinâmica estabelece a transferência como mais do que uma repetição de uma forma de amor pretérita, uma projeção das fantasias na realidade, mas seu papel em relação com as resistências. Entretanto, apesar de ter estabelecido sua dinâmica e dito o porquê da transferência ser utilizada pela resistência, Freud ainda não disse como isso pode ser feito.

Para responder a esta pergunta, dirá que a transferência deve ser distinguida em uma transferência positiva e outra negativa. Na primeira trata-se de sentimentos afetuosos, amistosos, acessíveis à consciência e com prolongamentos desses sentimentos no inconsciente. Na segunda, de sentimentos hostis que permanecem, em sua maior parte, afastados da consciência por mecanismos de resistência. Ambas as transferências comportam porções inconscientes, e em ambas as porções inconscientes remontam a fontes eróticas. Todas as

relações transferenciais, portanto, são relações eróticas suavizadas quanto a seus objetivos sexuais. "Originalmente, conhecemos apenas objetos sexuais e a psicanálise demonstra-nos que pessoas que em nossa vida real são simplesmente admiradas ou respeitadas podem ainda ser objetos sexuais para nosso inconsciente." (FREUD, 1996[1912b], p. 117)

A transferência positiva e acessível à consciência é a que trabalha a favor da análise, mas toda a porção erótica inconsciente, positiva ou negativa, aparece na análise como resistência, por retirar o médico de seu lugar de autoridade e o tomar como objeto sexual – daí o porquê de os detalhes como sua roupa, aparência, disposição dos objetos de seu consultório adentrarem o pensamento do paciente, interrompendo a cadeia associativa. Neste momento, ao se interpretar a transferência como resistência, ou seja, ao restabelecer seu sentido sexual e inconsciente, pode-se liberar uma parte do complexo que tombou à repressão e restaurar a porção consciente e positiva da transferência que dará seguimento ao tratamento.

Isso se realiza da seguinte forma: pela irrupção da transferência pode-se tomá-la como representação consciente de um complexo, o que nos coloca no rastro da libido do consciente rumo ao inconsciente.

Os impulsos inconscientes não desejam ser reconhecidos [...], mas esforçam-se por reproduzir-se de acordo com a atemporalidade do inconsciente e sua capacidade de alucinação. [...] o paciente encara os produtos do despertar de seus impulsos inconscientes como contemporâneos e reais; [...] O médico tenta compeli-lo a ajustar esses impulsos emocionais à consideração intelectual e a compreendê-los à luz de seu valor psíquico. Esta luta [...] é travada, quase exclusivamente, nos fenômenos da transferência. É nesse campo que a vitória tem de ser conquistada - vitória cuja expressão é a cura da neurose. (FREUD, 1996[1912b], p. 119)

O que Freud diz, portanto, de modo claro, é que as principais batalhas que levam à vitória da cura em uma análise são travadas no campo da transferência, e por isso a centralidade que ela ocupa na técnica é indiscutível, e em especial por sua relação tão íntima com a resistência. Portanto, o lugar do analista em Freud é, certamente, o lugar para onde se dirige a transferência. Se o analista falhar em encontrá-lo e em se engajar na dinâmica deste lugar, não há vitória possível (e daí tantas recomendações técnicas destinadas a controlar e acompanhar o surgimento e a evolução da transferência).

Recordar, repetir e elaborar (FREUD, 1996[1914e]) é um trabalho que situa, de maneira exemplar, o manejo da transferência na experiência psicanalítica. O artigo trata, especificamente, de uma determinada maneira de lembrar-se de algo por um mecanismo que não é o da memória: o da repetição. Há, para Freud, dois grupos de processos psíquicos: O das "[...] impressões, cenas ou experiências [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 164) esquecidas e

que podem ser resgatadas através da associação livre e; o das "[...] fantasias, processos de referência, impulsos emocionais, vinculações de pensamento [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 164), que são atos puramente internos, e que neles acontece de ser "[...] 'recordado' algo que nunca poderia ter sido 'esquecido', porque nunca foi, em ocasião alguma, notado - consciente." (FREUD, 1996[1914e], p. 164)

As aspas que envolvem a palavra 'recordado' são empregadas porque não é uma recordação no próprio sentido do termo, mas algo que o paciente atua (*acts out*), repete, sem saber que o faz: é apenas o outro que pode indicar as tais repetições, e um analista se esforçará por interpretá-las. Freud (1996[1914e], ps. 165-166) dá vários exemplos finos do processo, tais como: "[...] o paciente não diz que recorda que costumava ser desafiador e crítico à autoridade dos pais; em vez disso comporta-se dessa maneira para com o médico [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 165), ou seja, talvez o paciente em questão jamais tenha recebido dos outros o registro de sua rebeldia (ou bem não o entenderam como rebelde ou bem não o comunicaram do que ele fazia); "não se recorda de ter-se envergonhado intensamente de certas atividades sexuais e de ter tido medo de elas serem descobertas; mas demonstra achar-se envergonhado do tratamento [...]."; etc.

A ideia é de que quanto maior for a resistência, mais o inconsciente se apresentará sob a forma da atuação (*acting out*), do que sob a da rememoração. A neurose, portanto, não se apresenta como algo pretérito, mas atual, presente, algo que gera inibições, emoções não compreendidas, incapacidades enigmáticas e uma presença opressora de uma força do destino que trabalha no sentido do fracasso e do sofrimento do doente. Para trazer este grupo de processos psíquicos para o terreno da análise, Freud aponta dois procedimentos:

O primeiro é uma "[...] mudança de atitude consciente [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 167) do paciente em relação à sua doença: ele precisará encará-la de frente, pagar pra ver, abandonar as lamentações e parar de "[...] desprezá-la como absurda." (FREUD, 1996[1914e], p. 167) Deve tornar sua enfermidade "[...] um inimigo digno de sua têmpera, um fragmento de sua personalidade [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 168). É o correspondente freudiano da 'retificação subjetiva' lacaniana, que consiste em proporcionar uma versão dos relatos do paciente em que ele possa ser situado como parte ativa da composição nefasta, como corresponsável por sua miséria. Esta nova atitude em relação à doença é algo que pode aumentar a ansiedade e os conflitos do paciente, mas não é possível realizar o tratamento sem que ela ocorra: "Não se pode vencer um inimigo ausente ou fora de alcance" (FREUD, 1996[1914e], p. 168).

Uma vez que os sintomas tenham sido colocados ao alcance do paciente, que ele possa prestar atenção neles, detectá-los, relatá-los, enfim, submetê-los à regra fundamental da análise, o analista se situa como alguém que estará "preparado para uma luta perpétua com o paciente, para manter, na esfera psíquica, todos os impulsos que este último gostaria de dirigir para a esfera motora [...]" (FREUD, 1996[1914e], p. 168), ou seja, o analista é um guerreiro, já que o termo é 'luta perpétua', incansável da representação, luta por fazer com que as coisas que se apresentam como da ordem da realidade passem para a esfera da representação psíquica e, portanto, possam, daí, ser manejadas. É verdade, é uma tarefa nobre, bonita, mas ainda não foi construída, sob nenhum viés, a maneira pela qual isso pode ser feito.

O que é crucial explicar aqui é como o analista pode fazer para 'manter' ou 'fazer passar' algo à esfera psíquica, segundo Freud (1996[1914e], p. 169): "Toda vida, o instrumento preferencial para reprimir a compulsão à repetição e transformá-la num motivo para recordar reside no manejo da transferência." Bom, em primeiro lugar, se ele usa reprimir é porque, com a tomada de consciência da doença, há um aumento nas possibilidades de *acting out* na vida do paciente, repetições e atuações que podem prejudicá-la, daí Freud recomenda o uso da transferência para enunciar a regra de que o paciente não tome atitudes drásticas enquanto durar seu tratamento, mas este enunciado diz muito além disso.

Trata-se de alcançar sucesso em "[...] fornecer a todos os sintomas da moléstia um novo significado transferencial e em substituir sua neurose comum por uma 'neurose de transferência'." (FREUD, 1996[1914e], ps. 169-170) Isso equivale dizer que o analista se esforça por permitir as atuações e repetições no enquadre analítico, chamando para si as mensagens que estes atos e repetições possam endereçar a alguém. A partir deste ponto, a representação insabida de antes, que se repetia ou atuava, passa a acontecer sob os augúrios da análise, e o analista pode manejá-las e interpretá-las como faz com qualquer fenômeno sob a marca da transferência.

Uma vez que tenha trazido estes processos para a transferência e, portanto, para a análise, não bastará simplesmente informar ao paciente, mas aguardar um processo de elaboração. Ao interpretar estas neuroses artificiais, fabricadas em análise, o analista não verá o efeito surgir de imediato.

Deve-se dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência [...], para *elaborá-la* [...]. Só quando a resistência está em seu auge é que pode o analista, trabalhando em comum com o paciente, descobrir os impulsos [...] reprimidos que estão alimentando a resistência; e é este tipo de experiência que convence o paciente da existência e do poder de tais impulsos. O médico nada mais tem a fazer senão

esperar e deixar as coisas seguirem seu curso, que não pode ser evitado nem continuamente apressado. [...]

Esta elaboração das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista. (FREUD, 1996[1914e], ps. 170-171).

Ou seja, além de ser, sob as formas positivas, viabilizadora da análise e influenciadora, captadora, dos processos psíquicos repetidos e atuados, a transferência é ferramenta de interpretação das resistências - quando surge utilizada por elas -, e, portanto, via para o inconsciente e; recurso utilizado como artifício criador de neuroses de transferência, neuroses estas que poderão colocar sob a influência do analista um grupo de processos psíquicos que, de outra maneira, permaneceriam inconscientes e inacessíveis.

Bom, se *A dinâmica da transferência* se dedicou a mostrar o mecanismo pelo qual a transferência acontece e como se articula às resistências, então *Recordar, repetir e elaborar* tenta mostrar como o analista pode se servir destes mecanismos para atrair para a análise atuações e repetições de processos inconscientes insabidos. Já *Observações sobre o amor transferencial* (FREUD, 1996[1915c]) apresenta um exemplo de transferência - a que se manifesta sob a forma do enamoramento de uma paciente pelo analista - seguido de recomendações práticas de manejo. Para Freud "[...] as únicas dificuldades realmente sérias [...] residem no manejo da transferência." (1996[1915c], p. 177)

Em caso de uma transferência erótica de uma paciente, recomenda Freud (1996[1915c]), não se deve nem recusar este amor pelas vias convenientes da moral e nem aceitá-lo, seja de maneira parcial - admitindo ou mentindo afeições recíprocas que não poderão se concretizar - e nem integral - tomando a paciente como amante lícita ou ilícita. Todas essas possibilidades resultariam em fins trágicos para a análise: a recusa moral ofenderia a paciente e a faria vingativa, abandonando a análise ou agravando as resistências a um nível impossível de contorná-las e; a adesão ao amor, de mentirinha ou verdadeiramente, só faria que a paciente fosse vitoriosa em sua demanda e o analista derrotado em sua empreitada (FREUD, 1996[1915c]). Recusar o caso ou encaminhá-lo a outro profissional também não é recomendável, pois só faria que a paciente se enamorasse pelo próximo da lista.

Este amor transferencial não apresenta uma vantagem para o tratamento, como se poderia pensar, pois a paciente, tão logo ele se estabeleça,

[...] perde toda a compreensão do tratamento e todo interesse nele, e não falará ou ouvirá a respeito de nada que não seja seu amor, que exige que seja retribuído. Abandona seus sintomas ou não lhes presta atenção; na verdade, declara que está boa. Há uma completa mudança de cena; é como se uma peça de fingimento

houvesse sido interrompida pela súbita irrupção da realidade [...]. (FREUD, 1996[1915c], p. 179)

Ou seja, apesar de ser uma transferência afetiva, o amor colocado em movimento irrompe real, e funciona a serviço da resistência, uma vez que interrompe a associação livre do paciente, mais que ela, interrompe toda a dialética analítica e se esmera em "[...] destruir a autoridade do médico rebaixando-o ao nível de amante." (FREUD, 1996[1915c], p. 180) É importante manter esta formulação que define o amor como um rebaixamento da autoridade, que será crucial ao longo do desenvolvimento do seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]). Retorno a Freud.

Antes de prosseguir com o manejo, é necessário precisar o estatuto deste amor para Freud. Ele chama de 'irrupção da realidade', dando a entender que não se trata de um amor ilusório, mas, ao mesmo tempo diz que o analista deve "[...] manter um firme domínio do amor transferencial, mas tratá-lo como algo irreal." (FREUD, 1996[1915c], p. 183) Entretanto, a contradição é apenas aparente. De fato ele indica que se deve acentuar o aspecto de resistência deste amor, que, se fosse genuíno, contribuiria com os objetos e anseios do médico, mas que ela, ao contrário, "[...] está mostrando um espírito teimoso e rebelde, abandonou o interesse no tratamento e claramente não sente respeito pelas convicções bem fundadas do médico [...]" (FREUD, 1996[1915c], p. 184) e que, além disso, seu caráter de repetição, de reedição de amores anteriores (até mesmo infantis) corroboram a versão de que é um amor irreal, mas não deixa de dizer, logo após conduzir esta linha de raciocínio, que não dissemos à paciente toda a verdade, pois:

[...] a resistência, afinal de contas, não *cria* esse amor; encontra-o pronto, à mão, faz uso dele e agrava suas manifestações. [...] O segundo argumento é muito mais débil. É verdade que o amor consiste em novas adições de antigas características e que ele repete reações infantis. Mas este é o caráter essencial de todo o estado amoroso. Não existe estado deste tipo que não reproduza protótipos infantis. (FREUD, 1996[1915c], p. 185)

Desta maneira, tratá-lo como irreal é uma atitude estratégica de contar apenas parte da verdade - a de que o amor está servindo à resistência e seguindo modelos repetidos de amores pretéritos - para reinteressar a paciente em seu processo de análise. Existem apenas três diferenças entre um amor de transferência e os demais amores que poderiam ser vividos pela paciente: ele é provocado pela situação analítica; é intensificado pela resistência (que prevalece na situação) e; falta-lhe consideração pela realidade (no sentido que não tem sensatez e nem se interessa em considerar os sentimentos do amado (FREUD, 1996[1915c])).

Isto considerado, o amor da paciente deve, portanto, ser aceito e não reprimido, pois foi o analista quem o convocou com sua intervenção e seria insensato convocar esta força explosiva a comparecer para mandá-la embora "[...] sem lhe haver feito nenhuma pergunta [...]" (FREUD, 1996[1915c], p. 181), ou seja, uma vez que o amor comparece na transferência, cabe interrogá-lo e tentar aprender um pouco mais sobre como esta determinada paciente ama, inclusive na esperança de que, ela própria, possa aquiescer aos apelos do analista, reconhecer os aspectos de resistência deste amor e, ela mesma, aprenda um pouco mais sobre suas determinações amorosas inconscientes.

Entretanto, aceitar este amor não implica na concordância em satisfazer as demandas da paciente. A regra da abstinência da análise - a de que se deve recusar aos pacientes quaisquer satisfações estranhas ao próprio mecanismo analítico - deve ser mantida. Não apenas "[...] abstinência física, nem privação de tudo que a paciente deseja, pois talvez nenhuma pessoa enferma pudesse tolerar isso [...]" (FREUD, 1996[1915c], p. 182), mas conceder apenas satisfações substitutas. Quanto a que satisfações seriam estas, Freud não entra em detalhes. Portanto, ainda que as situações de amor de transferência tenham suas especificidades de manejo, a estratégia consiste em conseguir valer-se da própria transferência, com paciência nos argumentos, para fazer ver a paciente o valor de resistência da irrupção deste amor e conduzi-la a compreendê-lo, a explorar os mecanismos causais inconscientes de seu enamoramento, colocando estas energias poderosas à sua disposição para vivê-las em um caráter mais real (realizável).

Feito este percurso sobre a transferência, recorro agora às lições XXVII e XXVIII das *conferências introdutórias* (FREUD, 1996[1917a]), um trabalho posterior a estes artigos sobre a técnica, como ponto condensador e organizador das formulações freudianas, em primeiro, sobre a transferência e, em segundo, sobre a terapia analítica de maneira geral para, depois, avançar para as formulações sobre a terapia analítica e a transferência em trabalhos alinhados com a segunda tópica. A bem dizer, pouco é acrescentado nestas lições, e me limitarei a indicar as formulações que acrescentam ao que já foi exposto.

Freud inicia a lição XXVII (1996[1917a]) rebatendo à ideia de que em uma análise se trataria de exortar o neurótico a viver uma vida sexual plena em detrimento dos padrões éticos e morais de sua sociedade. Ele diz que na análise não se trata disso - tampouco de reforçar os padrões éticos da sociedade, porque estes podem ser equivocados, severos e mal construídos -, mas a de possibilitar uma resolução satisfatória de um conflito persistente "[...] entre uma tendência sensual e uma tendência ascética [...]" (FREUD, 1996[1917a], p. 435), onde o neurótico costuma situar-se no ascetismo.

Isso quer dizer que suas tendências eróticas são reprimidas e permanecem inconscientes, gerando sintomas - que são satisfações substitutas para as tendências reprimidas. Se o neurótico fosse exultado a realizar suas tendências reprimidas, seria a própria tendência ascética que, ignorada, passaria a produzir outros tipos de sintoma. O problema, portanto, não é sobrepujar uma das tendências, mas se situa na diferença de localização das tendências: se uma é consciente a outra se localiza no inconsciente, "[...] por esse motivo o conflito não pode ser conduzido a um desfecho." (FREUD, 1996[1917a], p. 435) Neste sentido, portanto, a análise só pode efetuar uma resolução de conflitos ao fazer a tendência inconsciente adentrar a esfera consciente e permitir que o próprio sujeito possa encontrar uma solução para sua divisão, "[...] de modo a se conduzir de acordo com a verdade referente a si mesmo." (FREUD, 1996[1917a], p. 436) Se este nível de domínio for atingido, o paciente estará a salvo da imoralidade, ainda que seus princípios morais não sejam exatamente os mesmos dos vigentes na sociedade. A análise, portanto, evita orientar seus pacientes sobre as condutas que devem adotar, só assumindo um papel misto de educador com pacientes "[...] muito jovens ou muito carentes de ajuda, ou instáveis [...]" (FREUD, 1996[1917a], p. 435) (e há que se perguntar se não é esse tipo de pessoa que tem chegado aos consultórios dos analistas no século XXI).

Para realizar esta tarefa, diz ele, contamos com duas coisas: o desejo de recuperação do paciente e sua capacidade intelectual, "[...] à qual fornecemos pontos de apoio através de nossa interpretação." (FREUD, 1996[1917a], p. 439) Através destes dois pontos, pode-se tentar convencer o paciente de que as repressões que erigiu, o fez em uma época onde era frágil o suficiente para não dispor de outros recursos diante da libido, mas que, agora, pode resolver o conflito de forma mais eficiente e menos custosa. Tudo estaria limitado, portanto, a esses dois pontos de apoio não fosse pelo fato de que essas influências não são suficientes para tratar as afecções narcísicas, ou seja, as psicoses.

Ali, diz Freud, não é nem falta de inteligência (os paranoicos são muito inteligentes) e nem falta de ciência da doença (os melancólicos apresentam uma lucidez impressionante quanto à sua existência), mas isso não os torna mais acessíveis à análise. Esta diferença de acessibilidade levou à interrogação a respeito de "[...] algo que não foi levado em conta em nossa soma." (FREUD, 1996[1917a], p. 441) É claro que ele está introduzindo a questão da transferência, mas é interessante poder mostrar por que meios chegou a esse item que ficou de fora da aritmética inicial da análise!

Freud (1996[1917a]) relata os enamoramentos iniciais dos pacientes, o quanto seus familiares dizem que eles só falam do médico, o quanto leva em alta conta o que o médico lhe

diz, ou seja, relata que há um período onde a análise flui de maneira assombrosamente eficiente e as intervenções do analista são aceitas de maneira muito eficaz. Depois de certo tempo, entretanto, os efeitos de transferência se instalam e tudo o que o paciente poderia sentir por um "[...] superior prestimoso [...]" (FREUD, 1996[1917a], p. 442) é transferido para a pessoa do médico. Este é o termo freudiano 'pessoa do médico', e acho especialmente ilustrativo pela insistência do uso 'pessoa', porque não se trata do médico enquanto função, enquanto lugar, enquanto analista, mas da sua pessoa, do que ele é na realidade, de sua aparência, de seus gestos, enfim, de tudo que uma pessoa pode ser para outra em um investimento de objeto.

A retórica de Freud ao discorrer sobre a irrupção da transferência evoca sempre uma ideia de realidade, de concretude: é a pessoa do médico, é algo de real que rompe uma cena sintomática, é um amor verdadeiro e, desta vez, acrescenta que, no momento que a transferência se estabelece como resistência, o paciente "está visivelmente ocupado com algo, mas pretende mantê-lo consigo próprio." (FREUD, 1996[1917a], p. 442) Há algo aí... e algo que ocupa o paciente. Ele poderia dizer fantasia, objeto irreal, projeções... mas não: é algo, é real, é a pessoa do médico. Há um sentido bem claro nessa sequência.

Enfim, esta coisa poder ser uma transferência de amor, erótica, como já expus aqui. Mas Freud (1996[1917a]) aponta formas mais brandas. Fala de desejo de ser amada como filha, ou mesmo de uma amizade duradoura e próspera. Nem toda a transferência se apresenta com a virulência inflexível de uma paixão inexorável. Quanto aos homens (porque quando fala de transferência erótica, Freud fala de transferências de mulheres à pessoa dele, ou seja, é de sua experiência que ele fala), diz que, quando não são homossexuais, as transferências costumam ser negativas, ou hostis com mais frequência que nas mulheres.

Independente de sua situação inicial, todas desenvolvem-se para uma etapa mais ou menos hostil - as amorosas se hostilizam quando não são atendidas a contento - e para sair delas sempre faz-se apelo ao caráter de repetição de um passado, da irrealidade da transferência em relação à situação atual, forçando uma mudança de posição da atuação para a representação (FREUD, 1996[1917a]). Esta é a fórmula geral do manejo, que é, sem alterações, a mesma que apresentei quando expus *Observações sobre o amor transferencial*: "Nesse ponto, o que é decisivo em sua luta não é sua compreensão interna (*insight*) intelectual - que nem é suficientemente forte, nem suficientemente livre para uma tal realização -, mas simples e unicamente sua relação com o médico." (FREUD, 1996[1917a], p. 446)

Neste ponto, ao dizer que a resolução da neurose depende da influência do médico, Freud levanta a questão de se saber, por se apoiar na sugestão, se a análise não é um

desperdício de tempo e dinheiro e, especialmente, pouco confiável em seus resultados, porque eles podem ser inferidos de casos sugestivos. São questões pertinentes e Freud só responde de maneira completamente satisfatória a primeira: ele mostra que o método hipnótico é rápido e indolor, mas pouco eficiente. É pouco eficiente porque conta somente com a força da sugestão do médico, que não compreende nada dos processos que causam os sintomas. Portanto, se algo abala a confiança do paciente no médico, mesmo que seja apenas o tempo de afastamento, os sintomas podem voltar. Além disso, por não eliminar os processos internos que criam os sintomas, novos sintomas podem surgir (FREUD, 1996[1917a]). Ele dá exemplos - que não irei reproduzir aqui -, que comparam a hipnose à cosmética e a psicanálise à cirurgia. Mas o que é de maior interesse para o que desenvolvo é a segunda questão, a de saber se a análise pode ser confiável ainda que se valha da sugestão para obter seus resultados. Freud tenta responder a esta pergunta, a esta crítica, com situações práticas, da experiência. Isso é sempre perigoso, pois se trata de relatar uma experiência que é lida como o experimentador quis. Em todo caso, não me parece que ele possa ter outra saída, de qualquer forma, e é por isso que digo que ele não resolve de maneira plenamente satisfatória esse problema, que é um problema relacionado com a validade científica das descobertas da psicanálise. Em todo caso, suas soluções são as seguintes, em primeiro lugar ele diz que ao se operar apenas com a sugestão,

[..] o médico não tem dificuldade de torná-lo [o paciente] um adepto de uma determinada teoria, e então fazê-lo compartilhar de alguns erros seus. Nesse aspecto, o paciente se comporta como qualquer outra pessoa - como um aluno - mas tal coisa atinge apenas a sua inteligência, não sua doença. Afinal, seus conflitos só se resolverão com êxito e suas resistências serão superadas, se as idéias orientadoras que lhe dermos se coadunarem com o que nele é real. (FREUD, 1996[1917a], p. 453, termos entre colchetes são introduções minhas)

Há esse 'o que nele é real' que me parece capaz de assumir, pelo menos, dois sentidos. Em primeiro lugar diria que tem relação com o estatuto de ciência da análise, ou seja, ela atinge alguma coisa de real no paciente com o seu método, que seu aparato teórico delimitou um determinado real na natureza e é eficaz sobre ele pois se houvesse apenas sugestão, haveria maquiagem e não cura. Bom, essa é uma leitura que não resolve o problema, porque nada diz que uma sugestão não poderia operar alguma coisa no real: não se sabe. O próprio Freud diz que há casos de tratamento por hipnose onde a cura foi eficaz. Em segundo lugar, pode-se pensar que o sentido é que houve eficácia *para o paciente*, ou seja, que o que é real nele, o que é efetivo nele foi afetado pela interpretação, que ela fez mais do que sentido, efeito. Este segundo sentido também não dá prova inequívoca da adequação do método analítico às

exigências científicas, mas dá prova de sua eficácia e, mais do que recortar um real natural, inventa um real novo a partir de um discurso inédito, ou seja, cava o seu próprio sulco no real. Em todo caso, para o escopo do meu trabalho, esse é todo o real que interessa.

A outra prova da experiência que ele oferece é a de haver conseguido explicar os processos mentais das psicoses ainda que elas não sejam suscetíveis à transferência, ou seja, que os processos mentais que descobriu nos neuróticos através da investigação psicanalítica foram vistos em fenômenos da psicose. Em todo caso, ainda farei o papel de advogado do diabo e direi: 'mas, oras, se ele afirma que é válido na neurose pela eficácia, como pode afirmar que é válido para as psicoses sem a eficácia?' Quer dizer, o que prova que a estrutura que ele consegue ler nos fenômenos da psicose é, de fato, esta se ela não opera a cura? Não pretendo responder a estas questões e acho que são dignas de organizar um trabalho epistemológico da psicanálise, mas retornarei a elas ao adentrar as formulações do seminário de Lacan sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2008[1964]).

Ao chegar neste ponto, dou por encerrada a articulação das noções freudianas de terapia e técnica psicanalíticas, bem como da transferência, neste período que antecede ao trabalho *Além do princípio de prazer* (FREUD, 2006[1920]). Se faço esta escansão é porque é neste ponto que Freud funda o dualismo pulsional entre *Eros* e *Tanatos* (as pulsões de vida e de morte) que são a nova roupagem do conflito psíquico fundamental. A partir destas alterações descobrirá outras dimensões da vida psíquica e formulará uma nova tópica do aparelho psíquico. Bem sei que mencionei 'primeira tópica' e 'segunda tópica' sem ter, sequer, dado uma definição grosseira, mas farei uma breve explanação no item seguinte.

1.5 - O trabalho do analista após a técnica ativa e a segunda tópica

A obra de Freud, como a de qualquer bom investigador, sofre alterações enquanto vai encontrando coisas que não procurava, enquanto vai se deparando com fenômenos e circunstâncias inesperadas. A apresentação que fiz da técnica analítica e da transferência como ferramenta central é um aplanamento de um percurso de 13 anos, compreendido entre 1904 e 1917. Há 9 anos de percurso que antecedem a esse e outros 22 que sucedem. Neste tópico, pretendo introduzir um corte entre os 13 anos que apresentei - situados em um sistema teórico alcunhado de 'primeira tópica' freudiana - e os outros 22, que se organizaram sob o nome de 'segunda tópica'.

Esta primeira tópica é bastante simples, e não é nada que não se possa deduzir das leituras de Freud. Trata-se de, simplesmente, supor um esquema do psiquismo como dividido

entre sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente (sendo estes dois últimos passíveis de unificação sob o nome 'sistema percepto-consciente'):

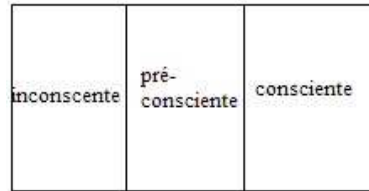


Figura 1 - Primeira tópica freudiana (construção própria)

O sistema consciente é aquele mais aproximado da percepção, da motricidade e dos acontecimentos da realidade objetiva - para simplificar muito a colocação. São os pensamentos conhecidos e o que está atualmente ocupando a consciência, o ego do sujeito. O sistema pré-consciente é uma extensão do consciente. Não está vinculado à percepção, mas guarda todos os traços mnêmicos e pensamentos latentes que podem ser trazidos à consciência pela vontade do indivíduo e junto com o sistema consciente forma o sistema percepto-consciente, que é o responsável pela aplicação do princípio de realidade, dos processos secundários de pensamento (operacionalização do indivíduo na realidade para que possa empreender ações específicas que viabilizem as satisfações das necessidades e dos anseios do sujeito).

O sistema inconsciente, por sua vez, é onde estão os processos de pensamento fundamentalmente inconscientes - processos primários - que objetivam uma satisfação imediata dos desejos, ainda que pelo viés da alucinação: é o princípio do prazer (modo primitivo de funcionamento do aparelho mental que objetiva repetir as experiências primitivas de satisfação de maneira não organizada e não eficaz, com alucinações, sonhos ou fantasias). Além disso, é onde todos os conteúdos reprimidos pelo ego se situam. Nenhum dos três lugares, portanto, está organizado em um sentido descritivo, mas dinâmico, pois há um conflito entre os sistemas inconsciente e percepto-consciente, um jogo de forças que determina uma cisão tópica e econômica (investimento libidinal).

A segunda tópica é um pouco mais complexa, e trata-se de uma espécie de sobreposição da primeira tópica com as descobertas da análise sobre a resistência, a transferência, o ego, a repressão, o narcisismo, etc. Todas as descobertas dinâmicas, tópicas e econômicas resultaram em uma estrutura de lugares funcionais do aparelho psíquico que podem se estender por mais de um sistema:



Figura 2 - Segunda tópica (FREUD, 1996[1933], p. 83)

Aqui o id - o isso - representa a herança do indivíduo, os precipitados da história de seus ancestrais. É o estado de nascimento de um indivíduo. A existência dos órgãos do sentido diferencia uma parte do id no ego, que é uma instância responsável por intermediar as relações do id com a realidade percebida. As divisões entre processos primários e secundários se dá entre o id e o ego, respectivamente. Com a divisão entre ego e id surge aquilo que o ego afasta da consciência por representar perigos diante da realidade ou para sua autoconservação e, daí, vê-se surgir a barreira chamada 'recalcado', que fará que certas experiências passem ao inconsciente (e há de se notar que partes grandes do ego estão situadas na porção inconsciente do aparelho, justamente as que operam as repressões).

O superego, por sua vez, é mais complicado, ele não existe, como tal, na criança. Nela, quem faz as suas vezes são os pais. Após a dissolução do complexo de Édipo (FREUD, 1996[1924]) a voz moral e repressora dos pais é internalizada sob a forma de uma instância censora que Freud nomeou de superego. Sua função é agir sobre o ego, compelindo-o a atender as expectativas éticas e morais da sociedade, que antes foram representadas pelas pessoas dos pais. O superego é largamente inconsciente, atualizando, também, as exigências *ancestrais* do id, sendo, portando, paradoxal e opressor por vezes.

Quanto ao novo dualismo pulsional, devo remetê-los a *Além do princípio de prazer* (2006[1920]) para uma compreensão mais satisfatória, mas se trata, grosso modo, do seguinte: até o trabalho citado, Freud dividia as pulsões em dois tipos, as sexuais e as de autoconservação. As pulsões sexuais eram aquelas que visavam o objeto investido libidinalmente e que poderia assumir um valor libidinal, para o sujeito, maior do que sua própria existência (basta remeter ao amor de alguns pais pelos filhos, ou de alguns amantes por seus pares), o que as coloca em posição antagonica com as pulsões de autoconservação,

que empregavam um investimento libidinal no próprio ego e o colocavam acima dos objetos eróticos.

O segundo dualismo pulsional, entretanto, somou os dois grupos pulsionais anteriores - sexual e de autoconservação - em um único: Eros. Eros, por sua vez, representa toda e qualquer tendência que preserve a vida, desde a autoconservação até a união amorosa e seus rebentos e, mesmo, por extensão, outros seres humanos. Em oposição a esta tendência, certos fenômenos que Freud detectou na condução de suas psicanálises (a compulsão à repetição, as reações terapêuticas negativas, a adesividade da libido, a inércia do sistema psíquico, o masoquismo, a necessidade de punição e, por fim, a própria autoeliminação), fenômenos de resistência ao restabelecimento de um estado de saúde e de menos sofrimento, fizeram-no supor a existência de uma tendência silenciosa que visa conduzir a vida à morte, à cessão das atividades de agregação e de preservação, enfim, a uma interrupção do amor em todas as suas manifestações. Esta foi chamada de Tanatos, o deus grego da morte, mas foi popularizada sob a designação de 'pulsão de morte'.

Após estes desenvolvimentos ultrarreduzidos que fiz da segunda tópica e do novo dualismo pulsional, peço que os insatisfeitos - e que devem ser muitos, reportem-se, além do já indicado, a *O eu e o id* (FREUD, 2007[1923]) e a lição XXXI das *novas conferências introdutórias* (FREUD, 1996[1933]). Quanto à outra atualização da análise, as técnicas ativas, poderei mostrá-la ao apresentar o artigo *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* (FREUD, 1996[1919a]), que é onde Freud comenta esta inovação técnica de Sandor Ferenczi³. Início por ele para depois passar às formulações de *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1996[1937a]).

É interessante Freud (1996[1919a]) falar em 'linhas de progresso' quando parece que ele está apenas apresentando uma: a 'atividade' por parte do analista. Mas qual atividade? Porque, com certeza, há vários pontos onde o analista é bem ativo: em suas interpretações, na comunicação das resistências, no manejo da transferência... portanto, perguntar de que atividade se trata é pertinente. Freud fornecerá exemplos.

Ele recorda a regra da abstinência durante a análise, que consiste em manter o paciente em abstinência de satisfações substitutas a seus sintomas, ou seja, não significa manter o paciente sexualmente abstinente e nem orientá-lo a não ter nenhuma espécie de satisfação ao longo da análise - não seria tolerável -, mas de não permitir que, ao receber algum alívio

³ Sandor Ferenczi (1873-1933): psiquiatra e psicanalista húngaro. Foi discípulo e analisado de Freud, sendo um dos principais colaboradores dos avanços da técnica analítica, conhecido como 'o Vizir secreto de Freud'. (ROUDINESCO; PLON, 1998)

diante das primeiras intervenções, o paciente procure compensações satisfatórias que o mantenham em um nível de sofrimento tolerável, levando-o a abandonar a análise.

"É tarefa do analista detectar esses caminhos divergentes e exigir-lhe, toda vez, que os abandone, por mais inofensiva que possa ser, em si, a atividade que conduz à satisfação." (FREUD, 1996[1919a], p. 177) Pode tratar-se de um amante, que faz que a questão sobre a insatisfação marital seja calada; de um mau casamento arranjado para satisfazer a vontade de punição inconsciente do paciente, o que a tiraria do campo da análise; enfim, de decisões a respeito da vida que funcionam como atuações fora da transferência. Neste ponto, o analista assume a posição ativa de dizer que o paciente não deveria fazer isso. Esse é um exemplo de atividade do analista.

Em outros casos, quanto os pacientes são "[...] tão desamparados e incapazes de uma vida comum, para eles, há que se combinar a influência analítica e a educativa; e mesmo no caso da maioria, vez por outra surgem ocasiões nas quais o médico é obrigado a assumir a posição de mestre e mentor." (FREUD, 1996[1919a], p. 178) Freud cita o exemplo de agorafóbicos graves que, depois de um trabalho analítico poderiam enfrentar sua fobia para fazer surgir material para sua análise, mas não sairão de casa sozinhos sem que sejam incentivados pelo analista. A atividade, portanto, é a influência ativa através da transferência.

Antes de passar às formulações sobre a técnica que são posteriores ao novo dualismo pulsional e à segunda tópica, faço o parêntese a respeito de *a questão da análise leiga* (FREUD, 1996[1926b]), onde Freud encena uma conversa com uma pessoa neutra a respeito do exercício da análise poder ser realizada por leigos (não médicos) ou apenas por médicos. A posição de Freud é contra a exclusividade médica, inclusive pela oposição que a medicina ofereceu à análise. Freud temia que, ao torná-la uma exclusividade da medicina, que sua resistência a relegaria a uma seção bizarra de terapias alternativas de um manual psiquiátrico (FREUD, 1996[1926b]). Mas o meu parêntese é pequeno, é apenas para pontuar que é somente a partir deste artigo que Freud para de se referir ao praticante da análise como 'médico' e passa a se referir como 'analista' (portanto, todos os meus usos do termo analista e psicanalista que foram feitos para expor a teoria freudiana anterior a 1926 não são usos de Freud, mas meus). É possível, portanto, que alguma dissociação da ética e da posição do analista possam iniciar seu distanciamento da ética médica a partir de aqui. São apenas conjecturas.

Passo agora a *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1996[1937a]). Este é um trabalho terminal de Freud e que situa, principalmente, os problemas no caminho da cura analítica. Segundo a introdução do editor inglês, os leitores deste trabalho tendem a acreditar

que Freud estava tomado por uma espécie de pessimismo a respeito da eficácia terapêutica da psicanálise. O editor, assim como eu, discorda desta impressão, remetendo ao fato de que o artigo trata, justamente, das limitações da terapêutica analítica, só concordando que houve mudança de posição de Freud a respeito dos poderes profiláticos da análise, pois, se, por exemplo, nas *conferências introdutórias* Freud (1996[1917a], p. 451) advogou que "uma pessoa que se tornou normal e livre da operação dos impulsos instintuais reprimidos em sua relação com o médico permanecerá assim em sua própria vida, depois de o médico, mais uma vez, ter-se retirado dela [...]", esta posição não será mantida em *Análise terminável e interminável*:

A base desse aumentado ceticismo de Freud parece ser uma convicção quanto à impossibilidade de lidar com um conflito que não é 'atual', e quanto às graves objeções a converter um conflito 'latente' num conflito 'atual'. [...] Aqui Freud parece estar encarando o conflito 'presentemente ativo' como algo isolado, por assim dizer, num compartimento estanque. Mesmo que o ego seja auxiliado a enfrentar *este* conflito, sua capacidade de lidar com *outro* não será afetada. (FREUD, 1996[1937a], p. 228)

Este fenômeno, que Freud (1996[1937a]) agrupará a outros sob o nome 'alterações do ego', é o predecessor das últimas elaborações freudianas (literalmente, seu último artigo, inacabado) em *A divisão do ego no processo de defesa* (1996[1940b]). Este último é a evidência de que Freud não estava pessimista em *análise terminável e interminável*, mas às voltas com os limites da análise. Para ele tratava-se de "[...] em vez de indagar como se dá uma cura pela análise [...], se deveria perguntar quais são os obstáculos que se colocam no caminho de tal cura [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 236), portanto, ao terminar sua vida redigindo um trabalho sobre a divisão do ego - este fenômeno que faz que uma situação atual não possa tirar proveito de uma análise anterior para, então, eclodir como neurose - ele dá prova de que seu intuito era o de contabilizar problemas para se dedicar a eles.

O primeiro problema que Freud se coloca é o da duração de uma psicanálise. Ela é grande, ou seja, análise é "[...] um assunto que consome tempo." (FREUD, 1996[1937a], p. 231) Esta característica foi e é uma das críticas que leigos e não analistas fazem à psicanálise: comparam-na à cura espontânea, dizendo que, no tempo decorrido, a pessoa melhoraria sozinha; comparam-na à homeopatia; dizem que são demoradas para encher os bolsos dos analistas; que se trata - e esta é uma crítica ligeiramente mais elegante - de estar pagando pelas graças de um amor de transferência irrealizável do qual o analista tira proveito para endinheirar-se; etc.

Seja pelo afã de responder a estas críticas, seja por serem eles próprios portadores delas, alguns psicanalistas dedicaram-se à tarefa de elaborar a técnica terapêutica da análise para que fosse aplicável de maneira mais curta. Freud crítica esta atitude como a atualização do desprezo médico pela neurose, ou seja, 'já que vamos tratar disso, que seja breve!'. Não é uma posição que ele adotou desde o início, nos lembrando que, ele mesmo, encurtara propositalmente a análise de um paciente, o *homem dos lobos* (FREUD, 1996[1914d]), dizendo que assim procedeu porque

Não progredíamos mais no esclarecimento da neurose de sua infância, em que se baseava sua doença posterior, e era óbvio que o paciente achava sua situação atual altamente confortável e não desejava dar qualquer passo à frente que o trouxesse mais perto do fim do tratamento. Era um caso de tratamento a inibir-se a si próprio; corria o risco de fracassar em resultado de seu - parcial - sucesso. Neste dilema recorri à medida heróica de fixar um limite de tempo para a análise. [...] informei ao paciente que o ano vindouro deveria ser o último de seu tratamento [...]. A princípio não acreditou em mim, mas assim que se convenceu de que eu falava absolutamente a sério, a mudança desejada se estabeleceu. (FREUD, 1996[1937a], p. 232)

Houve cura para o caso, mas uma que não se mostrou tão durável quanto Freud houvera dito, em outros trabalhos, o que seria a cura analítica: após a guerra, o paciente, despossuído de bens e família, retornou a Viena e se mostrava adoecido com sintomas que poderiam ser interpretados "[...] como ramificações de sua doença perene." (FREUD, 1996[1937a], p. 233) Freud tratou o caso como se o emprego de sua técnica houvesse deixado partes residuais da transferência e que, ainda que tenha usado esta técnica em outros casos, "[...] não se pode garantir a realização completa da tarefa [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 233) ao se valer dela. É um procedimento que tem seus riscos e só deve ser usado em um cálculo muito preciso, pois "embora parte do material se torne acessível sob a pressão da ameaça, outra parte será retida e, assim, ficará sepultada [...] e perdida para nossos esforços terapêuticos." (FREUD, 1996[1937a], p. 233)

Mesmo que o paciente possa ser encaminhado a outro analista, Freud não deixa de observar que isto é, também, um desgaste, pois há que se reiniciar um trabalho de análise em outra relação transferencial que - a ser assombrada pelos resíduos de uma anterior que estarão presentes - não será de fácil manejo, e talvez nunca possa eliminar os tais resíduos.

Portanto, ainda que ele próprio tenha recorrido a técnicas de encurtamento da análise, ele não o fez sem as mais amplas reservas e apenas sob justificativas de superação das resistências que surgiram na própria análise do paciente em decorrência de sua acomodação a um estágio de cura parcial e insatisfatório. Após isso, constatou que seu julgamento de que a

análise de tais pacientes havia chegado a um fim satisfatório, após seu apressamento ativo pelo analista, não era inteiramente verdadeiro, pois as doenças consideradas tratadas retornavam e a transferência deixava resíduos equiparados, por Freud, a pedaços de ossos necrosados, ou suturas que supuram. Não é uma imagem bonita.

Diante desses percalços, Freud (1996[1937a], p. 235) suscita a questão sobre o fim da análise: "[...] existe algo que se possa chamar de término de uma análise - há alguma possibilidade de levar uma análise a tal término?" - e ao fazer isso não deixa de remeter a pergunta a analistas que deploram as falhas de seus colegas dizendo que 'sua análise não foi terminada'. É uma questão, portanto, teórica, clínica e política. Eu gostaria de incluir essa última dimensão para, em última instância, remetermos os problemas da análise à, como diz Lacan (2010[1960-61]), 'massa analítica', que é aquela que organiza o ideal de analista. Infelizmente os problemas e as soluções da análise não são todos advindos de um real que se trata numa experiência, há uma comunidade analítica, um 'discurso do psicanalista' (LACAN, 1992[1969-70]) que é sua incidência como laço social e, portanto, da ordem de uma ideologia, de uma convenção. Não é algo que se possa evitar, mas é algo que se deve regular, medir, pelas incidências reais da psicanálise, que é o que vejo Freud fazer neste artigo.

Portanto, na problemática do término, Freud aponta duas possibilidades: o término do ponto de vista prático e um mais ambicioso. Quanto à possibilidade prática, "[...] uma análise termina quando analista e paciente deixam de encontrar-se para a sessão analítica [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 235) e isso acontece porque, ou o paciente não sofre mais de seus sintomas ou o analista julga que já tornou consciente quantidade suficiente de material reprimido e que as resistências foram superadas a um ponto ótimo. Este ponto seria o que garantiria que o paciente não voltaria a adoecer novamente, ou seja, que estaria apto a gerenciar os próprios conflitos de maneira mais apropriada.

Quanto à possibilidade mais ambiciosa, tratar-se-ia de exercer uma influência tão profunda no paciente, tão grande, que não haveria mais nenhuma possibilidade de tratamento ulterior, ou seja, que não haveria mais, não apenas, reprimido a ser conhecido pela consciência como, também, nenhuma ação da repressão no futuro: as defesas seriam completamente superadas. "É como se fosse possível, por meio da análise, chegar a um nível de normalidade psíquica absoluta - um nível, ademais, em relação ao qual pudéssemos confiar que seria capaz de permanecer estável." (FREUD, 1996[1937a], p. 235) Para Freud é preciso retornar à experiência e verificar se tal coisa acontece e, depois, voltar à teoria e verificar se há possibilidade de que aconteça.

Quanto à experiência, Freud remonta a casos em que análises que conduziram a uma cura completa de sintomas e apacramento de certos traços caracteriológicos não preveniram que, no futuro, tais sintomas retornassem devido a traumas ulteriores (perdas financeiras, doenças graves e mutiladoras) e, quanto aos traços de caráter, que algo da transferência negativa se manifestasse após o término de uma análise. Os dois casos que ele apresenta, que não cabe reproduzir aqui, são casos que foram analisados nos primeiros anos da psicanálise. Os otimistas usam isso de justificativa, pois que a técnica ainda não havia atingido o nível mais atual e que, agora, tais recaídas não existiriam. Freud, por sua vez, diz que os casos mais recentes ainda não têm como fornecer material de reflexão, pois não se passou tempo o bastante. É uma questão que fica em aberto, a de saber se a experiência comporta casos de análise definitivamente terminada.

A respeito da possibilidade teórica, ela coloca claramente as limitações. Uma análise será tão mais bem sucedida quando mais "[...] predominantemente traumática [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 236) for a constituição do quadro. Não podemos desconsiderar nem os fatores constitucionais - que são, em sua maioria, inacessíveis às influências da análise - e nem os aspectos quantitativos do trauma. "Uma força constitucional do instinto e uma alteração desfavorável do ego, adquirida em sua luta defensiva, no sentido de ele ser deslocado e restringido, são fatores prejudiciais à eficácia da análise e que podem tornar indeterminável sua duração." (FREUD, 1996[1937a], p. 236) Ou seja, por teoria existe apenas a possibilidade de que, em algumas etiologias, as mais puramente causadas por traumas - e a depender de seu fator quantitativo - é que, presumidamente, poderiam atender a um ideal de fim definitivo de análise. Esta presunção, de fato, é desdobrada em três por Freud.

Presume-se, de início, que há realmente uma possibilidade de livrar-se de um conflito instintual (ou, de modo mais correto, de um conflito entre o ego e um instinto) definitivamente e para todo o sempre; em segundo, que, enquanto estamos tratando alguém por causa de determinado conflito instintual, podemos, por assim dizer, vaciná-lo contra a possibilidade de quaisquer outros conflitos desse tipo; e, em terceiro, que temos o poder, para fins de profilaxia, de despertar um conflito patogênico dessa espécie que não se está revelando, na ocasião, por nenhuma indicação, e que é aconselhável fazê-lo. (FREUD, 1996[1937a], p. 239)

Sobre a primeira pretensão, Freud lembra que jamais pode-se falar dela sem considerar os fatores constitucionais do instinto que, aliás, não são apenas os constitucionais, mas puramente quantitativos, pois, "é concebível que um reforço instintual que chegue tarde na vida possa produzir os mesmos efeitos [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 240) que os constitucionais. Ele lembra, por exemplo, da menopausa. Não há como fazer considerações a

respeito do 'amansamento' definitivo dos instintos como se isso não dependesse de fatores quantitativos que escapam à influência da análise.

Portanto, é uma impropriedade falar em amansamento completo do instinto sem considerar fatores que são estranhos e fora da esfera de influência da análise, mas, tampouco deve-se crer que os opositores da análise têm razão em dizer que a análise só poderia influenciar os problemas que poderiam curar-se sozinhos, que seriam os de etiologia traumática. Nestes casos, as repressões que se instalaram na primeira infância continuariam por ser aplicadas posteriormente na vida adulta ('repressão ulterior' (FREUD, 1996[1937a], p. 243)), mas a análise pode capacitar o ego a empregar outras maneiras de resolver os conflitos, portanto, não é sem efeito, mas é que, "[...] a façanha real da terapia analítica seria a subsequente correção do processo original de repressão." (FREUD, 1996[1937a], p. 243)

A experiência confirma essa leitura teórica do problema, "[...] a análise às vezes tem êxito em eliminar a influência de um aumento no instinto, mas não invariavelmente." (FREUD, 1996[1937a], p. 243, grifos meus) A variabilidade dos efeitos terapêuticos da análise é abordada por Freud de um ângulo, eu diria, epistemológico, pois ele remonta à própria produção de saber ao dizer que só compreendemos intelectualmente os fenômenos do mundo ao simplificá-los, reduzi-los a categorias mentais estanques. Com a análise não é diferente, e um longo processo que se estende ao longo de uma gradação pequena de fatores quantitativos é dividido em um número bem pequeno de etapas, por exemplo, não analisado e analisado, quando entre estas duas pontas há um espectro muito complexo de estados intermediários. Além disso, há sempre a possibilidade de estados anteriores não serem superados de maneira absoluta e de se fazerem presentes, sob a forma de traços, em estados posteriores. Portanto, qualquer submissão dos instintos ao controle do ego não pode ser indubitavelmente livre de resíduos de etapas anteriores onde o instinto tinha autonomia.

Já as duas outras presunções, que remetem a uma espécie de certificado de garantia, de inoculação futura quanto, em primeiro lugar, à irrupção da mesma doença e, em segundo, de outras doenças futuras, Freud é bastante direto: "[...] a experiência rejeita categoricamente a noção." (FREUD, 1996[1937a], p. 247) Quanto à inoculação futura contra a mesma afecção, creio que já tenha mostrado aqui que, devido a fatores quantitativos futuros, é impossível prever os resultados. A respeito das ações profiláticas a futuras afecções novas, ele conjectura três métodos para trazê-las à tona e curá-las antes que irrompam na vida do paciente: provocá-las causando um sofrimento real no paciente, provocá-las na relação transferencial e debater sobre o assunto com os pacientes. As três opções são inviáveis para ele.

Por causar sofrimentos reais, Freud entende que signifique romper com um casamento, forçar a perda de um cargo ou um trabalho importante para o paciente, ou seja, provocar aflições na vida de uma pessoa para forçá-la a lidar com o que surgisse a partir daí. Além das críticas que a análise sofreria por seus procedimentos cruéis e da não adesão dos pacientes ao método, Freud aponta que a alternativa seria teoricamente objetável, pois "[...] em estados de crise aguda, a análise é, para todos os fins e intuitos, inutilizável [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 248), ou seja, estaríamos apenas causando uma desgraça que não teríamos como resolver.

Quanto à provocação de situações transferências que acordariam os conflitos latentes, Freud diz que convém não ousar, visto que a transferência negativa é sempre uma ameaça que paira no ar. A transferência é uma ferramenta crucial da análise, e creio que eu já tenha mostrado que espécie de habilidade, sensibilidade e tato um analista precisa dispor para manejá-la de modo a mantê-la positiva e útil à análise. Usá-la desta maneira seria irresponsável e inconsequente, pois, se o mero uso da transferência para encurtar uma análise - como no caso de Freud que expus - gera toda a problemática de um resto de transferência negativa que supura, quiçá lançar mão dela para causar aflições no paciente.

O último método restante, portanto, o de debater com o paciente, Freud diz que não adianta, que o paciente pode racionalmente condescender, mas que não sente nada disso que o analista aponta como possibilidades de doenças no futuro, ou seja, a psicanálise não pode despertar conflitos adormecidos através do convencimento.

O quadro geral, portanto, é que as ações profiláticas da análise são poucas e dependem de certos fatores do destino, de traumas futuros e outros fatores quantitativos não serem demais para o ego de um paciente, ou de o ego deste não ser excessivamente frágil e alterado. Este ponto, aliás, é o próximo tópico que Freud tratará: o que é uma alteração no ego? O problema se coloca nesses termos, em termos de alterações no ego que dificultam o avanço da análise, devido à constatação de que em psicóticos a análise não consegue aliar-se ao ego, ou seja, quando o ego é por demais afastado de um ideal de normalidade média, a análise torna-se inviável. Alterações no ego, portanto, tratam-se de partes não sadias do ego que o aproximam de um ego psicótico. Como isso poderia ocorrer?

Bom, como tantos assuntos da psicanálise, há fatores congênitos e adquiridos, dos quais Freud apenas tratará do segundo tipo. Ele recorda que o ego tem por função "[...] desempenhar sua tarefa de mediar o id e o mundo externo, a serviço do princípio de prazer, e de proteger o id contra os perigos do mundo externo [...]", e que, "[...] no decurso desses esforços, o ego aprende a adotar uma atitude defensiva [...] para com seu próprio id." (FREUD, 1996[1937a], ps. 251-252) Esta segunda atitude defensiva instala-se quanto às

exigências da realidade e da educação, ou seja, da relação com os outros seres humanos (terceira frente de exigências, o superego), que passam a ser conflitantes com os interesses instintuais do id.

O problema é que, quanto a perigos e desagradados externos, há fuga e enfrentamento destrutivo a ser realizado, mas quanto aos perigos internos, não há fuga e só haveria autodestruição - na leitura do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996[1895]) pode-se constatar o quão infernal é o incômodo oriundo de estímulos internos que não podem ser satisfeitos -, e por isso o ego organiza os chamados *mecanismos de defesa* para lidar com eles. Estes mecanismos realizam rasuras, apagamentos, distorções e reedições dos conteúdos psíquicos de maneira que possam apresentar-se como adequados à realidade conflitante e às aspirações morais e éticas do indivíduo.

Os mecanismos de defesa servem ao propósito de manter afastados os perigos. Não se pode discutir que são bem-sucedidos nisso e é de duvidar que o ego pudesse passar inteiramente sem esses mecanismos durante seu desenvolvimento. Mas é certo também que eles próprios podem transformar-se em perigos. Às vezes o ego pagou um preço alto demais pelos serviços que lhes prestaram. O dispêndio dinâmico necessário para mantê-los e as restrições do ego que quase invariavelmente acarretam, mostram um pesado ônus sobre a economia psíquica. (FREUD, 1996[1937a], p. 253)

Juntando isso ao fato de que estes mecanismos não são abandonados nunca, que tornam-se "[...] modalidades regulares de reação de seu caráter, as quais são repetidas durante toda a vida [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 254), pode-se ver a que espécie de infantilismo e de fixidez um indivíduo pode expressar em consequência de seus mecanismos de defesa, ou seja, eles são parte integrante de seu caráter e, mesmo, parecem carregar uma espécie de satisfação a seu uso, pois,

O ego do adulto [...] vê-se compelido a buscar na realidade as situações que possam servir como substituto aproximado ao perigo original, de modo a poder justificar, em relação àquelas, o fato de ele manter suas modalidades habituais de reação. Assim podemos facilmente entender como os mecanismos defensivos, por ocasionarem uma *alienação* cada vez mais ampla quanto ao mundo externo e um permanente enfraquecimento do ego, preparam o caminho para o desencadeamento da neurose e o incentivam. (FREUD, 1996[1937a], p. 254, grifos meus)

Grifo o termo alienação para evocar os ecos com a teoria lacaniana da alienação ao desejo do Outro, à imagem e aos significantes do Outro - termos que desenvolverei nos próximos capítulos, de maneira a inserir a problemática freudiana do surgimento das defesas em uma maior relação com a alienação fundamental do sujeito ao Outro, do que em conflitos

com uma suposta realidade e autopreservação, que não são problemas dados sem a mediação do Outro. Em todo caso, há também que remeter o problema da manutenção das defesas como algo que o sujeito, primeiro faz, depois justifica, ou seja, há uma vontade primeira em relação ao uso e, talvez, estejamos aqui no campo que Lacan delimita como o campo do gozo. É algo a se investigar.

Essa prevalência do uso das defesas, diz Freud, faz que estas se expressem ao longo de um tratamento psicanalítico e é por isso que temos notícias delas. Aparecem no tratamento como "[...] *resistências* contra o restabelecimento [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 254, grifos do autor), ou seja, "[...] *há* uma resistência contra a revelação das resistências [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 255, grifos do autor) e é a esse efeito que Freud chama de 'alterações no ego' essa fixação, essa inércia justificada pelas resistências, em relação a uma determinada modalidade de defesa, onde a normalidade do ego fica prejudicada, se opõe ao analista como uma criança birrenta, ou como se ele fosse apenas um estranho a fazer exigências desagradáveis.

Eu fiz essa associação das modalidades de defesa do paciente com a, recente, 'modalidade de gozo' na psicanálise lacaniana (ver, por exemplo, MILLER (2000)) e isso não foi por acaso. Não é difícil ver onde estas alterações se relacionam com as compulsões à repetição e, por consequência, aos instintos de morte, e o próprio Freud adentra à problemática dessas outras resistências logo após falar das alterações no ego, são elas: adesividade da libido, ou seja, a ausência de plasticidade, a tenacidade, da libido em um determinado objeto ou tipo de caráter; e a resistência do paciente em investir sua libido em novos caminhos abertos pela análise, as "[...] resistências oriundas do id." (FREUD, 1996[1937a], p. 258) Sobre estas formas de resistência, Freud confessa que ainda resta muito por compreender, mas que algumas de suas manifestações são compreensíveis se situam como as raízes das características distintivas do ego.

São elas a necessidade de punição - sentimento de culpa inconsciente, uma determinada posição masoquista em relação ao superego -; o masoquismo em todas as suas manifestações e; a reação terapêutica negativa. Para Freud todas essas manifestações compõem um grupo maior de resistências à análise que têm relação com o instinto de morte inicial, ou seja, com uma determinada resistência à vida e tudo que a promova. As conjecturações de Freud apontam para uma progressiva internalização dos instintos agressivos ao longo do processo civilizatório e *o mal-estar na civilização* (FREUD, 1996[1930]) é uma obra que elabora o tema, mas há que se admitir que isso não explica mais do que a culpa inconsciente e a submissão ao superego, que são as porções do instinto de morte ligadas a

Eros, aos processos representáveis, psíquicos. Há toda uma parte bruta e enigmática dessas resistências que ainda não estão esclarecidas e que serão o alvo dos trabalhos finais de Freud. Entretanto, mesmo depois de toda a psicanálise até a presente data, resta muito a se pesquisar neste campo.

À parte essas resistências enigmáticas e vinculadas a essa espécie de mito freudiano da dualidade pulsional, resta ainda, do lado dos pacientes, um limite à análise: o 'rochedo da castração' (FREUD, 1996[1937a]). Trata-se de que os complexos de castração no homem e na mulher restam, ao fim de uma análise, com uma parcela impossível de redução aos procedimentos analíticos. Este é um tema importante porque foi colocado, por Freud, como um dos limites da análise e é um dos limites que Lacan julga poder superar. Ferenczi (apud FREUD, 1996[1937a]) também julgava que este limite deveria ser ultrapassado para que uma análise pudesse ser dada por terminada, mas para Freud,

[...] falando por minha própria experiência, acho que quanto a isso Ferenczi estava pedindo muito. Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico, sofre-se mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos 'pregando ao vento', do que quando estamos tentando persuadir uma mulher a abandonar seu desejo de um pênis [...] ou quando estamos procurando convencer um homem de que uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração e que ela é indispensável em muitos relacionamentos da vida. (FREUD, 1996[1937a], p. 269)

Ou seja, que em um limite de realidade da diferença sexual, a inveja do pênis pela mulher é algo que a convence de que, como a análise não pode dar-lhe o que ela deseja, portanto, não poderá fazer nada por ela e; do lado do homem, há essa supercompensação rebelde que produz as mais fortes resistências ao processo terapêutico. Esses dois pontos são incontornáveis para Freud, seriam aqueles em que "[...] nossas atividades encontram um fim [...]" (FREUD, 1996[1937a], p. 270), pois, para ele, este ponto limite é onde os indivíduos se encontram com o pano de fundo biológico do enigma do sexo e que, portanto, talvez seja até onde uma análise possa conduzir as resoluções dos conflitos. Poderei mostrar onde os esquemas lacanianos se registram em dissidência a esta proposição.

2 - FUNDAMENTOS DO ENSINO DE LACAN

Neste capítulo iniciarei a construção dos fundamentos do ensino de Lacan ao mesmo tempo que extraio deles as formulações referentes ao lugar do analista e os meios pelos quais ele é eficaz. Início com meus critérios de escansão da obra de Lacan e passo a uma breve introdução ao estágio do espelho como suporte para as argumentações ulteriores.

Depois, passarei ao escrito *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]) como porta de entrada do primeiro ensino de Lacan e ponte com as formulações freudianas que expus aqui.

2.1 - Três ensinios

Foi lendo Jacques-Allain Miller que primeiro me familiarizei com escansões da obra de Lacan. Ele realiza estas escansões didáticas sob vários ângulos: quantos aos diferentes paradigmas do gozo (2000), as diferentes clínicas e a diferentes configurações de seus ensinios (2011). Esta última é a mais frequentemente usada por ele, visto que ele se dedica atualmente à construção dos paradigmas e consequências clínicas de um período que ele designa como 'terceiro ensino'.

Entretanto, como as escansões de Miller são exteriores ao ensino de Lacan e nem todos os psicanalistas as aceitam, decidi proceder com as próprias marcações que Lacan deixou. A indicação que seu ensino começou em 1951 é dele próprio, e no seu seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2008[1964]) ele mesmo se refere ao período anterior como 'meu ensino anterior'.

Como eu não trabalharei com os períodos que ultrapassariam este 'segundo ensino', tomei a decisão de apenas reportar a esta indicação de Lacan para escandir sua obra. Portanto, neste trabalho eu me reportarei ao período de 1951 a 1963 como 'primeiro ensino', e o de 1964, ponto em que termino a pesquisa, como o início do 'segundo ensino'.

2.2 - Estádio do espelho

Lacan possui um grande período produtivo que antecede ao início de seus seminários e, mesmo, a 1951, que é por onde iniciarei o desenvolvimento de suas formulações. Entretanto, como ele faz diversas referências ao estágio do espelho e a seu esquema ótico que ilustra sua estrutura, não acho que seja evitável expor este esquema e fornecer as coordenadas mínimas

de leitura dele, bem como uma noção do que ele entende por 'registro do imaginário'. As referências são o escrito *O estádio do espelho como formador da função do eu* (LACAN, 1998[1949]) e o seminário sobre *Os escritos técnicos de Freud* (LACAN, 2009[1953-54]).

No escrito Lacan introduz algumas experiências etológicas sobre a pomba e o gafanhoto migratório dizendo que a maturação das gônadas sexuais da pomba e o comportamento gregário do gafanhoto só eclodem se eles tiverem acesso à *Gestalt* da imagem de um outro indivíduo de sua espécie. Isso é mesmo espantoso, e quer dizer duas coisas: a primeira é basta que sejam apresentados à imagem de um outro indivíduo, seja a sua própria imagem no espelho, seja uma réplica artificial (não é necessário ser um indivíduo de fato, no que as trocas químicas estão excluídas como causa) e; segundo, que sem ver uma outra pomba (ou ver a si mesma no espelho) a gônada da pomba não amadurecerá e o gafanhoto não se engajará em seus comportamentos gregários (LACAN, 1998[1949]).

A partir disso ele investiga as incidências da *Gestalt* da imagem no ser humano, e partirá do princípio que a prematuração orgânica do bebê humano é um fator objetivo, e que, por isso, o estádio do espelho - esse momento de confrontação do indivíduo com a imagem de sua espécie ou de si mesmo - nele é

[...] um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que sucedem uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade [...] alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental. (LACAN, 1998[1949], p. 100)

Esta imagem, para o bebê, tem efeito identificatório, e além de ajudar a superar a angústia do corpo despedaçado - consequência da prematuração - provoca um júbilo onde a libido a investe, constitui o narcisismo primário e, portanto, a instância do Eu-ideal. Esta imagem será sempre alienada à imagem do outro, pois que o bebê, quando se reconhece no espelho, o que ele vê é outro lá. É também a constituição do eu em um aspecto pré-social, um eu objeto que Lacan chama de *moi*. Toda vez que me referir a este eu, portanto, usarei a grafia eu[*moi*]. Este eu[*moi*] antecede a possibilidade ulterior de identificação simbólica assintótica que será o Ideal-do-Eu. Rumo à realização subjetiva, surge um outro Eu para Lacan, que é o Eu do sujeito da enunciação (*je*). Sempre que eu me referir ao Eu[*je*] da enunciação eu o grafarei desta maneira.

O esquema ótico que se encontra no seminário 1 é a estruturação dos processos que esbocei aqui:

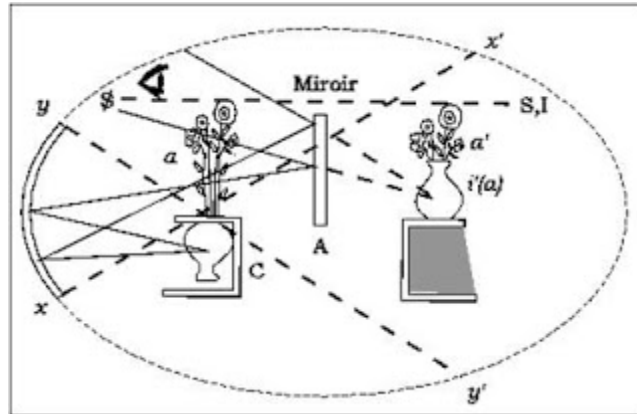


Figura 3 - Esquema óptico (versão francesa do encontrado em LACAN, 2009[1953-54], p. 168)

Este é um esquema da ótica, um experimento com imagens reais e virtuais que Lacan utiliza para representar seu 'estádio do espelho'. Uma imagem real é uma imagem produzida por um espelho côncavo que, por projetar a luz em convergência, produz uma imagem fora da sua superfície, no espaço tridimensional, gerando uma miragem. A imagem virtual, por sua vez, é a imagem dos espelhos planos, que são criadas 'dentro' do espelho.

O esquema é utilizado por Lacan da seguinte forma: o olho do observador é o sujeito, o bebê. O buquê de flores representa seu corpo despedaçado, prematuro. O vaso de pontacabeça e dentro da caixa que impede o espelho plano de refleti-lo é o que produzirá a imagem do corpo unificado para o bebê. Isso se dá da seguinte forma, ela é refletida pelo espelho côncavo, que gera uma imagem real e invertida, ou seja, ele projetará ao redor do buquê a imagem de um vaso que gera a ilusão de conter as flores. O sujeito não vê esta imagem de onde está, mas através do segundo espelho, o plano, pode visualizar o reflexo do objeto real (as flores) e da imagem real do vaso como imagens virtuais no espelho plano, sendo a' e $i'(a)$ as imagens virtuais das flores reais e do imagem real do vaso.

Este espelho plano está grafado com A de *autre*, a palavra francesa para 'outro', porque é só através da indicação de um outro já maduro que o bebê pode ter acesso à sua imagem refletida. O espelho aqui não é o artefato espelho, mas a imagem que o outro retorna ao bebê como sua imagem. Por não distinguir o reflexo do objeto real do reflexo da imagem real, o bebê é capturado em um engodo imaginário que precipita a formação imaginária de seu eu sem um correspondente no real.

Peço indulgência pela brevidade da exposição, mas, apenas me propus a explicar o essencial para a compreensão das passagens posteriores onde Lacan evocará este esquema. Tranquilo o leitor, entretanto, a respeito das insuficiências desta explanação, pois não deixarei de oferecer subsídios complementares no momento em que for preciso. Desta feita, inicio minha pesquisa.

2.3 - Intervindo sobre a transferência

Como pude demonstrar, as indicações técnicas de Freud sobre o analista - seu lugar, sua função, suas operações - andam juntas com seus trabalhos sobre a transferência. Isto somado ao fato de que o próprio Lacan situou o início de seu ensino em 1951⁴, sugere que é apropriado iniciar os trabalhos na teoria lacaniana pelo escrito intitulado *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]).

É um escrito pequeno, apresentado para o Congresso de 1951 para psicanalistas de língua românica e que realiza uma leitura do caso Dora (FREUD, 1996[1905a]), sob o viés do manejo da transferência, em nome de algo que considera favorável à análise, um efeito chamado *Zeigarnik*⁵. Em um relatório sobre a transferência, apresentado por Daniel Lagache⁶, esse termo é introduzido como uma explicação para a causa da transferência. Em oposição a esta proposta, um colega não denominado de Lacan diz que a transferência poderia, inversamente, ser a causa desse efeito ao invés de causada por ele, ou seja, que a transferência poderia ser a razão desse não fechamento da Gestalt.

Se a atenção devida for dedicada a este pequeno escrito, pode-se extrair proposições basais que servirão de entrada para a teoria lacaniana do símbolo e da fala - bem como das noções de sujeito, verdade, dialética e, evidentemente, transferência, passando por uma notação a respeito do lugar do analista. Lacan afirma que a experiência psicanalítica "[...] se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão subjetiva irreduzível a qualquer psicologia considerada como um objetivação de certas propriedades do indivíduo." (LACAN, 1998[1951], p.215)

É preciso dar a essa assertiva seu significado preciso para que o fantasma do psicologismo não nos assombre durante o restante deste trabalho. Dizer que o desenrolar se dá de sujeito a sujeito não introduz nenhum subjetivismo que seja sinônimo de intimidade, sentimento pessoal intransmissível, ou uma individualidade inefável. Estes são os termos que Lacan descarta da via psicanalítica, pois: "Numa psicanálise, com efeito, o sujeito

⁴ "A bem da verdade, nenhum ensino, afora o apressado de rotina, veio à luz antes que, em 1951, inaugurássemos o nosso a título privado" (LACAN, 1998[1966a], p. 76)

⁵ Reproduzo a nota de *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951], p.214): "Em suma, trata-se do efeito psicológico que se produz por uma tarefa inacabada, quando ela deixa uma Gestalt em suspenso: por exemplo, pela necessidade sentida de dar uma frase musical seu acorde resolutivo".

⁶ Daniel Lagache (1903-1972), psiquiatra e psicanalista francês, opositor de Lacan (ROUDINESCO; PLON, 1998)

propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo." (LACAN, 1998[1951], p.215)

O sujeito de que se trata é o sujeito constituído por um discurso, que, por sua vez, só é empenhado pela presença do analista (muito embora sejamos deixados às escuras, sob o mecanismo em jogo na causa que opera essa presença) e é estruturado em três termos: o sujeito (constituído pelo discurso); o analista (presença que causa o discurso) e; o diálogo (termo esse que, certamente, nos demandará mais precisão).

Lacan usará o termo intersubjetividade para designar a relação entre o analisado e o analista. Não se trata, evidentemente, de uma troca qualquer de subjetividade entre duas pessoas - a ênfase encontra-se no prefixo *inter*, ou seja, algo *entre* sujeitos que, ao mesmo tempo que *é sua ligação* (e os constitui como tais), é, também, algo que se interpõe entre eles, impossibilitando uma relação imediata. Toda a relação entre sujeitos será mediada pelo diálogo, que não tem outra função ou estatuto a não ser mediar, ou seja, o diálogo é um nome para a mediação entre sujeitos.

A título de ilustração da estrutura da experiência psicanalítica que é apresentada aqui, gostaria de compor um esquema. As suas limitações são evidentes, pois não inclui nem a relação de constituição do sujeito pelo discurso, nem o mecanismo de causa do discurso (a presença do analista) e nem distingue claramente a experiência analítica do discurso. São, porém, limitações que seguem as do texto lacaniano mas, devido ao sucesso do esquema em incluir os três elementos que estruturam o discurso e a relação de mediação que o diálogo representa, acredito em sua validade:



Figura 4 - Estrutura da experiência analítica em *Intervenção sobre a transferência* (composição própria).

Deve-se notar que a experiência analítica e o discurso são representados por elipses análogas e não coincidentes. Isso significa que, ainda que não se possa estabelecer de maneira concisa suas diferenças, não são coisas idênticas ou equivalentes. Também é cabal perceber

que discurso e experiência são o campo onde se passam a intersubjetividade e o diálogo, mas ela os extrapola, a experiência analítica não se limita ao diálogo ou à intersubjetividade (que, por sua vez, não se esgota no diálogo).

Esse diálogo, também vale frisar, não é um bate-papo, 'apenas conversa', algo que se poderia ter com os amigos - e que, por isso, só iriam ao analista aqueles que fracassam nas relações pessoais -, mas algo específico e que é característico à experiência analítica, que conta com a diferença estatutária de um analista em relação a um outro sujeito qualquer. Estarei em condições de elucidar essa diferença mais adiante, mas por hora, deixo isso em estado axiomático e concentro os esforços em compreender a especificidade deste discurso, a maneira em que ele se desenrola, pois assim sigo uma pista que deve conduzir ao lugar do analista, já que o discurso na experiência analítica tem por especificidade se estabelecer em razão da presença do analista:

Não importa que irresponsabilidade, ou mesmo que incoerência as convenções da regra venham instaurar no princípio desse discurso, está claro que esses são apenas artifícios de bombeiro hidráulico [...], com a finalidade de assegurar a transposição de certas barreiras, e que o curso deve ser seguido segundo leis de uma gravitação que lhe é própria e que se chama verdade. É esse, com efeito, o nome do movimento ideal que o discurso introduz na realidade. (LACAN, 1998[1951], p.215)

Insinua-se aqui certa função do analista, depreciada por certo, de assegurar um movimento autônomo que gravita em direção à verdade, que é um produto do discurso que não constava na realidade (esta noção de que existe um registro da 'realidade' separado de um registro do 'movimento ideal' é, diga-se de passagem, muito preciosa e deve ser retida como crucial para a elucidação de formulações futuras de Lacan).

Num primeiro momento, então, parece não fazer muita diferença que as convenções de regra cometam mancadas (uma vez que o curso seguirá sua gravitação), mas não se deve subestimar o valor desse trabalho de bombeiro que assegura a transposição de barreiras. Isso significa dizer que essa relação dialética rumo à verdade comporta momentos de parada, de estagnação, que não são facilmente transpostos. É aí que surge a função do analista, ainda que seja, mais propriamente, a de não atrapalhar (e há que se saber como não atrapalhar).

Esse momento de parada dialética do discurso, de interrupção da Gestalt, é a ele que Lacan quer mostrar ser um efeito da transferência. Ele recorrerá ao caso Dora (FREUD, 1996[1905a]) para ilustrar esse raciocínio, "[...] por ele representar, na experiência ainda nova da transferência, o primeiro em que Freud reconheceu que o analista tem aí seu papel." (LACAN, 1998[1951], ps. 216-217) Ilustro com um trecho da análise que Lacan faz do caso.

Ao contar a Freud o que se passa em sua vida, o que lhe aborrece, ou seja, ao dispor para ele sua verdade, Dora conta-lhe uma situação de infidelidade conjugal do pai. Este, por sua vez, corteja uma tal Sra. K, esposa do Sr. K, e nesse esquema infiel Dora é incluída. Ela se diz entregue ao Sr. K a título de indenização pelas investidas que o pai realiza em sua esposa.

O caso relata que o pai de Dora nega a relação extraconjugal com a Sra. K, e que Freud e o pai de Dora são conhecidos e possuidores de confiança recíproca. A transferência vem à tona, então, justamente pelo que Freud representa, não como analista, mas como pessoa, como mais um objeto componente da trama nefasta, ou seja, será ele tão hipócrita quanto seu pai e negará a realidade da situação? Freud percebe que a analisada ensaia colocá-lo no mesmo lugar que o pai e, ao tempo que não se deixa enredar, avaliza a verdade de Dora. É como se ele dissesse: 'não me tome pelo que não sou, não represento seu pai e, tão pouco, sua hipocrisia.'

O primeiro passo foi dado. Nesse momento Freud não compõe a trama transferencial de Dora, mas a interpreta: "qual é a sua própria parte na desordem de que você se queixa?" (FREUD apud LACAN, 1998[1951], p.218). Essa interpretação causa o que Lacan chama de 'inversão dialética' (LACAN, 1998[1951]). Ele propõe que o próprio caso é "[...] exposto por Freud sob a forma de uma série de inversões dialéticas." (LACAN, 1998[1951], p.217) Nesta exposição:

Trata-se de uma escansão das estruturas em que, para o sujeito, a verdade se transmuta, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em sua própria posição como sujeito, da qual seus "objetos" são função. Isto é, o conceito de exposição é *idêntico* ao progresso do sujeito, isto é, à realidade da análise. (LACAN, 1998[1951], p.217, grifo do autor)

E:

Em outras palavras, a transferência não é nada de real no sujeito senão o aparecimento, num momento de estagnação, da dialética analítica, dos modos permanentes pelos quais ele constitui seus objetos. O que é, então, interpretar a transferência? Nada além de preencher com um engodo o vazio desse ponto morto. Mas esse engodo é útil, pois, mesmo enganador, reativa o processo. (LACAN, 1998[1951], ps. 224-225)

No exemplo que dei, a interpretação de Freud pode ser traduzida, justamente por 'qual a sua posição nisso tudo? O que tem aí para você? Afinal, você poderia simplesmente recusar-se, como eu acabo de fazê-lo!' O efeito dessa interpretação é uma inversão na dialética na disposição da verdade, que faz com que Dora retifique sua posição e veja todo um complexo sistema de trocas de presentes nesse quarteto - do qual Freud se recusa a compor como um quinto elemento, uma duplicação do pai -, inclusive o que seu pai oferece à Sra. K como

compensação por sua impotência sexual: as posses que ostenta. Estas compensações fazem emergir, para Dora, a palavra fortuna (*Vermögen*⁷), o que torna as posses do pai equivalentes à sua impotência.

Isso não só a permite identificar-se a ele, por sua impotência (já que ela é uma mulher e não pode ter o pênis potente), como revela uma palavra associada às suas crises conversivas, fazendo cessar um bocado delas. A revelação dessa trama edipiana traz várias consequências para a posição de Dora, inclusive a de explicar seus ciúmes, preponderantes, da relação infiel do pai. Ciúme este que, dada sua posição identificada com o pai, era um sentimento terno invertido pela Sra. K. Desta forma entrar-se-ia em uma terceira disposição da verdade no caso, mas não me alongarei em sua exposição e discussão. Os parágrafos acima foram oferecidos como subsídio explanatório das assertivas lacanianas sobre inversão dialética, verdade, desobstrução de barragens, transferência, interpretação da transferência e o lugar do analista nos momentos de parada dialética em razão da transferência. Gostaria de acrescentar, entretanto, um recurso a mais que lançará luz sobre os termos.

Se no exemplo da primeira inversão dialética Freud detectou o surgimento da transferência e soube desenganchá-la dele, impedindo que ela acontecesse, "[...] o próprio Freud não nos diz [...] que Dora poderia ter transferido para ele o personagem paterno, se ele fosse tolo o bastante para acreditar na versão das coisas que lhe fora apresentada pelo pai?" (LACAN, 1998[1951], p.224) Desta forma, é importante que exemplifique um momento onde a transferência, de fato, opera.

De saída é preciso dizer que Lacan se pergunta se é possível considerar a transferência "[...] como uma entidade inteiramente relativa à contratransferência, definida como a soma dos preconceitos, das paixões, dos embaraços e até mesmo da informação insuficiente do analista num dado momento do processo dialético[...]". (LACAN, 1998[1951], p.224)

Ou seja, a transferência só se estabeleceria como tal, como barragem, obstáculo, caso encontre do lado do analista outra transferência, chamada aqui contratransferência. Esta, por sua vez, nada mais é do que um embaraço, um desconhecimento, um preconceito do analista. É como uma transferência, e dela só se diferencia pelo lado em que faz sua aparição, mantendo seu estatuto de interrupção do processo dialético e dialógico, de uma suspensão da relação intersubjetiva pela irrupção de um objeto.

⁷ "Essa semântica inclui, na forma substantiva, as acepções de 'bens, patrimônio, pecúlio, recursos, capacidade, faculdade (de)'; na verbal, as de 'conseguir, poder, ser capaz de'; na prepositiva, as de 'em virtude de, graças a'." (LACAN, 1998[1951], p.219).

No caso Dora, Freud cometeu um deslize destes, segundo Lacan, no encaminhamento da interpretação a respeito da admiração que Dora tinha pela Sra. K. Para Lacan essa admiração advinha da questão de Dora sobre a mulher, sobre o que significava ser uma mulher. A Sra. K, portanto, enquanto mulher que sabia se fazer de objeto de desejo para um homem (e não um homem qualquer, mas um impotente), era objeto de especial interesse. Freud, entretanto, acaba dizendo à Dora que ela é apaixonada pelo Sr. K, mas oras, esse só interessava a Dora enquanto alguém que saberia dizer alguma coisa sobre a Sra. K, sobre a mulher (LACAN, 1998[1951]). Quando o Sr. K avança sobre Dora e lhe diz que sua esposa não significa nada para ele (FREUD, 1996[1905a]), Dora fica extremamente indignada e lhe estapeia: é o que inicia sua crise que a levará a Freud.

A hipótese de Lacan é que isso ocorre porque Freud se coloca no lugar do Sr. K, e o faz porque "Freud tem pelo Sr. K. uma simpatia de longa data, já que foi ele quem lhe levou o pai de Dora", "[...] e que se exprimiu em numerosas apreciações [...]. Após o malogro do tratamento, ele continua a sonhar com uma 'vitória do amor' [...]" (LACAN, 1998[1951], p. 223) e, ainda:

Foi por se haver colocado um pouco demais no lugar do Sr. K. que Freud, dessa vez, não conseguiu comover o Aqueronte. Em razão de sua contratransferência, Freud volta com excessiva constância ao amor que o Sr. K. inspiraria em Dora, e é curioso ver como sempre interpreta no sentido de uma confissão as respostas, embora variadíssimas, que Dora lhe opõe. (LACAN, 1998[1951], p. 223)

O que Lacan faz com esse escrito é mostrar que a transferência "[...] não resulta de nenhuma propriedade misteriosa da afetividade [...]" que só tem "[...] sentido em função do momento dialético em que se produz." (LACAN, 1998[1951], p. 225) Isso permite a ele formular algo sobre a função do analista nesta configuração. Já disse antes que não atrapalhar já estava de bom tamanho - o que é o sentido da neutralidade analítica, quer dizer, estar ciente que se opera no campo do dialético puro, campo este que tenderá à sua verdade se não se interpuserem barreiras -, mas acrescenta-se que essa neutralidade não é um laconismo ou uma passividade e sim algo orientado, um "[...] não-agir positivo, com vistas à ortodramatização da subjetividade do paciente." (LACAN, 1998[1951], p. 225)

As considerações finais de Lacan, é bem verdade, soam bastante estranhas para os que têm alguma familiaridade com a sua teoria posterior. Termos como 'não-agir positivo' (que soa quase Zen) e 'ortodramatização da subjetividade' (que entendo como uma dramatização propícia à retificação subjetiva), não só desaparecerão em próximos trabalhos como carregam uma marca muito forte de certas vertentes de prática e pensamento que não condizem com a

teoria lacaniana vindoura. Mas é justamente por seu valor de contra-senso não paradoxal que escolhi iniciar, e dedicar uma atenção tão minuciosa, a este escrito: porque será possível, pela distância terminológica, realizar um certo afastamento da retórica lacaniana e olhar para o que interessa, para a estrutura de suas construções.

Estes últimos termos, não são os únicos reveladores. Intersubjetividade, dialética e diálogo são termos que, progressivamente, cairão em desuso e serão, mesmo, criticados por Lacan. Entretanto, me ocorreu, da mesma maneira, que caso possa extrair o sentido de seu uso na retórica, poderei, mais tarde, verificar se esses apagamentos são apenas mudanças terminológicas, que devem apresentar algum ganho, ou mudanças na estrutura da teoria. Isso para não falar na explicitação, no descaramento, do uso da terminologia e do pensamento hegeliano nesta etapa da teoria de Lacan. Ainda que, mais tarde, seja "[...]Lacan contra Hegel [...]" (LACAN, 2008[1964], p.210) (coisa que, espero, conduzirei as demonstrações de maneira que possa subsidiar decisões independentes da de Lacan), aqui isso não me parece patente de forma alguma.

No próximo tópico conduzirei passo a passo as formulações teóricas de Lacan, até o momento em que ele nomeia, apoiado em Freud, algo chamado a 'outra realidade', coisa que *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]) foi apenas insinuada na separação entre a *realidade* e o *movimento ideal*.

2.4 - Outra realidade

Farei agora uma passagem cronológica iniciada em *O mito individual do neurótico* (LACAN, 1998[1952]), *O simbólico, o imaginário e o real* (LACAN, 2005[1953a]) e *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, 1998[1953b]). Estes escritos são os que acompanham o primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud* (LACAN, 2009[1953-1954]), e que, juntamente com ele, são o momento de fundação do ensino de Lacan.

A boa leitura deste momento teórico dará a chave para compreender com mais clareza as formulações lacanianas que acompanham os seis primeiros seminários (uma vez que, veremos, eles são desdobramentos destes primeiros momentos) e; permitirá compreender em que o seminário sobre *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-60]) introduz uma novidade.

Em *O mito individual do neurótico*, uma conferência realizada em 1952 (um ano antes do início de seu seminário), realizada no *Collège Philosophique*, Lacan se dedica à tarefa de "[...] aprofundar a realidade fundamental da análise." (LACAN, 2008[1952], p. 11) Este

desenvolvimento possibilitará diferenciar 'realidade' e 'realidade da análise' que encontram-se em *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]).

O próprio título da conferência já diz que se pretende abordar a realidade da análise lendo-se o sintoma neurótico como se lê um mito. Para Lacan o que se passou foi que "[...] produzimos, entre outros, um *mito individual do neurótico*, início de uma referência estruturalista como forma." (LACAN, 1998[1966a], p. 76, grifos do autor)

É, então, um formalismo estrutural que ele propõe como referência da análise, e por mais familiar que isso possa parecer não há nada de óbvio aí, pois as outras áreas que lidam com o psíquico adotam soluções diferentes. A medicina, através da neurologia e da psiquiatria, sempre esteve às voltas com as hipóteses das disfunções orgânicas e a psicologia jamais conseguiu desvencilhar-se do dualismo causal que vê-se expresso no termo 'psicossocial' - quando não 'biopsicossocial'. No que se baseia Lacan, então, para propor essa via para a psicanálise?

Em suas próprias palavras:

O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Posso apenas exprimi-la - e isso de forma mítica. Nesse sentido é que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva e que é o complexo de Édipo, tem valor de mito. (LACAN, 2008[1952], p. 13)

Quer dizer, se antes Lacan (1998[1951]) postulou que a presença do analista causava um discurso constituinte do sujeito e que gravita rumo à verdade, agora o vemos definir sua estrutura: se é um discurso rumo à verdade, sua estrutura é a do mito e que é por isso que vemos florescer, no seio da análise, essa formulação discursiva particular que é o Édipo. Para designar a verdade do sujeito, Freud recorre à formulação mítica.

Importante notar, também, que isso não se dá apenas por estilo ou retórica, mas por uma impossibilidade da fala em dizer sobre si própria, em dizer sobre a verdade de maneira objetiva. É nesse ponto de impossibilidade que se assenta o mito como solução discursiva, para dizer o indizível, expressar o inexpressável, para, enfim, universalizar um particular (LACAN, 2008[1952]),

A psicanálise recorre ao mito, então, não por obscurantismo ou pela mística, mas por uma divisão própria a seu campo que é o de se situar, por um lado, em contato com uma "[...] relação de medida do homem consigo mesmo - relação interna, fechada sobre si mesma, inesgotável, cíclica, que o uso da fala comporta por excelência [...]" (LACAN, 2008[1952], p.

12), e, por outro, com um espírito científico de universalização dos particulares, que faz com que emanem da análise métodos e técnicas que ajam sobre o homem como objeto (LACAN, 2008[1952]).

No entanto a proposta de Lacan neste trabalho não é a de ratificar o mito edípico na teoria psicanalítica e sim de “[...] discutir a antropologia geral que se depreende da doutrina analítica [...]” e que, em uma palavra, “[...] todo o esquema do Édipo deve ser criticado.”(LACAN, 2008[1952], p. 39) Claro, não se trata de nenhum projeto anti-edípico (como o de Deleuze e Guattari em *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia* (2010[1972]), que por sinal, tem as melhores críticas antecedidas em décadas por Lacan), mas de uma leitura estruturada do mito presente no seio da teoria psicanalítica.

A organização freudiana do Édipo pode ser simplificada, grosseiramente, pelo esquema trino do desejo incestuoso pela mãe, a interdição paterna (que é causa do desejo parricida) e o sujeito neurótico que advém desta operação. Lacan proporá um esquema em *quatuor*, fazendo figurar um quarto elemento, a morte. Não será simples entender a entrada da morte na composição da estrutura do discurso do sujeito: ela tem aqui uma dupla filiação, a hegeliana - e vê-se exatamente de onde Lacan a pinça: da luta de morte por puro prestígio (HEGEL, 1992[1807a],[1807b]) - e a freudiana da pulsão de morte (que não se insinuará de maneira muito clara, a princípio). Desenvolvo.

Para Lacan (2008[1952]) a base da teoria analítica se encontra no valor simbólico ao qual o sujeito é ligado, valor esse que é constituído a partir da relação de rivalidade entre ele e seu pai. O que acontece, entretanto, é que há uma certa degradação concreta da figura do pai: "A própria experiência se estende entre essa imagem do pai, sempre degradada, e uma imagem cuja importância nossa prática nos possibilita reconhecer cada vez melhor [...]" LACAN (2008[1952], p. 14). A causa disso ainda é deixada em aberto, e talvez esteja "[...] ligada a circunstâncias sociais específicas." (LACAN, 2008[1952], p. 14)

O valor simbólico ao qual o sujeito é vinculado, então, é função dessa relação dele com a imagem degradada de seu pai. Isto é, o que podemos dizer e saber a nosso respeito, ou seja, nosso valor simbólico, é função de nossa relação, como sujeitos, a essa imagem do pai. Fica claro, após enunciar as coisas desta maneira, a envergadura dessa problemática? Porque, assim sendo, o que for da dimensão da fala, da cultura, do símbolo, enfim, da dimensão propriamente humana, é produto disso - e daí pode-se entender melhor o quanto Lacan se distancia dos enunciados pós-freudianos a respeito das relações primitivas de objeto e da maternagem.

Dizer que a relação é com uma imagem do pai - e se o termo imagem surge aqui não é em referência ao registro do imaginário, mas à representação do pai -, é dizer que não é a relação com pai enquanto pessoa que importa, mas com uma espécie de função que desempenha o lugar que o pai deve ocupar. Ofereço subsídios:

Afirmamos que a situação mais normativizante da vivência original do sujeito moderno, [...], está ligada ao fato de o pai ser o representante, a encarnação de uma função simbólica que concentra em si [...], os gozos serenos, ou melhor, simbólicos, culturalmente determinados e fundados, do amor pela mãe, isto é, pelo pólo ao qual o sujeito está ligado por um lado incontestavelmente natural. A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. (LACAN, 2008[1952], p.39, grifos do autor)

A existência dessa função é algo que tem suas incidências no próprio lugar do analista, e pode-se dizer que a esse lugar deve sua existência, não só ao fato de que há essa função simbólica, mas que também haja degradação de seus representantes: dos reis, dos sacerdotes e do próprio Deus. Sobra, como resto, como testemunho da existência de uma organização simbólica que já concedeu lugares mais intocáveis a esta função, os pais de família que, certamente, não poderiam sustentar de maneira plena este lugar em um momento histórico que comemora sua derrocada.

É justamente em decorrência da dificuldade de encontrar representantes à altura desta função que o psicanalista, de

[...] uma forma certamente velada e quase renegada pela teoria analítica, ele ocupa, de modo quase clandestino, a posição desse personagem muito apagado pelo declínio de nossa história que é o do mestre - do mestre moral, do mestre que institui a dimensão das relações humanas fundamentais àquele que está na ignorância, e que lhe proporciona o que se pode chamar de acesso à consciência, até mesmo à sabedoria, na aquisição da condição humana. (LACAN, 2008[1952], p. 15)

Isso não quer dizer que o analista seja, na transferência, como vimos no caso Dora (FREUD, 1996[1905a]), o pai. Significa que o pai e o analista se valem da mesma função simbólica para operar, que são esperados, pelo sujeito, no mesmo lugar: o do mestre. É importante perceber a diferença entre dizer isso e dizer que o analista é o papai, que é repetição das historietas que o sujeito viveu com o papai e que precisa 'extravazar' seus sentimentos, revivê-los de maneira catártica. O que está em jogo é, literalmente, de outra ordem.

Em todo caso, este é apenas um ponto da abordagem psicanalítica através do mito de Édipo, do qual Lacan pretende realizar sua crítica através de uma discussão de antropologia geral. Para realizá-la, serve-se do caso *Homem dos ratos* (FREUD, 1996[1909b]) e de um relato de Goethe (em seu *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*) utilizado por Freud, em sua exposição do caso clínico (apud LACAN, 2008[1952], p.31).

A metodologia será a seguinte: Lacan tomará as construções sintomáticas do *Homem dos ratos* como mitos individuais que o sujeito orchestra, em discurso, para o analista, no seu movimento em direção à verdade, e o faz por desconhecer a constelação que preside sua concepção. Apresenta o mito, portanto,

[...] como certa representação objetivada de um *epos* ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época, se o entendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo de ser [...] (LACAN, 2008[1952], p.15)

Essa constelação, por sua vez, é uma "[...] constelação que presidiu o nascimento do sujeito [...]", são "[...] as relações familiares fundamentais que estruturaram a união de seus pais." (LACAN, 2008[1952], p. 19) Ela estrutura aquilo que terá os aspectos mais contingentes, misteriosos, fantasísticos, mórbidos e destinados da vida do sujeito, e isto se dá devido à, quase, completa ignorância que ele ostenta a respeito da posição de seus 'astros' regentes.

Tome-se, como exemplo o complexo esquema de quitação de uma dívida que o referido paciente do caso expõe. Ele havia encomendado de seu médico um novo par de óculos em caráter de urgência. A encomenda viria por correio e deveria ser paga no recebimento. O que se sucedeu, entretanto, foi que, ao receber seu pacote, o capitão do regimento - que ficou conhecido como capitão terrível devido sua expressão de prazer ao narrar o suplício dos ratos (FREUD. 1996[1909b])⁸ - disse-lhe que ele devia a quantia a um certo tenente, A, oficial responsável pelo correio, que havia pagado por sua encomenda. O sujeito logo percebe o erro do capitão, pois o tenente encarregado pelo correio é um tenente B. Ao ter com o oficial correto, B, este lhe diz que quem pagou as despesas foi uma moça, funcionária do correio, uma vez que havia recebido a garantia do tenente B de que seria reembolsada.

⁸ Este é, na verdade, o ponto onde se localiza a eclosão da neurose obsessiva do sujeito. Seu capitão havia lhe contado sobre um castigo com ratos que era aplicado 'no leste' e que consistia, o castigo, em amarar, nu, um criminoso e prender-lhe um balde às nádegas. Esse balde continha ratos, e quando eles começavam a ficar ser ar, forçavam sua "saída" pelo ânus do pobre diabo. Vejam na íntegra em FREUD (1996[1909b], p.149).

Bastaria, portanto, que o paciente reembolsasse essa moça, mas o que se sucede não é nada disso! Por haver, antes de conhecer os fatos, se comprometido com o capitão a pagar o tenente A. ("*Você deve pagar de volta as 3.80 coroas ao tenente A. [...]*", ele "[...] dissera essas palavras a si próprio" (FREUD, 1996[1909b], p. 151, grifos no original)), se sentia compelido a cumprir com seu dever de palavra: pagar o tenente A.

O *Homem dos ratos* passa, então, a traçar os mais imbricados estratagemas para quitar essa dívida de maneira a pagar a quem era devido (a moça) e, ao mesmo tempo, a quem devia, por promessa ao capitão, pagar (o tenente A). Em meio a ansiosos e insones momentos nos quais tentava atender a dois senhores, compõe o seguinte esquema confuso - que o próprio Freud disse haver pedido para que o paciente o repetisse por três vezes (FREUD, 1996[1909b], p. 152) -: "[...] ele iria à agência postal com ambos os homens, A. e B., A. daria lá à jovem dama as 3.80 coroas, a jovem dama as daria a B., e então ele mesmo devolveria em pagamento as 3.80 coroas de A., segundo as palavras de seu juramento." (FREUD, 1996[1909b], p. 151)

O mais surpreendente desse esquema absurdo, é que o sujeito sabe, perfeitamente bem, a quem deve o dinheiro e que, no fim das contas, a única pessoa que não receberia o dinheiro seria a moça que o desembolsou em seu favor, ficando o tenente A., o credor determinado pelo capitão, com o saldo positivo. Articularei esta construção mítica (e mostrarei porque qualificá-la assim) com dois elementos da constelação pré-histórica desse sujeito. Lacan os recupera da exposição de Freud.

O primeiro elemento é a dívida paterna. O pai do *Homem dos ratos*, por ser um suboficial militar em sua juventude, controlava uma pequena soma de dinheiro do seu regimento, soma esta que perdeu em jogos de carta. Desta forma, se não ressarcisse o valor, sofreria as devidas punições militares, recorrendo a um amigo que lhe empresta a quantia para escapar da pena. Este amigo, o pai do paciente nunca voltou a encontrar, nunca quitando seus débitos (FREUD, 1996[1909b], p.183). Mas há mais.

Lacan diz que, se pode chamar de mítica essa construção é por ser modificada para atender uma outra tendência: ao elemento mulher rica/mulher pobre encontrado na história paterna. Trata-se do seguinte, em sua infância, o paciente recorda-se de sua mãe diversas vezes falar em tom de brincadeira com seu marido lembrando-lhe que, na ocasião de seu casamento, ele havia feito uma escolha entre uma mulher pobre e bonita e ela, que era rica (FREUD, 1996[1909b], p. 174).

Este elemento também se presentifica no roteiro de quitação da dívida pois havia, próxima ao local dos correios, uma outra dama, pobre, empregada de uma hospedaria, com a

qual o *homem dos ratos* tivera seus momentos eróticos. Diante disto Lacan diz que "[...] para extinguir a dívida, é preciso, de certo modo, devolvê-la, não ao amigo, mas à mulher pobre, e por meio disso à mulher rica, que a substitui no roteiro imaginado." (LACAN, 2008[1952], p.27) Portanto, este roteiro tem um caráter mítico porque:

Tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da rede mítica, como se o que não é resolvido num lugar se reproduzisse sempre noutro. Para entender bem, é preciso ver que na situação original, tal como a descrevi, há uma dupla dívida. Por um lado a frustração ou até uma espécie de castração do pai. Por outro lado, a dívida social nunca resolvida, implicada na relação com o personagem, em segundo plano, do amigo. (LACAN, 2008[1909b], p. 27)

Tudo se passa em um roteiro que responde a um anterior, que o reedita, reescreve. Não é uma mera repetição, bruta e simples, mas uma reedição bastante intrincada que responde, à maneira particular desse sujeito, às dívidas simbolicamente herdadas do pai: seja a do pai *spielratte*⁹ que jamais pagou seu amigo credor, seja o pai que casou-se com uma mulher por seu dinheiro (FREUD, 1996[1909b], p. 174), ou seja, que era bem um malandro pobretão que não poderia sustentar sua posição às próprias custas.

Os dois planos que o neurótico deste caso tenta conciliar são, de longe, o dever ao capitão e o dever financeiro à moça do correio, mas a dívida a um amigo e a uma mulher abandonada por sua pobreza em nome de uma 'rateza'¹⁰, de um oportunismo. Os dois planos da dívida são uma dívida real com alguém (o amigo do pai, a moça do correio) e uma dívida simbólica, moral (a do pai com a moça pobre, a do *Homem dos ratos* com sua empregadinha de hospedaria).

Percorri esse pedaço de análise à segunda potência do caso *Homem dos ratos* (análise que Lacan realiza da exposição do caso freudiano) na expectativa de oferecer subsídios para expor a crítica lacaniana ao Édipo. Já a realizei em parte ao dizer que a figura do pai é degradada, que o homem real que é suporte de sua função não está à altura de fornecer o recobrimento simbólico do real, de oferecer o caminho do gozo sereno do objeto, da sabedoria, ou seja, o pai não oferece, nesse lugar, mais do que seu nome. Mas há um segundo passo.

Lacan esquematiza seu *quatuor*, em detrimento à forma clássica trina do Édipo, ao ilustrar a divisão do sujeito da seguinte forma: que por um lado, no sujeito masculino, seu equilíbrio depende de "[...] fazer-se reconhecer como tal na sua função viril e no seu trabalho,

⁹ O termo alemão contém *Spiel* - jogo - e *Ratte* - rato, e significa um apostador, alguém que joga apostado.

¹⁰ Como sabemos, no português brasileiro coloquial um homem que realiza manobras de enganação para o proveito próprio, independente do bem-estar dos outros, pode ser chamado de 'rato'.

assumir seus frutos sem conflito [...], sem que se produza aquela divisão interna que faz do sujeito a testemunha alienada dos atos de seu próprio eu [...]" (LACAN, 2008[1952], p. 29) e, por outro, atingir um "[...] gozo que possa ser qualificado de sereno e unívoco do objeto sexual." (LACAN, 2008[1952], p. 29)

O que acontece é que, ao se sair bem em um dos aspectos, fracassará no outro. Para compreender essa assertiva será necessário que se tenha em mente o esquema narcísico do estádio do espelho - onde o sujeito é alienado à própria imagem -, pois "[...] é nessa forma muito especial do desdobramento narcisista que jaz o drama do neurótico." (LACAN, 2008[1952], p. 31) Mas como isso ocorre?

Lacan diz que, se o sujeito se sai bem na primeira faceta, a do contexto social, "[...] o objeto, o parceiro sexual, se desdobra[...]" (2008[1952], p. 30), e no caso do *Homem dos ratos* vê-se isso acontecer com a dualidade 'mulher rica/mulher pobre'. O mecanismo do desdobramento é o seguinte, o parceiro sexual que tem mais realidade (um casamento ou um namoro) é anulado em detrimento de um personagem que o desdobra, mas de uma forma idealizada, de paixão fulminante e que "[...] leva a uma identificação de ordem mortal [...]" (LACAN, 2008[1952], p. 30), na medida em que o sujeito cai sob seus encantos e sente-se morto fora dali.

Por outro lado, se a vida amorosa goza de uma certa unidade, é no campo do contexto social que o personagem fruto do desdobramento aparece, também objeto de uma relação narcísica mortal, mas é este personagem pálido que o sujeito sente que vive sua vida por ele, que ele não é realmente ele, mas aquela máscara que o sujeito veste, o papel que interpreta, para seguir sua vida medíocre e alienada.

Entretanto, se pude fazer aparecer, com toda sua realidade, esse personagem narcísico que trava uma identificação mortal com o sujeito - hora a mulher idealizada, hora o autômato no lugar de si mesmo - estou ciente de que a explicação é deficiente. Lacan pareceu pensar da mesma maneira e, por isso, utilizou o trecho de *Dichtung und Wahrheit*¹¹, de Goethe, para ilustrar melhor a crítica.

O trecho é simples e, acredito, possível de ser comprimido nesta explicação (caso eu esteja equivocado, reportar-se ao texto lacaniano é uma boa solução): Goethe é convencido pela irmã de Lucinda (sua amante) de que ele faz mal à moça, e que deve afastar-se dela. Isso não sem, antes, convencer-lhe também que deveria dar o último beijo não à sua namorada,

¹¹ Refere-se a *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* ("Fora da minha vida: Poesia e Verdade"), que é a autobiografia de Johann Wolfgang von Goethe. A referência para a obra em português pode ser encontrada nas referências bibliográficas deste trabalho.

mas a ela, à irmã. Lucinda surpreende a cena e amaldiçoa os lábios de Goethe ao desejar que a primeira mulher que lhe renda homenagens caia em desgraça.

Tal maldição atrapalha bastante a adolescência galanteadora do rapaz até que, finalmente, consegue romper a maldição com uma tal Frederica Brion - filha de pastor -, que é descrita como muito encantadora, digna da exaltação do poeta. Neste encontro, entretanto, Goethe estava disfarçado de estudante de teologia, de maneira especialmente maltrapilha - uma brincadeira que fazia com um amigo -, e, então, se amaldiçoa por ter se apresentado assim à garota. Teria que trocar-se para impressioná-la melhor.

Curioso é que, ao se reapresentar, não retorna como o burguês pomposo que poderia mostrar-se, mas novamente disfarçado, dessa vez de empregado da hospedaria, e faz as coisas de tal modo que "[...] todos aqueles que colaboram com essa farsa percebam muito bem que aquilo de que se trata está intimamente ligado ao jogo sexual, à conquista." (LACAN, 2008[1952], p. 36) A leitura de Lacan sobre o ocorrido deve prestar maiores esclarecimentos a respeito dos desdobramentos narcísicos.

Para Lacan, Goethe "[...] se especifica como não sendo o pai [...]", "[...] faz de si o suboficiente, não o herói principal [...]" (2008[1952], p. 37), que é uma atuação, justamente, do desdobramento do neurótico na esfera narcísica: Goethe se apresenta como não sendo ele mesmo, mas outro, e se o faz é

[...] porque tem medo [...]. Longe de o desencantamento, o desenfeitamento da maldição original ter ocorrido depois de Goethe ousar transpor a barreira, percebe-se, ao contrário, por todo tipo de formas substitutivas - a noção de substituição está indicada no texto de Goethe -, que seus temores no que diz respeito à realização daquele amor só fizeram crescer. [...] vemos produzir-se de novo um desdobramento do sujeito [...], as manobras por meio das quais ele se dá um substituto sobre o qual devem recair as ameaças mortais. (LACAN, 2008[1952] ps. 37-38)

Onde estão os dois desdobramentos? A princípio na divisão do objeto, Lucinda/Irmã, que resulta na maldição sobre seus lábios - ameaça mortal -, depois, no desdobramento literal entre Goethe, burguês, abastado, e suas personagens maltrapilhas e fanfarronas: única forma com que consegue se apresentar ao objeto de amor sem correr o risco, fazendo com que a ameaça mortal recaia, ou sobre sua personagem, ou sobre uma amada que não o será por muito tempo.

O esquema quaternário de Lacan (2008[1952]), então, realiza a crítica do Édipo ao fazer intervir nele um elemento que vem do outro campo, do narcísico. Ele toma dois campos, o do Édipo (simbólico) e do narcisismo (imaginário), mostrando que, no seio mesmo da relação edípica, onde o pai está "[...] numa função que é simultaneamente função da fala e

função do amor [...]" (LACAN, 2008[1952], p. 42), ele " [...] é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai *humilhado*[...]" (LACAN, 2008[1952], p. 40, grifos do autor), ou seja, o pai se desdobra em uma função simbólica de amor e uma imaginária degradada, de insuficiência, alvo de críticas e ódio, de rivalidade mortal (e, acaso, esse não é o sentido da frase onírica de Freud (2001[1900], ps. 314-315), sobre o pai, "[...] é necessário fechar um olho [...]"?).

A realização de Lacan é a seguinte, ele pinça do campo do narcisismo o elemento hegeliano da luta de vida ou morte e o traz para o campo do Édipo sob a forma de uma "[...] morte imaginada [...]", pois, "[...] para que a dialética da luta até a morte, da luta por puro prestígio, possa simplesmente ter início, é preciso que a morte não se realize." (LACAN, 2008[1952], p. 43) Assim, posso esquematizar esse Édipo quaternário da seguinte maneira:

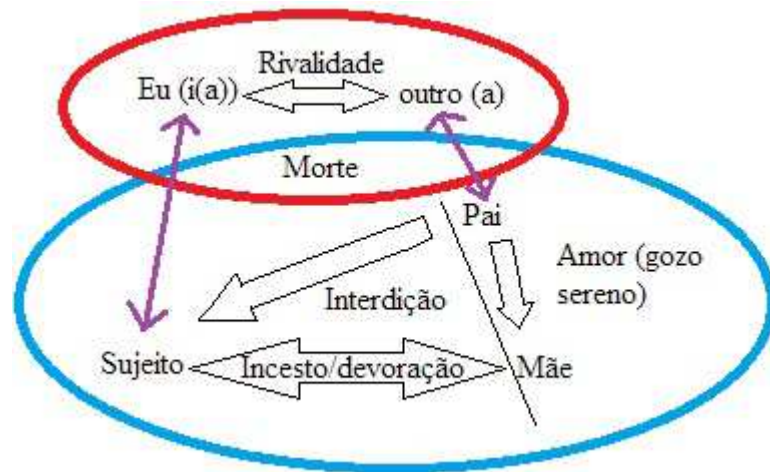


Figura 5 - Campos edípico e narcísico em seus desdobramentos (construção própria)

O campo azul é o do Édipo e o vermelho, o do narcisismo. O que se deve notar, a princípio, é que as relações que partem do pai para o sujeito e a mãe são unívocas, ou seja, o pai do campo do Édipo é um pai que consegue encarnar o lugar do mestre, do símbolo, e evitar a reciprocidade típica das relações imaginárias. Isso, entretanto, não confere com o que se depreende da experiência e dos relatos de caso, onde verificamos que o pai não se reduz a seu nome, sendo, sempre, degradado em sua função, desdobrado em um rival imaginário.

Este desdobramento está presente na posição subjetiva. Sua expressão é o 'fazer-se de morto', ou seja, colocar em seu lugar uma personagem para escapar à luta de morte com o pai imaginário. É a passagem da morte do campo narcísico para o edípico, e ela só acontece porque o pai não é um morto, é vivo, bem vivo e faz sua incidência no campo narcísico. O tráfico de posições entre os dois campos se dá pelo viés da morte, que é seu elemento em comum: terceiro elemento do campo narcísico e quarto do campo edípico.

Entretanto, me desculpo, uma vez mais, pelas limitações do esquema: é que nele as relações de incesto e devoração (embora devoração seja um termo ausente nesta conferência) entre mãe e filho aparecem como pertencentes, exclusivamente, ao campo edípico, mas não é assim que as coisas se dão na experiência, uma vez que essa relação imaginária da criança com a mãe é a que a interdição paterna visa impossibilitar.

A melhor forma de representar, em esquema, essa situação, seria imaginá-lo em uma folha de papel onde pudéssemos efetuar uma dobra que uniria a seta recíproca da relação narcísica com a do incesto/devoração no campo edípico, ou seja, a função paterna intervém sobre uma relação imaginária e, se fosse idealmente desempenhada, poderia promover o total recobrimento deste campo - do real (LACAN, 2008[1952], p. 39) - pelo da fala, do amor e do gozo sereno, do gozo simbólico (LACAN, 2008[1952], p. 39 e p. 42). Mas não é o que ocorre, e "[...] nessa distância é que reside o que faz com que o complexo de Édipo tenha seu valor de jeito nenhum normativo, mais frequentemente patogênico" (LACAN, 2008[1952], p. 40).

Muitas perguntas ficam no ar. A proposição de Lacan sobre o lugar do analista, aqui, é a de que ele ocupa clandestinamente o lugar de mestre/senhor no campo da moral, de uma sabedoria (LACAN, 2008[1952], ps. 14-15). Este lugar guarda a mais íntima relação com o lugar em que se espera o pai. Com sua função de preservar o espaço da fala, do amor e do gozo sereno - forma culturalmente valorizada da satisfação -, é uma espécie de sabedoria que se espera dele.

É possível dizer que - se o Édipo é patogênico e que, já que isso se deve a um pai humilhado e insuficiente no desempenho de sua função (insuficiente por excelência), já que esse é o campo próprio da divisão infernal pela qual o neurótico experimenta sua existência e seu desejo -, a procura por um analista é uma tentativa de achar um substituto à altura da função simbólica do pai para retificar a posição subjetiva? Claro, não é nada de aberrante, mas é uma extrapolação. Nada disso está no texto lacaniano e deve, portanto, permanecer como pergunta.

Igualmente interessante é figuração do termo real, figuração modesta, mas muito indicativa. Em *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]) vê-se a contraposição entre um registro da realidade e um movimento ideal. Vê-se, também, uma 'realidade da análise'. Nada neste escrito trabalha com rigor estes termos, mas nenhum deles me pareceu coincidente com a significação real encontrada em "[...] o simbólico recobriria plenamente o real." (LACAN, 2008[1952], p. 39)

No contexto em que esta fórmula se encontra, simbólico seria o equivalente ao amor, ao gozo sereno e unívoco do objeto sexual, o culturalmente determinado, ou seja, o que

poderia ser se o pai estivesse à altura, se o Édipo não fosse um complexo patogênico, mas normativo. E o que o Édipo ideal viria recobrir *se não*, justamente, o campo narcísico? Afinal, não é esse gozo que a função paterna deveria interditar, mas que só obtém sucesso parcial? O campo do real e do imaginário, aqui, têm larga interseção e 'real' e 'realidade' não podem ser separados de maneira precisa.

Mais uma vez trata-se de extrapolação do conteúdo textual, mas com um caráter menos especulativo do que a anterior, pois Lacan localiza no estádio do espelho, ou seja, no registro do imaginário, o gozo do incesto e do parricídio freudianos (LACAN, 1998[1949], MILLER, 2000), e que, para Freud, é função paterna interditá-los. Essa é, então, uma extrapolação que encontra apoio na obra de Freud, no que pode ser legitimada. Se assim for, portanto, 'real' aqui equivale ao gozo capturado no registro narcísico. Verificarei isso ao avançar.

De qualquer modo, o que é mais seguro é que a duplicidade que experimenta o neurótico - as duas ordens que tenta conciliar em seu 'mito' - fica bem alicerçada sobre o déficit entre a função simbólica do pai idealmente executada e; a duplicação narcísica do sujeito que não se subsume inteiro ao valor simbólico que fica ligado a ele após a operação edípica. Quanto às lacunas, prossigo com *O simbólico, o imaginário e o real* (LACAN, 2005[1953a]) na expectativa de preencher algumas.

Esta é uma intervenção que "[...] precede imediatamente a redação, durante o verão, do relatório de Roma sobre 'Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise', que marcava o início do 'ensino de Lacan'." (LACAN, 2005[1953a], p. 7) Essa afirmativa é de Jacques-Alain Miller, no preâmbulo que redigiu para o livreto *Nomes-do-pai* (LACAN, 2005[1953a]), uma vez que o próprio Lacan situa o início de seu ensino em 1951. Entretanto, isso não remove a força organizadora e estruturante da intervenção, que fornecerá três registros distintos e delimitados para a experiência analítica, organizados em uma fórmula algébrica que estrutura a experiência do começo ao fim.

Os avanços na precisão do lugar do analista, e da transferência, são significativos, além do que as fórmulas a respeito do real e da realidade se diferenciam um pouco e são melhor postuladas, permitindo construir redes terminológicas e conceituais mais precisas. Para que se possa extrair o máximo de consequências deste texto - e extraí-las da melhor forma, com clareza e rigor - é necessário que se tome com centralidade "[...] o que significa a confrontação desses três registros bem distintos que são, efetivamente, os registros essenciais da realidade humana e que se chamam simbólico, imaginário e real." (LACAN, 2005[1953a], p. 12)

De *O mito individual do neurótico* (LACAN, 2008[1952]), pôde-se depreender certa vertente do termo real que remete ao campo do narcisismo e suas satisfações imaginárias que, ao serem submetidas à estruturação edípica, à interdição paterna, deixam como restos as fantasias incestuosas e parricidas. Essa foi uma dedução que pude fazer ao servir-me das formulações freudianas, e é justamente por isso que as deixei com o estatuto de hipóteses provisórias. Hipóteses provisórias que não vão mal, uma vez que já situam o real em um campo que nem é a realidade psíquica - as fantasias - e nem a realidade objetiva dos órgãos do sentido, ou seja, situei o real no registro da satisfação e do gozo. Vejamos se é assim que as coisas se sucederão em Lacan.

Retomando a intervenção de que trato (2005[1953a]), Lacan a inicia pela tentativa de situar o real na experiência analítica: "Em primeiro lugar, uma coisa não poderia nos escapar, a saber, que há na análise toda uma parte de real em nossos sujeitos que nos escapa." (LACAN, 2005[1953a], p. 13) Até onde é possível compreender do que se trata aqui, esse enunciado vem para dizer que os sujeitos com os quais nos deparamos na experiência analítica não se reduzem ao registro do mórbido, quer dizer, o *homem dos ratos* (FREUD, 1996[1909b]) não é apenas um neurótico obsessivo, *Dora* (FREUD, 1996[1905a]) não é apenas uma histérica, mas aquele é, também, "[...] *um homem fino, inteligente e culto* [...]" (FREUD apud LACAN, 2005[a953a], p. 13, grifos do autor) e aquela, bom, "[...] pode-se quase afirmar que ele a amou [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 13). Já o *homem dos lobos* (FREUD, 1996[1914c]), para Lacan, não parece que tenha sito alguém de tanta classe.

O ponto aqui, para além do que se pode inferir a respeito de quem foram esses pacientes de Freud, é que Lacan vê, nas apreciações que Freud faz de suas personalidades, tratar-se de um valor real que cada um deles assumiu para Freud, um ponto em que cada um era tomado, não como a encarnação particular de um universal (neurótico/neurose), mas como alguém culto, com pouca classe, ou, amado, sujeitos reais a quem o sujeito Freud respondia à sua maneira.

Feita esta colocação, Lacan se pergunta se isso não é algo que deva ser levado em conta para a formação do analista, ou seja, se alguma coisa da apreciação das qualidades pessoais não deve ser levado em conta, já que isso é algo que "[...] constitui os limites de nossa experiência." (LACAN, 2005[1953a], p. 14) Entretanto, coloca esta questão para, logo após, dizer que "[...] essa relação real com o sujeito, isto é, reconhecer sua realidade segundo certa forma e segundo nossas medidas [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 14), não é com isso que temos que lidar na análise, mas "[...] incontestavelmente outra coisa." (LACAN, 2005[1953a], p. 14) Reservado, então, esta noção de real e de realidade na experiência analítica

- que, mais uma vez, não figuram em uma clara distinção, para, por hora, concentrar-me na coisa que ele supõe que seja a que lidamos na análise.

De saída dirá que "[...] falar já é introduzir-se no objeto da experiência analítica [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 15), mas para que isso seja, de fato, uma indicação é preciso que saibamos o que é a fala. Os psicanalistas de sua época, diz Lacan, evitam abordar este tema [o da fala] em detrimento de uma certa abordagem que toma a análise por opaca e irracional, operando através de uma obscura mobilização de afetos, de processos transferenciais inefáveis e da eficácia de um, suposto, pensamento mágico dos pacientes. Oras, para Lacan não é nada disso, "[...] não existe técnica mais transparente [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 16), desde que coloquemos a questão sobre "[...] o que é a experiência da fala." (LACAN, 2005[1953a], p. 16)

A resposta à questão sobre a fala começa a ser esboçada a partir da biologia. Segundo Lacan (2005[1953a]) os biólogos detectaram que nos ciclos instintivos animais, especialmente nos relacionados com o sexo e a reprodução, os mecanismos que iniciam tais comportamentos requerem, tão somente, um desencadeador imaginário, isso é, que guarda com o objeto real apenas uma relação de semelhança da imagem (seja visual, olfativa, auditiva, etc). Esses ciclos instintivos são, portanto, especialmente lográveis, pois "[...] pôde-se provocar artificialmente no animal um despertar da parte do ciclo do comportamento sexual em questão." (LACAN, 2005[1953a], p. 18)

Isso quer dizer que a sombra do gavião faz a galinha procurar abrigo, ainda que seja apenas uma sombra feita por um gavião recortado de uma cartolina de papel, ou que os peixinhos de plástico sejam iscas tão boas para a pescaria quando peixes reais afixados ao anzol, ou, ainda, que "[...] em pleno ciclo de combate, observa-se a brusca ocorrência de um segmento do comportamento de sedução." (LACAN, 2005[1953a], p. 19) A esse mecanismo os biólogos chamaram de deslocamento, termo que Lacan não deixa de observar que Freud utiliza para designar os mecanismos primários de funcionamento do psiquismo (FREUD, 2001[1900]), ou seja,

[...] os elementos de comportamento instintivo deslocado no animal são suscetíveis de nos fornecer o esboço de um comportamento simbólico. O que, no animal, denominamos um comportamento simbólico é o fato de um segmento deslocado assumir um valor socializado e servir ao grupo animal como referência para certo comportamento coletivo. (LACAN, 2005[1953a], ps. 19-20)

É crucial que esta passagem seja bem compreendida. Ela é a base para que se possa aferir a acepção que o termo 'símbolo' terá na obra de Lacan. Em primeiro lugar, surge a

função da imagem enquanto desencadeadora de um comportamento em um ciclo instintivo do animal. Isso quer dizer que o imaginário é uma função que leva ao real, mas não sem equívocos: justamente pelo fato do desencadeamento ocorrer com uma imagem, é especialmente fácil enganar-se, de que o comportamento seja desencadeado por uma causa ilusória (peixe de plástico não alimenta, sombra com forma de gavião não apresenta perigo, etc), não respondendo, então, a uma necessidade natural. Entretanto, esse comportamento deslocado não deixa de possuir, para a coletividade animal, um valor referencial, de que representa algo para alguém. Tomando o exemplo da galinha que foge à sombra do gavião de papel, para as outras galinhas a corrida desta primeira não precisa ser verificada, pois ela mesma já sinaliza o gavião. Com o homem não é diferente, mas é mais complexo.

O objeto imaginário que desencadeia o comportamento no animal também faz sua operação no ser humano: "As satisfações ilusórias do sujeito são evidentemente de ordem diversa das satisfações que encontram seu objeto no real puro e simples [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 17), quer dizer, o sintoma não visa a satisfação das necessidades, e pode, mesmo, em casos extremos, deixar de atendê-las até a debilitação do organismo (como na anorexia, por exemplo), ou, pouco a pouco, tornar incompatíveis as relações sociais do sujeito (como os complexos esquemas de pagamento da dívida do *homem dos ratos* (FREUD, 1996[1909b]), que o faziam inadimplente). Entretanto, nada impede que algo do organismo seja tomado, pelo sintoma, como elemento constitutivo, ou seja, o organismo é passível de subversão pelo mecanismo sintomático (como na disfunção alimentar chamada pica, ou nas paralisias histéricas).

Este objeto em jogo no sintoma, que não é do real, diz Lacan, é imaginário, e "[...] essa ordem de satisfação imaginária só pode ser encontrada nos registros sexuais." (LACAN, 2005[1953a], p. 17) Não é evidente, a princípio, o porquê desta assertiva, mas também não é difícil chegar a seu motivo: é que se a ordem imaginária dominasse os registros da sobrevivência, a satisfação que não viria levaria à morte. É o próprio mecanismo, que Freud (1996[1895]) descreve em *Projeto para uma psicologia científica*, que cessa a satisfação com o seio alucinado para o bebê e o faz chorar. Isso implica em uma série de conclusões importantíssimas.

Em primeiro lugar que os registros não sexuais exigem extrair sua satisfação de objetos da ordem do real e que, apenas em casos extremos, são direcionados a objetos inadequados para a satisfação. Inadequação que não se daria se o sintoma não introduzisse, nestes registros, uma subversão de funcionamento que, em Freud, é chamada de sexualização ou libidinização de um objeto.

Em segundo, que a satisfação própria do registro sexual não impõe, ou impõe com menos severidade, que seu objeto advenha da ordem real, que pode lançar mão de um objeto qualquer do real para satisfazer-se, ou seja, que não possui um objeto específico. Essa propriedade não pode ser tratada com leviandade ou ser ignorada.

Em terceiro, a noção de 'real' aproxima-se da ordem da necessidade e da realidade objetiva. Trata-se da ordem que apresenta os objetos que podem realmente satisfazer a uma necessidade vital. O real está, portanto, na ordem do necessário, um necessário com condições que não se satisfazem com os objetos imaginários e nem com as construções da realidade psíquica, tais como os objetos alucinados. São duas facetas, ao menos, a do sexual - do jogo de sedução e morte no campo do narcisismo, do desejo que encontra nos sujeitos reais algo que nos escapa - e a da necessidade. A primeira guarda uma relação mais fluida com os objetos da ordem do real, enquanto a segunda se fixa mais firmemente a eles. Isso é percebido desde Freud quando ele diz, por exemplo, serem um mistério os fenômenos de fixidez da libido (FREUD, 1996[1917a], 1996[1937]), pois se o são, é porque, justamente, o que se espera é que a libido seja mais fluida, com nenhum objeto natural pré-determinado.

Portanto, se o registro da necessidade se entende mais ou menos bem com a ordem do real, é no sexual que encontraremos o ponto de onde emanam os sintomas. É o que era esperado que a função paterna resolvesse: que ela apresentasse a fórmula do gozo unívoco e sereno do objeto sexual (LACAN, 2008[1952]). Aliás, a partir de agora, é possível questionar esta fórmula e perguntar se o que se espera é, não uma fórmula de gozo do objeto sexual, mas a definição de um objeto propriamente dito para o registro do sexual. É da impossibilidade deste estabelecimento que partem as demandas de análise e, por isso, que nela, "[...] aquilo com que lidamos constantemente são fantasias [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 20), são os mitos do neurótico.

Esses objetos imaginários, entretanto, não podem ser tomados como meros erros do ciclo instintivo. Tampouco são produções de relações imaginárias concretas da infância primitiva, quer dizer, se sapatos vermelhos excitam um fetichista não é, necessariamente, porque sua mãe usava sapatos vermelhos; ou que uma fantasia de felação do analista se dê devido a uma subalimentação do analisado quando bebê.

O que isso quer dizer? Pode dizer muitas coisas. De fato, convém perceber que o imaginário está longe de se confundir com o campo do analisável. É possível que haja aí outra função que não o imaginário. Não é por que o analisável encontra o imaginário que o imaginário se confunde com o analisável, seja ele inteiramente analisável ou analisado. (LACAN, 2005[1953a], p. 21)

Ou seja, uma fantasia ou um sintoma, uma relação de objeto no imaginário, não é analisável em si e por si. Supor que sua causa é um acontecimento arcaico no real análogo à fantasia em questão (ex.: haver mamado pouco como causa para a fantasia de felação), tampouco é conduzir uma análise. As construções imaginárias só têm valor analítico se puderem ser percebidas como vindas em lugar de outra coisa. Nesta relação de substituição assumem uma função de representação, uma função simbólica. "[...] um fenômeno só é analisável caso represente outra coisa que ele próprio." (LACAN, 2005[1953a], p.22)

Longe de ser uma repetição distorcida de um acontecimento real do passado, o fenômeno imaginário é tomado como símbolo na experiência analítica, e um símbolo que só adquire seu valor em uma determinada sequência simbólica, dialética. Em outras palavras, não é um símbolo fechado em si mesmo, não é um signo. É por isso que vemos Lacan formular que trata-se de "[...] símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura da linguagem." (LACAN, 2005[1953a], p. 23)

Essa noção de significante é extraída das formulações de Ferdinand de Saussure (2006[1916]). A título de breve explanação, defino que, para Saussure, o signo linguístico é uma unidade de duas faces: o significante e o significado. Do lado do significante está a imagem acústica da palavra falada, ou a imagem visual e motora da palavra escrita; do lado do significado encontra-se o conceito, isto é, as imagens do objeto designado pelo significante, suas definições, usos, etc. Além da oposição significante/significado, Saussure estabelece as seguintes oposições:

- Língua/Fala: a língua seria um sistema de oposições de valores, produto de um acúmulo cultural e objeto próprio à análise linguística. Já a fala seria um ato individual que tomaria fatores externos em sua determinação, não sendo passível de análise precisa;
- Diacronia/Sincronia: métodos de estudos linguísticos. Os linguistas do século XIX se valiam do método diacrônico de estudo linguístico, e isso significa que estudavam a evolução histórica dos termos linguísticos. As noções de tronco linguístico e a hipótese da origem comum da língua advêm desta vertente. Saussure a abandona e propõe um método sincrônico de estudo, ou seja, propõe que se estude as línguas em um recorte de tempo específico, valorizando as relações entre os termos linguísticos presentes e enfatizando a noção de estrutura linguística, de sistema linguístico, em detrimento da evolução da língua;

- **Sintagma/Paradigma:** trata-se da enunciação. A partir do momento que se quer enunciar algo, os termos linguísticos que aparecem como possíveis compõem o paradigma, mas como não é possível enunciar dois signos ao mesmo tempo, eles são colocados lado a lado, em um eixo sintagmático. Essa é a condição de existência da linguagem, sua dupla face. Desta forma, o sentido é definido pelas escolhas que determinam a disposição sintagmática dos signos.

Essas indicações serão importantes para precisar o sentido em que Lacan emprega o termo 'símbolo', muito embora não seja exatamente como Saussure (2006[1916]), é largamente tributário dele. A grande alteração que a psicanálise lacaniana opera na teoria do significante é a de que eles não guardam relação unívoca com o significado. Mas, enfim, esta breve explanação está feita a título de introdução. Para maior profundidade, reportar-se ao *Curso de lingüística geral* (SAUSSURE, 2006[1916]) é crucial.

Neste momento de sua construção o que Lacan se esforça para demonstrar é que os fenômenos imaginários comportam um limite de analisável, pois somente o são quando fazem às vezes de símbolo, de vir em lugar de uma outra coisa. Ele compara um dado fenômeno imaginário com uma sílaba em uma palavra, como a sílaba 'po': "Em 'polícia' ou 'poltrão', a sílaba 'po' tem evidentemente um valor completamente diferente." (LACAN, 2005[1953a], p. 22) Este é o entendimento de simbólico na experiência analítica segundo Lacan.

Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem [...]. Não é meu esse termo que assinala que o sonho é um rébus, mas de Freud. Quanto ao sintoma, que também exprime algo estruturado como uma linguagem, é suficientemente evidenciado pelo fato [...] do sintoma histórico, que fornece sempre algo equivalente a uma atividade sexual, mas nunca um equivalente unívoco. Ao contrário, ele é sempre [...] superposto, sobredeterminado, [...] exatamente da mesma maneira que as imagens são construídas nos sonhos. (LACAN, 2005[1953a], ps. 23-24)

O que Lacan faz aqui é inserir o sintoma, os atos falhos, os sonhos, as fantasias, os fenômenos imaginários, como elementos componentes articulados de outra coisa, um sistema simbólico que se estrutura como uma linguagem. A partir desta premissa, portanto, passará a se perguntar o que é a linguagem.

Começará por dizer que ela não está aí com função, apenas, de comunicação, mas de tantas outras. Dois exemplos são oferecidos: o da senha, daquela palavra onde o que importa não é seu significado, seu sentido, mas sua função como elemento de reconhecimento de grupo, o que permite que, mesmo que os homens do grupo não se conheçam, o grupo se

reconheça como tal e; o dos apelidos que os amantes se dão, tais como nomes de legumes, animais, etc. Cada caso desses, com suas especificidades à parte, apontam para uma dimensão de transcendência à qual recorrem os sujeitos humanos, diz Lacan (2005[1953a]), ao surgimento de uma vertigem. Mas que vertigem é essa?

Ela surge como resultado da relação dual e imaginária do estágio do espelho, da constituição do eu. Nele o sujeito "[...] só pode se reconhecer inicialmente alienando-se [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 30) à imagem do semelhante, e, no funcionamento imaginário, só pode se ver livre desta alienação ao destruir a imagem do outro, seu *alter ego*. Este é um ponto de estrutura, uma agressividade constitutiva no sujeito, agressividade que estes recursos linguísticos contornam ao remeterem a relação a uma outra realidade.

Toda saída não agressiva desta dualidade se dá através da existência de um terceiro, mediador, entre os sujeitos, algo que promove certo distanciamento do objeto imaginário. Este terceiro mediador é, para Lacan (2005[1953a]), a fala, pois "[...] ela permite, entre dois homens, transcender a relação agressiva fundamental com a imagem do semelhante [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 31). No exemplo dos amantes, que se nomeiam como legumes ou animais, isso se dá ao transportá-los para outro nível de existência que não a imediata, um nível onde representam alguma coisa para cada um, de um abacaxi a um coelhinho.

Mas há mais na fala do que a relação mediadora, pois ela constitui a própria realidade na medida em que empresta a esta sua estrutura. É preciso perceber que não se trata de mediação no sentido de um terceiro apaziguador, juiz, mas a introdução, por um terceiro, de algo novo na dualidade narcísica, de uma outra estrutura. É o caso, a título de exemplo, das relações de parentesco.

É pela existência dela que não se lida com um punhado de semelhantes, um bando de rivais ou objetos sexuais, mas com um pai, uma mãe, um irmão, um pai do pai, etc. É a introdução de outra estrutura na ordem imaginária das coisas, e não é nada que já esteja no real (tal qual se entende real neste momento de Lacan(2005[1953a])), "[...] tendemos a confundir termos como pai, mãe, filho etc. com relações reais [...]", "[...] mas trata-se de símbolos" (LACAN, 2005[1953a], p. 32).

Entretanto, a introdução da fala na posição terceira em relação ao campo do narcisismo não se dá de maneira natural. "Para que uma relação assuma seu valor simbólico é preciso haver a mediação de um terceiro personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada a certa distância [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 33), ou seja, essa fala, em posição terceira é algo

que vem com um 'terceiro personagem', é fala encarnada. Essa indicação faz eco com a formulação de Lacan (2008[1952]) a respeito da função simbólica do pai.

O essencial aqui é perceber a introdução, de maneira formal, de um terceiro registro da experiência psicanalítica em acréscimo aos do real e imaginário. É o registro do simbólico com roupagem formal da linguística e da antropologia estruturalistas, de maneira que os fenômenos imaginários passam a compor uma estrutura simbólica que guarda uma relação com eles tal qual a linguagem guarda relação com seus signos. É a mesma estrutura.

Após estas formulações é mais fácil compreender a posição do analista como mestre/senhor, tal qual Lacan a definiu em *O mito individual do neurótico* (2008[1952]). O neurótico, "[...] ele não vem ao analista para dizer ninharias e banalidades[...]", "[...] é seu próprio sentido que vem mais ou menos procurar." (LACAN, 2005[1953a], p. 27) Isto equivale dizer que o neurótico situa seu sofrimento na realização simbólica, é nesse âmbito que localiza sua busca, é aí que pode ter alguma relação com a verdade, pois nenhuma relação com a verdade poderia advir do real ou do imaginário (se isso não parece óbvio, ficará mais claro ao longo deste trabalho). Portanto

[...] a noção que temos do neurótico é que em seus próprios sintomas faz uma fala amordaçada, em que se exprime certo número, digamos, de transgressões a determinada ordem, que, por si próprias, anunciam a ordem negativa na qual se inscreveram. Por não realizar a ordem do símbolo de forma viva, o sujeito realiza imagens desordenadas das quais elas são substitutas. (LACAN, 2005[1953a], p. 28).

A problemática se estabelece na realização do símbolo, e de forma viva. Claro que essa é uma sentença enigmática, pois não é nada óbvio o que significa realizar o símbolo de forma viva, no que por hora bastará inferir que 'realizar' significa 'tornar real', efetivo, extrair as consequências de sua existência. O símbolo existe, e sua existência traz consequências para a constituição da realidade do sujeito, pois uma vez que o significante 'pai' existe e que significa certas coisas, nunca mais se poderá olhar para o pai imaginário como um igual: ele é pai e isso significa um bocado. Portanto, a realidade humana é constituída contando com o símbolo, contando com sua estrutura. Falhar em realizar o símbolo é o que faz surgir, em seu lugar, uma imagem, uma cifra enigmática, um sintoma. Essa leitura, inclusive, retoma a questão da transferência.

Dentro da perspectiva da realização do símbolo, Lacan (2005[1953a], p. 39) fornece o seguinte esquema para uma análise:

$$rS - rI - iR - iS - sS - SI - SR - rR - sR$$

A leitura desse esquema se faz da seguinte maneira, em cada par de letras, a primeira desempenha uma função, e a segunda, representa uma das três ordens. Desta maneira temos *r* - realização, *s* - simbolização, *i* - imaginação; *S* - símbolo, *I* - imagem; e *R* - real. Daí *rS* é lido como 'realização do símbolo'. Porém, nem todos os termos serão fáceis de se compreender, em especial as *SI* e *SR* que comportam duas letras maiúsculas. Vou passo a passo, detendo-me um pouco mais nos pontos que interessam à minha linha de desenvolvimento: *rS*.

O *rS* é a realização do símbolo, e está diretamente relacionado com o lugar do analista: "O analista é um personagem simbólico como tal, e é a esse título que vocês vêm procurá-lo, na medida em que ele é ao mesmo tempo símbolo por si mesmo da onipotência, na medida em que ele próprio já é uma autoridade, o mestre." (LACAN, 2005[1953a], p. 39) Isso é dizer muito sobre o analista, é colocá-lo na posição de símbolo como tal, independentemente da pessoa que ele é ou da técnica que conduzirá - e é claro que tudo isso conta como variável -, inicialmente o que conta é o símbolo, é o lugar simbólico que é procurado no início de uma análise e essa formulação é que empresta toda fecundidade à pesquisa sobre o lugar do analista!

O crucial é, portanto, saber que símbolo é esse que o analista é, porque é em nome desse símbolo, em nome desse nome, que alguém procura uma análise. Se a discrepância entre esse símbolo e a pessoa do analista for muito grande, haverá problemas: estará essa pessoa à altura do símbolo? No mais, no melhor estilo de 'xadrez psicanalítico' (FREUD, 1996[1913b], p. 139), é preciso saber com qual manobra o parceiro da partida iniciará sua estratégia. Saber que é na tentativa de realização de um determinado símbolo que o analisado inicia a sua partida, permite aos analistas adotarem a estratégia mais eficaz em seus turnos.

É um começo, mas não é tudo, pois se o sintoma do neurótico se situa em uma realização insuficiente do símbolo, o grau de acabamento e a maneira de conduzir esta tarefa é diverso, bem como a forma de se posicionar em relação ao símbolo. Isso fornece uma direção preciosa nas primeiras entrevistas e no manejo da transferência, pois é justamente nas falhas de realização do símbolo que os fenômenos imaginários proliferarão. Neste sentido, pode-se interpretar a transferência como uma trama simbólica que diz da relação do sujeito com o símbolo, suas tentativas de seduzi-lo, de destruí-lo ou de encarná-lo - e as fantasias de felação do analista têm relação com a absorção de um símbolo. É outro aspecto da transferência, pois ela ainda continua sendo o momento de parada dialética no caminho à verdade, irrupções de objetos imaginários, mas também, justamente por constituir estes objetos, fornece imagens

que, uma vez que se saiba que símbolo está em jogo na transferência, funcionarão como símbolos interpretáveis.

Este símbolo, postula Lacan (2005[1953a]), possui a autoridade do mestre, e não deixa de se relacionar com a função simbólica do pai, aquela que se esperaria que pudesse recobrir plenamente o real com o simbólico. Posso, então, dar o pequeno passo de ligar uma coisa a outra e dizer que, se o sujeito procura o analista é por esperar que ele possa desempenhar esta função, que ele possa promover o recobrimento do real pelo simbólico e instaurar o gozo sublime e unívoco do objeto sexual (LACAN, 2008[1952]).

Dando continuidade à leitura do esquema tem-se rI , a realização da imagem. É a irrupção de uma imagem narcísica que coloca o sujeito em uma conduta lida como resistência, é justamente a imagem advindo no lugar do símbolo não realizado. Isso faz par com iR , que é o próximo passo, é a resistência propriamente dita, imaginação do real, transferência negativa, o delírio no horizonte, ou seja, é a experimentação, nos dois pontos, rI e iR da deriva imaginária, de sua insuficiência no trato com o real. Esse movimento se inicia, é importante dizer, pelo próprio ato da fala, é um movimento estrutural.

Se, por um lado, a realização da imagem é aperceber-se dela, colocá-la para agir (na fala), a imaginação do real é atualizar na relação imaginária (que não é de imaginação, mas especular, narcísica) algo do real. O real no campo da imagem é o corpo fragmentado e os consequentes delírios paranoicos, ou seja, é a precariedade real do ser humano no registro imaginário, a insuficiência da imagem em sua constituição. A imagem ou é fragmentada (imagem dos objetos parciais do corpo) ou está alienada ao outro, ao *alter ego*, entregando o sujeito às conspirações persecutórias. Que isso não mascare a dificuldade na precisão do termo real. Ele não é nada claro aqui, embora seja utilizado, por Lacan, como se fosse.

Em um primeiro tempo ele formula que os objetos da ordem do real são aqueles que podem realmente satisfazer a uma necessidade (LACAN, 1998[1951]). Depois inferi que algo da ordem do gozo narcísico no registro do imaginário é real, o real que deveria ser recoberto pela função simbólica, mas o melhor que se faz com ele é recobri-lo com essa estrutura patológica que é a do Édipo (LACAN, 2008[1952]) e, agora (LACAN, 2005[1953a]) há o aspecto real do símbolo, isto é, ele existe e opera. Quando fala-se do real no estádio do espelho, iR , fala-se de dois reais: da atualização do gozo narcísico presente nesta estrutura, que irrompe na análise ao se realizar a imagem (rI) e; do corpo autoerótico e fragmentado anterior à constituição da imagem.

Esta etapa ultrapassada, isto é, se o sujeito não for um psicótico e não delirou em iR ou; se não fizer uma reação terapêutica negativa; passa-se a iS , à imaginação do símbolo. Esta

etapa é a das produções inconscientes na transferência, onde mensagens cifradas são direcionadas ao analista, como os sonhos. São imagens do símbolo e o que *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]) faz de melhor é mostrar o quanto os conteúdos oníricos manifestos (as imagens do sonho) são recursos retóricos ou imagens de um texto onírico. Isso quer dizer que a imagem vem em lugar de uma frase, de uma sentença, de uma fala, de uma estrutura de linguagem. É o próprio mecanismo do símbolo em funcionamento.

A partir deste momento é possível atingir *sS*, a simbolização do símbolo, que é a interpretação! É a parte que cabe ao analista. Entretanto, a diferença precisa entre *iS* e *sS* não é apenas 'a parte do analisado/a parte do analista', mas a de que o símbolo imaginado é o símbolo enigmático, cifrado, uma imagem estranha e que, com sorte, causa uma questão no sujeito, porque, caso contrário, é um símbolo fechado nele mesmo, sem dialetização através da fala. É o caso do delírio psicótico.

Já o símbolo simbolizado é aquele que é remetido a um outro símbolo, e que se o psicanalista pode fazer isso sem dificuldades é porque "[...] ele próprio já é um símbolo." (LACAN, 2005[1953a], p. 41) Isso quer dizer que o analista representa a instância do símbolo não realizado pelo sujeito e que, quando ele aparece em sua forma imaginária, pode ser dialetizado por aquilo que o analista representa, resultando em *sS*. É algo simples, é o fato de que quando um material é endereçado ao analista já se supõe que ele tenha um sentido, já se supõe que a imagem é símbolo.

Os termos *SI* e *SR* são bastante problemáticos. Perceba-se que não obedecem ao formato *xX* dos demais termos do esquema, logo não podem ser lidos como simbolização da imagem e simbolização do real. *SI* vem como componente da própria interpretação: *sS* - *SI* e poderia ser lido como 'a simbolização do símbolo leva à imagem como símbolo'. Trata-se de uma aquisição de um símbolo.

SR, por sua vez, é o "[...] objetivo de toda saúde [...]" (LACAN, 2005[1953a], p. 41), é o símbolo do real. Lacan o define pelo negativo: "Não se trata, como se acredita, de se adaptar a um real mais ou menos bem definido ou bem organizado, mas de fazer reconhecer sua própria realidade, em outras palavras, seu próprio desejo." (LACAN, 2005[1953a], p. 41)

O símbolo do real é a possibilidade da aquisição de um símbolo que possa dizer do desejo de um sujeito, é o transporte de algo de sua particularidade ao universal da cultura, a de ser reconhecido em seu desejo, mas, visto que Lacan não se dá ao trabalho de dizer o que é esse desejo, assumo que ele ratifica a versão de Freud. Em termos freudianos isso é a restituição do recalcado à atividade mental consciente, que quando ocorre

Ou a personalidade do doente se convence de que repelira sem razão o desejo e consente em aceitá-lo total ou parcialmente, ou este mesmo desejo é dirigido para um alvo irrepreensível e mais elevado (o que se chama 'sublimação' do desejo), ou, finalmente, reconhece como justa a repulsa. (FREUD, 1996[1910a], p. 42)

O símbolo do real é a restituição do desejo recalcado à consciência, é quando algo que se situava não simbolizado no real - ou seja, sem representação psíquica e, portanto, fora do alcance consciente do sujeito - passa ao símbolo, e pode ser conhecido, sabido e, mesmo, recusado.

Resta ainda dizer um pouco sobre rR e rS . Sobre a realização do real, é, também, trabalho do analista, é dizer que, para ele, "[...] todas as realidades são, em suma, equivalentes, que todas são realidades. Isso parte da ideia de que tudo que é real é racional, e vice-versa." (LACAN, 2005[1953a], p. 42) Para Lacan isso equivale a dizer 'neutralidade benevolente'. Isso, entretanto, pode explicar bem a equivalência das realidades, quer dizer, são todas equivalentes dado que formadas por casos particulares de uma estrutura, mas a equivalência entre real e racional não é algo que se defina por si mesmo.

A princípio realizo a leitura de que o real é definido pela estrutura, por seu encadeamento racional e lógico: é ela quem delimita o campo do real, da mesma forma que incesto e parricídio, como gozo real do campo narcísico, só pode ser definido a partir da introdução das relações de parentesco, ou seja, é o paradoxo de *Totem e tabu* (FREUD, 1996[1913a]). Este paradoxo consiste no seguinte: se os filhos da 'horda primeva' fazem a lei, em fraternidade, após cometer o crime do parricídio, como poderiam ter cometido um crime anterior à lei?

Neste sentido, o que constitui o real do gozo como gozo parricida é o próprio efeito de retroação que a lei provoca ao ser promulgada, ordenando a experiência e constituindo um campo exterior a ela. Mas é esse o sentido da formulação lacaniana sobre o real, aqui? Ou deve-se remetê-la à epistemologia, ao estatuto do real da ciência? Antes de enveredar por este viés tenho uma última explanação do esquema para realizar.

Novamente o rS . Isso significa, sim, que após o advento do símbolo do real, a experiência retorna à realização do símbolo, ou seja, este é um processo que se repete, *ad infinitum*, se for o caso e que, em meio a seu desenrolar há idas e vindas de uma etapa a outra, o que significa que chegar ao fim do esquema não é terminar uma análise, pois ele não representa o início, meio e fim de uma análise, mas o processo que se passa em sua experiência. Símbolo a símbolo do real avança-se, e segue-se de realização do símbolo em

realização do símbolo até que... bom, até que seja o bastante. Os critérios para o fim de uma análise ainda não estão no escopo do que trabalho agora, mas quanto ao desenrolar:

O sujeito forma sempre, mais ou menos, uma certa unidade, mais ou menos sucessiva, cujo elemento essencial constitui-se na transferência. E o analista vem a simbolizar o supereu, que é o símbolo dos símbolos. O supereu é simplesmente uma fala que nada diz. O analista não tem precisamente dificuldade alguma em simbolizá-la. É precisamente o que ele faz. (LACAN, 2005[1953a], p. 42)

Ou seja, quanto à posição de analista como mestre, aí está um complemento: o símbolo que ele é simboliza o supereu. Desta maneira, o analista e o supereu compõem um par de símbolos, um pode vir no lugar do outro, são equivalentes simbólicos. O supereu, em Freud (2007[1923], 1996[1924]), é o herdeiro da dissolução do complexo de Édipo, a internalização da voz educadora dos pais em consciência moral. Mas, ao mesmo tempo é uma simbolização dos pais, um resquício no sujeito do que esses pais representaram para ele e, em especial, o que apresentam de traumático, de opaco, de 'coisa' (FREUD, 1996[1895]), ou seja, comporta um ponto de fora do sentido.

O que Lacan formula aqui é precisamente a hipótese que levanto durante esta explanação, a de que o mestre, o símbolo, que é o analista tem tudo a ver com a função paterna, pois é em busca de sua retificação que o analista é procurado por alguém. A procura por análise guarda o desejo de retificar as relações simbólicas a ponto de eliminar esse resto edípico (portanto mórbido, patológico, sintomático) do sujeito chamado supereu.

Quanto à questão sobre o real, há uma pergunta feita a Lacan após sua exposição (2005[1953a], p. 45) que é a respeito dele: "*Serge Leclaire*: O senhor falou do simbólico, do imaginário. Mas havia o real, sobre o qual não falou."

Ela exemplifica a dificuldade e a aridez da tentativa de extração, com precisão, das formulações de Lacan a cerca do real. Lacan responde o seguinte: "O real é ou a totalidade ou o instante esvanecido. Na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com *alguma coisa*, por exemplo, com o silêncio do analista." (LACAN, 2005[1953a], p. 45, grifos meus)

No intuito de, ao menos, organizar as formulações sobre o real, pontuo cinco assertivas: a ordem onde se encontram os objetos de satisfação da necessidade; algo que se espera recobrir totalmente pelo simbólico - que localizei no gozo narcísico; a apreciação do ser, da pessoa, da personalidade de alguém, seu ponto de diferenciação em relação aos universais e particulares; sinônimo de racional; a totalidade e o instante esvanecido.

Por arredias que sejam suas fórmulas, certo é que Lacan não situa o real no registro do inefável, do opaco (é racional), mas mantém seu estatuto enigmático, daquilo que é "[...]

complexo-coisa [...]" (FREUD, 1996[1895], p. 439), ou seja, ou é a totalidade ou já não é mais. Quanto ao real, de qualquer forma, ainda há longo percurso em seu encaixo, mas quanto ao analista, parece que o progresso foi bem mais satisfatório, pois boa parte das formulações o situa em um lugar simbólico, a saber, o de mestre, o de símbolo do 'símbolo dos símbolos' (supereu), o que o deixa lado a lado com a possibilidade de significação do traumático, com a emergência do recalcado como símbolo.

Entretanto, não é possível que eu finalize o estudo deste trabalho (LACAN, 2005[1953a]) sem que constate o seguinte, que Lacan aponta, demonstra e estrutura aquilo que chama de outra ordem, de outra realidade:

Creio, portanto, que o símbolo não é uma elaboração da sensação nem da realidade. O que é propriamente simbólico [...] introduz na realidade humana uma outra coisa, que constitui todos os objetos primitivos da verdade. [...] A criação dos símbolos realiza a introdução de uma realidade nova na realidade animal. (LACAN, 2005[1953a], p. 47)

E é este o momento fundamental aqui, o axioma, o ponto de onde partem as teses lacanianas: a de que o símbolo introduz uma nova realidade, uma outra dimensão - a da verdade - em relação à vida animal, à ordem imaginária e às coisas, compactas ou efêmeras, em relação à ordem da necessidade: a ordem simbólica. Esta ordem será tomada como a própria do humano e, por conseguinte, a dimensão própria da análise. Dou seguimento a meu itinerário e extraio as consequências de seu *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise* (1998[1953b]).

2.4 - A primeira

Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (LACAN, 1998[1953b]) ou *O discurso de Roma* é um marco na psicanálise de orientação laciana. Todos os pontos que vim analisando e elucidando até agora - esse percurso de 1951 a 1953 - são como que compilados, organizados e revistos neste relatório teórico que pretendia ser exposto, em forma de discurso, em um congresso em Roma.

Na introdução do relatório Lacan delinea um clima bastante hostil da comunidade analítica em relação às suas elaborações teóricas. Segundo ele uma sociedade representativa da psicanálise francesa, em uma secessão com sua posição teórica, tentou impedir a apresentação de seu relatório no congresso em questão. O discurso só se realizou devido à simpatia do grupo italiano. Este trabalho, portanto, carrega a marca de um conflito, e tem o

caráter de resposta provocadora. É um trabalho, como o de Freud sobre o narcisismo (2004[1914b]), endereçado a opositores, fruto de um determinado contexto, de maneira que a maior parte das afirmações soam como réplicas e, por vezes, só se pode alcançar seu real valor ao lê-las desta maneira.

O subtítulo que escolhi, 'a primeira', é uma alusão a *La troisième* (LACAN, 1974) que é nomeada como 'a terceira' por ser a terceira comunicação de Lacan em um congresso romano. É uma tentativa de serialização ou, ainda, de escansão da obra de Lacan. 'A primeira' é um marco inicial de seu ensino, no que as outras duas podem ser lidas como escansões. Ainda que o próprio Lacan tenha situado o início de seu ensino em 1951 (LACAN, 1998[1966a], p. 76), é apenas em 1953, com este trabalho (LACAN, 1998[1953b]), que ele assume a forma pela qual ficará conhecido. É o momento onde alianças são formadas com outras áreas da ciência - a filosofia, a linguística e a antropologia estruturalistas e a matemática, por exemplo -, bem como o momento de formulação de uma proposta de trabalho para o avanço da psicanálise como disciplina pertencente ao *hall* das ciências modernas.

Para a realização da tarefa, a comunicação pretende "[...] falar da fala [...]", "[...] renovar em sua disciplina os fundamentos da linguagem." (LACAN, 1998[1953b], p. 239) Se pude, com o trabalho desempenhado até aqui, expor de maneira apropriada a empresa de Lacan no campo do símbolo e dar o devido destaque à função que ele atribui a esse campo, as formulações de *função e campo* não soarão estranhas.

Termos como discurso, fala e linguagem foram utilizados para definir o campo próprio à análise e mostrei o início de uma formalização deles através de conceitos retirados da linguística estrutural de Saussure (2006[1916]), tais como significante e significado. Desta forma, compreendo *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, 1998[1953b]) como um avanço na proposição e formalização do que se entende por campo próprio da análise, por 'outra realidade', ou seja, o inconsciente.

A diferença terminológica, em relação a seus contemporâneos, introduzida na teoria lacaniana, não é, entretanto, "[...] nenhuma valorização da divergência [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 240), mas visa promover o esclarecimento dos termos freudianos ao estabelecer "[...] sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar." (LACAN, 1998[1953b], p. 241)

Para Lacan, esse trabalho se faz necessário porque os conceitos teóricos de Freud são mal criticados e tomados em sua ambiguidade com a língua vulgar, promovendo mal-entendidos. Isso teria reduzido a formação e a prática analítica a um conjunto de regras

estanques, opacas, que promovem a concepção de um inefável no seio da experiência analítica, um obscurecimento do mecanismo pelo qual a análise opera, chegando mesmo a justificar sua eficácia através do pensamento mágico do analisado (LACAN, 1998[1953a]). Como antídoto a esse obscurantismo e ao engessamento da análise, propõe-se, em primeiro lugar, a aproximação com a filosofia, a antropologia e a linguística e, em segundo, a aplicação do método analítico à sua própria corporação (LACAN, 1998[1953b], p. 242).

Quanto à segunda proposta, a sugestão é a de que se aplique o método da análise à "[...] resistência do objeto na teoria e na técnica [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 243), pois esta é, para Lacan, um "[...] um álibi do sujeito." (LACAN, 1998[1953b], p. 243) Esta sentença não é óbvia, o que me confere a tarefa de elucidá-la. Ela faz passagem em uma correlação retórica com a sentença "[...] aversão do interesse pelas funções da fala e pelo campo da linguagem." (LACAN, 1998[1953b], p. 243) Lacan deseja indicar que, na psicanálise de sua época, existe toda uma tendência à desvalorização da fala e da linguagem em favor de uma remodelagem da teoria e da prática que se orientam para o objeto (e um tipo bem determinado de concepção deste objeto).

Essa tendência à orientação para objeto como, suposta, superação dos limites da fala, coloca os problemas da psicanálise sob três aspectos:

1. "A função do imaginário," [...] "das fantasias na técnica da experiência e na constituição do objeto nas diferentes etapas do desenvolvimento psíquico" (LACAN, 1998[1953b], p. 243). Este é um problema colocado pelas vertentes kleinianas da análise e é fruto da experiência com a análise de crianças;
2. Relações libidinais de objeto. Para Lacan é uma tentativa de adaptação da psicanálise para estender seu "[...] método às psicoses [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 244), mas em uma espécie de "[...] ativismo movido pela caridade." (LACAN, 1998[1953b], p. 244) Não terei dificuldades em explicar esta formulação ao me reportar aos programas de saúde mental estatais apoiados na reforma psiquiátrica e na antipsiquiatria (para isso, ver NICACIO, 2001 e CAMPOS, 2003). São programas pautados no assistencialismo, de alto teor ideológico e de rigor teórico frouxo, todos em nome dos direitos e da liberdade dos alienados que, segundo este movimento, são trancafiados e torturados, não sendo tratados. É um movimento de bom coração. As relações libidinais de objeto eram o recurso da psicanálise da época para entender as formações psicóticas através dos investimentos libidinais fortes e fixados em objetos pré-edipianos (A título de exemplo ver KLEIN, 1996 [1928], 1996[1930], 1996[1935]),

em oposição à fluidez libidinal do sujeito normal, vez que este simbolizaria o objeto e não teria um objeto real unívoco para satisfazer a pulsão (FREUD, 1996[1905b]);

3. "Importância da contratransferência [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 244) em um contexto de teorização do fim da análise. Segundo Lacan é a valorização do ser do analista que, ao fim de uma análise didática, será conduzido à análise e permanecerá sob constante intensificação do aprofundamento da "[...] mola inconsciente [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 244).

Nenhuma das três vertentes é problemática em si própria, pois as fantasias e a constituição do objeto nas etapas do desenvolvimento psíquico mostram seu valor de símbolo (LACAN, 2008[1952], 2005[1953a]), mas somente no ponto onde vêm no lugar de alguma outra coisa e não como símbolos universais. O mesmo pode ser dito a respeito das relações libidinais de objeto e da contratransferência (como vimos em LACAN, 1998[1951]).

Como teoria da psicose, no primeiro caso, e de final de análise, no outro, ambas se apoiam na noção de "[...] relação de objeto acabada [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 245), relação que seria inacessível aos psicóticos e alcançada pelos sujeitos analisados. Isso quer dizer que nesta dada configuração da teoria analítica perfilou-se uma certa noção de saúde mental que veiculava a ideia de um desenvolvimento das relações de objeto com uma linha de chegada, culminando no objeto genital e no amor oblativo (LACAN, 2009[1953-54]).

A posição lacaniana é a de que as fantasias, os sintomas, enfim, as construções imaginárias, só são analisáveis quando tomadas na dialética discursiva que compõe a experiência psicanalítica, mas, da forma como ele expõe seus opositores, alguns analistas tomavam as produções imaginárias como fatos históricos, realísticos, reprimidos e que produzem derivados. O que isso quer dizer?

Quer dizer que se supunha, por exemplo, que uma fantasia de felação do analista, seria derivada de alguma privação, ou excesso, da relação de objeto oral, ou seja, que o analisado, quando bebê, teve ou pouco ou muito leite. O que é mais problemático, e é o que Lacan aponta, é o que um analista poderia fazer a respeito disso, uma vez que não tem leite a dar e que, mesmo que tivesse, talvez não resolvesse absolutamente nada. E isso em nome do quê? Da reedição, no real, das relações de objeto do analisado.

É seguindo essa linha de raciocínio que em '1' pode-se ver a pedagogia materna (maternagem), em '2', a ajuda samaritana e em '3' uma tentativa de mestria sobre o inconsciente e o ser do analista (LACAN, 1998[1953b]) que passa pelos sentimentos contratransferenciais causados pelas relações de objeto no analista (mas nesse sentido

realístico). É a essa vertente de análise que Lacan atribui um irracionalismo, uma vez que se trata, não de uma elaboração, mas de uma lembrança através de uma atualização realística de um suposto fato real. É a total ignorância do *proton pseudos* freudiano (1996[1895], ps. 406-410), quer dizer, a de que o fato causador da neurose não é um fato, mas uma fantasia, uma construção subjetiva que visa ordenar um trauma que não se pode dizer de outra maneira a não ser mentindo, fantasiando, devaneando, fazendo mito.

Retomando o eixo, eu dizia que a segunda das propostas de Lacan para solucionar certos problemas no campo da análise era a de utilizar o método analítico sobre essa resistência do objeto e lê-la como alibi do sujeito. Creio que consegui lançar luz ao que ele chama de 'resistência do objeto', que é essa presença central do objeto e das relações de objeto na etiologia, na terapêutica e no ponto de chegada da cura. Resta dizer um pouco mais sobre o alibi.

O que é este alibi do sujeito? Não fica difícil entender quando ao manter à mente o estatuto do sujeito em Lacan, que é o valor simbólico de um determinado lugar em relação à função paterna, função esta que deveria transcrever o gozo para o campo da cultura, o campo simbólico (2008[1952]). Como isso não ocorre totalmente, como nem todo o real é recoberto pelo gozo sereno e simbólico, pois há um resto de rivalidade imaginária com a pessoa do pai que não se reduz totalmente, o sujeito fica, quanto ao gozo e à função paterna, inscrito simultaneamente, em dois registros. Na tentativa de apaziguar esta dupla inscrição perturbadora advém o mito individual do neurótico, sua forma particular de encarnar o complexo de Édipo (LACAN, 2008[1952]).

O alibi é, pelo que se pode depreender do que contabilizo como elaborações teóricas até aqui, esquivar-se desse ponto de divisão radical, patogênico e indissolúvel que é simbolizado pelo complexo de Édipo. As teorias subsidiadas pela noção central das relações de objeto tendem a desviar as questões morais e éticas do sujeito - aquelas que dizem respeito a sua própria verdade, seu valor nas relações simbólicas - e localizá-las em situações de realidade da satisfação e frustração, de pouco ou muito leite, de pouca ou muita sujeira com o cocô, em suma, de uma relação dual centrada no bebê e na sua mãe.

Já mostrei que essa relação dual é a que Lacan descreve no estágio do espelho, e o que está em jogo são as identificações imaginárias, o gozo narcísico e a agressividade fundamental. Toda a elaboração em torno da função paterna vem como uma possibilidade de superação do que pôde ser vivido e estruturado no estágio do espelho. Dedicar-se às relações de objeto, portanto, é não aceder à dimensão simbólica, do Édipo, da inserção problemática do sujeito na cultura e, por isso, é um alibi.

Quanto à primeira proposta, a de aproximar a análise da filosofia e da ciência, essa exigirá tempo, é desenvolvida ao longo da obra de Lacan, e não é o foco desta pesquisa.

A respeito do lugar do analista, *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1998[1953b]) traz avanços nas formulações: a diferenciação fala cheia/vazia na elucidação da função da fala, a definição do campo da linguagem como estrutura e limite do campo psicanalítico e a extração das consequências desse entendimento para o instrumento da interpretação.

Ao falar da fala Lacan (1998[1953b]) inicia a situando como o único meio de operação da análise:

Quer se pretenda agente da cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente. A evidência desse fato não justifica que se o negligencie. Ora, toda fala pede uma resposta. Mostraremos que não há fala sem resposta, mesmo que depare apenas com o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte, e que esse é o cerne de sua função na análise. (LACAN, 1998[1953b], ps. 248-249).

É em torno dessa definição, e da existência dos registros do imaginário e do simbólico, que irá girar a problemática da fala cheia/vazia.

Inicia-se pela resposta que a fala exige. Lacan estabelece que não é por se exigir uma resposta que o silêncio não conta como uma, e coloca mesmo a possibilidade de que o silêncio seja a resposta mais apropriada para certo tipo de fala, que é a fala vazia. Esta definição figura aqui para que o analista não caia em uma armadilha, que ao experimentar "[...] o vazio que nela se faz ouvir inicialmente [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 249), não deve buscar para além da fala o que possa preencher esse vazio. Mas qual é o sentido dessa baliza, enunciada com o peso de uma regra?

Esta fala é "[...] apelo próprio do vazio, na hiância ambígua de uma sedução tentada sobre o outro, através dos meios em que o sujeito coloca sua complacência e em que irá engajar o monumento de seu narcisismo." (LACAN, 1998[1953b], p. 249) O que está em jogo na fala vazia, é a manutenção do narcisismo, do valor erótico que o sujeito retira para si através de suas identificações imaginárias. É uma fala que não gravita, sozinha, rumo à verdade, retém-se nas barragens narcísicas em seu caminho e se o analista responder a ela, procura suas causas na aproximação da realidade do paciente, só fará remeter o sujeito ao domínio do imaginário.

Esta é uma teorização que vem responder, também, às formulações sobre a agressividade na análise. Na época atribuíam-se a agressividade à frustração, que era a

impossibilidade de alcançar o objeto investido libidinalmente, no que o silêncio do analista era tomado como uma frustração imposta ao paciente no seu desejo erótico. Para Lacan não se trata disso na frustração, mas justamente "[...] de uma resposta à fala vazia, mesmo e sobretudo, aprobatória [...]", pois "[...] frequentemente mostra por seus efeitos que é bem mais frustrante do que o silêncio." (LACAN, 1998[1953b], p. 250)

A menção às falas aprobatórias, creio, é uma crítica à análise do ego, às táticas de fortalecimento do ego do paciente através da benevolência e assentimento do analista. Coisas do tipo 'muito bem, você progrediu muito!' ou, 'sim, suas opiniões são muito inteligentes e pertinentes, as pessoas deveriam interessar-se mais por você', são respostas aprobatórias a falas que demandam, do analista, confirmação de certa imagem narcísica. Responder a esse tipo de fala, então, especialmente no assentimento, é uma maneira de não deixar aparecer que "não se tratará, antes, de uma frustração que seria inerente ao próprio discurso do sujeito?" (LACAN, 1998[1953b], p. 250)

A indicação é a de que a fala que se relaciona ao registro do narcisismo é uma fala que, frustrante por si só, deverá ser falada até colapsar sobre si mesma, até que o sujeito possa reconhecer sua posição narcísica, a profunda alienação à imagem do outro. A frustração aqui, então:

É frustração [...] de um objeto em que seu desejo está alienado, e, quanto mais este se elabora, mais se aprofunda no sujeito a alienação de seu gozo. Frustração [...] de tal ordem que, viesse o sujeito a reduzir-lhe a forma em seu discurso à imagem apassivadora pela qual o sujeito se faz objeto na exibição do espelho, não poderia satisfazer-se com ela [...], seria o gozo do outro que ele faria reconhecer ali. É por isso que não há resposta adequada para esse discurso, pois o sujeito tomará por desprezo qualquer fala que se comprometa com seu equívoco. (LACAN, 1998[1953b], p. 251)

A causa é a confirmação da alienação imaginária que a sustentação da fala vazia alonga indefinidamente. Lacan dirá que essa agressividade não é a do animal frustrado em seu desejo, mas a do escravo que "[...] responde à frustração de seu trabalho com um desejo de morte." (LACAN, 1998[1953b], p. 251) Por outro lado, ao se tentar denunciar as "[...] intenções imaginárias do discurso [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 252) e desmontar o objeto que o sujeito constitui para satisfazê-las é outro caminho para agressividade - e esse é o método da análise das resistências.

Ou seja, se a fala é respondida pela via das relações de objeto, tem-se o reforço da alienação imaginária e, conseqüentemente, a intensificação da frustração e; se a resposta vem no intuito de denunciar essa montagem alienante de um objeto imaginário, despertar-se-á a

agressividade do sujeito. Melhor o silêncio. E essa é uma indicação preciosa para o estatuto do analista, ou seja, quando a fala for uma que constitui um objeto imaginário de sustentação narcísica, melhor deixá-la colapsar em si mesma, contribuir para seu esvaziamento e não alimentá-la ou com incentivos, assentimentos ou interpretações de 'resistência'.

O perigo aqui é o de "[...] acuar o sujeito na intimidade de seu gesto, ou mesmo de sua estática [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 252), objetificando-o. É necessário remeter o sujeito à fala e o que ali se exprime de relações imaginárias, ao simbólico, à estrutura, caso contrário não há sujeito, pois ele só é sujeito de sua fala.

Analisar pela fala, então, não significa tomar o que se diz como uma narrativa de fatos. Quando se trata da fala vazia trata-se do tecido constituinte de um determinado objeto imaginário que aliena o sujeito. As recomendações de Lacan (1998[1953b]) a respeito do trato deste tipo de fala é a de não denunciar ao sujeito o objeto que ele constitui (não analisar a resistência do ego) e nem de tomar mais além da fala, este objeto imaginário, como o objetivo da análise, pois o realmente constituinte é a relação problemática com a função simbólica do pai (LACAN, 2008[1952]). Como recomendações positivas temos:

[...] o psicanalista sabe melhor do que ninguém que a questão aí é ouvir a que "parte" desse discurso é confiada o termo significativo, e é justamente assim que ele opera, no melhor dos casos: tomando o relato de uma história cotidiana por um apólogo que a bom entendedor dirige suas meias-palavras, uma longa prosopopéia por uma interjeição direta, ou, ao contrário, um simples lapso por uma declaração muito complexa, ou até o suspiro de um silêncio por todo o desenvolvimento lírico que ele vem suprir. (LACAN, 1998[1953b], p. 253)

Estas formulações conduzem ao estatuto da fala plena. Para começar Lacan indica o valor da anamnese no progresso terapêutico, na detecção de um evento patogênico traumático na história do sujeito. Entretanto, para mitigar o mau-entendimento, não se trata de localizar um evento passado da ordem da realidade, do acontecimento objetivo e factual, mas de algo que só se estabelece como pretérito uma vez que o sujeito "[...] fez passar para o verbo, ou, mais precisamente, para o *epos* onde relaciona com o momento presente as origens de sua pessoa." (LACAN, 1998[1953b], p. 256, grifos do autor)

O acontecimento traumático presente no discurso do sujeito não é algo que devemos remeter à "[...] vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 257), nem de que o paciente minta ou não, mas de que escreve ficções, mitos, em um lugar do não recobrimento do real pelo simbólico, em um ponto de fratura da ordem simbólica em relação ao real onde irrompe uma construção mítica, sintomática, de roupagem imaginária (LACAN, 2008[1952]). Na anamnese se trata "[...] de verdade, porque o efeito de

uma de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir." (LACAN, 1998[1953b], p. 257) O valor da anamnese reside no fato de que aquilo que ocorre depois influencia reestrutura os acontecimentos passados de acordo com a verdade do sujeito. Esse é todo o sentido do termo *nachträglich*¹².

É essa concepção, diga-se de passagem, que faz Lacan apostar na pressa (LACAN, 1998[1945]) como artifício à disposição do psicanalista para antecipar uma certeza no sujeito: certeza sobre sua posição subjetiva. As duas coisas se encontram no seguinte ponto: quando uma determinada fala revela algo que possa dar sentido a enigmas do sujeito, o psicanalista deve interromper a sessão no intuito de que o que ficou em suspenso faça o efeito de significação retroativa. A este ponto de antecipação de uma certeza pela pressa soma-se, como característica de uma fala cheia, o engajamento do sujeito em sua fala.

Estar engajado em sua fala quer dizer que ele se esforça para falar o que fala, que direciona isso a alguém com um determinado propósito - o sujeito não vai à análise como vai ao cabeleireiro -, e nisso vê-se certo dispositivo em execução porque "[...] quando o sujeito se engaja na análise, ele aceita uma posição mais constituinte, em si mesma, do que todas as instruções pelas quais se deixa mais ou menos enganar: a da interlocução [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 259).

O termo interlocução vem no mesmo lugar da 'intersubjetividade' do escrito *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]), e é uma mudança terminológica que acompanha uma formalização mais precisa: "[...] é com base nessa interlocução, na medida em que ela inclui a resposta do interlocutor, que se resgata para nós, o sentido do que Freud exige como restabelecimento da continuidade das motivações do sujeito." (LACAN, 1998[1953b], p. 259)

O ganho dessa fórmula em relação à da intersubjetividade, é que ela permite fazer a distinção entre uma fala engajada - interlocução - e uma descomprometida. Lacan escreve, por exemplo, a respeito de uma fala obtida através de um artifício que não convoque o sujeito na fala, aquela sob efeito do 'soro da verdade'. Segundo ele, mesmo que o aplicador do soro gravasse a voz do sujeito falando das causas de seus problemas e a reproduzisse ao sujeito em um momento posterior, o efeito desta fala não seria o mesmo que ele obteria em um processo interlocutório de uma psicanálise. Sem o engajamento do sujeito não há efeito de elucidação do inconsciente.

¹² Do alemão, literalmente, "mais tarde", "posteriormente". É um termo que Lacan pinça do texto freudiano e confere o estatuto de conceito: a significação acontece *nachträglich*. Voltarei a isso mais adiante.

O estatuto do inconsciente aqui, já que o trouxe à tona (LACAN, 1998[1953b]), não é o conteúdo do dito - e isso é crucial -, mas "[...] a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 260), ou seja, não apenas não é o conteúdo do dito como também não é nada que esteja reduzido ao indivíduo. O conceito de inconsciente não é sem o outro, é colocado em movimento naquilo que ultrapassa o indivíduo e, é, também "[...] o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada: na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar." (LACAN, 1998[1953b], p. 260)

'Está escrita em outro lugar', esta é uma asserção enigmática que precisa ser decifrada. Em primeiro lugar, se o inconsciente está escrito, é preciso lê-lo. Isso pode parecer óbvio mas é toda uma orientação lacaniana: as distinções entre a fala e a escrita serão capitais para o desenvolvimento de sua psicanálise e neste momento de seu ensino significa que as imagens e as formações do inconsciente devem ser escutadas como um texto, justamente o procedimento freudiano em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]) e que Lacan retomará no escrito *A instância da letra no inconsciente* (LACAN, 1998[1957]). Comentarei este trabalho um pouco mais adiante, portanto, deixo a elucidação do 'está escrito' para um pouco depois. Olho, um pouco mais de perto, o 'em outro lugar'. O que Lacan quer dizer com isso? Quer dizer que o inconsciente não está no dito manifesto, mas:

- No corpo enquanto monumento - é o núcleo do sintoma histórico, apresenta uma conversão somática como inscrição de uma linguagem;
- Nas lembranças da infância que se colocam como documentos de arquivo;
- No estilo de vida, caráter e acepções de vocabulário: evolução semântica;
- Nas tradições, lendas heroizadas que contam a história do sujeito, e;
- Nos vestígios e distorções que presentificam a tentativa de inserção de um capítulo rasurado.¹³

O que é esboçado nesta listagem são 'as formações do inconsciente' tais quais Freud as definiu ao longo de sua obra: as conversões históricas (monumento), as lembranças encobridoras (arquivo), o caráter, os atos falhos, chistes e lapsos (vestígios e distorções) e as fantasias (tradições). Todas estas formações serão retomadas no seminário cinco, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1999[1957-58]).

¹³ Todas essas indicações podem ser encontradas nas páginas 260-261 deste escrito (1998[1953a]).

Essa retórica de definição do inconsciente se dá para estabelecer a oposição entre um inconsciente que seria constituído pelo registro das sucessivas etapas das relações de objeto e um inconsciente que, para Lacan, é mais fiel ao freudiano por se situar em uma dimensão histórica, interlocutória e linguística. A fala cheia, portanto, seria aquela em que o inconsciente veicula um escrito, um escrito que, para o sujeito, foi feito por outro e, portanto, "[...] que o inconsciente do sujeito é o discurso do outro." (LACAN, 1998[1953b], p. 266)

Encerro as formulações sobre a função da fala e passo ao campo da linguagem: ele é campo próprio à análise. Isso se dá em oposição à ideia de que mais próprio à análise seriam os afetos, os gostos e as particularidades reais do paciente. Segundo Lacan, uma análise pode terminar sem que se saiba grandes coisas a respeito das 'cores' do paciente e que, se isso representa algo de negativo no seio da análise (no sentido de uma falta), não é fazendo como os "filósofos que Platão ridicularizava [...]" que, "[...] por seu apetite do real [...]" eram levados "[...]a abraçar árvores." (LACAN, 1998[1953b], p. 268)

Não é abraçando o paciente e experimentando empaticamente sua realidade que teremos acesso ao propriamente analítico. Esse propriamente analítico, é na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]) e em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (FREUD, 1996[1905d]) que Lacan encontra seu estatuto:

[...] o sonho tem a estrutura de uma frase, [...] de um rébus, isto é, de uma escrita da qual o sonho da criança representaria a ideografia primordial, e que reproduz no adulto o emprego fonético e simbólico, simultaneamente, dos elementos significantes que tanto encontramos nos hieróglifos do antigo Egito quanto nos caracteres cujo uso a China conserva. (LACAN, 1998[1953b], p. 268)

Ele lembra que ao ler *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]), vê-se Freud, em primeiro lugar, encontrar o símbolo no *texto* do sonho, e não na significância das imagens como símbolos universais e; em segundo, recorrendo a ferramentas linguísticas para proceder com as interpretações: duplo sentido, proximidade fonética, elipse, pleonasma, metáfora, metonímia, etc. O sonho é tomado, por Freud, como uma figura de linguagem, um artifício retórico modulado pelo sujeito. Se é assim, pergunta-se: para quem ele conduz essa retórica?

Não é preciso supor nenhum destinatário especial e esquecido do passado e sim, mais uma vez, a própria estrutura da linguagem. O ponto é, e isso é crucial, que uma vez inserido na linguagem - e se existe o sonho, há linguagem - o sujeito está submetido às suas leis, que nada mais são do que as leis do outro. Leis do outro porque a linguagem é aprendida a partir dele e; leis do outro porque é preciso que o que se diz seja decifrável por ele para que seja um dito.

Poderia se objetar, entretanto, que há produções do inconsciente sem a presença de nenhum outro. O sonho, por exemplo, é uma delas e o sintoma é, muitas vezes, de sentido fechado ao outro, e isso para citar algumas, porque tantas outras poderiam ser elencadas. Sim, é verdade, mas é necessário saber de qual outro se trata na linguagem - e conseqüentemente nas formações do inconsciente. Este outro é um lugar simbólico fundado pelas leis da própria linguagem, é o destinatário implícito de qualquer produção de linguagem e, portanto, inconsciente e, apesar de necessitar da imagem de outro real para se fundar e se sustentar, não é necessário, em outro tempo, que esta presença seja mais do que o lugar fundado por ela.

Lacan recorta a hipótese do texto freudiano (2001[1900]) de que certos sonhos são compostos em respostas a proposições do analista: sonhos para desmenti-lo, corroborar-lhe inverdades ou seduzi-lo. Ou seja, têm um destinatário certo e um desejo a ser realizado, mas um desejo que só pode ser postulado a partir da existência do destinatário e de seu desejo. É o que significa a frase "[...] o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro." (LACAN, 1998[1953b], p. 269) Contudo, se nesse primeiro momento podemos entender que se trata do desejo do 'homem' de ser reconhecido pelo outro, mais tarde Lacan proporá que é o desejo que deve ser reconhecido.

Esta estrutura de linguagem - a de uma mensagem a ser decifrada, endereçada a outro devido ao desejo de reconhecimento - estará, para Lacan, presente em todas as formações do inconsciente. Ele diz, a título de exemplo, que, "[...] todo ato falho é um discurso bem-sucedido, ou até formulado com graça, e que, no lapso, é a mordada que gira em torno da fala, e justamente pelo quadrante necessário para que um bom entendedor encontre ali sua meia palavra." (LACAN, 1998[1953b], p. 269)

O sujeito endereça uma mensagem, cifrada, a outro num desejo de reconhecimento. Falei um pouco da função do outro nessa estrutura, mas, para que possa avançar um pouco mais na sistematização dela, será preciso que o termo sujeito seja definido com grande precisão. Se disse que o sujeito não se confunde com o indivíduo há, agora, subsídios para mostrar esta diferença ao valer-me, por exemplo, do chiste, o dito espirituoso.

Recentemente vi, em uma piada que circulava pela internet, uma foto de um estabelecimento modesto de cabeleireiros que ostentava o seguinte anúncio: "Corto cabelo e pinto". Evidente que é uma frase estruturada sem a observância das normas cultas da língua portuguesa, uma vez que a formulação apropriada seria 'corto e pinto cabelos', quer dizer, correta se supusermos que o cabeleireiro está a oferecer serviços de corte e tingimento dos cabelos. Se essa foi a intenção, nem por isso deixou de veicular outra mensagem, a de que ali

alguém corta cabelos e realiza castrações - acredito que todos estejam familiarizados com a vulgata 'pinto' para se referir ao órgão sexual masculino.

Pois bem, neste exemplo há este chiste, o de que alguém realiza castrações. O caráter chistoso, entretanto, só pode acontecer pelo dito ter ultrapassado a intenção do indivíduo, ou seja, é porque não se trata de um fazedor de eunucos que o anúncio pode ser engraçado, porque um pobre cabeleireiro acabou falando bobagem, falando mais do que deveria. Esse falar mais do que deveria pode ser, em análise, o comparecimento do sujeito do inconsciente, ou seja, o sujeito ali está, ainda que o indivíduo não saiba nada disso. Se o cabeleireiro do exemplo estivesse em análise poder-se-ia supor que na frase equivocada há uma mensagem cifrada a ser reconhecida por um determinado outro, no caso, o analista. É como se esse sujeito dissesse: 'Doutor, quando corto cabelos sinto que satisfaço meu desejo de castrar aquela pessoa'. Mas o indivíduo, entretanto, pode não saber nada disso e, mesmo, recusar com horror esta interpretação. Quanto ao chiste, portanto:

Em parte alguma, com efeito, a intenção do indivíduo é mais manifestamente superada pelo achado do sujeito - em parte alguma a distinção que fazemos entre ambos faz-se sentir melhor -, uma vez que não só é preciso que alguma coisa me haja sido estranha em meu achado para que eu extraia dele meu prazer, mas também porque é preciso que permaneça assim para que o achado surta efeito. Isso se dá pela necessidade, tão bem marcada por Freud, do terceiro ouvinte, *sempre suposto*, e pelo fato de que o chiste não perde seu poder em sua transmissão em estilo indireto. Em suma, apontando no lugar do Outro o amboceptor que esclarece o artifício da palavra, eclodindo em sua suprema alacridade. (LACAN, 1998[1953b], p. 272, grifos meus)

Se não me equivoco é a primeira vez que Lacan menciona o Outro com maiúscula no trajeto que percorro. Ele o faz, justamente, no momento em que precisa demonstrar que no chiste - como nas outras formações do inconsciente - há um lugar estrutural para onde as formações são endereçadas. A este lugar estrutural, simbólico, ele chama Outro com maiúscula. O motivo da necessidade da existência desse lugar é simples: é preciso que o indivíduo se veja escutado por outro para captar algo que o ultrapassou em seu dito, ou, como se diz no popular, 'escuta o que você está dizendo, cara!'. Esse escutar-se, com ou sem um outro, não é sem Outro, não é sem uma testemunha. Sujeito e Outro são, então, consequências lógicas da estrutura da linguagem, estabelecidos por sua lei.

Não sei se fica claro que, por ser organizado por uma lei em uma estrutura que marca lugares, a presença do símbolo no homem não se reduz à capacidade de associar uma coisa a uma representação e, tampouco, a lembrar-se da coisa na presença desta representação, mas inclui a possibilidade da transmissão dessas representações a outro como um conceito e isso

só é possível porque há um terceiro como testemunha - que aqui chama-se Outro -, como lugar de inscrição das leis da linguagem e que é acessível por todos os falantes. O cão de Pavlov¹⁴ pôde, graças à presença de todo aparato simbólico dos homens que conduziam a experiência, associar o som da campainha à chegada do alimento, mas jamais poderia transmitir esse símbolo a outro cão que não vivesse a mesma experiência, é isso que faz que os símbolos sejam, para nós, não presentificações da coisa no aqui e agora, mas de uma ausência.

Os símbolos humanos representam o que não está presente no aqui e agora, representam uma ausência, algo que já foi presente e teve o Outro como testemunha de boa fé. É pelo fato de presentificar uma ausência, um nada, que pode atingir outro patamar:

Por aquilo que só toma corpo por ser o vestígio de um nada e cujo suporte desde então não pode alterar-se, o conceito, resguardando a permanência do que é passageiro, gera a coisa.

Pois ainda não é o bastante dizer que o conceito é a própria coisa [...]. É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas, inicialmente confundidas no *hic et nunc*¹⁵ do todo em devir, dando um ser concreto à essência delas e dando lugar, por toda parte, àquilo que é desde sempre: *Kthéma es aei*¹⁶. (LACAN, 1998[1953b], ps. 277-278)

O símbolo no humano se relaciona, então, com a eternidade, com uma coisa eterna criada por ele e só presentificada por ele, uma vez que não pertence a nenhum aqui e nenhum agora e que, ainda que venha a surgir no aqui e agora, não é a mesma coisa em relação à veiculada pelo símbolo, deixa sempre algo a desejar.

O que é necessário extrair dessas formulações é o estatuto do símbolo - o representante de uma coisa ausente - e a lei que rege o funcionamento desta forma de veiculação do símbolo que é lei da linguagem. Quanto à lei, já pude mostrar que ela advém de outro e é visando ao reconhecimento deste outro que o sujeito se submete a ela uma segunda vez. Essa lei, pelas próprias exigências de estrutura que ela impõe, agencia certos lugares que, por sua vez, exercem certas funções, dois dos quais explorei aqui: o sujeito e o Outro.

Um exemplo vívido desta estrutura, que auxiliará a lançar luz sobre muitos pontos de obscuridade da demonstração, se dá quando Lacan explica porque a linguagem como estrutura é o limite do campo psicanalítico. É pelo viés do Édipo que ele procede, mas antes de chegar

¹⁴ Referência à clássica experiência do cientista russo, Ivan Pavlov (1849-1936), que, ao medir a salivação de cães na presença de alimentos descobriu que, em um determinado tempo, os cães passaram a salivar quando o sino da porta de entrada dos alimentos tocava, quer houvesse ou não alimentos. Foi a base para o estabelecimento da teoria do arco-reflexo e da psicologia comportamental.

¹⁵ Do latim, 'aqui e agora' (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Hic_et_nunc).

¹⁶ Do grego, 'posse eterna' (fonte: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=ktema%20es%20aei>).

a esse ponto, ele lembra-se que " [...] a vida dos grupos naturais que constituem a comunidade está sujeita às regras da aliança [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 278). Isso significa que, mesmo nos seres humanos ditos primitivos, vivendo em um suposto estado natural das coisas, a linguagem e o símbolo - a ordem simbólica, portanto - estão presentes na organização e produção da realidade destes.

Isso é dizer muito, pois situa os primitivos objetos humanos já nos moldes do objeto simbólico, ou seja, já são ausentes e representados por um símbolo submetido a uma lei, resultando que não haja objeto natural para o homem. A aliança, portanto, "[...] rege uma ordem preferencial cuja lei, implicando os nomes de parentesco, é para o grupo, como a linguagem, imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura." (LACAN, 1998[1953b], p. 278) Essa formulação é uma menção a *As estruturas elementares do parentesco* (STRAUSS, 2008[1949]).

O nome do parentesco é o símbolo, o conceito, que introduz na vida humana coisas como 'pai', 'filho', 'mãe' e 'incesto', coisas que só existem como símbolo pois, na natureza, no real, quem garante que existam tais relações? A inserção apropriada nessa realidade é o processo de realização do símbolo, o qual já teve a oportunidade de mostrar o quanto é problemático e atravessado pelo gozo imaginário - rivalidade com o pai, desejo incestuoso pela mãe, etc -, no que o complexo de Édipo é a solução mais ou menos patogênica que o sujeito encontra na tentativa de realização simbólica.

É justamente nesse sentido que o complexo de Édipo; na medida em que continuamos a reconhecê-lo como abarcando por sua significação o campo inteiro de nossa experiência, será declarado em nossa postulação como marcando os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade: ou seja, aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos em sua existência particular, do movimento tangencial para o incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal. (LACAN, 1998[1953b], p. 278)

E é por este motivo que a proibição do incesto pôde ser tomada como a 'Lei primordial', com maiúscula, para a antropologia e para a psicanálise, justamente porque só pode existir quando o símbolo se introduz na ordem do acasalamento e se faz presente mesmo ali, modulando até este aspecto tão primário da vida dos indivíduos.

O Édipo fica, então, como limite à subjetividade e à experiência analítica justamente por ser ele o artifício que traduz a posição do sujeito em relação à ordem simbólica a que está submetido. Através dele teremos acesso à estrutura desta ordem e aos pontos problemáticos das relações entre ela e o sujeito em questão, ou seja, o Édipo dá a estrutura e a resistência ou

transgressão que o sujeito interpõe à sua realização. É neste sentido que pode-se entender a formulação de que a linguagem como estrutura é limite do campo da análise. Sendo, então, o campo do sujeito limitado a essa realização, problemática, da estrutura que é o Édipo e; sendo a análise uma prática voltada à interlocução com o sujeito através da fala, por definição é a este campo que ela se restringe.

O especialmente interessante nele é aquilo que leva o sujeito à situação problemática do Édipo, que nada mais é do que a sua maneira particular de realizar o símbolo sem que se aniquile em servidão à ordem simbólica (LACAN, 1998[1953b], p. 280). A Lei primordial de interdição ao incesto tem suas brechas e não consegue reduzir completamente o vivente a seu lugar na estrutura do parentesco: ainda que ela tenha sucesso em interditar o objeto incestuoso, jamais elimina o desejo que persegue a marca da satisfação que este objeto poderia ter trazido. Isso leva a um paradoxo: a Lei interditora não opera com sucesso total, porque a marca de uma satisfação já existe. Quer dizer, a Lei advém após o ato?

Este paradoxo é apenas aparente, pois o que está em jogo é o efeito de retroação (*nachträglich*). Ao ser sujeitado à estrutura da linguagem criam-se para o sujeito, como tais, as fantasias de satisfação primitiva com o objeto, e elas alçam uma significação incestuosa. Um exemplo grosseiro que pode ser oferecido é o da amamentação, pois se o seio pôde ser um objeto destacado e alvo de uma pulsão, com o advento do sujeito ao mundo da linguagem - e a conseqüente tentativa de unificação das pulsões em direção aos ideais da cultura - o seio já não pode ser visto como separado da mãe e, portanto, o que o sujeito teria cometido seria incesto se ele já fosse, ali, sujeito. Dessa forma é necessário entender o complexo de Édipo, assim como o drama de Sófocles (2010), não como uma possibilidade de matar o pai e possuir a mãe, mas como o horror trágico de já tê-lo feito.

Por hora cabe guardar que a marca desta satisfação, no sentido em que se vê Freud falar da primeira experiência de satisfação, já no *Projeto* (FREUD, 1996[1895]), é significada posteriormente, e de maneira inconsciente, no momento de entrada na cultura, trazendo todo o caráter problemático da Lei e engendrando o complexo de Édipo como solução. A impossibilidade de eliminar esta marca de satisfação proibida é causa de um desejo indestrutível (FREUD, 1996[1900], p. 592). É, justamente, esse desejo que, "[...] para ser satisfeito no homem, exige ser reconhecido, pelo acordo da fala ou pela luta de prestígio, no símbolo ou no imaginário [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 281), ou seja, essa é a maneira lacaniana de dizer a respeito da suspensão do recalque: o recalque é, para Lacan (1998[1953b]) o não reconhecimento, pelo Outro, do desejo inconsciente.

Nisso, "[...] vê-se que o problema é o das relações, no sujeito, entre fala e linguagem [...]" (1998[1953b], p. 281), o que é uma forma interessante de colocar o problema, pois permite recorrer às ferramentas da linguística estrutural. Para demonstrar melhor essa fórmula, Lacan enumera três paradoxos das relações entre fala e linguagem: o da loucura, o das neuroses e o apagamento do sujeito nas objetivações do discurso.

Na loucura o que ocorre é que a fala renuncia ao reconhecimento, se ausentando em uma linguagem sem dialética, em um discurso em que o sujeito é mais falado do que fala, mas que nem por isso realiza melhor os símbolos do que o neurótico (LACAN, 1998[1953b]). Na neurose a fala é "[...] expulsa do discurso concreto que ordena a consciência, mas encontra apoio, quer nas funções naturais do sujeito, [...] quer nas imagens [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 282), sendo a doença (os sintomas, as inibições e as angústias) a "[...] introdução do vivente na existência do sujeito [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 282), ou seja, a fala é amordaçada, para usar um termo lacaniano, mas faz barulho, retorna no sintoma e pode ser decifrada, interpretada e reconhecida. Ela não renunciou ao desejo como na loucura.

Se nos dois primeiros paradoxos temos duas grandes categorias nosológicas, neurose e perversão, o terceiro leva ao mal-estar na cultura, não no sentido freudiano - da impossibilidade de conciliação entre os desejos do sujeito e as aspirações culturais, da inevitabilidade dos danos oriundos das forças da natureza e da degradação do corpo e das relações humanas (FREUD, 1996[1930]) - mas do mal-estar relacionado à objetificação alienante do sujeito, inclusive de seu tempo de lazer, à cultura da civilização científica, onde o sujeito, de alguma forma, se demite da função de conhecer o sentido particular de sua vida em nome da "[...] ortopedia das relações do grupo." (LACAN, 1998[1953b]) Renúncia, amordaçamento e demissão da fala, respectivamente a cada uma das três formas apresentadas.

O que, entretanto, deve ficar claro com essa exposição é que há uma "[...] antinomia imanente às relações da fala com a linguagem. À medida que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna imprópria para a fala e, ao se nos tornar demasiadamente particular, perde sua função de linguagem." (LACAN, 1998[1953b], p. 300) A fala é tomada em sua função de engajamento na própria subjetividade, na particularidade do sentido de um sujeito, e no reconhecimento do desejo. A linguagem, por sua vez, é a estrutura e a lei que organiza o campo onde se dá toda e qualquer subjetividade enquanto inserção particular do vivente na estrutura e no símbolo. Esta particularidade se expressa através de um resto de vivente que é o desejo. A loucura e as formações do inconsciente são estruturas simbólicas que oferecem soluções diferentes para o problema do resto. No caso da neurose isso dar-se-á pela via do complexo de Édipo.

Toda essa tradução, até mesmo a transposição, da psicanálise freudiana para os termos linguísticos não é, apenas, mania de Lacan. Ele supõe um ganho aí, toma a linguística como uma área da ciência que pode superar certos problemas da ciência positivista (essa é a que pode alienar o sujeito moderno em uma objetificação) e propor uma "[...] nova classificação das ciências em que as ciências do homem retomem seu lugar central, na condição de ciências da subjetividade." (LACAN, 1998[1953b], p.286)

A temática da fala e da linguagem é, portanto, não apenas hegelianismo lacaniano, nem apenas termos de oposição aos analistas da IPA, mas a proposta de um novo modelo formal para as ciências humanas. Além da proposta da linguística como modelo para as ciências do homem, este novo modelo conta com: a matemática da teoria dos jogos como podendo simbolizar o tempo intersubjetivo (LACAN, 1998[1953b], p.288); a solução, na história, que prevê que a subjetividade do historiador é "[...] constitutiva da historicização primária em que se humaniza o acontecimento [...]" (LACAN, 1998[1953b], p.289), fornecendo o modelo de uma progressão histórica à medida que ocorre, na experiência psicanalítica, uma regressão pulsional e; a retórica, a dialética, a gramática, a poética e o chiste. Tudo isso acrescentado às disciplinas que Freud (1996[1919]) enumerou como beneficiárias ou beneficiadas do ensino da psicanálise na universidade: psiquiatria, sexologia, história da civilização, mitologia, psicologia das religiões e a história e crítica literárias.

O objetivo é "[...] a recriação do sentido humano nos áridos tempos do cientificismo [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 290), recriação esta que a psicanálise só poderá rogar para si ao "[...] formalizar adequadamente as dimensões essenciais de sua experiência, que são, juntamente com a teoria histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito." (LACAN, 1998[1953b], p. 290) Chegando aqui, aponto o rumo da formalização da psicanálise a uma ciência humana do subjetivo em uma determinada proposta epistemológica e metodológica de Lacan, mas falta indicar no que isso se relaciona com a experiência e, em relação ao enquadre deste trabalho, com o lugar do analista.

Em relação à experiência psicanalítica, Lacan é claro ao dizer que, a ele, interessam os princípios que regem a fala de Freud - fala em resposta à interrogação profunda do sujeito em análise, fala do analista Freud, portanto, e que:

[...] não são outra coisa senão a dialética da consciência de si, tal como se realiza, de Sócrates a Hegel, a partir da suposição irônica de que tudo o que é racional é real, para se precipitar no juízo científico de que tudo que é real é racional. Mas a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si [...], ele torna ainda mais caduca qualquer busca de 'conscientização' que, para além do fenômeno

psicológico, não se inscreva na conjuntura do momento particular, o único a dar corpo ao universal, e sem o qual ele se dissipa na generalidade. (LACAN, 1998[1953b], p. 293).

A fala do analista atenta para este estatuto do sujeito, para esse ponto de fratura. Quanto à dialética da consciência de si, é preciso reportar-se a Hegel (1992[1807a],[1807b]), no que me atenho ao Lacan acrescenta de novo aqui, que é: a fala de Freud dirige-se não à consciência, mas a algo descentrado dela, o ponto em que o sujeito realmente carece de reconhecimento e que é a maneira particular de sua inserção no campo da linguagem, sua subjetivação.

Se Hegel já havia percebido a identidade entre o particular e o universal (apud LACAN, 1998[1953b]), a psicanálise "[...] lhe trouxe seu paradigma, ao desvelar a estrutura em que essa identidade se realiza como desarticuladora do sujeito [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 293), ou seja, a psicanálise demonstra, de forma radical, a inexistência do indivíduo como tal, pois o sujeito encontra-se em uma fratura, uma divisão, estrutural.

Inscrever-se na conjuntura do momento particular, dar corpo ao universal pode ser lido de maneira literal: entregar o corpo próprio à inscrição do símbolo para que, só assim, o símbolo possa falar, pois ele só fala encarnado, coisas que religiões como o Candomblé sabem muito bem em suas incorporações de orixás: espíritos que são incorporados pelos 'cavalos', os corpos das pessoas. Portanto, não se trata do que a consciência - e já mostrei a relação da consciência com o discurso concreto - apresenta de reconhecido ou reconhecível, mas do reconhecimento da particularidade de, usemos a palavra, incorporação do universal da consciência naquela consciência particular que fala ao analista, ou seja, aquela portadora da falha de realização chamada desejo.

Quanto à passagem do racional como real ao real como racional (passagem da filosofia à ciência), ela fica explicada neste mesmo processo. A ideia é a de que Freud, herdeiro do positivismo científico do círculo de Viena, para fazer valer o preceito de que o real é racional vai buscar a razão daquilo que é real nos sujeitos. Oras, se os sintomas históricos são reais, se a procrastinação obsessiva é real, se os delírios paranoicos são reais, bom, então não podem ser irracionais, há que existir uma lógica por trás disso e se o indivíduo nada sabe sobre as razões de seus disparates, bem, é porque estas razões lhe são inconscientes. A fundação do inconsciente freudiano, portanto, não pode ser desvinculada da história da ciência, e só é possibilitada por ela, a 'fé na determinação inconsciente' de Freud é, em última instância, fé no real como racional. Percebe-se aqui, também, que real é veiculado na acepção de 'existente'.

Entendendo a contribuição da psicanálise dessa maneira, a da introdução do descentramento e da divisão radical do sujeito como sua estrutura e, portanto, componente intransponível na dialética do reconhecimento, é sobre essa questão do sujeito que o analista fala. O importante na fala do analista não é informar ou comunicar, mas evocar no sujeito uma relação com certo tipo de resposta esperada do outro, ou dada ao outro, que implica a posição subjetiva como tal. Portanto, não se busca suscitar uma determinada resposta ou reação, mas o engajamento do sujeito como tal em sua fala. A função decisiva da resposta que se dá a alguém não é a de rejeitar ou aprovar seu discurso, mas a de "[...] reconhecê-lo ou aboli-lo como sujeito [...]" e, "[...] é essa a *responsabilidade* do analista, toda vez que ele intervém pela fala" (LACAN, 1998[1953b], p. 301, grifos do autor), ou seja, é uma fala que não objetifica o sujeito, mas faz com que ele se perca como objeto na linguagem (LACAN, 1998[1953b], p. 301), o que equivale dizer que *ele se toma* como objeto a partir do lugar da linguagem, de um lugar Outro.

O lugar próprio ao analista, então, como mestre ou como símbolo é, justamente, o de viabilizar ao sujeito que realize seu lugar na estrutura de sua própria fala, através dela mesma. Há todo um trabalho em "[...] desalienar o sujeito [...]" (LACAN, 1998[1953b], p. 305) de sua imagem narcísica e, para tanto, a fala do analista, suas intervenções e interpretações devem dirigir-se ao sujeito, à verdade do sujeito, em detrimento de dados materiais ou psicológicos. É a dialética discursiva que fornece essa verdade, a despeito da exatidão factual, material e psicológica.

Se não for arriscar demais, e talvez o seja, é preciso falar em uma aposta na verdade tal qual pode-se escutá-la no discurso do sujeito - do sujeito tal qual pôde-se ver seu estatuto - em detrimento de qualquer outra maneira de aferi-la: relato de terceiros, hipnose, outras opiniões profissionais, fatos históricos do sujeito e, mesmo, certos afetos oriundos da empatia. Empatia essa, aliás, que pode, evidentemente, ser tomada como contratransferência e quanto a ela, permanece inalterada a concepção de que é um preconceito do analista (LACAN, 1998[1953b], p. 306) ao qual se paga o preço com a transferência negativa.

De passagem, já que adentrei o tema da transferência ao abordar a fala do analista, é importante ressaltar que este trabalho de Lacan (1998[1953b]) fornece uma pequena fórmula do suporte da transferência que o próprio Lacan, através de uma nota posterior, de 1966, indica que aí se encontra o 'sujeito suposto saber'. A ela:

[...] a ilusão que nos impele a buscar a realidade do sujeito para-além do muro da linguagem é a mesma pela qual o sujeito crê que sua verdade já está dada em nós,

que a conhecemos de antemão, e é igualmente por isso que ele fica boquiaberto ante nossa intervenção objetivante.

Sem dúvida ele não tem, por sua vez, que responder por esse erro subjetivo, que, declarado ou não em seu discurso, é imanente ao fato de ele haver entrado em análise e concluído seu pacto de princípios. E seria menos possível negligenciar a subjetividade desse momento na medida em que encontramos nele a razão do que podemos chamar de efeitos constituintes da transferência [...] (LACAN, 1998[1953b], p. 309)

Com essa construção tem-se não apenas a definição do suporte da transferência e um erro a que podemos incorrer (a tentativa de querer saber do sujeito para além do que ele diz) mas, também, uma elucidação de formulações a respeito do lugar do analista. Em *O simbólico, o imaginário e o real* (LACAN, 2005[1953a]) é dito que o analista ocupa o lugar do símbolo a se realizar (*rS*) sem dificuldades, porque este é seu lugar.

Neste enunciado já se encontrava dito, em poucas palavras, que se ocupamos esse lugar, é porque o paciente nos procura por isso, o analista já ocupa esse lugar para ele. Agora, com essa formulação de *Função e campo* (LACAN, 1998[1953b]), consegue-se um pouco mais de esclarecimento a respeito, ou seja, é uma crença, do paciente, de que o analista sabe de sua verdade por alguma capacidade ou técnica que ultrapassa o que ele pode vir a dizer. Esse é um erro subjetivo necessário para que se estabeleça a transferência, mas se dermos crédito ao que diz Lacan, é a fala do paciente é que pode ultrapassar o que ele sabe. Não conceber as coisas desta maneira é incidir em uma posição imaginária, impostora, do sabeduto, do adivinho ou, mesmo, na objetificação cientificista que exclui o sujeito e sua verdade em detrimento de uma verdade outra. O saber do psicanalista é um saber sobre a estrutura, não mais.

Já mostrei por vários ângulos, nesse comentário de *Função e campo* (LACAN, 1998[1953b]), o argumento insistente de Lacan a respeito da função da fala e do campo da linguagem como limite para o da análise. O trabalho dele neste escrito é o de mostrar como vários problemas da análise podem ser solucionados a partir desta premissa e da desistência da empresa de tentar escutar ou enxergar para além da verdade dita pelo sujeito: todo o objetivo desta epistemologia, desse modelo formal de ciência para a psicanálise é, e isso é bem dito e mais de uma vez, a fundação de uma ciência da subjetividade. Dito isto, ainda falta expor as consequências deste pensamento para a função do tempo e, se o faço apesar de já ter me alongado, é porque trará contribuições imprescindíveis para o objeto deste trabalho.

Por que propor um tempo lógico e não cronológico, ou seja, um tempo variável ao invés de um afixado, tanto para a duração das sessões como para de uma análise? Mais uma vez, porque "[...] não podemos prever no sujeito qual será seu *tempo para compreender*, na

medida em que ele inclui um fator psicológico que nos escapa como tal [...]" e, também, porque "[...] a fixação de um término equivale a uma projeção espacializante, onde ele" [o sujeito] " se encontra desde logo alienado de si mesmo." (LACAN, 1998[1953b], p. 311) É possível imaginar onde isso daria: no mesmo erro de supormos poder saber do sujeito a despeito de sua fala. Neste questionamento sobre a medida do tempo do sujeito e, mesmo, de sua medida de maneira geral, Lacan designa um papel de registro para o analista, uma

[...] função fundamental em toda troca simbólica, de recolher aquilo a que *do kamo*, o homem em sua autenticidade, evoca a fala que dura.

[...]

Mas continua mestre e senhor da verdade da qual o discurso é o progresso. É ele, antes de mais nada, que pontua, como dissemos, sua dialética. E nisso, ele é apreendido como juiz do mérito desse discurso. (LACAN, 1998[1953b], p. 314, grifos do autor).

O corte que promove o tempo lógico da sessão, aquilo que coloca o analista no lugar de juiz, mestre/senhor da verdade (porque o sujeito compreende cada corte como um avanço, uma escansão, rumo à sua verdade) e; o silêncio, o não-agir (a abstinência do analista) sustentados até que emergja a fala verdadeira (aquilo que o confere seu papel de escriba), são os dois pontos que Lacan enumera como junções entre o simbólico e o real. Isso quer dizer que há a fala do sujeito em suas relações com o campo da linguagem (simbólico), mas que enquanto estiver engajada no engodo imaginário (sedução, agressão, rivalidade, etc) se deparará com o real do silêncio, só recebendo resposta quando engajada na verdade do sujeito (registra o escriba). Ainda nessa perspectiva há o corte do tempo lógico, marca real de que alguma coisa se passou ali apesar do blábláblá, afinal, não se interrompe uma sessão indistintamente, há uma marca real.

Bom, aqui é até onde vou com *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1998[1953b]) Se me arrisquei a operar nesse alongado passo a passo, não é sem propósito: pontuei o necessário da fundação do ensino da psicanálise que Lacan realiza. Desta maneira será mais fácil e claro apontar os desenvolvimentos futuros deste seu primeiro ensino, que será ou um desenvolvimento de coisas indicadas aqui ou o censo das exceções que semeiam novas formulações. Antes de seguir adiante faço uma atualização do esquema anterior a respeito da experiência analítica tal qual pude esboçar após expor *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]):

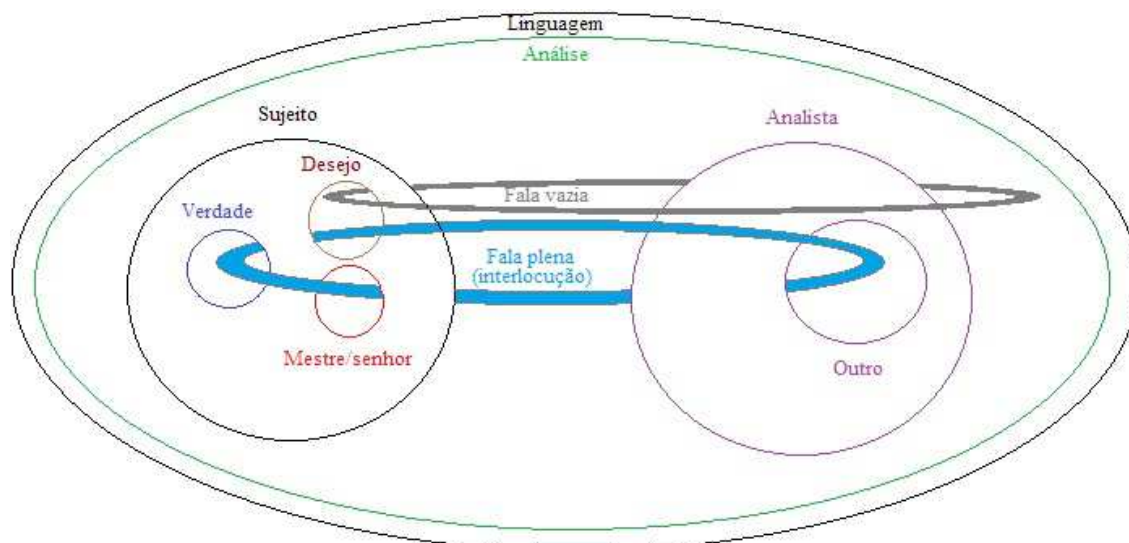


Figura 6 - Lugar do analista segundo *Função e campo* (LACAN, 1998[1953b]) (construção própria)

É um esquema ligeiramente mais complexo que seu predecessor e possui a vantagem de englobar várias das formulações que pude expor sobre o lugar do analista. Peço, mais uma vez, desculpas pelas limitações e imprecisões que este esquema possa carregar, mas creio que, a despeito delas, o esforço implicado na construção de um esquema não se perde com facilidade e trará mais ganhos do que prejuízos. Ficarei feliz em receber as críticas e objeções que possam me remeter em um outro momento, mas por hora, o decompou.

Em primeiro lugar saiu-se do binômio mal distinto 'experiência analítica/discurso' para uma definição precisa do termo campo: o campo analítico é limitado pelo campo da linguagem e é isso que a elipse maior faz ao circundar a segunda maior. Dentro deste campo, valendo-se da estrutura da linguagem, existem os lugares do sujeito, do outro sujeito e do Outro enquanto lugar simbólico testemunha da fala.

Na especificidade da análise, é de se observar que situei mestre/senhor, verdade e desejo unicamente na estrutura do sujeito. Isso se dá dessa forma para marcar que não se está ali, com o analista, em pé de igualdade: ele é um símbolo e não um sujeito. É por este mesmo motivo que faço o lugar do Outro ficar do lado do analista, não porque ele o pertença, mas porque é dali, e isso subentende um certo afastamento, que o sujeito pode se ver como objeto da própria fala, portanto, o lugar do Outro e o do analista se superpõem. Seria um absurdo pensar que o Outro não opera no sujeito em seu ato de falar, pois é necessário se valer deste lugar para acessar o código da linguagem. Como, entretanto, o analista também fala, responde à fala do sujeito, fala cheia apenas, fazendo-a retornar para o sujeito após havê-la escrito, registrado e validado, ele também faz uso do lugar do Outro. É justamente pela especificidade da fala do analista em concernir à verdade e ao desejo do sujeito que não situei as mesmas posições do lado do analista - mais uma vez, aqui ele é um símbolo.

Resta situar a estrutura das falas cheia e vazia como desenhadas: a fala vazia parte do desejo (entendido aqui como vontade, vontade de possuir o analista como objeto, ou de ser possuído por ele da mesma forma), mas sem relação com a verdade. É a fala ou cordial ou implicada no engodo narcísico - no que concerne ao desejo -, mas, por não ter relação com a verdade, o analista não a registra e deixa retornar ao sujeito, após esta retornar do real. Quanto à fala cheia, ela parte de uma costura entre verdade e desejo (que agora pode ser tomado na acepção de resto indestrutível), no que o analista a valida e responde com suas intervenções. Suas pontuações e interpretações fazem que a fala do sujeito retorne como advinda do mestre/senhor, para se coser, novamente, com sua verdade.

É uma lástima que pouco, ou mesmo nada, do tempo lógico possa ter sido desenhado nesse esquema intuitivo. As coisas seriam complexas por demais - e talvez além de minhas capacidades - se eu houvesse superposto este esquema com as relações de parentesco e narcísicas, bem como com as escansões do tempo lógico. Deixo este esquema como está, portanto, como ilustração do lugar e das funções do analista tal qual pude extrair do momento inaugural do ensino de Lacan.

Passo agora ao seminário sobre *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (LACAN, 2010[1954-55]) na medida em que nele a estrutura simbólica e o lugar do Outro ganharão em precisão conceitual e formalização.

2.5 - A cibernética da linguagem, a pulsão de morte e o Outro

As modificações que a análise deve operar no Eu[*je*] do analista para que ele não seja capturado nos engodos imaginários; um melhor delineamento da ordem simbólica e de suas relações com o registro do imaginário, com o pequeno outro, com a *economia* (LACAN, 2010[1954-55], p. 336) imaginária, são o foco do seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (2010[1954-55]).

A tese fundamental deste seminário é a de que nós, seres humanos, somos jogados em um registro que nos é estranho enquanto eu[*moi*], enquanto viventes, que é o registro simbólico, a ordem simbólica da linguagem e da cultura:

Não é aos poucos que ela vai-se constituindo. Assim que o símbolo advém, há um universo de símbolos. [...] no momento da emergência da função simbólica como tal na vida humana, eles [os símbolos] implicam a totalidade de tudo o que é humano. Tudo se ordena em relação aos símbolos surgidos, aos símbolos na medida em que apareceram.

A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo que é humano tem de ordenar-se. (LACAN, 2010[1954-55], ps. 46-47)

Esta ordem, precedente ao nascimento do indivíduo e ao advento do sujeito, não é fruto do pensamento e da subjetividade, e muito menos do indivíduo. Não é determinada por nenhuma vontade ou imaginação, tem suas próprias leis e autonomia de funcionamento pois, tal como em *As estruturas elementares do parentesco* (STRAUSS, 2008[1949]), são as operações combinatórias dos elementos simbólicos, para "[...]além de qualquer espécie de dado que se poderia deduzir experimentalmente da relação vital do sujeito com o mundo [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 48) que fornecem a chave de seu funcionamento.

A linguagem, as estruturas do parentesco e o inconsciente (acrescenta Lacan (2010[1954-55])) são organizados segundo as leis da ordem simbólica. Esta é autônoma, logo, é causa do e não causada pelo pensamento e o sujeito. Esta é tese fundamental, Lacan sustenta ao longo de todo seu ensino. Mas porque colocar as coisas nesses termos?

Lacan pontua que o impacto da análise no pensamento filosófico, a noção de inconsciente, provocou uma substituição da consciência pelo inconsciente na centralidade da causa psíquica. Inconsciente sexual e, para alguns, obscuro, pois poderia ser lido nos sonhos. O que se passa à época de Lacan, no entanto, é uma espécie de acomodação da psicanálise com o pensamento filosófico e científico da época. Em primeiro lugar, a análise do ego é uma aposta na conscientização e na unidade do sujeito e, em segundo, existia toda uma vertente da psicanálise que tomava a neurobiologia como a única disciplina exigida pelas ciências do homem (LACAN, 1998[1953b], p. 238).

Essas duas características da psicanálise pós-freudiana, para Lacan, eclipsam a originalidade do pensamento de Freud e, mesmo, o essencial de sua descoberta. A introdução da ideia de uma ordem simbólica autônoma é uma atualização do estatuto do inconsciente que mantém a radicalidade da invenção freudiana: a condição de divisão insanável do sujeito, pois que é causado em um lugar onde não se situa. Não é de se estranhar, portanto, que surja a mesma resistência que foi interpelada a Freud: à proposta de que é a ordem simbólica que causa o pensamento faz surgir das resistências mais simples, a não compreensão. 'Como assim? É a ordem simbólica que causa o pensamento?' Essa é a pergunta que advém disto. É para responder a esta questão de maneira satisfatória que Lacan traz o modelo da máquina cibernética.

À época deste seminário, já existiam máquinas capazes de realizar cálculos complexos e, mesmo, de jogar como adversário de um homem em jogos simples (o exemplo de Lacan é

uma máquina de par ou ímpar). Neste ponto ele recorda-se que no conto *A carta roubada* (POE, 2005[1844]) há uma passagem a respeito de um garoto que joga par ou ímpar e sempre ganha, porque consegue antecipar as jogadas de seu rival (LACAN, 2010[1954-55], ps. 243-244). A técnica é simples: o rapazinho é dotado de uma grande capacidade de perceber como o outro pensa através de seus trejeitos e expressões, coseguindo colocar-se no lugar dele e pensar como ele, prevendo sua jogada. É um jogo de intersubjetividades que se vale da especularidade imaginária, da semelhança entre os iguais¹⁷, para acontecer. Mas se o par ou ímpar depende desse jogo, o que deveria ser uma máquina de par ou ímpar?

Certamente ela não é um igual e, tampouco, pode utilizar-se (ao menos à época de Lacan) de expressões e trejeitos de um oponente para prever seus movimentos. Portanto deve haver uma lógica de funcionamento do par ou ímpar que possa ser reproduzida por um aparelho, um algoritmo de funcionamento que não necessita de um ser humano para funcionar. Em nossa época, claro, há máquinas jogadoras muito mais avançadas! Jogam xadrez, *poker* e fazem estratégias em simuladores de guerra. Há, mesmo, a inteligência artificial, robôs inteligentes, *softwares* de reconhecimento facial, detectores de mentira... enfim! Enquanto Lacan se esforçava bastante para apresentar a seus discípulos uma máquina jogadora e seus princípios de funcionamento, em nossos dias qualquer criança de três anos de idade pode conhecer uma inteligência artificial. Isso deve facilitar a compreensão e dispensar longos rodeios: uma máquina é capaz de interagir com um sujeito e de, de certa forma, calcular certas possibilidades de sua ação.

É daí, portanto, que se pode colocar a seguinte proposição: "Sabe-se que a máquina não pensa. Nós é que a fizemos, e ela pensa o que lhe mandamos pensar. Mas se a máquina não pensa, está claro que nós também não pensamos quando efetuamos uma operação. Seguimos exatamente os mesmos mecanismos de uma máquina." (LACAN, 2010[1954-55], p. 409) Ou seja, o que quer que seja a máquina ela é algo do qual participamos e não há dúvidas de que as leis que regem o funcionamento da ordem simbólica são as mesmas que regem os algoritmos que as máquinas põem a funcionar.

Mas onde nós participaríamos da máquina? "O médico", por exemplo, "com relação ao corpo tem a atitude do homem que está desmontando uma máquina [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 104) e não é diferente com dentistas! Tive a oportunidade de colher uma pérola de minha dentista que, ao extrair meus sisos, com alguma dificuldade em acessá-los, disse-me: 'Ai, Se eu pudesse eu desmontava a sua boca, tirava e depois colocava no lugar!'

¹⁷ Em fancês, *les égaux*, os iguais, é homófono de *les egos*, os egos. Homofonia que Lacan aproveita para mostrar que no registro do imaginário o eu é outro e o outro é eu, incapaz de imajar a diferença real do sujeito.

Recortar e decompor o sujeito desta maneira é tratá-lo como máquina. Exige, sim, essa boa dose de sadismo sublime, mas também faz parte de uma forma de pensar que toma os homens como máquinas. Claro, sempre pode-se dizer que tomar o homem como máquina é um método de certas ciências mecanicistas, positivistas, mas que o homem não é nada disso, que isso é o que uma certa forma de ver o mundo quer impor como concepção, como método.

Esta perspectiva, que decompõe a unidade do vivente, tem certamente algo de perturbador, de escandaloso, e toda uma orientação de pensamento tenta ir contra isso - penso no gestaltismo e em outras elaborações teóricas de boa vontade, que gostariam de voltar à benevolência da natureza e à harmonia preestabelecida. Claro, nada prova que o corpo seja uma máquina e é altamente provável que não seja o caso. Mas o problema não está aí. O importante é que foi assim que se abordou a questão. (LACAN, 2010[1954-55], ps. 104-105)

O ponto é que, ainda que o corpo não seja uma máquina, o funcionamento do símbolo parece ser. Lacan (2010[1954-55], 2008[1964]) encontra o princípio desse pensamento de redução no método cartesiano da dúvida hiperbólica, que esvazia o sujeito de todos os seus atributos para encontrar a prova definitiva de sua existência. Ao despír o sujeito de todos os engodos é apenas no fato de estar ali pensando sobre isso que garante sua existência, a isso chama-se '*cogito* cartesiano'. Para Lacan, é a partir do método de Descartes¹⁸, da redução das coisas a um princípio simples e despido de significações enganosas, que foi possível produzir uma máquina como, por exemplo, o relógio. Como máquina que encarna o tempo, ele só pode fazê-lo a partir do momento em que o tempo é um conceito formal, reduzido a seu estatuto inexorável de existente, despido dos significados que assume para certos sujeitos.

É assim que uma máquina que encarna o tempo pode surgir, a partir do momento em que o tempo foi reduzido a uma relação simbólica e não mais está prenha de significados imaginários: não é o titã *Cronos*, ou algo da ordem do inefável; não está na mãos das moiras e nem a Deus pertence: simplesmente é o que é, irreduzível enquanto o real de um movimento que acontece sempre da mesma forma. A partir do momento em que o tempo, então, não é mais do que uma formulazinha esvaziada de significado é que ele pode ser encarnado na máquina: redução do imaginário ao simbólico.

Esta máquina não é o que o zé-povinho pensa. Não é, pura e simplesmente, o contrário do vivente, o simulacro do vivente. Que tenha sido feita para encarnar algo que se chama o tempo e que é o mistério dos mistérios, deve pôr-nos na pista. O que será que está em jogo na máquina? (LACAN, 2010[1954-55], p. 106)

¹⁸ Trata-se de René Descartes (1596-1650), filósofo, físico e matemático francês. Para Lacan ele é o fundador do pensamento moderno (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes).

E:

A máquina encarna a mais radical atividade simbólica no homem, e ela era necessária para que as questões se colocassem - talvez não dê para vocês notarem no meio disso tudo - no nível em que as colocamos para nós. (LACAN, 2010[1954-55], p. 106)

Entretanto, sem reportar esta maneira de conceber o simbólico, e o inconsciente, ao próprio pensamento freudiano, tudo poderia passar-se como um devaneio de Lacan. É preciso encontrar seus precedentes. Uma articulação eu já pude mostrar, a de que as duas maneiras de conceber o inconsciente (a de Freud e a de Lacan) postulam uma autonomia de funcionamento estranha à consciência e ao pensamento, mas isso não basta. Lacan sugere que o próprio pensamento freudiano, a concepção científica de sua época, é tributário dessa operação de redução cartesiana que possibilita pensar o sujeito como máquina e, também, a redução do imaginário a um simbólico enxuto de significado capaz de ser reproduzido a despeito do pensamento:

Há algo de que se fala, em Freud, e de que não se fala em Hegel, é a energia. Eis a preocupação maior, [...] confusão puramente homonímica [...] quando se falava de consciência no tempo de Hegel e inconsciência no tempo de Freud - é como falar da contradição entre o Partenon e a hidrelétrica, não tem absolutamente nada a ver uma coisa com outra. (LACAN, 2010[1954-55], p. 106)

A presença de uma energética no pensamento de Freud é um indício de que a operação científica que reduz as formas a máquinas decomponíveis está presente já na fundação da análise. Por quê? Porque energia é uma noção da física moderna que reduz um fenômeno misterioso, fascinante e cheio de mistérios a uma letrinha algébrica, a constantes universais. Sem dizer nada a respeito do que isso significa, pode-se saber como funciona, pode-se saber seu sentido. Não é esse o artifício da energética em Freud? Nomear e sistematizar o funcionamento da libido enquanto modelo energético desta coisa misteriosa, que é o desejo? Bom, sendo ou não esta possibilidade de leitura de Freud um consenso, ela é a que Lacan realiza. Para ele o pensamento energético de Freud "[...] estava implicado na metáfora do corpo humano como máquina [...]" onde se vê "[...] certo para além da referência inter-humana, que é, propriamente, o para além do simbólico." (LACAN, 2010[1954-55], p. 108)

A leitura que Lacan fará de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2001[1900]), por exemplo, não é a de que Freud abandona a fisiologia em nome da psicologia - proposição frequente a respeito desta obra -, mas a de que ele "[...] descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus

deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, gracejos funcionando sozinhos na *máquina de sonhar*." (LACAN, 2010[1954-55], p. 109, grifos meus) Acredito que as conexões estejam bastante claras para que se possa perceber que o modelo científico de Freud opera segundo a produção de um saber que decompõe seu objeto em elementos funcionais e com relações de causalidade, tal como se fossem uma máquina e, se antes disse que o médico e o dentista tratam o corpo como se ele fosse uma máquina, agora digo que o psicanalista age da mesma maneira: considera o aparelho psíquico como uma máquina cujo funcionamento se dá por meio de um motor autônomo chamado inconsciente. Para Lacan a lei que rege o funcionamento desse motor é a lei da linguagem.

Essa operação de depuração do imaginário, é claro, não foi aplicada somente ao campo da física, das ciências exatas, da medicina ou da psicanálise, mas à própria forma de pensar de uma época. Essa redução faz seu reflexo na passagem do mundo antigo e medieval - com sua ordem simbólica que delimita um conjunto finito, pleno de sentido e que tem como sua causa final a vontade do criador - ao universo contemporâneo da ciência: infinito, sem significado e causado pelo acaso.

Para avançar nesta demonstração e dar sentido à expressão 'depuração do imaginário' eu precisarei abordar o estatuto de real neste seminário. Ao percorrer os textos iniciais do primeiro ensino de Lacan pude pinçar a fórmula 'tudo que é real é racional e vice-versa' (por exemplo, mas não apenas, em LACAN, 2005[1953a], p. 42). Pois bem, se antes eu a deixei em suspensão, agora poderei desenvolvê-la (e, conseqüentemente, lançar mais luz sobre o real no silêncio e na pontuação do analista, dimensionando o traumático em jogo), ampliando a noção de 'máquina simbólica' e criando subsídios para introduzir, de maneira precisa, o grande Outro o qual, até então, não havia aparecido senão de maneira incipiente e excessivamente tributário da noção hegeliana de reconhecimento.

O ponto central para precisar o real é esta passagem do mundo ao universo, da mentalidade pré-científica à científica. Segundo Lacan "o sentido que o homem sempre deu ao real é o seguinte - é algo que se reencontra no mesmo lugar [...]" e "[...]o homem de antes das ciências exatas pensava efetivamente, como nós [...]" (2010[1954-55], p. 400). É que, para Lacan, o modelo inexorável do real é o dos corpos celestes cujas trajetórias e formas seguem ou um padrão cíclico e repetitivo, ou se mostram sempre no mesmo lugar. Isso quer dizer que, para gregos e persas há estrelas, para os súditos e reis a Lua é cheia, para homens e mulheres há o Sol, que em guerra ou paz a trajetória de Vênus nunca estará a pino. Por mais que as vicissitudes pelas quais passam os indivíduos, as ideias e as culturas, por mais que povos surjam e desapareçam, alguma coisa está onde sempre esteve, é inexoravelmente real.

É de se notar, entretanto, que se atinge esse real através da ordem simbólica: calcula-se a posição e a trajetória de um astro, de uma estrela; mede-se o tempo de permanência do Sol no céu; organiza-se as estrelas em grupamentos que delineiam uma forma; enfim, é só após contar as repetições de um movimento, depois de colocar uma marca simbólica de repetição sobre ele, é que se pode chegar à conclusão de que ele está sempre lá e que, ao que tudo indica, se ele for mesmo real, sempre estará. Esse 'sempre estará' é fundamental para compreender de onde aborda-se o real, que não é pelo inefável, nem pela experiência direta e não mediada. Ainda que um dia o cometa exploda e deixe de fazer sua passagem pelos céus, ou que as estrelas se apaguem, a existência da função daquilo que está sempre no mesmo lugar, ela não explode e nem se apaga junto com os astros.

Esta noção, entretanto, de um lugar que existe vazio de seu objeto se localiza apenas em uma mentalidade científica. O homem antigo tinha outro modo de ver as coisas, constatava o real mas se via em relação com ele,

[...]pensava que havia lugares que se conservavam, mas acreditava também que sua ação tivesse uma relação com a conservação desta ordem[...]

Ele não pensava que o real desvaneceria se ele não participasse [...], mas ele pensava que o real se desarranjaria. Ele não pretendia fazer a lei, ele pretendia ser indispensável à permanência da lei. Definição importante, pois na verdade salvaguarda totalmente o rigor da existência do real.

O limiar foi transposto quando o homem se deu conta de que seus ritos [...] não tinham influência nenhuma na ordem. Será que ele tem razão, ou está enganado? (LACAN, 2010[1954-55], ps. 400-401)

O cosmos criado pelo homem antigo possuía um lugar reservado a ele. Esta configuração é orientada pelo narcisismo, é um sistema simbólico que garante a importância do homem para a sustentação da ordem cósmica, que não estava depurada da pregnância de significação narcísica advinda do acoplamento simbólico-imaginário. Por exemplo, constata-se que existem as estações do ano, mas acredita-se que elas sejam uma resposta do cosmos às ações humanas, que um inverno especialmente rigoroso seja punição pela imoralidade, que uma florida primavera seja um retorno amável do *Karma*, ou que uma boa safra de outono seja resultado das prostrações do imperador.

Se o simbólico não é depurado o homem pode "[...] começar a estabelecer a dialética do simbólico e do real [...]" de maneira que "[...] o símbolo jorra aparentemente do real [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 322), mas "[...] não se deve crer que os símbolos tenham efetivamente vindo do real [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 323), pois isso quereria dizer que um símbolo é uma coisa que está sempre no mesmo lugar, portanto, em uma relação unívoca com o seu significado. Esta noção é contrária à divisão do signo em significante e

significado (SAUSURRE, 2008[1949]), e isso é o que permite o duplo sentido, a sobredeterminação das formações do inconsciente, ou seja, se o símbolo viesse do real não haveria psicanálise. Isso não quer dizer que a existência dele não seja real.

Na mentalidade científica o simbólico passa por uma depuração das imagens, se desvencilhando das significações e permanecendo por aquilo que não varia, sua função. O pensamento moderno passa da "[...] ciência daquilo que se reencontra no mesmo lugar [...]" para "[...] a ciência da combinação dos lugares como tais [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 403) (e daí eu dizer que a função simbólica do real subsiste mesmo que as estrelas se apaguem e os cometas explodam). Interessar-se pelos lugares e por suas combinações é o que permite o estabelecimento da álgebra e das fórmulas matemáticas, é o jogo base das ciências modernas que "[...] reduz o real a umas poucas letrinhas, a um pacotinho de fórmulas [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 403) e que, portanto "[...] interessamo-nos pelos lugares na medida em que vazios." (LACAN, 2010[1954-55], p. 403)

O lugar, isso deve-se fazer notar, é algo que só existe em uma estrutura simbólica. Um livro só pode faltar à estante da biblioteca porque é esperado ali em uma estrutura de ordenação, classificação e posicionamento que organiza o conteúdo dela. Caso não existisse a estrutura, não poderia faltar livro a lugar algum, pois só falta aquilo que pode comparecer. Dizer que o real é racional, portanto, equivale a dizer que ele é uma função do simbólico, função da permanência e constância dos lugares estruturais, esses sim, verdadeiramente previsíveis, calculáveis e imortais. Os astros da abóboda celeste só fornecem, na realidade, pontos de fixação para esta função que, caso não existissem, talvez não teríamos acesso a ela, ou seja, nada mais são do que máquinas *ready-made* nas quais pôde-se encarnar uma determinada função.

Entretanto, se a relação com o real é de estrutura, isso não equivale a dizer que seja pacífica. Se pensarmos no termo 'redução', que é o termo utilizado por Lacan para nomear a operação da ciência, redução do real ao simbólico, não podemos ver que outra coisa se perfila aí? Quer dizer, o que é que se quer reduzir? A noção de real como 'aquilo que sempre retorna ao mesmo lugar' comporta um 'independente do homem estar lá ou não para ver'. Esta continuação da sentença veicula uma segunda faceta do real, uma que não é desenvolvida por Lacan, de maneira satisfatória, até o seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais* (2008[1964]), mas que é presente em Freud sob o nome de trauma.

Quando o grande Outro é introduzido, ele é postulado como um "[...] outro absoluto [...] para além de toda intersubjetividade [...]", "[...] onde o real é apreendido para além de toda mediação, quer seja imaginária, quer simbólica." (LACAN, 2010[1954-55], p. 239) Se

trata, simplesmente, da surpresa, do espanto, que é provocado pela súbita ruptura do jogo especular entre o eu e outro (a-a') para a irrupção do outro verdadeiro, do grande Outro. Lacan o introduz a partir de um exemplo trivial: ele pergunta a um filósofo porque os planetas não falam, e ele responde que é porque não têm boca (LACAN, 2010[1954-55] p. 321).

Esta pergunta, evidentemente, foi feita porque Lacan tinha algo em mente, tinha toda uma elaboração a respeito disso, a de que os planetas não falam porque a redução que o pensamento moderno operou calou-os, eles não falam nada conosco, se é que falam (LACAN, 2010[1954-55], p. 318). A resposta do filósofo foi demasiado simplista, válida, mas decepcionante. É desta decepção, entretanto, que dará um modelo para o Outro, pois "[...] se tratava de uma verdadeira resposta, ou seja, justo aquilo que precisamente não se esperava [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 321), "[...] verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos [...]", "[...] do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço [...]" e "[...] são a eles que, fundamentalmente, visto cada vez que pronuncio uma fala verdadeira [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 331).

Fica perceptível que o real, aqui, é aquilo que estava lá sem que se o soubesse. Não é por estar sempre no mesmo lugar que aparece como real, poderia já estar nesse lugar desde sempre, mas é por emergir como uma coisa para além do outro do espelho, que mostra o descompasso entre o sentido já estabelecido (coadunação entre imaginário e simbólico) com o que realmente existe, ou seja, com que realmente está lá sem que se o tenha sabido antes que houvesse aparecido.

É para esquematizar esta proposição que surge o esquema Z:

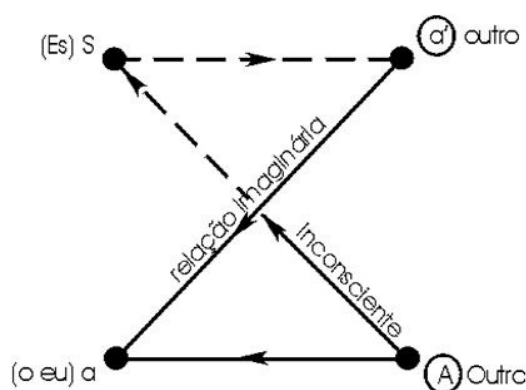


Figura 7 - Esquema Z (LACAN, 2010[1954-55], p. 330)

Vou passo a passo nos elementos do esquema. O eixo que vai de a' (outro) até a (eu[*moi*]) é o eixo da relação imaginária. Neste eixo tem-se a constituição do eu[*moi*] como imagem de um corpo unificado que chega ao sujeito a partir de outro semelhante. Este

processo se dá pelo estado inicial de desamparo e de corpo fragmentado, estado no qual a imagem do corpo unificado no espelho precipita no sujeito uma falsa completude que é investida narcisicamente, é o Eu-ideal. Esta imagem, entretanto, com o que traz de profunda alienação do sujeito a respeito da verdade e do desejo, o insere em uma realidade ilusória de equivalência com o outro do espelho, em um engodo que o leva a acreditar que o outro é como ele, e vice-versa.

O que há de mais contundente para mostrar o caráter ilusório desta estrutura é o fato de que existe a fala verdadeira, a que visa o reconhecimento do sujeito (do *S*, *Es*¹⁹, o *isso* freudiano): por que alguém se empenharia na fala verdadeira se não houvesse descompasso entre o sujeito e o outro? É por esse viés que se entra na fala e no universo da linguagem, se não houvesse hiância, desejo, não haveria motivos para recorrer à fala intersubjetiva, bastaria um punhado de grunhidos para avisar da presença do inimigo ou para indicar a direção do alimento, como nas abelhas ou em bandos de primatas.

É, portanto, a existência de em outro radical, verdadeiramente Outro e, conseqüentemente, da própria alteridade radical do sujeito em relação ao Outro, que algo como o eixo do inconsciente, o *S-A*, cruza o eixo do imaginário, se interpõe como uma dimensão Outra da existência do sujeito que só pode ser abordada através da fala e, conseqüentemente, com a introdução do código da linguagem. Disso extrai-se duas conseqüências.

A primeira é que a profunda indagação e exterioridade do campo do real em relação ao registro imaginário, campo no qual o desejo está implicado, abre a possibilidade da introdução e confecção do aparelho linguístico como máquina que reduz o real - o trauma - ao sentido. Máquina de produzir sentido que, quanto maior for o buraco de ausência de sentido que a irrupção do real provoca, mais os sujeitos encherão suas bordas com palavras (LACAN, 2010[1954-55]). Este buraco de sentido, remetido por Freud (1996[1926a]) ao mítico trauma original do nascimento, é o ponto onde Lacan situará a precipitação da imagem do outro como unificadora e apaziguadora, pois por ser prematuro ao nascer, o ser humano não é dotado de nenhuma imagem própria, logo a do outro serve como referência e aliena o sujeito. É essa insuficiência imaginária que leva à segunda conseqüência: a gente fala.

A gente fala porque as coisas não vão suficientemente bem por si sós, o real é traumático e a imagem é alienante, "[...] é o fato de algo já estar aberto o suficiente,

¹⁹ *Es* é a palavra alemã que significa 'isso' em português. Freud a utilizara para designar a instância do Id (latim). Lacan prefere chamá-lo, pela linguagem cotidiana, de *ça*, o francês para 'isso'. É de se notar, também, que a pronúncia da letra *S*, em francês, é a mesma de *Es*.

imperceptivelmente perturbado na cooptação imaginária, para que a utilização simbólica da imagem possa inserir-se." (LACAN, 2010[1954-55], p.433) É preciso, caso queira-se estar à altura da imagem, realizá-la como símbolo, alcançar um sentido que é apenso à linguagem. Ainda que a fala seja antitética à linguagem seu sentido só pode ser encontrado ao fazer-se reconhecer na linguagem, ou seja, no Outro. É preciso entrar no jogo (e talvez por isso os jogos sejam de tanto interesse), pois não se dar ao trabalho de decifrar os próprios símbolos, de percorrer o sentido, não exime o sujeito desta responsabilidade, uma vez que a linguagem funciona autonomamente como inconsciente, trabalha incessante e independentemente do indivíduo, da consciência, e produz derivados. Para Lacan (2010[1954-55]) esse é o sentido da resistência: resistência ao sentido, à realização do símbolo.

Ou seja, "quando o sujeito fala com seus semelhantes," (relação imaginária) "fala na linguagem comum que considera os *eus* imaginários como coisas não unicamente *ex-sistentes*, porém reais [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 331, grifos do autor), mas a fala verdadeira faz parte de um pressuposto, de uma crença, da análise de que "[...] haja outros sujeitos que não nós, que haja relações autenticamente intersubjetivas [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 331), algo de real para além do muro da linguagem (que é o eixo imaginário interrompendo o eixo do inconsciente no esquema Z (figura 7). Os trechos tracejados no esquema (*S-a'* e *S-A*) são as possibilidades abertas, para além do muro da linguagem, da relação do isso (*Es*, *S*) que o sujeito é, com a imagem do outro (imagem desejada) e com Outro verdadeiro. Esta é a versão lacaniana da divisão freudiana do ego (FREUD, 1996[1940b]), e se coloca nos seguintes termos:

Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo o que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com os outros funciona o tempo todo nesta ambiguidade. Em outros termos, a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo. E é justamente disso que se trata na experiência analítica. (LACAN, 2010[1954-55], p. 331)

É o que conduz ao ideal da análise. O ideal, como foi possível ver nos textos de 1953, é o de realizar uma depuração simbólica do *Eu[je]* que faça cair as imagens narcísicas e possa dar passagem ao encontro do sujeito com a alteridade verdadeira no outro lado do muro da linguagem: "Relação derradeira de um sujeito a um Outro verdadeiro, ao Outro que dá resposta que não se espera, que define o ponto terminal da análise." (LACAN, 2010[1954-55], p. 334)

Ao postular o ideal da análise desta maneira, estou em condições de elaborar o esquema da análise (A, m, a, S) que Lacan propõe neste seminário, e de demonstrar que não realizar o símbolo faz a máquina simbólica operar silenciosamente em uma ordem estranha à vida e à satisfação, ou seja, a lei irrealizada da linguagem é, para Lacan (2010[1954-55]), a pulsão de morte. As quatro letrinhas do esquema são A (Outro), m (eu[*moi*]), a (outro), S (sujeito).

O que este esquema busca formalizar é o processo da análise como o restabelecimento da interlocução entre o sujeito e o Outro ($A-S$), mas que tem por interposto as relações imaginárias ($m-a$) que constituem a resistência, tal qual uma resistência em um circuito elétrico:



Figura 8 - esquema de resistor elétrico

Na física da eletricidade é assim que se representa um resistor, uma complicação em zigue-zagues (alternativamente uma complicação em espiral) no caminho de uma corrente elétrica que parte de uma das bolinhas vazias da linha para a outra. Se a resistência R for muito pequena a corrente segue livre e isso pode assinalar um curto-circuito. Se, por outro lado, a resistência R for muito grande, não há corrente. O esquema A, m, a, S é organizado exatamente da mesma maneira, visto que a resistência faz parte do circuito.

Isso quer dizer que, em primeiro lugar, o que se comunica ao doente em análise deve ser integrado no imaginário (LACAN, 2010[1954-55], p. 430) e que "[...] após a redução das resistências, há um resíduo que talvez seja o essencial [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 431), ou seja, "[...] a relação entre A e S passará sempre pelo intermédio destes substratos imaginários [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 434). Os substratos imaginários aqui são as sucessivas camadas de constituição do eu[*moi*], as identificações imaginárias e de formações de objeto. São, também, as voltas dos circuitos do princípio da realidade (FREUD, 2004[1911a]), que adiam um determinado funcionamento de um circuito que, de outra forma, ou não alcançaria a satisfação almejada por não dispor da capacidade de adiar e escandir as ações necessárias para atingi-la (princípio do prazer (FREUD, 2004[1911a]), ou; que levaria à aniquilação do organismo na direção de uma certa tendência estranha à ordem da vida (é o além do princípio do prazer (FREUD, 2006[1920])).

Se, portanto, por um lado o registro do imaginário é resistência e fonte de desconhecimento da verdade, por outro, é o lugar do saber (LACAN, 2010[1954-55]) e das relações de objeto, é o registro que indica onde está o objeto da satisfação. É claro que, no homem, o registro das imagens está em uma relação de hiância com o real, as imagens não estão formadas desde sempre e precisam da mediação simbólica para se organizarem, portanto, não organizariam nada sem a inserção do indivíduo em uma Outra realidade. Esta Outra realidade, entretanto, se desvinculada das relações imaginárias, isso "[...] que se passa entre *A* e *S* tem, em si mesmo, um caráter conflitual." (LACAN, 2010[1954-55], p. 434)

Qual seria o conflito no eixo do inconsciente? Oras, é a total trituração do vivente na máquina simbólica! A ordem simbólica organiza, sim, as relações dos seres humanos e constitui, indissolavelmente, o tecido da realidade a qual fazemos parte, mas se fosse possível reduzir todo o imaginário a esse registro, sem resto, não haveria o desejo, por exemplo (LACAN, 2010[1954-55]), mas isso é só o começo. A realização total do símbolo implica na própria extinção do vivo, pois o símbolo é eterno e não padece das mesmas vicissitudes do vivo, que é pulsante, incerto. "[...] não se sobe aos céus, desencarnado, puro símbolo [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 437), é o que Lacan diz quando tenta demonstrar os limites da redução simbólica que pode operar uma psicanálise.

Isto quer dizer que a pulsão de morte e seus componentes nas formações masoquistas, por exemplo, enigmáticos a Freud, podem ser lidos, através de Lacan, como o próprio funcionamento autônomo da ordem simbólica que, insabida (inconsciente, recalcada), opera rumo à sua realização sem considerar o vivente. Portanto, pulsão de morte, em Lacan, é o próprio funcionamento do simbólico irrealizado. Assim sendo, muita resistência impossibilita a ascense rumo à verdade, mas resistência nenhuma é o curto-circuito final da vida. Isso esclarecido, falta-me apontar as orientações a respeito do lugar do analista, pois neste pequeno esquema de quatro letras há muitas implicações a respeito dos lugares.

Uma já foi apresentada: entre os polos *A* e *S* do circuito simbólico há a resistência *m-a* das formações imaginárias do eu e do objeto. Certo, mas os outros posicionamentos não são ao acaso, tampouco. Entre o eu (*m*) e o sujeito (*S*), por exemplo, há o objeto (*a*), o que significa dizer que no caminho da realização subjetiva o objeto irrompe interposto. Mais uma vez retoma-se as formulações de *Intervenção sobre a transferência* (LACAN, 1998[1951]) a respeito do objeto imaginário, ou seja, como constituído em uma determinada relação ao eu[*moi*] de maneira a fazer barragem no fluxo em direção da verdade. Mas há mais.

"O analista participa da natureza radical do Outro, dado que ele é o que há de mais dificilmente acessível [...]" (LACAN, 2010[1954-55], p. 436), porque o *A*, o Outro verdadeiro,

é "[...] o polo real da relação subjetiva, e aquilo a que Freud vincula a relação ao instinto de morte." (LACAN, 2010[1954-55], p. 432) Foi por isso que insisti, antes, ao escrever sobre o real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, que uma segunda noção de real se infiltra neste seminário, que é a daquilo que estava lá sem que disso nada soubéssemos: isso também é real. A neutralidade analítica, portanto, não é apenas ligada a fatores práticos como discricção ou manutenção de autoridade, mas justamente para manter o estatuto de real a cada vez que algo aparecer sob a forma de uma intervenção, quer dizer, mantém-se em reserva para que, quando ela for deixada de lado, o que advenha tenha efeitos de real. E traumático, há de se dizer. Mas caminharei com prudência, deixo fixo, apenas, qual é o estatuto do real no analista. Por hora, prossigo com a estrutura.

Então, nesta maneira de esquematizar a análise vê-se que o analista, em seu lugar de mestre/senhor, participa da natureza do Outro na medida em que atua em alteridade radical, na verdadeira, e não no registro do *alter ego*. Dando as devidas consequências ao que pude expor a respeito dos efeitos da análise no $Eu[je]$ e no $eu[moi]$, o ideal da análise postula um apagamento do eu do analista (a), implicando em duas coisas: a primeira é que o termo a do esquema se apaga e o eu (m) do doente fica com o caminho menos impedido rumo a S , à sua realização subjetiva e; a segunda é que a transferência, quando corretamente percebida, acontece no âmbito $A-m$, ou seja, do Outro com o $eu[moi]$ do paciente, possibilitando a ele simbolizar a sua imagem em relação ao desejo de um Outro, mostrando o aspecto de engodo que o $eu[moi]$ carrega. O apagamento do eu do analista e a simbolização da imagem do eu do analisado, portanto, é o que viabiliza a redução da resistência para que o circuito $A-S$ possa atingir sua meta, a realização da verdade do sujeito. Note-se que o eu do analista figura na análise como objeto, e as formulações sobre o desejo do analista (a partir de LACAN, 2010[1960-61], ainda falarão no apagamento do analista como objeto desejado).

Se o eu do analista é presente demais, como nas análises da resistência, oferecendo-se como alternativa ao $Eu[je]$ do sujeito, o circuito $m-a$ torna-se forte e a transferência estabelece-se dos dois lados, favorecendo as reações terapêuticas negativas e as identificações ao $eu[moi]$ do analista (em detrimento do aparecimento da verdade).

Com estas formulações encerro a proposta deste capítulo que é a de estruturar o momento de fundação do ensino de Lacan, percorrendo de perto suas fórmulas e propostas. No próximo capítulo darei seguimento a estas discussões de maneira mais sucinta. Nele tratarei dos mecanismos de investimento da imagem narcísica como falo imaginário da mãe, bem como os mecanismos de funcionamento do simbólico, ou seja, a metáfora e a metonímia

como operações autônomas do significante e que determinam a significação e o falo, o que deve ampliar as formulações que pude expor até agora.

3 - O PERÍODO CLÁSSICO DO LACANISMO: METÁFORA PATERNA E O PARCEIRO-MÁQUINA

Nomeio assim este capítulo em alusão às formulações de Miller em *Perspectivas do seminário 5 de Lacan* (1999), onde ele se esforça por mostrar que o quinto seminário (LACAN, 1999[1957-58]) e suas adjacências temporais, foi um período fértil da psicanálise lacaniana, com muita produção de qualidade. O parceiro-máquina é uma alusão à terminologia que Miller (1999) utiliza para nomear o estatuto do Outro que se inicia no segundo seminário de Lacan (2010[1954-55]) e se desenvolve até o grafo do desejo. O significado do termo ficará mais claro à medida que avanço no primeiro ensino.

O grande sucesso deste período, responsável pelo amplo conhecimento do nome de Lacan, foi o de reduzir vários dos fenômenos da experiência analítica à lei do significante. Segundo Miller (1999), Lacan foi aplicando este princípio a tudo:

[...] O que é um *acting out*? [...] é um significante [...] O que é a regressão? [...] A regressão é um significante. [...] Lacan aplica essa idéia de forma sistemática e afortunadamente a uma série de dados. Por outra parte é a forma de atuar sistemática que lhe permite encontrar o que não é significante. Assim inventa o objeto *a*. (MILLER, 1999, ps. 110-111)

Portanto é aqui que poderei fazer a ponte entre a clínica do significante e a clínica do objeto *a*.

3.1 - Metáfora, metonímia, Nome-do-Pai e falo

Se Lacan dedicou-se, em seu segundo seminário (2010[1954-55]), a demonstrar que o funcionamento da linguagem é o de uma máquina autônoma, ao longo do seminário *As psicoses* (2008[1955-56a]), seu terceiro, realiza uma leitura das estruturas psicóticas sobre este viés. O esforço que este seminário emprega no sentido de depurar o significante (simbólico) do significado (imaginário) fornece um rigor teórico capaz de esclarecer de que maneira, e por que meios, intervém o analista com uma precisão tal que julguei imprescindível discorrer sobre ele ainda que de maneira sucinta. A tese fundamental é a de que na psicose podemos observar, em estado mais puro o funcionamento autônomo do significante como tal, separado de suas ancoragens imaginárias, os significados, situando a problemática das psicoses em outro nível que não o das relações de objeto inacabadas.

Isso quer dizer que não se trata de imaturidade das pulsões, não se trata de não ter alcançado o *genital love* e permanecido fixado nas relações de objeto pré-edípicas (até porque esta seria uma condição à qual todo sujeito estaria exposto), ou seja, não é no registro do imaginário (fixações libidinais) que o problema se situa, mas no do simbólico. Retomando os trabalhos freudianos sobre o caso do homem dos lobos (FREUD, 1996[1914a], 1996[1914c]) Lacan recupera o termo *Verwerfung*²⁰ como um mecanismo de defesa específico diante da castração.

A semântica que Lacan procura resgatar para o termo pode ser resumida no seguinte desenvolvimento do texto freudiano:

1)No trabalho *Fausse reconnaissance no tratamento psicanalítico* (FREUD, 1996[1914a]) um dos exemplos do fenômeno que Freud utiliza é o de um paciente que tem a sensação de já haver contado a Freud a respeito de um episódio de sua infância onde brincara com um canivete entalhando uma noqueira, cortara fora seu dedo mínimo mas, milagrosamente, o dedo estava em seu lugar após um breve período de descanso assentado. Freud diz ao paciente que não havia contado isso antes pois, se houvesse, não haveria deixado passar este episódio de temor à castração, e que a certeza de haver contado era uma maneira de evitar a visão, ou alucinação, associada à castração (FREUD, 1996[1914a], ps. 209-210).

2)O caso deste paciente é, mais tarde, construído por Freud em *História de uma neurose infantil* (FREUD, 1996[1914c]), mas ficou, devido à fobia por lobos que o paciente desenvolveu, conhecido como o caso do *homem dos lobos*. Freud retoma o episódio da alucinação do dedo cortado, mas desta vez para mostrar outra coisa que não a *fausse reconnaissance*, mas para associá-lo ao complexo de castração do paciente, acrescentando que antes do episódio ele houvera escutado uma história de uma menina que havia nascido com um sexto dedo no pé e que lhe fora cortado a machadadas, fazendo a associação mais clara entre o corte do dedo e a castração sexual (menina que perde o apêndice em sobra através do corte) (FREUD, 1996[1914c], ps. 93-94).

3)Para facilitar a compreensão é preciso, também, mostrar como o sonho central da análise deste paciente - o da noqueira onde seis ou sete lobos o observavam fixamente (FREUD, 1996[1914c], ps. 41-44) - pôde ser associado a este episódio. Para Freud o sonho é um retorno de uma cena primitiva recalçada (cena esta que foi completamente construída por Freud e não

²⁰ Do alemão, rejeição (fonte: <http://translate.google.com/#de/pt/verwerfung>)

relatada pelo paciente) onde o jovem paciente teria visto seu pai praticando coito a *tergo*²¹ com sua mãe ao acordar de uma febre devido à malária. Para Freud, portanto, o lobo representa o pai montando a mãe, que fica simbolizada na noqueira. Desta maneira é possível explorar várias significações da brincadeira de entalhar a noqueira, compreendendo porque a castração aflora aí: o menino pega seu canivete, entalha na noqueira (mãe) e é punido com a castração (corte do dedo). A noqueira pode, também, vir como substituto da mulher castrada, pois o dedinho extra da menina foi cortado a machadadas, como se corta um galho de uma árvore.

4) Contudo, o mais importante no trabalho de Freud para compreender-se o sentido que Lacan emprega ao termo *Verwerfung* é a elucidação do complexo anal do paciente. Freud relata que, na cena primária reconstruída (FREUD, 1996[1914c], ps. 83-84) o paciente deve ter interrompido o coito dos pais ao evacuar e, por isso, chorar. Um dos significados desta cena, para Freud, é o de rejeitar o órgão feminino (castrado) e associá-lo aos intestinos. Como a mãe sofria de cólicas ao longo de sua vida, supôs, inconscientemente, que o pai a machucara nos intestinos, compondo toda uma teoria sexual infantil baseada na cloaca (FREUD, 1996[1914c]). O paciente inscreve-se, portanto, em um duplo registro, um onde reconhece a diferença sexual e se identifica, recalcadamente, à mãe, na posição feminina (recalcado que retorna através de sua incontinência fecal) e o outro onde nada disso é aceito, mas rejeitado, compondo a teoria da cloaca. Apesar das duas coisas serem contraditórias, Freud diz que no inconsciente isso não importa e que elas convivem lado a lado e, o principal, que "[...] uma repressão é algo muito diferente de uma rejeição." (FREUD, 1996[1914c], p. 88)

A leitura que Lacan fará é a de que Freud deseja apontar um mecanismo de defesa em relação à castração que não pode ser reduzido nem à *Verleugnung* (negação) e nem à *Verdrängung* (recalcamento), pois não se trata de uma afirmação (*Bejahung*) da representação primeira distorcida por mecanismos de defesa, mas de uma rejeição desta representação.

Esta rejeição da representação primeira, significa, para Lacan (FREUD apud 2008[1955-56a], p. 177, grifos do autor), que "[...] o sujeito não queria nada saber da castração [...]", que na *Verwerfung* "trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará, desde então, nesse nível." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 178) Entretanto, para tornar operacional esta assertiva, será necessário um pequeno desenvolvimento porque, a princípio, o que Lacan diz a respeito disso é que "é claro que, de

²¹ Posição sexual onde a mulher adota uma posição semelhante à de um animal de quatro patas, ou seja, apoia-se nas mãos e nos joelhos, expondo as nádegas, e o homem a penetra por trás, ficando de joelhos. É vulgarmente chamada de posição 'de quatro' ou 'cachorrinho'.

modo bem preciso, isso não quer dizer nada." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 179) Faço o esforço, portanto, de fazer isso dizer alguma coisa.

Os significantes primordiais, o que pode querer dizer isso? Para começar é necessário compreender que o significante antecede o sujeito. O antecede de diversas maneiras, seja porque a fala e a cultura já existam antes de seu advento e, mesmo, de seu nascimento; seja porque um novo sujeito, uma criança, já é esperada em um lugar, por seus familiares, antes mesmo que seja biologicamente concebida.

Desta maneira, quando a criança chega ao mundo e o experimenta como real, este real já é mediado pelos significantes do Outro, de seus pais, da cultura e de toda a história dos grupos humanos e se, a princípio, dia e noite não significam nada para o sono e o choro de um bebê, o mesmo não se verificará após alguns meses de existência. Uso este exemplo porque remete a coisas que, a princípio, pode tender-se a atribuir ao real, que o sono se dá à noite porque há menos luz, baixas temperaturas, metabolismo reduzido, etc. Há toda uma estirpe de animais noturnos e outros diurnos, com um ciclo sono-vigília regulado pela rotação terrestre e a presença ou ausência do Sol, mas, horas, para os homens é completamente outra coisa!

Em primeiro lugar, o bebê mostra isso, no real dia e noite não significam nada para o ciclo dele e, se o comportamento do infante pode ser justificado por sua formação inconclusa, vale lembrar a enorme gama de atividades noturnas (casas de shows, bares, trabalhos, etc) a qual o ser humano se entrega, e isso sem contabilizar os insones, quer dizer, aqueles que não dormem mesmo que não tenham nada a fazer. O comportamento instintivo, o registro imaginário, do homem é despedaçado, falho, necessitando da imagem de outro para se constituir e há muito pouco de nossas formas de vida que pode ser atribuído a um funcionamento exclusivamente instintivo: algo precisa organizá-lo. O que introduz o ritmo, a oposição de significação, dia/noite é o significante, nem o imaginário e nem o real podem fazer isso, "o equilíbrio, a justa situação do sujeito humano na realidade depende de uma experiência puramente simbólica, em um de seus níveis pelo menos, de uma experiência que implica a conquista da relação simbólica como tal." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 232)

É o significante que dá a estrutura da realidade humana, é, ao menos, o que a torna passível de ser enunciada como uma estrutura, o que a torna acessível ao próprio sujeito. Sem o significante, é verdade, talvez a estrutura existisse como real, mas dela não saberíamos nada - simplesmente não haveria o que dizer. O significante é nosso único meio de acesso à estrutura, na verdade, "[...] a noção de estrutura e a do significante aparecem inseparáveis. De fato, quando analisamos uma estrutura, é sempre, pelo menos idealmente, do significante que se trata." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 215)

E quando Lacan formula as coisas desta maneira, ele não está fazendo metáfora, mas propondo que é assim que a realidade se ordena, ao menos a realidade que nos é acessível. Para demonstrar isso ele mostrará que a própria ciência opera sob estes princípios, e se é bem sucedida em encontrar as leis de funcionamento do real e intervir sobre ele é porque, justamente, trabalha com o significante como tal, por que ele está

[...] bem ali na natureza, o significante, e se não fosse o significante que procurássemos lá, não encontraríamos ali absolutamente nada. Extrair uma lei natural é extrair uma fórmula insignificante. Menos ela significa alguma coisa, mais contentes ficamos. Por isso é que ficamos perfeitamente contentes com o coroamento da física einsteniana. Vocês estarão errados em crer que as pequenas fórmulas de Einstein que põem em relação a massa de inércia com uma constante e alguns expoentes tenham a menor significação. É um puro significante. E é por essa razão que, graças a ele, temos o mundo no oco da mão. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 216)

Isso não é diferente do que já pude mostrar a respeito da máquina simbólica, concepção que Lacan introduz no segundo seminário, mas desta vez terei a oportunidade de começar a indicar o que não é a máquina, ou seja, o que é o vivente. O vivente, seja lá o que ele for, está na significação. Esta demonstração pode ser feita com a passagem do caso do *homem dos lobos* (FREUD, 1996[1914c]) onde Freud reconstrói a, suposta, cena primitiva a partir dos elementos significantes que seu paciente o fornece.

No texto de Freud vê-se ele dizer que no momento em que seu paciente, ainda criança, vê os pais no ato sexual e responde defecando, que isso poderia ter não significado nada para ele na idade suposta de um ano e meio, mas que nem por isso a situação deixou de se inscrever no psiquismo e, se em idade posterior, retorna sob a forma de sonhos e sintomas é porque o material inscrito já adquiriu a significação sexual no inconsciente, assumindo as formas relatadas em análise. Ou seja, a experiência insignificante de ver os pais no ato sexual foi inscrita, mas só se tornou acessível ao sujeito após ele apropriar-se dos significantes em jogo.

O significante é, pois, dado primitivamente, mas ele não é nada enquanto o sujeito não o faz entrar em sua história, que toma sua importância entre um ano e meio e quatro anos e meio. O desejo sexual é com efeito o que serve ao homem para se historicizar, na medida em que é nesse nível que se introduz, pela primeira vez, a lei. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 185)

Espero que tenha conseguido ilustrar com propriedade o processo que vai de um significante que não significa nada até sua apropriação pelo sujeito de modo que ele passe a significar alguma coisa, a estabelecer um sentido que organize o registro do sexual, da libido,

do imaginário. O que se passa é um grampeamento de um significante, ou de uma constelação significante, a determinados significados, ou a grupos de significados, viabilizando o acesso do sujeito a seu próprio desejo e posição. Aqui o significante não está puro do significado, está grampeado a ele.

O que Lacan nomeia com a fórmula 'rejeição de um significante primordial', fórmula na qual ele mesmo reconhece o caráter mítico (LACAN, 2008[1955-56a], p. 179), é o não grampeamento do significante com o significado, na psicose. Evidentemente que não se trata de um significante qualquer, mas de um primordial, de um que poderia iniciar uma série, ser o próprio fundamento do mecanismo de 'grampeamento'. Esse significante, como tal, é claro, é introduzido pelo Édipo e, mais precisamente, pela castração (LACAN, 2008[1955-56a], p. 221).

Ainda que eu vá, logo adiante, destrinchar as etapas do Édipo segundo os seminários 4 e 5, cabe agora resgatar a noção de Édipo que pôde ser depreendida do início do ensino de Lacan e lembrar que o que ele introduz é uma estrutura simbólica que organiza os lugares, os laços de parentesco e sexuais, conferindo o valor simbólico do sujeito em seu lugar no laço social. O complexo de Édipo é a maneira como o sujeito realiza o símbolo que ele é em relação aos outros símbolos que dividem, com ele, a existência. É a organização do campo do gozo imaginário (libido e agressividade), bem como o recobrimento do real pelo simbólico (simbolização do real). Isto se dá (LACAN, 2005[1953a]) pela duplicação da figura do pai em um rival imaginário e um mestre simbólico: rival que deve afastar o sujeito de sua posição incestuosa com a mãe e mestre que deve instruí-lo ao gozo sereno do objeto sexual, mestre que é apenas nome, nome-do-pai. No seminário sobre *as psicoses* se passará uma ampliação desta construção, e o significante primordial que se rejeita na psicose é, justamente, o do nome-do-pai. Mas há, entre dizer isso e efetivamente demonstrar, um abismo.

Inspirado na análise freudiana do caso Schreber (FREUD, 1996[1911b]), Lacan conjectura sobre as condições específicas deste caso e percebe que muito das produções delirantes do doente podem ser relacionadas à sua incapacidade de responder à questão 'o que é ser pai?' A partir daí, busca compreender, no nível da estrutura edípica, o que poderia ter ocorrido. Para Lacan, Schreber era daqueles

[...] filhos delinquentes ou psicóticos que proliferam à sombra de uma personalidade paterna de caráter excepcional, de um desses [...] *monstros sagrados*. São personagens frequentemente muito marcadas por um estilo de irradiação e de sucesso, [...], no registro de uma ambição ou de um autoritarismo desenfreados [...]. Suponhamos que essa situação comporte precisamente para o sujeito a impossibilidade de assumir a realização do significante pai ao nível simbólico, [...]

resta-lhe a imagem a que se reduz a função paterna. É uma imagem que não se inscreve em nenhuma dialética triangular [...] (LACAN, 2008[1955-56a], p. 239)

O que Lacan expõe é, justamente, a presença de um pai que não se coloca no nível do pacto, da dialética, mas se afirma por si mesmo, superpotente e inteiro, em bloco, ficando impresso como uma imagem e, mais, uma imagem que não é a típica imagem do espelho, na verdade, em uma dinâmica de enfrentamento e conflito imaginários que não são aqueles estruturados na experiência do espelho, porque esta "[...] não tem a significação de exclusão recíproca que o enfrentamento especular comporta [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 239), ela encontra seu limite no depor de armas diante do mestre absoluto que é a morte, mas não no caso deste tipo de pai, que se insinua ele mesmo como senhor absoluto, não há deposição de armas, há apenas a captura imaginária onde "a imagem adquire em si mesma e, logo de saída, a função sexualizada, sem ter necessidade de nenhum intermediário, de nenhuma identificação com a mãe [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 239).

Este é um plano de alienação radical, muito mais intensa que a alienação na imagem do espelho, é de uma dimensão nada humanizante e que deixa o sujeito em uma "[...] posição intimidada [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 239). O significante pai, portanto, não faz sua passagem. Para que ele pudesse aparecer seria necessário que o pai se desdobrasse em sua função imaginária de rivalidade e sua função simbólica de recobrir o real, de instaurar a sabedoria do gozo sereno, humanizado. É nesta distância que se abre uma hiância onde o sujeito poderia existir, no *inter*, entre um eu e um outro (*a-a'*) do registro especular. É no cessar fogo para falar um pouco sobre o que está acontecendo que o sujeito adviria. Sublimar é uma boa palavra. O pai do psicótico não é sublime, é ou presente ou ausente demais no campo da libido, impossibilitando o aparecimento de si como símbolo: o que só pode acontecer se ele se retira do jogo como vivo e assume seu lugar como significante.

Na psicose, portanto, não se realiza o nome-do-pai e sim fica-se capturado pela imagem erotizada dele. Isso significa que não há identificação simbólica, não há introjeção das admoestações parentais e a conseqüente formação do supereu na dissolução do complexo de Édipo (FREUD, 1996[1924]). Se a gravidade da situação ainda não pôde ser dimensionada propriamente, oferece mais subsídios.

A dimensão da verdade, já conduzi esta demonstração, é introduzida no real pela existência da ordem simbólica,

Mas é preciso ainda que a ordem do significante, o sujeito a adquira, a conquiste, seja colocado em seu lugar numa relação de implicação que afeta seu ser, o que resulta na formação do que chamamos em nossa linguagem o superego. [...] O

superego é o que nos coloca a questão de saber qual é a ordem de entrada, de introdução, de instância presente, do significante que é indispensável para que funcione um organismo humano, o qual tem de arranjar-se não só com o meio natural, mas com um universo significante. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 222)

Ou seja, se não há realização do significante do nome-do-pai nem constituição do superego - em última instância não há instalação do Édipo -, então o sujeito não adquiriu, não conquistou, a ordem significante: isso, para ele, não significa nada, é o significante em estado puro! Sim, significante em estado puro, mas não ausente, significante que fala sozinho, faz algazarra, diz o sujeito. São as alucinações verbais.

O que se desenrola no psicótico é que, por não passar pelo Édipo e realizar o símbolo, o significante do nome-do-pai, não há ligação entre os significantes e o significado e o imaginário, a libido e o desejo não podem ser representados. O significante se instala como puro enigma, pura falta de sentido, alguma coisa fala no sujeito, o fala. No sentido da fala plena, é um sujeito mais falado do que falante, habitado pela linguagem ao invés de habitá-la:

Em meu discurso sobre Freud de quinze dias atrás, falei da linguagem, enquanto ela é habitada pelo sujeito, o qual daí toma mais ou menos a fala, e por todo o seu ser, isto é, em parte sem que ele saiba. Como não ver na fenomenologia da psicose que tudo, do início até o fim, se deve a uma certa relação do sujeito com essa linguagem, de uma só vez promovida ao primeiro plano da cena, que fala sozinha, em voz alta, com seu ruído e seu furor bem como com sua neutralidade? Se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado, possuído, pela linguagem. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 292, grifos meus)

Rejeitar um significante primordial, portanto, não isenta o sujeito de estar em relação com a ordem simbólica, apenas o torna estranho a ela, inviabiliza que ele possa saber em que ponto isso o concerne, ou que lugar é reservado a ele nas relações de parentesco, no laço social. Quanto a este significante ser o pai, o nome-do-pai, isso tem os seus motivos.

Antes de tudo, pode ser que haja certo número - grande ou pequeno - de outros significantes que sejam primordiais para que o sujeito possa grampear a cadeia dos significantes com a dos significados (LACAN, 2008[1955-56a]), o que é certo é que o pai é um deles e, quiçá, o mais importante. Esta importância se deve, em primeiro lugar, por levar em conta descobertas freudianas como as de *Totem e tabu* (FREUD, 1996[1913a]), *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1996[1939]) e *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1996[1930]), dentre outras (Cito estas por estarem mais diretamente ligadas à função simbólica do pai como crucial para a fundação da ordem simbólica).

Em *Totem e tabu*, Freud se questiona sobre as origens da civilização e constrói a hipótese de que em sua aurora uma espécie de horda ancestral humana deveria ser conduzida

sobre a autoridade absoluta de um pai primevo que detinha a posse de todas as mulheres do grupo e autoridade máxima sobre seus integrantes. O que se sucedeu é que, por um anseio de emancipação da autoridade do pai - e pelos espólios que adviriam de sua ausência - os filhos juntaram-se e assassinaram seu senhor, devorando suas partes para introjetar seus atributos. Disto advieram as leis primevas da humanidade: não deitarás com tua mãe; não matarás teu semelhante; não comerás a carne dos teus, etc. Segundo Freud a motivação seria um profundo sentimento de culpa e nostalgia - derivados do amor póstumo pelo pai -, fazendo com que, ainda que morto, sua autoridade existisse.

No *mal-estar na civilização*, Freud apresenta um certo mal-estar ineliminável que advém da imersão do homem no pacto social. Segundo ele, há três grandes fontes de sofrimento que não podemos mitigar: as forças devastadoras da natureza, a degeneração do corpo e as frustrações e infelicidades das relações humanas. Esta última, por mais evitável que possa parecer aos desavisados, não o é para um psicanalista e isto, justamente, por estarem alicerçadas no fundamento do laço social que é organizado de acordo com as leis primevas, alicerçadas no sentimento de culpa inconsciente pelo parricídio original.

E, por fim, em *Moisés e o monoteísmo*, Freud lança a hipótese de que o laço originário da judeidade, a adesão aos mandamentos e o pacto com o Deus de Moisés, se deveria à profunda culpa do povo que matou seu grande homem que, após sua morte, passou a reinar beatificado na cultura que o sobreveio. O assassinato de Moisés, entretanto, é apenas uma hipótese que Freud lança ao se apoiar em alguns historiadores, não podendo ser confirmada factualmente até os dias de hoje. No que tange à temática do pai, portanto, o que está presente neste trabalho não apresenta outra estrutura que a de *Totem e tabu*, talvez com uma pitada de *Psicologia de grupo e análise do ego* (1995[1921]).

Afora as referências freudianas, Lacan também segue a pista da cultura judaico-cristã, mostrando que nossa tradição está calcada no pressuposto da existência de um ser que diz 'eu sou aquele que sou', afirmando-se como *Eu* idêntico a si mesmo independente de qualquer outro, um Outro absoluto (LACAN, 2008[1955-56a], ps. 332-333). Este Outro absoluto, insustentável por certo, não é ao acaso que é chamado de pai, de Deus pai.

Entretanto, as referências a Freud e as leituras de nossa tradição cultural não podem bastar para sustentar uma construção teórica que deseje ter algum compromisso com o ideal de ciência, é preciso que isso se demonstre na experiência. Por que conferir este destaque ao significante do nome-do-pai na ordem simbólica para além de adesão à psicanálise freudiana e a alguns jogos de palavras que encontramos na cultura? Para responder a esta questão, Lacan busca situar o pai nos registros do real, imaginário e simbólico.

O pai real é o pai reprodutor, espermático, "[...] a função real da geração [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 249). O pai imaginário é o rival edípico, aquele que perturba a relação mãe-bebê ao se introduzir como terceiro. Por ter alguma coisa a ver com a mãe, acaba por se situar como um semelhante que compete pelo mesmo objeto, introduzindo a dialética do Édipo. Se este pai faz isso com maior - porque não dizer a palavra? - sabedoria e conhecimento de causa, com mais serenidade, é possível que possa introduzir a sua função simbólica, caso se insinue como superpotente (como comentei anteriormente) a sua imagem provocará um fascínio e uma submissão tais no sujeito que não poderá significar nada a este, se impondo como elemento insondável. Quanto à serenidade que introduz a função simbólica do pai, ela só pode advir da sabedoria de que

[...] se as trocas afetivas, imaginárias, se estabelecem entre a mãe e a criança em torno da falta imaginária do falo, o que é seu elemento essencial de cooptação intersubjetiva, o pai [...] tem o seu, é tudo, ele não o troca nem o dá. Não há circulação alguma. O pai não tem função alguma no trio, exceto a de representar o portador, o detentor do falo - um ponto, é tudo. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 367).

Poderei esmiuçar isso logo mais, quando expuser algumas formulações do seminário *As relações de objeto*, mas agora o que é preciso destacar é esse aspecto puntiforme da função simbólica do pai que é, nada mais, nada menos, que a função do portador exclusivo de algo intransferível e inalienável que é o falo. Por entrar assim, em um pontinho, na dialética imaginária é que o pai pode encarnar a ordem simbólica como tal, por que tudo que diz respeito a ele é mais-além do que a relação imaginária falo-mãe-criança, o pai pode se colocar como Outro da mãe (LACAN, 1999[1957-58]) e, mesmo, colocar-se como significante de seu desejo o que, a uma só vez, mostra que a mãe não é esférica, completa - nem mesmo com a criança -, mas desejante, portadora de uma falta, e; que há um mais além que pode responder sobre essa falta, esse mais além é o significante do nome-do-pai.

É neste sentido que o pai porta algo de puro símbolo, "[...] um elemento significante, irreduzível a toda espécie de condicionamento imaginário." (LACAN, 2008[1955-586], p. 363) O falo não pode ser nem roubado e nem dado, pode, quiçá, ser autorizado, por promissória, no futuro (LACAN, 1999[1957-58]), está para além de toda disputa imaginária e introduz, portanto, o complexo de castração. O apontamento do desejo da mãe para o falo do pai é uma operação de significação que funda, mesmo, esse mecanismo no sujeito. É através da instauração da significação fálica pelo nome-do-pai que o significante pode se engancha com os significados do sujeito, que pode cernir algo de sua libido, de seu desejo.

O mecanismo de significação fundado com a significação do falo - e o apresentarei melhor a seguir - é a metáfora, que estará à disposição do sujeito para que possa pô-la em funcionamento quando este se deparar com alguma situação enigmática, problemática. Ao se deparar com as questões introduzidas pelo significante, com a dimensão da verdade, é a significação metafórica que o sujeito terá à sua disposição para operar nestes terrenos. É, por exemplo, como pensar o dia. Há o dia, mas o que ele é? É preciso remeter o dia a outro significante, à noite, por exemplo, para que a significação do dia possa ocorrer. Sem o recurso metafórico à sua disposição o sujeito fica entregue a um profundo espanto diante de tudo que for da ordem do significante, especialmente daquilo que é mais puramente significante, do que não puder extrair sentido na dialética imaginária. Esta é a situação do psicótico.

Não poder operar com a significação deixa o significante em um estado de suspensão enigmática tal que "[...] quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível ele é [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 217), sua existência se impõe como coisa, como um precipitado sólido e insolúvel. Ele ganha existência própria, vida própria, e fala, literalmente, com o sujeito (alucinações verbais). Se a metáfora não puder operar, conseqüentemente o significante nada significará, fica-se diante do significante puro, operando sob suas próprias leis, que seriam as leis metonímicas. Este é o meu ponto de interesse central do seminário sobre *as psicoses*.

Porque este ponto em particular? Porque é nele que Lacan articula as implicações de sua teorização com as intervenções do analista e com a própria estrutura em que seu lugar se insere, pois, segundo Lacan, nós analistas "[...] procuramos sempre a significação." (2008[1955-56a], p. 229) Que nós procuremos sempre a significação, isso equivale dizer que do que o sujeito diz, procuramos encontrar os significantes que expressem "[...] o interesse, o desejo, a apetência, que prende o sujeito em uma significação [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 229). Este é o equivalente da elaboração freudiana a respeito do instinto reprimido que, uma vez que seu acesso à consciência tenha sido impedido, produz derivados a partir do inconsciente (FREUD, 1996[1926b]). Estes derivados são formações substitutas que, por sua vez, alcançam a consciência e podem aspirar alguma satisfação ao instinto.

Desta maneira aproximo a significação lacaniana ao instinto, pulsão, reprimido de Freud. Falar em significação, portanto, é falar em significação sexual recalcada, aquilo que foi excluído da consciência após a passagem pelo complexo de Édipo. A fluidez da significação, em termos freudianos, pode ser vista, portanto, como a própria plasticidade da pulsão (FREUD, 1996[1905b]; 2004[1915a] e 1996[1917b]). Quando Lacan insiste que procurar pelas significações é um trabalho difícil cheio de encruzilhadas, que o significante com "[...]"

seu jogo e sua insistência próprios, intervém em todos os interesses do ser humano - por mais profundos, primitivos e elementares que nós suponhamos [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 231) ele não faz mais do que reescrever a plasticidade da pulsão freudiana, de reforçar, com o auxílio da linguística estrutural a formulação de que o próprio instinto no ser humano é moldado pela introdução do significante, e que dele é inseparável: não há instinto puro no sujeito humano.

Na neurose, como pude iniciar a abordagem, há o estabelecimento de uma significação primordial, a do falo, que fornece a fixação, a referência, o sentido privilegiado que ficará retido no interior da rede de significantes (LACAN, 1995[1956-57]), mas na psicose não há nada de semelhante! Este significante primordial do nome-do-pai, que poderia engendrar este significado privilegiado, é rejeitado, deixando o sujeito à mercê do deslizamento metonímico (LACAN, 2008[1955-56a]) da cadeia dos significantes. Este mecanismo metonímico, diz Lacan, não é privilégio dos psicóticos, ele opera em todo sujeito e é, mesmo, o primeiro a ser instalado quando as crianças iniciam sua entrada no universo simbólico (LACAN, 2008[1955-56a]). É preciso, portanto, que um analista possa saber como se dá este mecanismo e que consequências pode extrair dele.

A metáfora "[...] supõe que uma significação seja o dado que domina [...]" nela "[...] toda espécie de conexão preestabelecida, diria lexical, se acha desatada." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 255) Um exemplo típico é dizer que 'fulana é uma flor'. Sabe-se bem que 'fulana' é um sujeito, mas ao substituí-la por flor gera-se uma significação de que tipo de sujeito 'fulana' é, talvez bonita como uma violeta, perfumada como jasmim, ou delicada como uma margarida. Pode-se ainda recorrer à ironia, e dizer que é espinhosa como as rosas, graciosa como girassóis e generosa como orquídeas. Este é um exemplo que, ainda que ordinário, pode mostrar bem o alcance da metáfora como significação: substitui-se 'fulana' por 'flor' e, rapidamente, várias significações afluem, todas relacionadas, *metonimicamente* ao significante flor. Na metáfora "[...] é pela similaridade de posição [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 256) que 'flor' é idêntica ao sujeito, e engendra uma substituição significante capaz de produzir uma significação. Na metonímia se trata de outra coisa, e a psicose pode guiar por este mecanismo.

Como há rejeição de um significante primordial, digamos, o do nome-do-pai, não há o estabelecimento de nenhuma significação privilegiada. Não há, na rede significante, nenhum significado privilegiado recalcado em seu interior. O procedimento metafórico como tal não se instala de modo que possa conferir uma significação mais ou menos estabelecida para

questões fundamentais como as que o sexo e a geração colocam, eles se apresentam como significantes puros, como tais.

Mas,

O que é que distingue a existência do significante como tal, [...] enquanto sistema correlativo de elementos que pegam seus lugares sincrônica e diacronicamente uns em relação aos outros? [...]

Vejo coisas que na noite se agitam, de uma forma que me leva a pensar que possivelmente se trata de um sinal. Como vou reagir? Se não sou um ser humano, reajo por todas as espécies de manifestações [...] motoras e emocionais [...]. Se, em contrapartida, sou um ser humano, inscrevo em meu quadro de bordo [...].

A distinção significativa está aí. Escrituro o sinal como tal. É o certificado de recepção que é o essencial da comunicação enquanto tal, [...] significante. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 220)

O significante, portanto, antes de significar qualquer coisa ou de evocar uma resposta qualquer no imaginário, é algo que se pode registrar, que pode não significar nada, postular um enigma. É desta maneira que se é 'mordido' pela dimensão da verdade, quer dizer, na medida em que um significante se coloca, ele interpela o sujeito com questões a respeito do que ele significa: 'o que é que isso quer dizer?'. 'O que quer dizer ser uma mulher?' 'O que significa ser pai?' 'O meu nome, o que se quer dizer com ele?' 'Em que meu nome próprio me concerne, o que diz de mim?' Quando se fala em dimensão da verdade é disso que se fala, das questões fundamentais que surgem pela introdução do significante no real.

Na psicose, entretanto, os significantes bombardeiam o sujeito como coisas. Visto que os significantes não significam nada do sujeito real, este que existe no real e se serve dos significantes com algum intuito (LACAN, 2008[1955-56a]), que não significam seu gozo imaginário, sua libido, só podem ser recebidos como mais uma coisa do real. Por não estar implicado com o uso dos significantes, por não se servir deles, o sujeito psicótico é acometido por eles em seu funcionamento autônomo e puro. Em seu estado puro o significante funciona por relações de contiguidade e de maneira semelhante à sintaxe linguística.

Quanto à relação de contiguidade, a metonímia, trata-se de, diante de um significante, ver surgir como possibilidade os outros significantes que se relacionam a ele por alguma parte ou propriedade do objeto que ele vem representar. Tomando o exemplo anterior da flor, pode-se deslizar para pétala, caule, branca, vermelha, miolo, cheirosa, abelha, etc. Um deslizamento metonímico é, virtualmente, interminável porque um termo ligado ao significante por uma relação de contiguidade pode, em uma ligação em rede, estar ligado com significantes muito afastados do objeto representado.

Já as relações sintáticas são aquelas que organizam os significantes em palavras e sentenças que insinuam dizer algo, mas que podem ser completamente desprovidas de sentido. Este caso não se pode ilustrar com facilidade, a não ser com certos casos da psicopatologia. Lacan lança mãos das afasias como recurso didático, e não farei mais do que resumir seus argumentos aqui porque os acho suficientemente bons. Ele propõe que as afasias sensoriais - aquelas em que os sujeitos preservam o léxico e a sintaxe da língua mas são incapazes de transmitir o sentido de sua fala para outro - ilustram perfeitamente bem a dimensão sintática pura do significante.

O afásico sensorial "[...] tem as maiores dificuldades para comentar um discurso [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 262), inclusive o seu próprio discurso interno. Sempre que precisa transmitir algo a alguém, seja sobre o que ele próprio quer dizer ou o que um outro disse, ele jamais pode abordar diretamente a questão. Para Lacan esta é uma deficiência que impossibilita que o sujeito possa organizar metáfrases, ou seja, frases que falam de frases, linguagem comentando a linguagem, o sentido é sempre lateral, excluído das sentenças que o doente constrói: ele fala por paráfrases. Diferentemente dos afásicos motores, que não conseguem mais construir uma proposição, os afásicos sensoriais as constroem, aos montes, mas ele

[...] não pode comunicar o essencial. [...] Aí está um tipo que está se servindo de imensos blablablás extraordinariamente articulados, algumas vezes em inflexões, mas que nunca pode chegar ao cerne do que ele tem a comunicar. O desequilíbrio do fenômenos de contiguidade que vêm no primeiro plano do fenômeno alucinatório, e em torno do qual se organiza todo o delírio, não deixa de ter analogia com isso. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 257)

Apesar, portanto, de possuir léxico e sintaxe, há uma função que falta ao afásico para que ele possa comunicar o mais essencial, e é justamente a função de estabelecer similaridade entre os significantes, de fazer metáfora. Como ele não pode estabelecer as similaridades, fala por paráfrases, desata a formar sentenças que se relacionam com o que gostaria de falar apenas por contiguidade, por metonímia. Para Lacan a situação na psicose é próxima a isso. O psicótico pode comunicar algo, é claro, ele não é, como o afásico, incapaz de realizar significação alguma, mas em um ponto crucial, como ser pai (no caso do presidente Schreber), há uma falta no nível significante que impede a substituição que viria significar o significante enigmático, levando o sujeito para a beira de um buraco, de um vazio (LACAN, 2008[1955-56a]), diante do qual o pavor e as defesas se erigem.

Pode ser, entretanto, que em meu desenvolvimento eu tenha deixado aberta a leitura equivocada que situaria a metonímia como um fenômeno da ordem do patológico - afásico ou psicótico - que não engendra a significação e em oposição com as relações de substituição - metafóricas - que seriam os mecanismos lexicais saudáveis e significativos. Bom, se pude dar margem a esta leitura, quero eliminá-la agora porque, justamente, não é isso. As relações de contiguidade entre os significantes são, sim, as mais primitivas a se estabelecer no sujeito, são o mecanismo próprio do funcionamento nas crianças pequenas.

Lacan aproxima os mecanismos metonímicos ao discurso concreto da criança, sem o jogo de significações típico das formas mais elevadas da escrita que são as poesias, as metáforas. Para Lacan, portanto, é uma idiotice acreditar que as crianças gostariam de poesias surrealistas, elas "[...] detestam a poesia surrealista, e repugnam certas etapas da pintura de Picasso [...] porque elas ainda não estão na dimensão da metáfora, mas da metonímia." (LACAN, 2008[1955-56a], ps. 267-268) Há, portanto, uma certa anterioridade lógica da metonímia em relação à metáfora, sim, pois as relações de contiguidade e sintaxe são as condições mínimas de funcionamento do significante. Não há forma menos reduzida do que esta, e "a articulação formal do significante é dominante em relação à transferência do significado [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 268). "Somente no interior desse quadro que é possível a transferência da significação." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 267)

Ou seja, a metonímia é, sim, uma forma mais bruta, menos elaborada, da linguagem, é sua condição de instalação, mas é ela quem funda as relações e os lugares essenciais, na sintaxe, para que uma operação de substituição possa ocorrer, quer dizer, os lugares sintáticos, a estrutura, precisam estar estabelecidos para que a operação de substituição possa ocorrer: não há como substituir um significante por outro em uma relação de equivalência sem que se estabeleça em que são equivalentes.

O importante não é que a similaridade seja sustentada pelo significado [...], é que a transferência do significado não é possível senão em virtude da própria estrutura da linguagem. Toda linguagem implica uma metalinguagem, ela já é metalinguagem de seu registro próprio. É porque a linguagem se destina virtualmente a ser traduzida que ela implica metáfrase e metalíngua, a linguagem falando da linguagem. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 265)

Neste ponto de seu ensino, portanto, Lacan acredita em metalinguagem (e isso é importante frisarmos para que seu enunciado futuro de que 'não existe metalinguagem' seja contrastado com este momento) e, mesmo, acredita que a própria linguagem, *toda* linguagem, implica em metalinguagem. A metáfora é situada em posição de metalíngua, de possibilidade

da linguagem dar significado a ela mesma. No primeiro momento, portanto, há a aquisição da linguagem, a metonímia e a sintaxe. No segundo há a metalíngua, as relações de substituição que podem se estabelecer a partir do momento em que as relações lexicais, sincrônicas e diacrônicas do significante estiverem estabelecidas.

O interesse especial desta compreensão para a função do analista é o de extrair que o funcionamento do que Freud chama de processo primário (como nos sonhos, nas alucinações e nos sintomas) funciona segundo as regras da metonímia, do significante como tal, podendo ser submetido, somente depois, à operação metafórica da interpretação analítica, por exemplo. É neste sentido que se compreende a assertiva lacaniana de que o analista já é um símbolo e que opera a simbolização do símbolo (*sS*) sem dificuldades (LACAN, 2005[1953a]): é porque o analista pode operar em substituição ao significante insignificado no sujeito, funcionar como metáfora, metalíngua.

O sentido do escrito *A instância da letra no inconsciente* (LACAN, 1998[1957]), que vem logo após este seminário, é insistir no ponto de que o inconsciente para Freud, os processos primários (que são os processos inconscientes) consistem em, nada mais, do que o funcionamento do significante como tal em suas relações de metonímia e substituição, mas isso apenas se for possível entender que o significante não é a palavra, que "[...] num nível inferior, vocês encontram as oposições ou pares fonemáticos, que caracterizam o último elemento radical de distinção de uma língua a outra." (LACAN, 2008[1955-56a], p. 264) Assim, ao se ver o animal cobra em um sonho, não é o simbolismo universal da cobra que entra em jogo, não é necessariamente a traição peçonhenta ou o pênis que possui a mesma forma, pode ser, simplesmente, C-O-B-R-A, pode ter relações com cobreiro e seu co-obreiro, com cobrarias e cobranças - quem cobra? É todo um nível de escuta e leitura que não pode escapar aos analistas, é preciso conhecer o mecanismo significante para vê-lo operando no sujeito como tal. Isso não quer dizer, certamente, que qualquer escolha seja tão boa quanto outra.

A decisão a respeito de qual sentido tomar ao estabelecer uma interpretação está relacionada ao que Lacan chama, neste seminário, de ponto de basta. Este, por sua vez, é o significante em torno do qual "[...] tudo se irradia e tudo se organiza [...]", "[...] é o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa [...]" (LACAN, 2008[1955-56a], p. 311). Na teoria freudiana é o complexo de Édipo, em especial o complexo paterno, que fornece a trama que destacará o significante do bastamento (LACAN, 2008[1955-56a]), e é aí que se deve procurar balizar a direção que se pode seguir em uma interpretação.

Na psicose, entretanto, não há resolução - quiçá nem entrada - no Édipo, portanto, não há estabelecimento de um ponto de basta. Lacan desenvolve toda uma rica metáfora a respeito desta carência na psicose, ele diz que o Édipo e o bastamento fornecem a 'via principal' na neurose e na normalidade, uma via para onde ou bem todos os significantes convergem ou bem se situam em relação a ela (em paralelo, por exemplo). Há, claro, toda uma rede fértil e numerosa de vielas, travessas, becos e trilhas, mas sem a via principal, essa via romana (MILLER, 1999), são todas vielas que não podem fornecer nenhuma referência a respeito da localização do sujeito, quer dizer, não há um ponto de basta que possa indicar qual significação um grupo signifiante pode assumir.

No entanto, é necessário dizer que o próprio Lacan não está tão certo assim de que haja apenas uma via principal e de que, efetivamente, toda a diferenciação entre a neurose e a psicose possa ser reduzida a um único ponto signifiante que é o nome-do-pai, Com efeito, quanto ao número de pontos de basta, ele diz:

Eu não sei o total, mas não é impossível que se chegue a determinar o número mínimo de pontos de ligação fundamentais entre o signifiante e o significado necessários para que um ser humano seja dito normal, e que, quando eles não estão estabelecidos, ou afrouxam, produzem o psicótico. (LACAN, 2008[1955-56a], p. 312)

É importante frisar o caráter experimental das formulações que são feitas a respeito da constituição da significação e do diagnóstico diferencial entre neurose e psicose. A clínica mostra que há uma série de fenômenos, e a contemporaneidade trabalha neste sentido, de difícil classificação nas categorias clínicas e, mesmo, a respeito da psicogênese, inúmeros casos que não são exemplares ideais das referências que construímos. Mais do que lição de humildade, no entanto, creio que esta abertura seja necessária para se compreender o que está em causa nas formulações posteriores de Lacan. Gostaria que esse ponto de abertura e indeterminação da teoria do bastamento ficasse em aberto. Passo à metáfora.

Para falar da metáfora precisarei definir melhor o estatuto do falo, tal qual ocorre no seminário *a relação de objeto* (LACAN, 1995[1956-57]). Evidente que não tratarei de todo o assunto deste seminário, mas o falo é o conceito analítico que, em Lacan, permitirá mostrar em que ponto, precisamente, o signifiante morde algo da libido, em que ponto acontece o estofamento entre o simbólico e o imaginário, entre signifiante e o significado, e que pode estabelecer a significação. Esta junção, por sinal, entre signifiante e significado é, para Lacan, amor (LACAN, 2008[1955-56a]). O amor é mais próprio à função do pai, porque ela é quem pode estabelecer esta ligação, esta significação. Também, nesta leitura, é o que pode salvar o

sujeito da alienação imaginária ao fazer que ele alce outro nível de existência, o propriamente simbólico. Ao menos, assim seria se o pai pudesse realmente exercer sua função.

Para falar do falo, a título de contextualização, indico a estrutura do quarto seminário de Lacan. Ele precisa, antes de tudo, ser situado como resposta para as vertentes psicanalíticas que centram-se em uma concepção da análise como *two body psychology*²², a da análise das resistências do ego e a da predominância de certa teoria a respeito dos objetos que concebe o sujeito como o resultado ou acúmulo dos acidentes históricos em suas relações de objeto pré-edípicas. Já pude mostrar diversos pontos de divergência e crítica que Lacan realiza a estas vertentes da análise. A estas vertentes Lacan adiciona uma variante que é a da análise em *bundling*²³.

Esta, por sua vez, se diferencia ligeiramente das outras estruturas por introduzir certa noção de real em sua prática, a saber, que deve-se atentar para as reações comportamentais do paciente que se dirigem ao analista como objeto para ler que tipo de fixação objetual impera naquele determinado paciente. Os comportamentos observados são gestos manuais, movimentos de perna, boca, olhos que possam denunciar o ato real que o paciente estaria realizando caso pudesse tomar o analista como objeto. Nestas condições, e daí o nome que Lacan confere à vertente, o analista seria como a mocinha *bundled* que deita à cama com o hóspede desejoso: pode-se vê-lo, desejá-lo, cheirá-lo, mas não tocá-lo. A partir deste tipo de frustração o paciente poderia aprender a manter a boa distância real do objeto que o levaria a uma readequação das relações não genitais em nome do amor genital oblato.

No que tange à relação de objeto, portanto, trata-se de um discurso sobre frustração e privação - e as consequências das frustrações da história do sujeito em suas fixações libidinais. Diante das teorias de relação de objeto e suas frustrações que, caso não ocorressem deixariam o sujeito livre para a aquisição do objeto maduro da relação sexual, o genital, Lacan responde com a teoria da falta do objeto. É no *projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996[1895]) e nos *três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1996[1905b]) que extrairá a concepção freudiana do objeto:

²² Do inglês, *psicologia de dois corpos*. É uma referência a certas concepções analíticas que estruturavam a experiência analítica como algo que se desenrola entre dois corpos, quando, para Lacan, o importante é o terceiro ausente que se presentifica na fala, a estrutura, o simbólico.

²³ Derivado de *bundle*, palavra do inglês que designa pacote, *bundling* é o 'empacotamento'. É um termo muito usado no comércio para realizar vendas casadas, pacotes turísticos, por exemplo. Lacan usa o termo em alusão a uma prática de certas regiões francesas e alemãs onde um anfitrião oferece a seu hóspede uma filha sua para compartilhar a cama, conquanto a moça esteja empacotadinha em tecidos, não possibilitando a relação sexual.

Se vocês se remeterem ao capítulo três dos *Três ensaios*, verão algo que já está lá desde a época em que foi redigido o *Entwurf*²⁴, [...] encontramos ali a mesma fórmula a propósito do objeto. Freud insiste no seguinte: que toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar.

Não se trata, em absoluto, do objeto considerado na teoria moderna como o objeto plenamente satisfatório, o objeto típico, o objeto por excelência, o objeto harmonioso, o objeto que funda o homem numa realidade adequada, na realidade que prova a maturidade - o famoso objeto genital. (LACAN, 1995[1956-57], p. 13, grifos do autor)

Dizer que o objeto é, por definição, objeto perdido equivale a dizer que não há objeto natural para as tendências, as pulsões, os desejos do sujeito. Isso atende às necessidades lógicas de um discurso que tenta responder qual é a causa, a razão, da existência do desejo sexual, do desejo que pode, radicalmente, estar divorciado da necessidade, ou seja, como explicar porque sapatos vermelhos de mulher aticem o desejo de um homem? Na tentativa de analisar construções elaboradas e humanas como essas, Freud erige seu sistema teórico calcado na existência de uma experiência de satisfação primitiva com o objeto materno que jamais será reencontrada:

Se um bebê pudesse falar, ele indubitavelmente afirmaria que o ato de sugar o seio materno é de longe o ato mais importante de sua vida. E nisto o bebê não se engana muito, pois nesse único ato está satisfazendo de uma só vez as duas grandes necessidades vitais. [...]. Sugar ao seio materno é o ponto de partida de toda a vida sexual, o protótipo inigualável de toda satisfação sexual ulterior, ao qual a fantasia retorna muitíssimas vezes, em épocas de necessidade. (FREUD, 1996 [1917a], p.319)

A função desta construção da satisfação primitiva, e a subsequente perda do objeto de satisfação, é a solução freudiana que visa dar conta da plasticidade, do desvio, da perversão pelas quais passam as satisfações do homem.

Além de apontar para a inexistência do objeto natural, a teoria da falta do objeto também indica uma segunda falta, que é uma extensão da primeira: a falta do objeto genital. Para Lacan (1995[1956-57], p. 24) "o objeto genital [...] é a mulher." Aqui ocorre algo que os analistas sabem muito bem, que é a completa falta de harmonia nas relações entre os homens e as mulheres, a prevalência esmagadora do mal-estar na esfera amorosa como demanda de análise. Isto é algo que indica que a coisa aí vai mal com este objeto ou com esta relação, e quer dizer que a mulher é um problema para a teoria do objeto genital, porque, precisamente, não se a encontra por aí em definitivo. Os homens sempre a encontram em mais de uma, e as mulheres têm as maiores dificuldades do mundo para realizarem o, dito, tipo feminino, especialmente porque é sobre ele que recai a responsabilidade de sustentar a relação e o objeto

²⁴ Palavra alemã do título original do *Projeto para uma psicologia científica*. *Entwurf* é, mesmo, projeto.

mulher (para referências ver FREUD, 1996[1908b], 1996[1910c], 1996[1912], 1996[1918] e 1996[1933]). Não me aproximarei a esta vertente, mas a exponho por acreditar que fornecerá subsídios para compreender a futura tese lacaniana de que a mulher, e a relação sexual, não existem (em seu terceiro ensino).

Ignorando, portanto, a problemática do objeto genital e do amor oblato - que já aqui são problematizadas por Lacan - passo aos objetos pré-genitais, ou pré-edípicos. Para Lacan (1995[1956-57], p. 25) eles são três, e se sucedem à falta do objeto perdido:

1. O objeto alucinado oriundo dos traços mnêmicos da primeira experiência de satisfação, ou seja, suplente direto do objeto perdido;
2. O objeto real, que é o oposto lógico do objeto alucinado. Este objeto está em relação com a aquisição da realidade e trata-se, nele, "[...] de reencontrar o real [...]", deixando o fundo de angústia do primeiro objeto e alcançando a realidade comum (LACAN, 1995[1956-57], p. 25), e;
3. O objeto da reciprocidade imaginária que é aquele com o qual o sujeito pode se identificar.

O terceiro tipo de objeto é o que fomentará as vertentes analíticas das relações de objeto que valorizam a identificação do eu[*moi*] do paciente ao eu[*moi*] saudável do analista como aquisição da realidade. Lacan (1995[1956-57], p. 26) chama isso de "[...] imperialismo da identificação [...]", resultando em uma prática que, "ao considerar a relação dual como real, [...] não pode escapar às leis do imaginário, e o desfecho dessa relação de objeto é a fantasia de incorporação fálica." (LACAN, 1995[1956-57], p. 27) Para ele, inclusive, "[...] toda consumação da relação dual [...] faz surgir em primeiro plano este objeto imaginário privilegiado que se chama o falo." (LACAN, 1995-1956-57], p. 28)

O problemático aí é que, se a análise se reduz a considerar as relações imaginárias como reais, a acreditar na funcionalidade do instinto humano, ela faz surgir, não a significação do falo como resultado, mas uma fantasia de incorporação, ou seja, uma fantasia oral de assimilação do falo do outro. Desta forma o analista não viabiliza a realização do falo como símbolo, apenas se insinua em um lugar contratransferencial de portador do falo intransferível, ou seja, se coloca no lugar imaginário do pai e deixa de operar sua função simbólica. Mas é evidente que me adiantei muito nesta construção. Ainda não precisei o estatuto do falo e, tampouco, defini o que significa falar em significação fálica. Para poder realizar esta tarefa de maneira transparente, é preciso iniciar com as relações imaginárias entre a mãe e a criança. Lacan nos oferece o seguinte esquema:

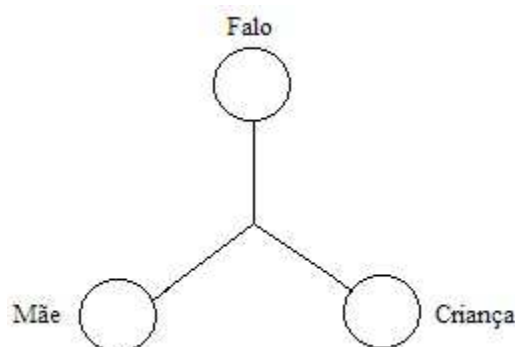


Figura 9 - Mãe, falo, criança (LACAN, 1995[1956-57], p. 28)

Esta figura simples ilustra apenas uma coisa: que as relações imaginárias da mãe e da criança já não são duais e fechadas de saída, mas deformadas por um terceiro termo que se chama falo. O falo que está presente nesta relação é o imaginário, é o falo que falta à mãe e, por conseguinte, o falo que ela deseja. A relação mãe-bebê não pode ser lida como uma relação determinada pelo real, pelo 'instinto materno'. Em primeiro lugar, não é dada pelo instinto materno porque sabemos o quanto mães que são pessoas perfeitamente típicas em uma série de situações não têm o menor 'instinto materno' (o que já deveria nos indicar alguma coisa) e, em segundo, temos os dados da experiência e as formulações da teoria analíticas que nos mostram a presença do desejo na organização das relações da mãe com a criança, desejo este que é sempre remetido à sua significação sexual, fálica.

Nisto fica situado aqui o famoso "[...] falicismo da experiência analítica." (LACAN, 1995[1956-57], p. 28) Falar em falicismo analítico é falar que as relações humanas, mesmo as mais primitivas como a da mãe e do bebê, já são organizadas, de saída, em uma forma trina.

Mais importante, contudo, do que visualizar esta trindade, é compreender que o terceiro termo, o falo, não tem nada de imediato nele, pois é um terceiro termo que articula uma falta fundamental: por um lado, a falta materna que faz que uma criança apareça como um substituto ao que a falta e; por outro, a falta que se estabelecerá para a criança quando for perceptível que nem ela pôde tamponar esta falta materna.

Até chegar à realização desta falta, será preciso, para o sujeito, percorrer uma certa "[...] dialética do desenvolvimento individual [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 30) e, para mim, escandir este processo em demonstração. Freud introduz o objeto em sua teoria como objeto de satisfação. Diante dos afluxos de excitações que o bebê enfrenta por não poder satisfazer as suas próprias necessidades, ou seja, pela impossibilidade de satisfazer-se sozinho, seja por não portar seus próprios objetos de satisfação, seja por não dispor dos meios para identificá-los e adquiri-los, ele encontra-se em um estado de desamparo fundamental (FREUD, 1996[1895] e 1996[1926a]) que é o pano de fundo de toda angústia. Suspenso e impotente

neste caos primitivo de excitações, depende do aparecimento de um outro que ofereça as ações específicas apropriadas para o aplacamento delas. Este outro aparece como o primeiro objeto de satisfação, e introduz no psiquismo os traços mnêmicos da existência do objeto.

Quando as excitações eclodirem novamente, Freud supõe que os traços mnêmicos da primeira experiência poderão ser acionados de maneira alucinatória, presentificando o objeto sob esta modalidade. Este primeiro circuito de satisfação, que é criado a partir da memória de uma primeira experiência dela, funda o mecanismo que Freud chama de princípio de prazer, onde o psiquismo tende a buscar a satisfação sem levar em conta as ações específicas que o levariam a obtê-la. Isso quer dizer que alucinar o objeto não basta, é necessário que ele faça sua aparição na realidade. Com o tempo, nesta teorização freudiana, o bebê desenvolve, com a ajuda de um adulto, mecanismos específicos que o levam a encontrar seu objeto na realidade, fazendo que o mecanismo alucinatório regrida, que o princípio do prazer tolere algum adiamento das urgências em nome de uma satisfação mais efetiva. Estas ações específicas são organizadas sob o princípio da realidade (além das referências já oferecidas, ver FREUD, 2004[1911a]).

Esta maneira de situar as coisas rendeu, e ainda rende, teorias analíticas que separam a experiência humana, especialmente as experiências objetais, em ilusórias e reais. As ilusórias são aquelas que estão no princípio do prazer e todas as suas produções inconscientes: fantasias, sonhos, sintomas, etc. Isso equivale dizer que as formações do inconsciente são apenas ilusões geradas pelo irreal princípio do prazer. Do outro lado teríamos a adequação ao real pelo princípio da realidade, que seria adquirido por essa relação pedagógica com um indivíduo mais maduro que pudesse reconduzir o sujeito aos objetos da realidade. Oras, para Lacan não é nada disso!

Um ponto importante deste seminário é o desenvolvimento desta noção problemática do real. "A realidade é, com efeito, posta em jogo igualmente no duplo princípio de prazer e princípio de realidade. [...] o princípio de prazer não se exerce de maneira menos real que o princípio de realidade [...]. O uso do termo realidade aqui é inteiramente outro." (LACAN, 1995[1956-57], p. 33) A noção de realidade/real é desdobrada em duas, a *Wirlichkeit* e a *Stoff*.

Stoff é, literalmente, substância, coisa. Ela figura aqui como uma noção de realidade que Lacan chama de ladainha dos analistas, um absurdo, que é o de pensar da seguinte maneira, que "*afinal de contas, só pomos em jogo mecanismos superficiais, tudo deve se referir, em última instância, a coisas que talvez saibamos um dia, à matéria principal que está na origem de tudo o que acontece.*" (LACAN, 1995[1956-57], p. 32, grifos do autor). É conceber a realidade como função da matéria, da química e da física em último caso, e se nos

atemos à dimensão simbólica, na análise, é porque ainda não desenvolvemos nosso conhecimento ao ponto de intervir na realidade orgânica do indivíduo.

Wirklichkeit é traduzido, grosseiramente, por realidade, mas é uma palavra que contém *Wirk* - ativo, atividade - e *Lichkeit* - sensibilidade. Lacan aponta o sentido de 'efeito', *Wirkung*, que está contido neste termo, e propõe que seja uma noção de realidade como aquilo "[...] que acontece efetivamente [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 31). Atente-se para os significantes presentes na composição da palavra, há efeito e há sensibilidade e, para juntar os dois termos e resultar em 'realidade' não seria algo como 'o que faz efeito sensível', ou, 'o que faz efeito de real'?

A inclusão desta dimensão semântica é importante para a noção que desenvolvo a respeito do lugar do analista, que é aquela que diz que é preciso agir do lugar apropriado para que suas intervenções façam 'efeitos de real'. Isso quer dizer que a realidade tomada como *Wirklichkeit* comporta a ideia de realidade simbólica, ou de realidade fantasmática. É uma noção que não ignora que todo o real da experiência de um sujeito é um recorte realizado pelo simbólico, seu lugar é determinado pela estrutura simbólica, pois, "[...] só podemos nos referir ao real teorizando." (LACAN, 1995[1956-57], p. 31) Isso quer dizer que certas coisas as quais tomamos por muito reais, por existentes desde o início dos tempos, enfim, *Stoff*, não poderiam existir antes que uma certa estrutura simbólica surgisse. É o exemplo que Lacan dá da usina hidrelétrica: a energia potencial que os engenheiros calculam sempre esteve lá como real ou só passou a existir após as máquinas geradoras existirem?

Mas porque inserir esta discussão sobre a realidade justamente neste momento? Para mostrar que o capital nas relações de objeto não é a oposição ilusório versus real, até porque o real desta situação só poderá ser realizado pelo sujeito após a sua passagem pelo Édipo. É só depois da instalação da ordem simbólica como tal, da lei simbólica, e do estabelecimento da significação fálica, que os acidentes biográficos da criança com os sucessivos objetos podem ser tomados como potencialmente fálicos, como objetos que seriam sexuais se ela fosse sexual àquele tempo. É o mesmo esquema da energia potencial da hidrelétrica.

Antes da aquisição da significação fálica as relações entre as crianças e seus objetos se dão "numa dialética que é, em primeiro lugar, essencialmente, em nosso vocabulário, uma dialética do simbólico e do real [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 53). Que não se confunda, entretanto, o simbólico nesta dialética com aquele que já incorpora a lei primordial. Neste momento é do simbólico puro que se fala, do "[...] significante [...]" já no real, "[...] significante incompreendido." (LACAN, 1995[1956-57], p. 48) O *Id*, o isso, o *Es* lacaniano é esse

significante no real, esperando ser realizado, compreendido. Portanto o que se passa, essencialmente, com a criança é um processo dialético entre este simbólico e o real.

Os objetos fantasísticos ou reais aos quais a criança recorre são produções desta relação dialética primeira, e se relacionam com o objeto materno enquanto real e enquanto simbólico. Em primeiro lugar, existe o objeto real o seio, por exemplo, mas poderia ser qualquer coisa, um chocalho. Este objeto, por sua vez, "[...] não tem instância, nem entra em função, senão com relação à falta." (LACAN, 1995[1956-57], p. 67) Ou seja, por não haver objeto natural da pulsão desde o início, qualquer objeto pode, em função da falta, figurar no real, não há instância do objeto. É em razão da periodicidade, a ausência ou presença do objeto, que "[...] podem aparecer furos e carências [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 67), já a mãe, é outra coisa:

A mãe é outra coisa que não um objeto primitivo. Ela não surge como tal desde o início, mas como frisou Freud, a partir desses primeiros jogos, jogos de domínio sobre um objeto perfeitamente indiferente em si mesmo e sem nenhuma espécie de valor biológico. [...] Este acoplamento de presença-ausência, articulado de modo extremamente precoce pela criança, conota a primeira constituição do agente de frustração, que é originariamente a mãe. Podemos escrever por S(M) o símbolo da frustração. (LACAN, 1995[1956-57], p. 67).

De saída, neste estágio que poderia ser qualificado de autoerótico, há três termos, a criança, o objeto - e este par pode ou não ser percebido pela criança como tal - e o agente que se relaciona com a presença/ausência, a mãe. Deixando a definição de frustração para um pouco mais adiante, quero destacar o estatuto da mãe nestas relações primeiras de objeto. A presença/ausência do objeto materno não é a presença ausência do objeto real, mas é, "[...] para o sujeito, articulada no registro do apelo [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 68), um apelo que, nesta etapa, dirige-se à mãe enquanto agente simbólico, pois articula o par ausência/presença ao responder aos apelos de venha e vá do bebê, que é o primeiro rudimento de inserção em um registro simbólico. Isto porque "o objeto materno é chamado, propriamente, quando está ausente - e quando está presente, rejeitado, no mesmo registro que o apelo, a saber, por uma vocalização." (LACAN, 1995[1956-57], p. 68)

Estas são as articulações que preveem a existência do símbolo como tal, pois apenas um objeto simbólico pode ser evocado em sua ausência, e se, em sua presença, se o manda embora, é para preservá-lo como símbolo. É o jogo simbólico que a criança faz, e dele já pode extrair alguma satisfação mesmo na ausência do objeto real. É por responder ao apelo que o agente materno situa-se como agente simbólico, e por não respondê-lo que pode operar uma frustração. Operar a frustração será, ainda, algo que conduzirá a passagem para outra espécie

de relação entre criança-mãe-objeto que "[...] chamamos dialética [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 68).

Quando a mãe não responde ao apelo, "[...] ela decai [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 68), decai porque não é mais um significante respondendo a outro significante, mas algo real que pode ou não responder ao apelo! "Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação [...] e torna-se potência [...]" (LACAN, 1995[1956-57], ps. 68-69), potência portadora dos objetos, não mais reais, mas do dom. Com a transformação da mãe de simbólica em real, os objetos passam a assumir outro estatuto, pois não são mais apenas as coisas do real que se pega para satisfazer-se, mas benesses da potência materna, de sua santidade ou de seus caprichos, e é nesse lugar que a mãe se assenta: ou é boa ou é má. Claro, ela sempre pode ser ausente, ausente no real - para alguém que a perdeu - e aí se vê a nostalgia da mãe, mas quem a teve ou a verá como uma pessoa boa ou, então, como o inferno na terra, alguém extremamente invasivo e arbitrário - são dados da clínica. O pai, por sua vez, se inscreve em outro registro, comentarei quando for apropriado.

O crucial aqui é compreender que quando a mãe decai ao real e passa a ser uma potência, os objetos que se obtém através dela já não são os mesmos. Claro, ainda é preciso o peito para se alimentar, mas ele não vem apenas com a satisfação de saciar a fome, mas como marca simbólica "[...] do valor dessa potência que pode não responder, e que é a potência da mãe." (LACAN, 1995[1956-57], p. 69)

Em outras palavras, a posição se inverteu - a mãe se tornou real, e o objeto simbólico. O objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna. O objeto tem, a partir daí, duas ordens de propriedade satisfatória, ele é duas vezes objeto possível de satisfação - como anteriormente, ele satisfaz a uma necessidade, mas também simboliza uma potência favorável. (LACAN, 1995[1956-57], p. 69)

Estou agora em condições de fazer o pulo do gato que insere o falo, o registro do imaginário, nesta dialética entre simbólico e real. A mãe como potência e o objeto como símbolo de uma potência favorável ou desfavorável - de um destino que abençoa ou desgraça - é, para a criança, onipotente. Isto é importante, porque na literatura analítica, ao se falar das etapas autoeróticas e narcísicas da criança, enfatiza-se a onipotência como um estado no qual a criança se coloca, mas para Lacan é do lado da mãe que esta onipotência se encontra: "[...] a mãe passa à realidade a partir de uma simbolização absolutamente arcaica [...]", "[...] e nesse momento a mãe pode qualquer coisa [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 70) (e por isso a significação oracular de destino).

Neste estado de onipotência primitiva, são as carências e faltas da mãe, aquilo que abalará sua onipotência, que poderão levar à superação dialética que conduzirá a outro tempo destas escansões nas relações de objeto. Nos tempos que expus aqui estão em jogo as demandas orais e anais - escandirei com mais propriedade os tempos da demanda no item 4.1 deste trabalho -, mas a entrada na fase fálica implicará na constatação das carências da mãe.

A fase fálica é situada de maneira tal, na obra de Freud, que pode-se associá-la aos motivos que desencadeiam a resolução do Édipo para o menino, e a entrada para a menina. É um momento fértil, de contato com todo um novo registro da experiência - o imaginário - e a organização do desejo como tal. Isso se dá porque não é possível perceber a carência da mãe sem que algo da diferença sexual seja percebido em um clarão: 'há dois tipos de pessoas, os homens e as mulheres'. Esta distinção só pode ser feita ao se ter realizado a existência do falo:

Esse falo tem um papel tão decisivo que sua nostalgia, tanto quanto sua presença, ou sua instância, no imaginário, parecem ser ainda mais importantes para os membros da humanidade a quem falta o correlato real, a saber, as mulheres, do que aqueles que podem se assegurar de possuir sua realidade, e dos quais toda a vida sexual fica, entretanto, subordinada ao fato de que, imaginariamente, eles assumem verdadeiramente seu uso, e, afinal, assumem-no como lícito, como permitido, ou seja, os homens. (LACAN, 1995[1956-57], p. 70)

O falo de que se trata é o correlato imaginário, concernente à libido, do órgão real que é o pênis ereto. É axioma da teoria freudiana que o falo é a única representação do sexo no inconsciente, o que faz com que os seres humanos sejam divididos, na realidade do fantasma, como os que o possuem e os que não o possuem. O falo que a mulher deseja, portanto, não é o órgão peniano, mas aquilo de real que possa encarnar a ereção do desejo. Se o pênis é a escolha privilegiada em relação a seu diminuto correlato, o clitóris, é pelo fato de encarnar diante dos olhos de qualquer um esta ereção.

Portanto, o falo concerne bem à mulher, e "Freud, por seu lado, nos diz que a mulher tem, dentre suas faltas de objetos essenciais, o falo, e que isso está estreitamente ligado à sua relação com a criança." (LACAN, 1995[1956-57], p. 71) Os mecanismos pelos quais uma criança pode vir no lugar do falo para uma mulher, não do imaginário, mas do dom, do falo simbólico, podem ser encontrados em *as transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal* (FREUD, 1996[1917b]). Freud estabelece, neste trabalho, relações que chegam ao resultado pênis = bebê. Não farei os desenvolvimentos aqui por estender mais esta exposição do que o necessário.

Se, portanto, do lado da criança a relação com o objeto materno é, a princípio, de simbolismo arcaico, passando pela marca da potência e, mesmo, da onipotência de um ser do

qual ela [a criança] depende para sobreviver e se satisfazer - real e simbolicamente (e este é todo o sentido da ideia do apoio das pulsões eróticas nas pulsões de autoconservação que Freud desenvolve em *à guisa de introdução ao narcisismo* (2004, [1914b])) -; do lado da mãe pode haver a satisfação na criança enquanto substituto fálico, marca do dom de um homem-pai que a presenteou com o fruto de seu falo.

Quando a criança está no lugar do falo para mãe, justamente por não ser por dádiva da natureza, esta relação não é harmônica e é passível de divisão. Inicialmente, pela "[...] saturação imaginária [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 71) que deve ressarcir à mãe o falo perdido e; a um nível mítico de "[...] relações reais eficientes com a criança, num nível primordial, instintual, que [...] permanece irreduzível no que está em questão [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 71), ou seja, há uma dimensão do real da mãe com o seu filho que é dissonante em relação à cena imaginária de completude narcísica e "[...] a criança, como real, assume para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 71).

Quer dizer, uma mulher, ao tentar realizar sua completude narcísica (fálica) diante do que há de real em sua relação com a criança - e não creio que isso signifique proteger e defender a cria ou em satisfazer-se através do filho, pois isso já pode ser situado no plano imaginário como defesa e proteção do falo -, se depara com tudo aquilo que a cena imaginária não poderia contabilizar: o peso da criança nos braços, estafa, insônia e, claro, a gratidão sorridente daquela criaturinha que dá tanto trabalho. Tudo isso aponta para a questão: porque sou mãe, o que tem aí pra mim? É a chance que uma mulher tem de realizar qual o valor de seu filho para ela e é nesse sentido que entendo a presença dos três registros na maternidade.

Quanto ao valor fálico que assume para a mãe, a criança que alcançou a inversão mãe-simbólica/objeto-real em mãe-real/objeto-simbólico já realiza a imagem fálica sobre si mesma (LACAN, 1995[1956-57], p. 72). Entretanto, para prosseguir rumo ao desenvolvimento da significação fálica, é preciso notar como a criança pode se dar conta da hiância entre o lugar onde é desejada e o que efetivamente ela é no real, "[...] percebendo que não é ela quem é amada, mas uma certa imagem [...]" (LACAN, 1995[1956-57], p. 72). Esta passagem se dá em dois passos.

Em primeiro lugar, o exemplo que Lacan dá é de uma menina que desenvolve uma fobia aos dois anos e meio (1995[1956-57], ps. 72-75) e passa, inicialmente, pela constatação da diferença sexual ao comparar-se com os meninos na hora de fazer pipi: ela não tem a mangueirinha. Ao se ver desprovida do acessório, passa a imitar os meninos, especialmente no momento de fazer pipi, e esta é a sua maneira de engajar-se na falta fálica. Até aí nada de

anormal acontece, mas quando a mãe (que é uma viúva) adoece e se mostra abatida para a menina e esta, por sua vez, não consegue alegrar a mãe, aí eclode a fobia. A hipótese é a de que a falta da mãe pôde ser percebida, e a menina se viu insuficiente para tamponá-la, justamente porque ela já havia realizado uma falta fálica em si própria. É só nessa duplicidade da falta que a separação entre a criança e a imagem fálica, que a mãe ama, pode ocorrer, ou seja, que não apenas a mãe não é onipotente como tampouco a criança serve como complemento de sua falta. No caso de um menino, esta falta fálica em si mesmo só poderia ser realizada na presença de um homem que ostente uma potência que é capaz de esmagar a diminuta potência do menino.

De qualquer forma, sem entrar na estrutura da fobia, pois foge ao meu escopo (a fobia é um artifício significativo que faz suplência à função do pai e, como desvio, não é imprescindível para a minha demonstração), trato agora como o pai faz sua aparição neste triângulo e, conseqüentemente, a maneira como o problema da falta fálica é resolvido, gerando a significação. O triângulo falo-mãe-criança é isolado como abstração e desde o início é organizado de maneira pré-edípica, ou seja, só pode ser entendido como (pai)falo-mãe-criança (LACAN, 1995[1956-57]). A entrada da quarta função, a propriamente paterna, ocorre quando

Existe inicialmente uma dupla decepção imaginária - localização pela criança do falo que lhe falta, depois, num segundo tempo, percepção de que à mãe, a esta mãe que está no limite do simbólico e do real, falta também o falo. Segue-se o apelo feito pela criança a um termo que sustente esta relação insustentável. (LACAN, 1995[1956-57], p. 81)

O pai faz aqui a figuração do portador do falo, como aquele que pode transmiti-lo à filha sob a forma de um filho e; ao filho como título promissor de um dia vir a ter o seu próprio. É evidente que o desejo da menina de que o pai lhe transmita o falo sob a forma de um filho deverá encontrar seu substituto na figura de outro homem.

Este falo que o pai possui e que, de alguma forma, será transmitido à criança no futuro, é um falo já capturado na rede simbólica, um falo simbólico e não mais imaginário. É simbólico porque se o pode tê-lo ou não tê-lo, e porque ele não estará mais no lugar em que é esperado, mas em substitutos (como é o caso do filho para uma mulher). A significação do falo é este ponto onde o simbólico vem a interessar realmente um sujeito na medida em que oferece solução ao problema do dano narcísico (imaginário), à impossibilidade de realização do Eu-ideal, através da apresentação do Ideal-do-Eu, que é a identificação simbólica a um traço do pai. Falo simbólico, significação fálica (lembrando que a significação do falo é o

equivalente à significação da significação, é o que mostra qual a função do processo de significação - metáfrase), ponto de basta e Ideal-do-Eu: todos são nomes para a realização do Édipo, o corte simbólico (castração) que retira o sujeito da captura imaginária enfatuada ou frustrada, de ser ou não ser o objeto imaginário da mãe (a significando e nomeando seu desejo), oferecendo a possibilidade de, no futuro, conquistar um substituto simbólico possível.

O processo para a menina é mais complexo que o apresentado, e para fornecer uma escansão apropriada de seu complexo de Édipo precisarei lançar mão dos três tempos do Édipo tal qual Lacan os estrutura no seminário cinco (1999[1957-58]), mas não posso deixar de comentar uma passagem, muito esclarecedora, a respeito do Édipo masculino, da vida erótica do homem, que se encontra no seminário quatro:

[...] é na medida em que o sujeito masculino, na relação simbólica, se vê investido do falo como tal, como pertencente a ele e sendo-lhe de um legítimo exercício, que ele se torna o portador do objeto do desejo para o objeto que sucede ao objeto materno, [...] a saber, a mulher. É na medida em que a mulher depende dele, do falo de que ele é doravante o senhor, o representante, o depositário, que a posição se torna anaclítica. (LACAN, 1995[1956-57], p. 83)

Tive um apreço especial por esta elaboração pelo seu poder elucidador, em primeiro lugar, da posição masculina e, depois, do tal objeto mulher - que só pode ser objeto do falicismo masculino e não de um suposto genitalismo da pulsão - e; em segundo, do que significa o anaclitismo para além de seu sentido infantil que é satisfazer-se sexualmente a reboque das satisfações vitais. Avançarei esta, e outras, elaborações do Édipo no item seguinte, mas, por hora, lançarei mão do desenvolvimento que fiz até aqui para explicar a tabela das três faltas do objeto que Lacan desenvolve ao longo do seminário sobre *as relações de objeto* (1995[1956-57]) e que, acredito, será de uma força sintética imprescindível:

AGENTE	FALTA	OBJETO
Pai real	Castração (S)	Imaginário (dívida simbólica)
Mãe simbólica	Frustração (I)	Real
Pai imaginário	Privação (R)	Simbólico

Tabela 1 - As três faltas do objeto e seus agentes nos três registros da experiência (reprodução adaptada da tabela encontrada à página 220 do seminário quatro (LACAN, 1995[1956-57]))

Explorar exaustivamente esta tabela é algo que não farei - isso exigiu um ano de seminário de Lacan -, mas no ponto em que deixo este item é possível compreendê-la, e isto

será importante para estabelecer a estrutura das relações de objeto na experiência analítica. A frustração foi mais amplamente mencionada aqui: trata-se de um dano imaginário que é provocado pela falta do objeto real. O agente é a mãe simbólica, porque é ela quem porta esses objetos, e se ele falta foi porque ela não atendeu ao apelo, quer dizer, mostrou-se real, não simbólica (não é um mero significante respondendo a outro). Ao realizar a inversão mãe-simbólica, mãe-real, a criança já entra na dialética do dom: seduz a mãe real para que seja uma potência favorável que traga os objetos do dom de seu amor. Eles, os objetos, podem ou não atender a necessidades, mas já instauram a ordem de uma satisfação simbólica de receber o dom do amor. A partir deste tempo das relações mãe-criança, a imagem fálica já está colocada e o tempo anterior é ressignificado: se a mãe não atende ao apelo é porque não ama a criança. A onipotência da mãe real marca a entrada da criança no jogo imaginário tanto para a aquisição da imagem de si (eu[*moi*]) como na impotência diante de um ser onipotente. O principal trabalho que Lacan realiza neste seminário, entretanto, é a diferenciação da frustração e da privação.

Para Lacan os analistas fazem confusão entre dois mecanismos completamente distintos. A privação é um mecanismo operado pelo pai imaginário na medida em que ele se apresenta como o rival, o ser potente, que permite realizar a ausência ou insuficiência do falo na criança e, especialmente, na mãe. Por uma apreensão simbólica da dialética imaginária a mãe real pode ser comparada com o pai imaginário e ser simbolicamente registrada como faltosa. Não que falte nada no real, porque a este não falta nada, ele é pleno (LACAN, 1995[1956-57]), mas pela apreensão simbólica que a criança é capaz de fazer ao ordenar o real e o imaginário, a mãe aparece como privada de algo que o pai imaginário possui. A privação é uma falta real, mas de um objeto simbólico.

Por fim, a castração é esta operação realizada pelo pai real, que é o que efetivamente se coloca como portador do objeto de desejo materno, o que tem o pênis no real. O falo já se encontra simbolizado na etapa anterior da privação, e só assim pode ser apreendido como podendo ou não estar presente. O tempo necessário para a instauração da operação da castração é o tempo que a criança leva para realizar o pai imaginário, o que não é fácil. Para Lacan (1995[195-57]) é difícil para todos nós, na medida em que o que há de mais real na nossa experiência, as pessoas, é difícil de ser apreendido como tal. Quando, e se, o pai real puder aparecer na dialética simbólica, ele realiza o corte imaginário entre a criança e o falo materno com o seu pênis real. O resultado do processo é, por um lado, a perda do objeto imaginário e, por outro, a promessa simbólica do pai de que, no futuro, o sujeito poderá ter acesso ao falo simbólico. Com isso há a instauração da dívida simbólica como aquela em que

o sujeito, em primeiro lugar deve conquistar seu próprio falo e, em segundo, está em uma dívida com o pai que o indicou o caminho por onde poderá reencontrar algo de seu Eu-ideal no Ideal-do-Eu.

O mais difícil, entretanto, desta relação é o pai simbólico. Ele é o mais inapreensível, não é nada fácil encontrá-lo e, mesmo, impossível dizer o que ele é (LACAN, 1995[1956-57]). Em Freud ele é articulado em *Totem e tabu* (1996[1913a]) como o pai hipotético da horda primitiva, aquele que, após assassinado, opera com mais força do que quando era vivo. O significativo pai, o pai simbólico, portanto, só figura nos curtos momentos em que o pai real pode encarnar o fundador da lei, no amor que retira o sujeito do inferno imaginário e mostra o caminho para o outro nível de existência que é o simbólico. O aparecimento do pai simbólico é correlato da introjeção desse algo real (LACAN, 1995[156-57]) que é o supereu, essa voz real do pai morto.

Quanto ao lugar do analista, ele ainda situa-se como Outro, de modo que o estabelecido neste seminário confere-lhe mais precisão estatutária. Entretanto, o ponto de maior riqueza para as formulações sobre o lugar do analista se dão nas três operações da falta do objeto porque, qualquer uma delas pode aparecer na relação do sujeito com o analista na experiência. Se a mãe e o pai são os primeiros Outro da vida do sujeito, as estruturas de suas relações com o Outro estarão nestes moldes, e isso será transferido ao analista nos momentos-chave, portanto, é possível que o analista ou seja visto como o agente de uma das três operações ou tenha que conduzir uma delas! Tudo ficará mais estruturado após a apresentação do grafo do desejo, no que adio minhas conclusões até lá.

Se apresento as coisas desta maneira super-resumida e apressada é porque o faço a título de introdução às formalizações que apresentarei a seguir. São formalizações contidas em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (LACAN, 1998[1955-56b]), *A significação do falo* (LACAN, 1998[1958b]), *A instância da letra no inconsciente* (LACAN, 1998[1957]) e o seminário *as formações do inconsciente* (LACAN, 1999[1957-58]). Não farei uma apresentação exaustiva destes trabalhos - que por si só renderiam uma dissertação especialmente dedicada a eles, mas extrairéi os esquemas e fórmulas que irão fixar e organizar o caminho que construí até aqui - bem como emprestar uma topologia aos lugares da estrutura que, com sorte, me permitirão localizar melhor o analista em seu lugar e função.

3.2 - O grafo do desejo e o parceiro-máquina

O que Lacan realizou nos arredores dos anos de 1957 e 1958 foi, para Miller (1999), o período áureo do primeiro ensino de Lacan. Esta exaltação não é vazia, pois as produções de Lacan possuem um elevado grau de organização e formalização de seus conceitos e elaborações. Junto com este ordenamento do pensamento, evidenciam-se os limites do sistema teórico, as falsas soluções, os problemas que não foram explorados e, mesmo, alguns erros de percurso.

Neste sentido, também procurarei levantar estes pontos de abertura do sistema de pensamento lacaniano como indicações que virão em meu auxílio ao justificar os novos campos de exploração e as mudanças de perspectiva que já poderei delinear a partir do sétimo seminário, *a ética da psicanálise* (LACAN, 2008[1959-1960]), e seus desdobramentos para: o estatuto do analista, do falo como símbolo do objeto, no seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-1961]) e; do objeto *a* como real, no seminário sobre *a angústia* (LACAN, 2005[1962-1963]). Início pela *instância da letra no inconsciente* por organizar todo o elaborado nos seminários sobre *as psicoses* e *a relação de objeto*, bem como por anteceder os trabalhos do quinto seminário.

A proposta deste trabalho (LACAN, 1998[1957]) é a de mostrar a originalidade da descoberta freudiana como sendo a da função da letra no inconsciente e seu impacto para todas as áreas de existência do humano, em especial no pensamento e na razão. É evidente que a descoberta freudiana como Lacan a realiza é a do funcionamento do símbolo como tal, de maneira radicalmente autônoma em relação à psicologia e à consciência do sujeito, sendo a lógica significante o seu mecanismo de funcionamento, e este, por sua vez, o determinante da consciência dos sentimentos e dos pensamentos, que em relação ao significante autônomo são heterônomos.

A *letra* é empregada no sentido de "[...] suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem [...]", "[...] pela razão primeira de que a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental [...]" (LACAN, 1998[1957], p. 498), ou seja, é dizer é do funcionamento do significante puro e ultrarreduzido, tal qual se encontra na estrutura da linguagem, é o que fornece o princípio de funcionamento da maneira como as coisas do mundo humano se organizam e funcionam (isso não concerne apenas ao psiquismo, mas a todas as instituições humanas: às ciências humanas, "[...] ao destino do homem, à política, à metafísica, à literatura, às artes, à publicidade, à propaganda e, através delas, à economia." (LACAN, 1998[1957], p. 531))

A estrutura fundamental da linguagem que Lacan extrai de Saussure (2006[1916]) é a de que o signo é cindido em significante e significado, e que há uma barreira entre um e outro

que os faz resistentes à significação (LACAN 1998[1957]). Há, entretanto, entre Lacan e Saussure toda a diferença que há entre as posições filosóficas centradas na consciência e a doutrina freudiana do inconsciente. Nas elaborações saussureanas o significado - os conceitos e as imagens do objeto - serão associadas aos significantes - imagem acústica da palavra - em uma fórmula que se pode ilustrar, aproximadamente, desta maneira:

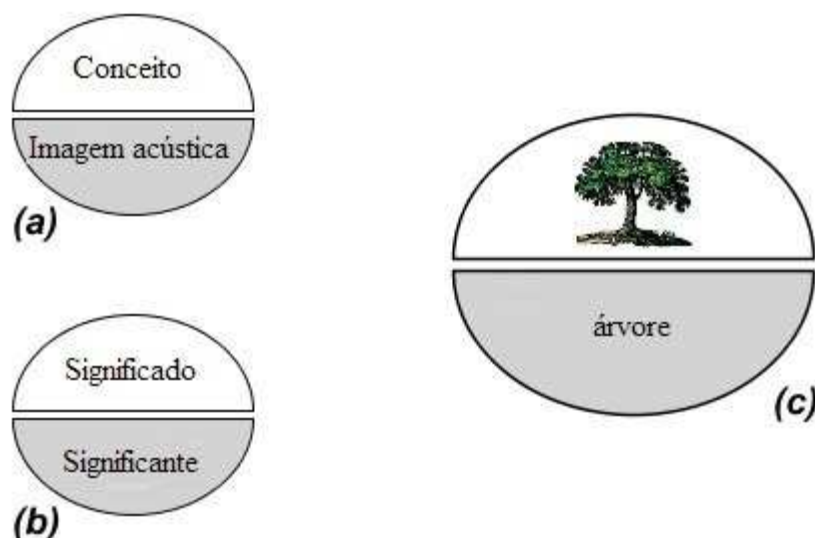


Figura 10 - Esquemas saussureanos do signo linguístico (adaptação)

O conceito vem em cima da imagem acústica, quer dizer, supõe que há um nível de experiência do humano, o psicológico, que pode anteceder a aquisição do signo linguístico de modo que as palavras viriam nomear os registros das coisas após seu aprendizado (SAUSSURE, 2006[1916]). A psicologia, para Saussure, é um nível de funcionamento autônomo em relação à linguagem. Para Lacan trata-se, justamente, do contrário, portanto, o 'signo' lacaniano tem o significante em seu numerador:

$$\frac{S}{s}$$

Figura 11 - Fórmula lacaniana do signo linguístico (LACAN, 1998[1957], p. 500)

Não se trata, entretanto, apenas de uma mudança de prestígio entre o significante e o significado, mas de toda uma concepção de como os significados são determinados a partir das articulações significantes. Trata-se, por exemplo, de fazer notar que o significante árvore só evocará a imagem do objeto árvore caso se inicie e interrompa-se desta maneira, pois caso inicie-se a dizer 'árvore' e para-se no 'ár', é disso que se respira que poderá tratar-se para outro e, mais: árvore pode evocar as trepadas na árvore, a árvore que guarda os entalhos de uma

declaração de amor, a que sustentou o balanço de infância, etc. Pode, mesmo, estar no desarvoramento da mãe - e imagine-se caso a palavra árvore só venha a ser introduzida após tanto escutar, por exemplo, seu pai chamar sua mãe de desarvorada! -, ou no aquecimento global. A árvore do sertanejo não é a mesma do paulistano e, definitivamente, a de uma manauara.

O importante para a compreensão das estruturas lacanianas do significante são duas leis de uma ordem fechada: a primeira é a necessidade de que haja variações modulatórias que estabeleçam o "[...] sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos de uma dada língua [...]" (LACAN, 1998[1957], p. 504) e; "à necessidade de um substrato topológico do qual a expressão 'cadeia significante' [...] fornece uma aproximação: anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis. " (LACAN, 1998[1957], p. 505)

A primeira lei se resume em dizer que a bateria de significantes de uma determinada língua tem diferenciações na modulação do som, ou seja, diferentes fonemas, que permitem compor todo o conjunto lexical da língua, na medida em que difere um significante do outro pela materialidade do fonema. A segunda, que é a dimensão diacrônica do significante, diz que ao se desejar dizer algo é preciso dispor os elementos em uma determinada ordenação, a de cadeia, e que cada elemento distintivo receberá seu valor a depender da posição que ocupa na cadeia e de onde se a interrompeu.

Tomando o exemplo 'desarvorada', tem-se, em primeiro lugar, que não é 'desalvorada', quer dizer, é preciso que os elementos distintivos estejam corretamente estabelecidos - é toda a diferença entre o porco e o porto que a Rainha de Copas, surda como é, não consegue escutar do que diz Alice²⁵. Depois, que a cadeia assuma uma determinada ordem - 'arvodesrada' não é o mesmo que 'desarvorada' - e que seu encadeamento se interrompa quando o significado almejado parece ter sido alcançado, ou seja, 'desar' está mais para asfixia do que para a sandice que está contida em desarvorada.

A inversão do significante e do significado na barra, em relação a Saussure, expressa, por fim, o fato de que "[...] o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão." (LACAN, 1998[1957], p. 505) Ao falar das psicoses e do significante puro que se apresenta nelas, não é mais do que esses três princípios que Lacan ilustrou como funcionando vivazmente. No caso do presidente Schreber

²⁵ Refiro-me à personagem protagonista do romance *Alice no país das maravilhas* (Carroll, 1998[1865]) e à sua antagonista, a terrível Rainha de Copas. As referências bibliográficas desta dissertação contam com os dados da obra.

há passagens, que não comentei, sobre a alucinação com os pássaros miraculados e as frases interrompidas que ilustram as leis do significante, tal qual Lacan as entende, muito bem.

O primeiro fenômeno consistia em pássaros que "foram condicionados a repetir 'frases sem sentido, que aprenderam de cor' [...]", pois, "[...] não podem entender o significado das palavras que dizem, mas são, por natureza, suscetíveis à similaridade de sons." (FREUD, 1996[1911b], ps. 45-46) Os exemplos que Freud extrai, do livro de Schreber, das palavras ditas por similaridade de sons são *Santiago* ou *Karthago*, *Chinesentum* ou *Jesum Christum*, *Abendrot* ou *Atemnot* e *Ariman* ou *Ackermann*. Como se pode ver é um jogo entre as semelhanças e diferenças fonêmicas entre termos significantes onde o significado, a princípio, não entrou na conta.

As frases interrompidas, por sua vez, eram fenômenos alucinatórios verbais, tais quais os pássaros miraculados, mas que capturavam o sujeito em um sentido opressivo, uma vez que o deixavam, justamente, em suspensão. Eram frases como "[...] Eu nunca..., A verdade é que..., Talvez, também... [...]" (LACAN, 1998[1957], p. 505), e por indicarem que há algo a concluir, um sentido a advir, mas que não advém, o sujeito fica em um nível de suspensão, de tal modo convocado por esse avanço do significante para além do sentido, que não pode deixar de esmerar seu tempo em achar o que poderia completar estas frases. Este procedimento ilustra a segunda lei do significante pelo que inicia uma cadeia que não acha o devido ponto de criação de sentido, mas há mais: há um cernimento do sujeito nelas na medida em que ele sabe que dizem respeito a ele, mas não sabe exatamente onde (e esse é o buraco diante do qual o psicótico se acha)!

Essas vozes, se elas vêm alucinadas, como se fosse outro que as pronunciasse (um médico, um vizinho, um pássaro, etc) é porque na psicose o Outro como testemunha de boa fé, como lugar da linguagem e do código, da cultura, não existe como tal: o psicótico fica restrito a valer-se do pequeno outro para colocar em movimento a função do Outro, de modo que sua dimensão da verdade e de enigma, o lugar onde sua fala se organiza com a linguagem, é um pequeno outro especular que, por consequência, dirá ao sujeito as verdades que se encontram no nível do Outro.

Como um exemplo inédito a este processo de apagamento do Outro na psicose, me recordo de um trecho de um caso que acompanhei, uma psicose, onde o rapaz teve o primeiro surto ao manter relações sexuais com uma prima. Após o ato, sentiu o ímpeto de se isolar, e foi para 'o mato' (era uma região interiorana do meu estado), onde encontrou um cachorro chamado *Eros*. Não bastasse portar este nome emblemático, o cão se dirigia a ele e o ordenava às tarefas mais degradantes, como 'descasque aquele tronco', 'desenterre a mandioca'

e 'enfie a mão no buraco do tatu'. A mim não passou despercebido que as ordens estavam todas, de uma certa maneira, associadas a frases construídas para metaforizar atos sexuais (como em 'descascar uma banana' para masturbação, mandioca e tronco para pênis e enfiar a mão no buraco), e que passaram a falar no sujeito, justamente, após seu encontro traumático com o sexo - era sua primeira vez - e o falo, pontos tão delicados para um psicótico. Enfim, não entrarei mais em detalhes porque não se trata, aqui, de conduzir uma análise de psicóticos, mas de detectar o significante falando, como tal, ao sujeito através de um pequeno outro, *Eros*, o cão vira-latas que exorta o sujeito aos atos mais degradantes.

Mas a pergunta que se coloca - e que venho deixando em suspensão em minhas exposições sobre os seminários três e quatro - é, justamente, como determinar quando a cadeia para? Quer dizer, se o significante é autônomo, funciona sobre leis próprias e determina a cadeia dos significados, os sentimentos e, mesmo, a própria estrutura que determinará o eu e seu semelhante, como é que podemos nos valer dele? É que, em Lacan, precisamente, o sujeito é real, ele existe no real e se serve dos significantes para se colocar (LACAN, 2008[1955-56]), e se serve deles porque há significantes âncora, os pontos de basta, que fornecem a direção da significação para ele. Estes pontos de basta, posso acrescentar ao que já expus, são significantes que capturam algo do sujeito no real, de seu gozo e desejo, significam uma parte sua importante, e passam a orientar para onde as significações confluem. Não é, evidentemente, qualquer parte que pode ser tomada ao acaso no estabelecimento destes pontos e já situei o significante do nome-do-pai e o falo como um par de bastamento destes. Podem haver outros, mas é a este que me dedicarei. Chegarei a isso.

Seguindo, portanto, a formulação das leis significantes, Lacan propõe que a figura de linguagem que contempla as duas fundamentais é a metonímia. Entretanto, se a metonímia enquanto figura linguística, é definida como tomar uma parte do objeto pelo todo, por exemplo, 'me dê aquele prato' quando, na verdade, se quer a refeição, para Lacan a relação de contiguidade está no significante e não no objeto real. Seu exemplo clássico é o 'no horizonte se avistam trinta velas', quando por vela se quer dizer barco a vela, portanto vela substitui barco. Não é uma metáfora porque são termos relacionados por contiguidade e não por significado - vela é vela e barco é barco, eles se relacionam pelo fato de um compor o outro -, mas não é uma contiguidade concreta! Ele nos lembra que nenhum barco moderno tem apenas uma vela, e que se por trinta velas se quis dizer trinta barcos é porque no significante barco esta relação pôde ser feita, mas não no barco real (LACAN, 1998[1957], p. 509).

Como acréscimo ao esquema saussureano de uma cadeia de significantes deslizando por sobre um fluxo de significados como duas massas indistintas -

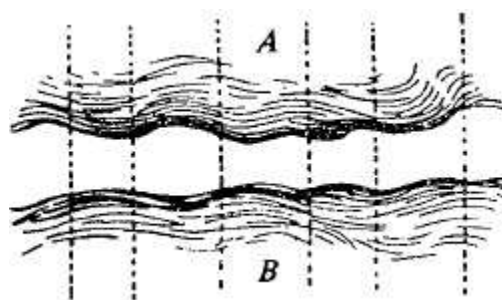


Figura 12 - Esquema saussureano dos significantes e dos significados deslizando um sobre o outro (apud LACAN, 2008[1955-56], p. 303)

-, que pode ser reduzido em um esquema de uma reta horizontal A, pairando sobre uma reta horizontal B, Lacan acrescenta que há coisas que se articulam como "[...] contextos atestados na vertical [...]", que não há "[...] cadeia significante [...] que não se sustente [...]" (LACAN, 1998[1957], p. 507) com um contexto deste como apenso. A esquematização desta proposição com a frase 'você é uma desarvorada', do meu exemplo em que o pai diria isso à mãe, poderia ser feita desta maneira:

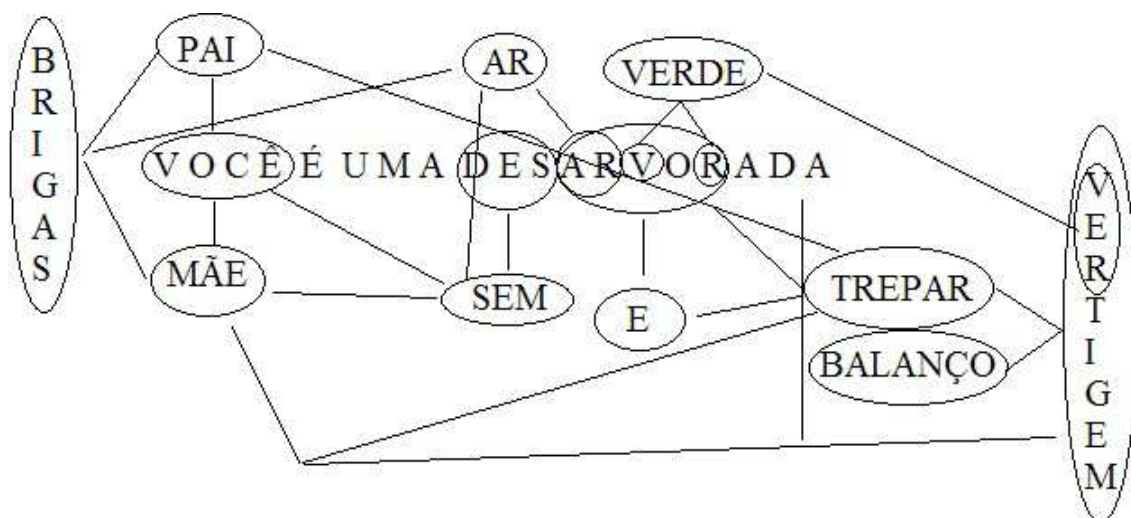


Figura 13 - Relações de contiguidade significantes (construção própria)

Acrescentei à frase - cadeia significante - uma série de relações significantes verticais que se relacionam aos da frase ou por similaridade fonética ou representacional e as liguei por linhas. Vários sentidos podem ser percorridos nessa pequena rede de significantes, a proximidade fonética e imagética de árvore com verde - juntamente com balanço e trepar - podem fazer surgir, por exemplo, vertigem. Uma vertigem que, por sua ligação com 'trepar' pode ter relações com as faltas de ar diante de uma briga, entre pai e mãe, que vêm em lugar do sexo que se suspeita haver entre o casal. Claro, aqui já extrapolo a metonímia e começo a entrar em constituições metafóricas dos sintomas. Quanto às metonímias, o que fica

delimitado são os objetos, o balanço, o verde e o ar, por exemplo, poderiam tornar-se objetos do real destacados para a criança que escuta esta frase. Lacan chega mesmo a dizer - dimensão que não acentuei de seu quarto seminário - que todo objeto é metonímico (LACAN, 1998[1957]), e que o mecanismo do desejo humano é, justamente, a metonímia.

Na teoria analítica pôde-se construir que o objeto perdido acaba por ser localizado como objeto materno. Isso, claro, não é sem relações com a posição de Outro absoluto e onipotente para a criança que pode ser visto como portador de tudo que há nesse mundo. A teoria, também, pôde mostrar o quanto este objeto é, fundamentalmente, faltoso e, por isso mesmo, cheio de substitutos. Os objetos do desejo, como substitutos do objeto de satisfação primitiva, tendem, portanto, a estar em relação metonímica com o Outro primordial. "*Minha garotona cheia de bumbuns e músculos*" é o exemplo que Lacan se vale para ilustrar a presença da metonímia na criança (LACAN, 1995[1956-57], grifos do autor), é uma frase que uma criança dizia à sua mãe. Os bumbuns e os músculos são objetos metonimicamente recortados da mãe como objeto total - ponto que a criança não pode alcançar, assim, pela significação -, e bem se sabe como bumbuns e músculos podem entrar como objetos na vida erótica de um adulto. Entretanto, como se pode ver, a metonímia não produz significação! É um procedimento que em nada diz o que são ou o que significam todos esses objetos, são apenas objetos recortados por uma relação de contiguidade ou similaridade significante. A fórmula lacaniana para este mecanismo é, portanto:

$$f(S...S') S \equiv S (-) s$$

Figura 14 - Fórmula da metonímia (LACAN, 1998[1957], p. 519)

A fórmula é lida da seguinte maneira: a função (f) metonímica "[...] é a conexão do significante com o significante [...]", (S...S'), "[...] que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta a ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la como desejo visando essa falta que ele sustenta." (LACAN, 1998[1957], p. 519) Isso está em congruência (é o significado do sinal de igualdade subscrito ao til) com o significante (S) separado pela barra (-) do significado (s), ou seja, com a falta a ser.

A metáfora, por sua vez, trata-se, não simplesmente da substituição de uma palavra por outra, mas "[...] entre dois significantes dos quais um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia." (LACAN, 1998[1957], p. 510) Esta é uma

definição simples e interessante, mas está longe de explicar "[...] a centelha criativa da metáfora [...]" (LACAN, 1998[1957], p. 510). Esta centelha criativa ainda requererá que, para explicá-la, eu precise passar pela metáfora paterna, formalizá-la, e que, só assim, o essencial da metáfora se coloque. Por hora, portanto, ater-me-ei a seus mecanismos linguísticos e sua função inconsciente.

A metáfora, portanto, substitui um significante que permanece presente, implícito, na sentença, e por uma ligação metonímica. Como isso poderia suceder-se? Por similaridade, é claro, mas o que significa dizer isso? Lacan falará que na metáfora há o uso da palavra enquanto palavra por excelência, um uso pelo qual "[...] é seu próprio destino que o homem desafia através da derrisão significante." (LACAN, 1998[1957], p. 512) São todas definições muito exaltadas e afetadas e, do modo que vejo, não atingem o grau de formalização que se encontra no restante do escrito. O que me parece bastante mais sensato extrair daí é que, por exemplo, quando se diz que uma mulher é uma flor, há, sim, uma derrisão do significante, um uso não descritivo, impróprio, que expressa certa liberdade de uso pelo sujeito, liberdade que ele só pôde conquistar porque é capaz de operar uma significação.

O ponto problemático é que o sujeito, seu espírito, seu desejo e satisfação, estão incluídos na condução metafórica: ela não pode ser definida como um funcionamento autônomo do significante, mas como uma possibilidade que aguarda um sujeito para se realizar. O exemplo do meu paciente, o que teve uma conversa com esse cachorro que é *Eros*, a própria construção delirante - *Eros é um cachorro vira-latas que faz demandas humilhantes* -, não assume, para ele, nenhum valor metafórico ou chistoso: ele não vê graça nenhuma nisso, pelo contrário, é acometido pelos mais pavorosos afluxos de ansiedade e questões opressoras! Em resumo, ele não é capaz de saber o que isso quer dizer, de estabelecer uma significação. Toda conexão metafórica e chistosa acontece no registro do Outro. Lacan nota coisa semelhante no caso do presidente Schereber, ele diz que não vê uma só coisa que seja uma construção metafórica do sujeito (LACAN, 2008[1955-56a]).

Quanto ao formal, o que se pode extrair de 'essa mulher é uma flor' - coisa que ela não é nem no real e nem por metonímia - é que flor substitui o sujeito na sentença. Ainda que se possa detectar o traço metonímico - bela como uma flor ou delicada como uma - ainda assim há um forçamento do significante: a delicadeza de uma mulher e a de uma flor não são a mesmas, e suas belezas são de ordem completamente distintas. É algo daquela mulher que entra em jogo nessa construção, algo que flor vem substituir, é um significado em particular da flor que pode capturar o significado do sujeito que é essa mulher, talvez o de 'objeto de contemplação'. É algo muito mais intenso e criativo do que uma metonímia, é algo implicado

- o significante só passa ao patamar do significado, só pode operar, porque está presente em um sujeito, ou seja, porque um sujeito no real o usa concernido em sua busca pela verdade (LACAN, 1998[1957], p. 508).

A formalização da metáfora se dá da seguinte maneira:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right)S \equiv S(+s)$$

Figura 15 - Fórmula da metáfora (LACAN, 1998[1957], p. 519)

A função (f) da metáfora se dá quando um significante substitui outro em uma relação de significação (S'/S), o que é congruente com a transposição transgressora da barra, produzindo um significado novo, uma ligação nova entre um significante e um significado (S(+s). Não me debruçarei agora nesta fórmula, retornarei a ela após articular propriamente a metáfora paterna no final dos três tempos do Édipo.

Como Lacan se vale do grafo do desejo e das noções de código e mensagem (LACAN, 1999[1957-58]) para ir fixando o Édipo em um esquema estrutural, faço uma breve explanação a esse respeito. O grafo do desejo é, basicamente, um esquema de entrecruzamento de linhas orientadas que compõem um circuito, sendo este o circuito da circulação significante. Portanto, as trilhas do grafo são percorridas por significantes e suas relações e leis, mas tudo isso em referência à linha do sujeito, ou seja, é o significante tal como ele pode existir no real, o significante que mortifica e liberta um sujeito espirituoso (LACAN, 1998[1957]). Sua estrutura mínima é:

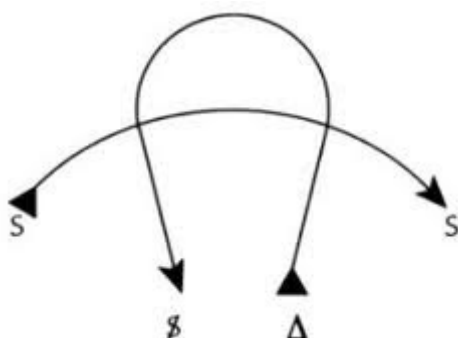


Figura 16 - Estrutura mínima do grafo do desejo (adaptação de LACAN, 1999[1957-58], p. 17).

Este esquema representa o encontro do sujeito (linha curva que vai de Δ a \$) com a cadeia significante aqui representada pelo par mínimo da articulação, S-S'. Quanto ao delta, é simplesmente o ponto de partida para um sujeito ainda incipiente, indeterminado, mas a

própria grafia do S cortado no final para representar o sujeito (lê-se 'esse barrado') é inédita, vez que, até aqui, na minha exposição, o sujeito figurava como S, como o *Es* freudiano. Não cri ser necessário fazer um longo desenvolvimento do termo, apesar de implicar uma mudança fundamental na concepção, porque os motivos da mudança de grafia são simples: o primeiro é para ilustrar que o sujeito encontra-se dividido, e que essa divisão se representa por uma barra por ser isomórfica à que separa significante e significado; o segundo motivo é oriundo da tradição cartesiana, do esvaziamento do sujeito enquanto substância, reduzido à dúvida hiperbólica de Descartes (apud LACAN, 1998[1966b]) e; o terceiro é para representá-lo como significante riscado da cadeia, indicando que não há um significante que o represente de modo definitivo. Essa é uma problemática que não desenvolverei neste trabalho, portanto, simplesmente assumirei que riscar o S do sujeito (que grafarei como \$) significa ilustrar: a) sua divisão; b) a imprecisão tipológica de sua substância; c) a ausência de um significante que possa representá-lo todo. Volto ao grafo.

Sua estrutura mínima é essa, e não é por acaso que a linha do sujeito assume um sentido orientado oposto à do significante: é que o sujeito é jogado no significante, sendo tomado por enigmas e questões fundamentais (que são a dimensão da verdade) e que só poderá realiza depois (*nachträglich*). Portanto, há a representação do encontro traumático com o significante como, fundamentalmente, Outro, no lugar do Outro, a dimensão da verdade e o efeito de retroação necessário para a gravitação rumo a seu centro. É desta maneira que o grafo evolui para as marcações dos lugares tal como abaixo:

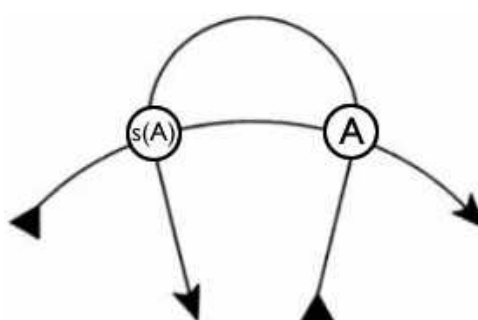


Figura 17 - Esquema mínimo do grafo com as marcações topológicas do Outro (adaptação de LACAN, 1999[1957-58], p. 17)

Ou seja, o encontro traumático com o significante se dá, justamente, no lugar do Outro, é o encontro traumático com o Outro como tal, com toda heteronomia de uma cultura, de uma tradição e de uma existência que antecede ao sujeito. Em um segundo momento, no ponto de retroação, há o significado do Outro ($s(A)$), que são os efeitos imaginários despertados por

sua existência. Neste esquema, também, podemos situar a alienação fundamental, aquela ao desejo do Outro, em A, enquanto a segunda alienação, aquela da imagem, adviria após o estabelecimento de s(A).

Porém o grafo vai bem além do esquema reduzido que apresento agora: ele visa esquematizar as relações com o significante, a imagem, o desejo, a castração, o gozo, o fantasma e a falta do Outro. Seu desenvolvimento é iniciado nos moldes da estrutura dos chistes, os ditos espirituosos. Freud, em seus trabalhos sobre os chistes (1996[1905d]), mostrou que seu mecanismo tem relação com os mecanismos inconscientes, e que se valem gargalhadas é porque sua estrutura põe a economia inconsciente em movimento e promove uma satisfação própria ao uso da palavra. Em termos lacanianos, o uso da palavra espirituosa (chiste) tem relação com a satisfação propriamente desejante, pois acontece totalmente no plano do significante onde algo do desejo é revelado e sancionado pelo Outro (enquanto lugar da linguagem) (LACAN, 1999[1957-58]).

A diferenciação entre a satisfação da ordem do desejo e da necessidade não foi feita por mim até o momento. Mas em vários trechos, quando dissertava a respeito das relações de objeto pude mostrar que para Lacan, há uma diferença muito clara entre a satisfação de uma necessidade e a satisfação de um desejo. No registro do real há objetos que satisfazem as necessidades, por exemplo, o seio materno, mas já nesse registro há a mãe simbólica que responde às oposições ausência/presença: evocada na ausência e mandada embora na presença para que o jogo de evocar permaneça. Isso dá testemunho de um jogo de satisfação que pertence a outra ordem.

Quando acontece a passagem da mãe simbólica à mãe real, o que, conseqüentemente, registra os objetos que ela detém como símbolos do dom de seu amor, fica ainda mais clara a presença de uma satisfação no registro do símbolo, do desejo. É a mesma diferença entre satisfação da necessidade e satisfação sexual em Freud, mas Lacan a radicaliza a ponto de apenas a satisfação do desejo poder ser propriamente chamada de satisfação.

No seminário sobre *as formações do inconsciente* (1999[1957-58]), a separação entre necessidade, desejo e demanda está bem delimitada: uma demanda é "[...] uma comunhão de registros e de linguagem [...] uma entrega de todo si mesmo, de todas as suas necessidades, a um Outro de quem o próprio material significante da demanda é tomado de empréstimo [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 98).

Portanto, na demanda, especialmente na primitiva, há o pedido pela satisfação de uma necessidade vital, mas há, inequivocamente, um jogo para aquém ou além da necessidade que é esta entrega aos significantes do Outro como signos de seu amor, uma articulação do desejo

nos termos do desejo do Outro. Nesta concepção o desejo é, por sua vez, "[...] uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade - necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir de perturbações." (LACAN, 1999[1957-58], p. 96)

O desejo propriamente inconsciente, entretanto, não é qualquer um, mas um que se inscreve como marca indestrutível no circuito simbólico do significante, e que, ao circulá-lo, busca encontrar novas maneiras de se realizar. Se o chiste é tomado, por Lacan, como estrutura privilegiada para o desvelamento da estrutura significante do desejo é, justamente, por sua dimensão metafórica e criativa que, ao jogar com o significante, o retira das significações metonímicas ordinárias e lhe emprega em um uso criador, expressando algo que não poderia ser expressado se não por uma invenção. É o exemplo do *famillionário*.

Freud (1996[1905d]) apresenta, em seu estudo sobre os chistes, algumas construções linguísticas que funcionam segundo estes mecanismos. Uma delas é um exemplo extraído de um livro Heinrich Heine²⁶ onde "Hirsch Hyacinth, um judeu de Hamburgo, vendedor de bilhetes de loteria, necessitado e esfaimado [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 25) fala a respeito de sua visita a um milionário, Salomon Rotschild, dizendo que foi tratado de maneira bastante *famillionariamente* (FREUD, 1996[1905d], ps. 25-29). Este dito foi tomado como espirituoso por expressar, ao invés do familiar, um *famillionar*, que por sua vez contém um milionar(io), ou seja, trata-se de dizer que, ainda que alguém fosse tratado como familiar por um milionário, não saíra totalmente familiarizado da cena. Este dito espirituoso, como invenção linguística, mostra que espécie de questão, de desejo, um faminto como Hyacinth pôde expressar em sua construção simbólica.

Lacan e Freud conduzem várias análises e leituras deste chiste - e peço que se reportem aos textos deles em busca de maiores desenvolvimentos -, mas para mim basta ilustrar o mecanismo do chiste como um uso inédito do código linguístico. Este código que no Outro, só pode veicular algo do desejo na medida em que o sujeito banca o seu artífice, degrada o significante tal qual o encontra no Outro e o emprega de uma maneira inédita.

Este emprego inédito, por sua vez, precisa ser reconhecido e sancionado pelo Outro, e isso não quer dizer nada além de que o Outro também ri, quer dizer, que essa piada foi feita no código compartilhado pelo Outro, e pode ser transmitida. Se a veiculação do desejo se faz fora do código, não há reconhecimento dele e, uma vez não reconhecido pelo Outro, por estar alienado aos significantes do Outro, o sujeito tampouco pode reconhecer seu desejo. Este é o

²⁶ Christian Johann Heinrich Heine (1796-1856): poeta e romântico alemão, conhecido como 'o último dos românticos'. O livro em questão é o *Reisebilder* (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Heine).

mecanismo de reconhecimento do desejo em Lacan, uma mensagem onde o Outro reconhece, na demanda, algo para além da necessidade (LACAN, 1999[1957-58]). No grafo isso é ilustrado da seguinte maneira:

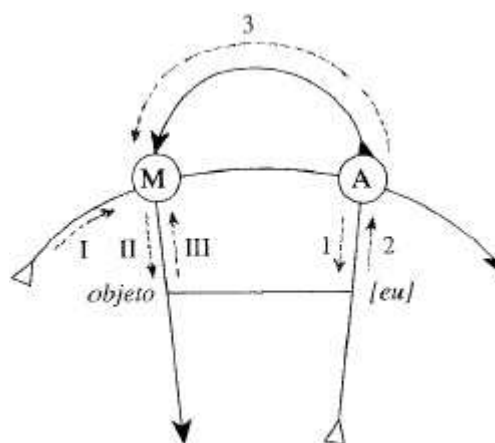


Figura 18 - Código e mensagem na articulação da demanda (LACAN, 1999[1957-58], p. 99)

O sujeito começa a articular a demanda com os significantes do Outro (1). Se ele o faz, a emite ao Outro nos seus termos, ou seja, usando o código da linguagem, e se "[...] o Outro consentiu de verdade numa de suas demandas, de fato não há mais limite - é normal que ele lhe confie todas as suas necessidades [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 98), tendo aberto, portanto, as vias simbólicas de satisfação para o sujeito. Por ser uma estrutura totalmente dependente da estrutura do Outro, toda a formulação da demanda contará com ela, ou seja, "[...] seu desejo será tomado e remanejado não apenas no sistema do significante, mas no sistema do significante tal como instaurado ou instituído no Outro [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 99), de maneira que a um banqueiro não se demanda como se demanda a uma mulher.

Formada, portanto, a partir do Outro, nessa relação de entrega, e alimentada por um desejo que é para além ou aquém da necessidade, a demanda se articula em mensagem no circuito A-M, esse é o primeiro tempo da demanda (I). "Em seguida, isso não passa prontamente para o Outro, mas vem refletir-se aqui, nesse algo que, no segundo tempo (II), correspondeu ao apelo ao Outro, do objeto do que o Outro quer desejar, em suma, do objeto metonímico." (LACAN, 1999[1957-58], p. 99) Esta é, precisamente, a articulação onde o desejo pode ser depreendido da demanda, na medida em que se vê articulado com o objeto metonímico, ou seja, com o desejo do Outro. É apenas ao convergir com o objeto do desejo do Outro que, no tempo III, a mensagem pode ser decifrada e sancionada pelo Outro.

Peço perdão, agora, pelo salto que dou rumo aos três tempos do Édipo. Há muito a se dizer a respeito do desejo, do Outro e do poder criativo do chiste, da metáfora, no

reconhecimento do desejo e do sujeito - bem como os circuitos imaginários que o fixam e o tornam fechado à dialética, mas é preciso avançar. O núcleo do seminário sobre *as formações do inconsciente* é os três tempos do Édipo lidos no grafo do desejo. Os três tempos do Édipo, por sua vez, são uma construção mais rigorosa da constituição subjetiva do que o que podemos ver quando Lacan constrói a teoria das três faltas do objeto e, sim, a cada tempo do Édipo corresponderá um tipo específico de falta.

O primeiro tempo do Édipo, por sua vez, é onde

[...] o desejo da criança [...] é o desejo do desejo da mãe. Em vista disso abre-se uma dimensão pela qual se inscreve virtualmente o que a própria mãe deseja em termos objetivos como ser que vive no mundo do símbolo, num mundo em que o símbolo está presente, num mundo falante. (LACAN, 1999[1957-58], p. 188)

Cabe enfatizar o aspecto de *já simbólico* que é marcante nesta passagem. Como já pude mostrar aqui ao discorrer sobre a transferência e como o desejo do analista ocupa uma posição de centralidade nas formações do inconsciente que o paciente apresenta em sua análise. Com esta passagem do quinto seminário pode-se ilustrar que, para Lacan, já desde o estabelecimento das primeiras relações do bebê com o outro, ele já é um Outro cujo desejo é o centro do interesse da criança, por conseguinte, o desejo é de saída articulado ao Outro enquanto tal, ou seja, enquanto função simbólica e transferencial.

O desejo da mãe, entretanto, se apresenta de maneira muito mais complexa e articulada do que o da criança. Este desejo, o dela, já passou pelos desfiladeiros significantes e seu objeto de desejo já se encontra capturado na rede de equivalências simbólicas - se as coisas foram mais ou menos bem com a mãe, ela já foi uma menina que passou pelo Édipo, e se o filho é desejado por ela é porque já se encontra, simbolicamente, equivalente ao dom do amor de um homem, ou seja, para além da mãe já há o pai (LACAN, 1999[1957-58]), mas de maneira velada, não assumindo valor simbólico para a criança a não ser como presente na estruturação do desejo materno.

A princípio, portanto, "[...] o primeiro sujeito é a mãe [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 195), a criança encontra-se em uma posição inicial de assujeitamento, à lei da mãe, que é

[...] uma lei não controlada. Reside simplesmente, ao menos para o sujeito, no fato de que alguma coisa em seu desejo é completamente dependente de alguma outra coisa, que sem dúvida já se articula como tal, e que é realmente da ordem da lei, só que essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má. (LACAN, 1999[1957-58], p. 195)

Nesta posição de assujeitamento, de alienação fundamental ao desejo do Outro, é que floresce a etapa fálica primitiva onde, no nível rudimentar de articulação do desejo que a criança se situa, acontece uma espécie de duplicação imaginária desta alienação ao estabelecer-se a identificação dela ao objeto de desejo da mãe, o falo. A alienação à imagem do espelho é, portanto, uma alienação segunda em relação à alienação fundamental ao desejo do Outro: "A criança, portanto, recebe em M a mensagem bruta do desejo da mãe, ao passo que, abaixo, no nível metonímico em relação ao que a mãe diz, efetua-se sua identificação com o objeto dela." (LACAN, 1999[1957-58], p. 208)

Este primeiro tempo do Édipo é, portanto, "[...] o fechamento de um primeiro circuito do desejo de desejo, um primeiro sucesso [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 210), e não temo em dizer que pode-se usar esta estrutura em lugar de todo o mito do seio como satisfação primitiva. É a fertilidade e potência da descoberta do objeto materno que, a bem dizer poderia não acontecer (e por vezes não acontece): se ela é uma vitória em estabelecer um primeiro circuito rudimentar para o desejo de desejo, para o simbólico, portanto, já que estabelece o lugar do Outro, isso significa que os fracassos estão no outro extremo da experiência, e pode-se pensar que as psicoses mais fragmentárias ou alguns tipos de autismo se estabeleçam com o fracasso desta primeira estruturação. Além disso, ainda que as coisas se estabeleçam bem, além de todos os tipos de acidentes e desvios que já podem se colocar aqui, há o fato de que o objeto ao qual a criança pode se identificar, o falo imaginário, está, na mãe, "[...] constituído de maneira infinitamente mais elaborada [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 206), impondo mais do que dificuldades, impossibilidades de uma realização plena deste encontro tão fértil.

O segundo tempo do Édipo é, para o menino, o estabelecimento do Édipo propriamente dito. A etapa pode ser resumida em "[...] o pai, como aquele que priva a mãe do objeto de seu desejo, a saber, o objeto fálico, desempenha um papel absolutamente essencial [...] em qualquer neurose e em todo desenrolar, por mais fácil e mais normal que seja, do complexo de Édipo." (LACAN, 1999[195-58], p. 191) Uma privação é uma falta real de um objeto simbólico cujo agente é imaginário, ou seja, é justamente o pai rival do complexo de Édipo, pai imaginário, que começa a aparecer aqui.

Essa figuração do pai, é claro, só se coloca na medida em que ele já possuía um lugar junto à mãe, junto a seu desejo, lugar este que vai ficando manifesto para a criança no desenrolar do primeiro tempo do Édipo, e isso, por dois processos: o primeiro é a gradativa constatação pela criança, no refinamento das sucessivas demandas, suas frustrações e reordenações, que ela é insuficiente como falo imaginário para a mãe, há algo para além, e o pai começa a aparecer nesse lugar, a criança passa por uma frustração; O segundo é uma

operação onde a incidência do pai sobre a mãe "[...] priva alguém daquilo que, afinal de contas, ele não tem, isto é, de algo que só tem existência na medida em que se faz com surja na existência como símbolo." (LACAN, 1999[1957-58], p. 191) Este segundo processo é a privação propriamente dita e mostra por que viés ela é apreendida pela criança no Édipo: o pai retira alguma coisa da mãe, a constatação da falta fálica da mãe é atribuída a um agente imaginário castrador. É uma fase que só pode ser dialeticamente superada a partir da constatação de quem é o pai no real.

Ao entrar nesta segunda etapa, o menino assume uma posição agressiva em relação ao pai, e tudo isso em defesa do falo da mãe. Essa privação da mãe, não façamos confusão, não é o acontecimento, na realidade, de um episódio onde o pai impede a mãe de fazer algo ou a limita sob força - embora esses episódios não falem -, mas a própria estrutura do desejo da mãe, enquanto alguém que deseja o pai a coloca na posição de faltosa, de não ter o que ele tem. O pai, por ter isso que a mãe não tem, a coloca em uma posição degradada aos olhos da criança que a via como onipotente: é o pai agora o todo poderoso, porque ele 'manda' na mamãe.

A agressão, no entanto, "[...] parte do filho, na medida em que seu objeto privilegiado [...] se dirige ao pai [...] ele projeta imaginariamente no pai as intenções agressivas equivalentes ou reforçadas em relação às suas." (LACAN, 1999[1957-58], p. 175) Portanto, este é o equivalente freudiano da *ameaça* ou *medo* da castração, onde é preciso, primeiro, que se constate que a mãe, ou uma irmãzinha, foi castrada para que, depois, possa encarar as ameaças paternas como verdadeiras (isso é bem ilustrado no caso do pequeno Hans (FREUD, 1996[1909a])).

Este é o tempo ansiogênico do Édipo, um momento de ambivalência afetiva em direção ao pai, momento de fantasias agressivas, de constatação de impotência do lado do Outro materno – em cujo, o sujeito "[...] sempre encontra dentro dele, sob certos aspectos, o Outro do Outro, [...] a lei do pai [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 199) como aquela a quem até a mãe está submetida. Se pude associar os acidentes do primeiro tempo a autismos, esquizofrenias arcaicas e, mesmo, às psicoses de uma maneira geral, aqui posso localizar os acidentes que conduzem às perversões, às fobias e às neuroses. Se o menino, por exemplo, se faz de paladino do falo da mãe, pode-se ter um fetichismo ou uma obsessão grave (a depender de quanto a culpa pelas ideações agressivas o acometem), por exemplo.

O que é estruturalmente crucial aqui é a maneira como a lei paterna se registra. Se ela não se registra, fica-se entregue ao fenômeno da foraclusão do nome-do-pai, mas caso se registre há, ainda, a possibilidade de negá-la, desafiá-la, transgredi-la ou de assumi-la.

Nenhuma das últimas posições é mutuamente excludente, aliás, quando se fala em ambivalência na neurose, fala-se justamente disso: de um posicionamento dividido a respeito da lei paterna. O que é preciso, ainda, explicitar é que, a respeito do pai, é a mãe "[...] que é quem o instaura como aquele que lhe faz a lei." (LACAN, 1999[1957-58], p. 200) Isso quer dizer que a maneira que o pai entra na relação imaginária é mediada pela maneira como a mãe transmite sua palavra, inclusive quando ela se cala diante de um pai monstruoso.

É o valor que o pai assume como homem para a mulher que é a mãe que dará o enquadre de sua imagem mais ou menos castradora, mais ou menos potente, mais ou menos justo e, o crucial, potente ou impotente no real. A percepção do valor real que o pai sustenta nestas relações é a passagem do segundo para o terceiro tempo do Édipo. Antes de destrinchá-lo, entretanto, apresento o esquema do grafo do desejo ampliado para comportar este pai para além da mãe que intervém no segundo tempo do Édipo como privador:

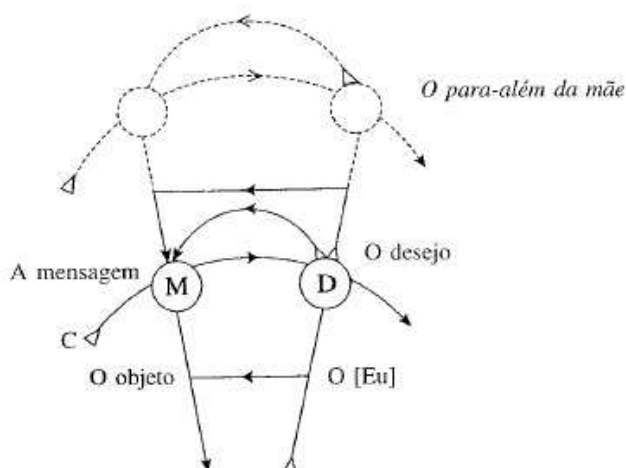


Figura 19 - Grafo do desejo no segundo tempo do Édipo (LACAN, 1999[1957-58], p. 207)

A parte inferior não apresenta grandes diferenças do que desenvolvi até agora, com a exceção que onde grafava-se A, de Outro (*Autre*), grafa-se D, de demanda. A novidade aqui é o aparecimento do desejo como uma para-além da demanda. A linha reta e cheia logo acima do primeiro nível do grafo é a representação das relações fantasmáticas que começam a se formar, como tais, neste tempo do Édipo, com a intervenção do pai imaginário. Claro, fala-se de fantasmas, fantasias, pré-edípicas, mas não se pode esquecer que, para Lacan, elas só são estruturadas como tais após a travessia do Édipo. Este grafo, portanto, mostra em que momento o fantasma está se formando. O nível tracejado, por fim, é o pai como mediado pela mãe, os efeitos de sua palavra na mãe como mulher desejanse. Ele aparece tracejado porque o pai ainda não foi percebido no real, em sua função real, mas apenas como rival imaginário e

privador da mãe. Em uma psicose, também, é um nível que não se instala, ainda que seja uma psicose mais complexa, como uma paranoia: não estará lá em potência.

O pai é, no final do segundo tempo do Édipo, em relação à mãe, um agente imaginário que conduz, no real, uma privação da mãe de um objeto simbólico, e se, antes, em relação à criança, tratava-se do "[...] pai como símbolo que intervém numa frustração, ato imaginário concernente a um objeto muito real, que é a mãe, na medida em que a criança necessita dela [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 178), o pai como privador da mãe, apesar de permanecer, fortemente, na dinâmica imaginária como agente da privação materna, já se insinua como o portador de um objeto que ele não é, quer dizer, ele tem o falo e não o é. Não acredito que seja difícil imaginar a vantagem que ter o falo apresenta como solução para o desejo de desejo do Outro: é que se, antes, a criança ficava confinada a uma dupla alienação - ao desejo da mãe e à imagem do objeto de seu desejo -, com o advento do pai como portador de um objeto simbólico, insinua-se uma via identificatória menos opressiva do que a primeira, uma vez que não seria necessário *ser* o que a mãe quer, mas apenas o *ter*, no que toda a dialética da negociação e da troca podem intervir. Mas nisso eu me adianto.

O terceiro tempo do Édipo, portanto, tem esse facilitador que é o pai portador como via identificatória. "O pai se torna um objeto preferível à mãe [...]" (LACAN, 1999[1957-58], ps. 178-179), mas isso implica em assumir a perda narcísica da imagem fálica. É a passagem do Eu-ideal ao Ideal-do-Eu, a escolha entre uma imagem ideal, que nunca se pôde estar plenamente à altura de sê-la, e um traço simbólico que se oferece como possibilidade futura - o do portador do falo.

Dizer que o pai real é o agente da castração é dizer que

O pai, para nós, *é*, ele é real. Mas, [...] só é real para nós na medida em que as instituições lhe conferem, eu nem diria seu papel e sua função de pai, mas seu nome de pai. [...]. O importante, com efeito, não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica um coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai. [...] Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai [...]. (LACAN, 1999[1957-58], ps. 186-187, grifos do autor).

É um ponto importante, porque o pai como frustrador é o pai simbólico em uma operação de frustração da mãe, mas como mediatizado por ela, ou seja, é a mãe quem é o agente da frustração na criança, o pai só aparecendo de maneira velada. O pai real, diferentemente, é o Nome-do-Pai enquanto significante no real, ou seja, ele é um símbolo real, encarnado na pessoa real do pai pela eficácia real do significante! Este desenvolvimento

acompanha o raciocínio de Lacan que diz que a mãe dispõe de um caráter instintivo-imaginário preparado para ser mãe - seu corpo e suas relações com a realidade já indicam isso -, o que não equivale a dizer que ela não tenha que alcançar sua função simbólica como transmissora da cultura, mas quanto ao pai, não há nada nem no instintivo e nem no imaginário que o prepare para a função: é exclusivamente definida no simbólico, é a operação de um Nome que tem efeitos no real, que está no real.

Entretanto, nenhuma dessas elaborações está, evidentemente, ao alcance da criança que atravessa esse tempo do Édipo - conclusão para o menino e entrada para a menina - alguma outra coisa opera aqui em um nível mais fundamental. Ao ilustrar o processo de castração, creio, deixei bem marcado que é preciso, em primeiro lugar, encontrar pistas da própria insuficiência narcísica, ou seja, na realização da imagem fálica e, em segundo, da extinção da hipótese de onipotência materna. No segundo tempo do Édipo isso já se coloca, mas coloca em termos imaginários: a criança sabe que não é a única para a mãe, mas ainda não desistiu de sua imagem fálica - o pai e ela estão no mesmo nível de rivalidade imaginária, como se fosse o suficiente derrotá-lo para recolher os espólios. Boa parte das pessoas nunca deixa esta etapa de organização da fantasia, e passa sua vida detectando quais agentes simbólicos são responsáveis por seu dano imaginário.

A segunda parte do processo, a privação da mãe, também ocorre no segundo tempo do Édipo, mas de maneira, igualmente, fantasmática, pois o pai aparece como imaginário e castrador da mãe que, não fosse ele, seria toda da criança. Para superar esta cópula imaginária do dano frustrante e do agente privador, é preciso que este pai esteja, no real, dando duro sobre a mamãe, e que ela, como mulher, encontre nele, não o objeto, mas o significante de seu desejo. No nível fenomênico que é o da criança, isso acontece quando a mãe, não se submete, mas sanciona a palavra do pai como a palavra daquele que a concerne no nível do desejo, ou seja, "[...] concerne às relações não apenas da pessoa da mãe com a pessoa do pai, mas da mãe com a palavra do pai - como pai na medida em que o que ele diz não é, de modo algum, igual a zero [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 197), e isso é algo que apresentaria a mãe não como uma potência real e caprichosa, mas como pessoa real a quem a palavra do pai concerne: ela não pode simplesmente fazer tudo o que quer, se reporta a ele.

O pai, por sua vez, deixa de ser um rival usurpador que detém, arbitrariamente, o direito pela mãe (LACAN, 1999[1957-58], p. 178), mas uma potência no real à qual a mãe está interessada, da qual depende (LACAN, 1999[1957-58], p. 201). Eliminar esta potência não significará, em nada, que a criança esteja apta a sustentá-la. De uma forma fenomênica e mais simples - tal como é o nível das coisas para a criança - aparecem as fantasias de

humilhação e esmagamento diante da magnitude e potência do órgão do pai, mas, principalmente, magnitude e potência que interessam à mãe: não adianta destruí-las, mas de saber como tê-las. Este é o nível, finalmente, metafórico do significante no qual se instala como tal, o pai, como Nome, operando como metáfora do significante do desejo da mãe, ou seja, se o desejo da criança é desejo do desejo da mãe e, se para ela, esse desejo é um enigma, é o Nome-do-Pai quem poderá significá-lo:

$$\frac{\text{Pai}}{\text{Mãe}} \cdot \frac{\text{Mãe}}{x}$$

Figura 20 - Metáfora paterna (I) (LACAN, 1999[1957-58], p. 180)

O x , portanto, que é o enigma sobre o desejo da mãe é resolvido à medida em que o pai pode ocupar este lugar. Este x , diga-se de passagem, é o lugar onde a criança está, é onde ela tenta se situar, mas por não saber nada dele, não possui os meios reais. O pai, por sua vez, possui e se torna, portanto, o Outro por excelência, porque é a ele para quem a criança passará a dirigir as demandas a respeito do desejo da mãe, o "[...] tribunal superior [...]" (LACAN, 1999[1957-58], p. 198) para o qual a criança apela, um Outro que porta ou não porta o que a mãe deseja. Este é o ponto de suporte para a saída do Édipo:

O falo, o pai atestou dá-lo em sua condição e apenas em sua condição de portador ou de *suporte*, diria eu, da lei. É dele que depende a posse ou não desse falo pelo sujeito materno. Na medida em que a etapa do segundo tempo é atravessada, é preciso, então, no terceiro tempo, que aquilo que o pai prometeu seja mantido. (LACAN, 1999[1957-58], p. 200, grifo do autor)

Ou seja, o pai não pode ser o pai de Schreber, o pai monstruoso que o possui e dá quando bem entende - isso seria apenas deslocamento do capricho materno para o pai, mantendo a criança na posição apassivada e assujeitada de objeto -, mas um pai justo, sereno, que dá o falo de acordo com uma lei a qual ele mesmo se faz objeto! Isto é completamente compatível com o material clínico de um psicanalista, pois se apontei que as mães figuram no registro da bondade-maldade - ou seja, agem conforme seu gozo - os pais são situados, quando assumem sua função, em um registro de justiça ou injustiça, de severidade ou brandura. Pai e mãe operam em registros completamente distintos e assimétricos em suas funções.

A respeito da lei, portanto, se a lei materna aparecia como caprichos de uma onipotência real, ou seja, se para a criança não passava de um turbilhão de significantes que a mãe ostentava a seu bel prazer, engendrando enxames de significados, ao estabelecer-se a lei

do pai como uma, não que submete a mãe e a criança, mas que serve para ele também, ou seja, para todos e, mais, como aquela que sustenta a promessa do porte do falo simbólico em um tempo futuro, ela organiza o enxame inicial de significantes e subordina o que, antes, era capricho materno, a uma lei:

$$\begin{array}{c} S \\ \hline S \quad S \quad S \quad S \quad S \\ \hline s \quad s \quad s \quad s \quad s \end{array}$$

Figura 21 - Formalização da lei do pai (LACAN, 1999[1957-58], p. 202)

Há duas maneiras de ler esta fórmula, uma é a que já apresentei, a de que o S superior, é o significante da lei paterna, ao passo que os S inferiores, seguidos dos vários s no nível mais baixo, são a lei materna em uma profusão de significantes e significados, mas há outra.

Por ser um significante que vem em lugar *dos* significantes, de todo o código significante, ele fica em posição de exceção - a exceção paterna - dando o sentido de toda a cadeia. É uma noção especialmente alinhada com a noção de ponto de basta (LACAN, 2008[1955-56a]), mas há uma diferença!

No seminário sobre *as formações do inconsciente* Lacan diz, a respeito do ponto de basta, que ele é "[...] somente uma história mítica, pois ninguém jamais pode alinhar uma significação num significante [...]", "[...] o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá." (LACAN, 1999[1957-58], p. 202) O que acontece aí é uma nova significação, uma metafórica e, por isso, chamar de metáfora paterna. O significante do Nome-do-Pai, portanto, esse que reina sereno sobre o deslizamento dos significantes e significados, é aquele que produzirá as significações metonímicas, indicará a direção que os pequenos s do fluxo de significados querem dizer. A grande sacada restante para compreender-se a metáfora paterna é, justamente, o que sustenta o Nome-do-Pai ali naquela posição! O desenvolvimento da fórmula da metáfora paterna em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses* (LACAN, 1998[1955-56b]) será útil:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left(\begin{array}{c} A \\ \text{Falo} \end{array} \right)$$

Figura 22 - Metáfora paterna (II) (LACAN, 1998[1955-56b], p. 563)

O que está em jogo, para Lacan, quando introduz esta fórmula no trabalho em questão, é falar sobre a forclusão do significante do Nome-do-Pai, da ausência de uma afirmação, *Bejahung*, primordial do significante como tal, que fica *Verworfen*, foracluído. A minha

intenção aqui é outra, tão somente a de ilustrar o desenvolvimento da fórmula da metáfora paterna para que fique visível o de que se trata, ou, as razões pelas quais se postula que o pai, como significante, tem esse direito à exceção. A fórmula mostra que, o significante do Nome-do-Pai, ao vir em substituição do desejo da mãe, resolve o enigma do sujeito sobre o significado do desejo da mãe ao situar o falo como significado do Outro, ou seja, o Outro verdadeiro é o portador do falo. É, portanto, tão somente por ser aquele que porta o falo, mas o falo como símbolo, como aquilo que pode comparecer ou não e que, através das substituições significantes, pode ser transmitido conforme uma lei, é tão somente por isso que o pai ocupa seu lugar de exceção.

A significação, por excelência, só se instaura a partir da significação do falo, pois é ele quem coloca ao menos um significante em lugar de exceção para que o procedimento metafórico de significação possa ocorrer (figura 21). Mas há, claro, todo tipo de complicações no desenvolvimento, praticamente, linear que imprimi até aqui para expor os três tempos. Não me refiro a omitir a maior parte dos acidentes, como um melhor tratamento das psicoses, ou das perversões, nem mesmo à diferenciação esquemática dos Édipos masculino e feminino, me refiro às próprias contradições e confusões que, a mim, parecem estar presentes no desenvolvimento de Lacan.

Se conduzi as coisas de maneira a preencher ou aplanar os relevos da construção teórica é porque, creio, terei oportunidade de retomá-los ao avançar no meu desenvolvimento. Por hora, entretanto, não posso deixar de, antes de apresentar a versão acabada do grafo do desejo, introduzir duas elaborações de *a significação do falo* (LACAN, 1998[1958b]): a do desejo e a do falo como significante.

Quanto ao desejo, já não posso mais mantê-lo no estatuto de imprecisão que o deixei ao, simplesmente, remeter à noção de desejo recalcado, em Freud, ao de componente imaginário do sujeito, como nos primeiros textos de Lacan. É bem verdade que, desde o início de seu primeiro ensino, Lacan já indica que o ideal da análise almeja viabilizar que o desejo, essa coisa articulada, mas inarticulável (LACAN, 1999[1957-58]), possa se fazer reconhecer pelo outro em um neologismo, uma invenção linguística. Entretanto, falta um melhor isolamento do termo para que sua topologia no grafo seja compreendida.

O desejo que se vê no grafo não é apenas um precipitado imaginário a ser significantizado, como as demais formações do inconsciente, mas algo articulado à presença do falo como significante. Neste momento das construções lacanianas, o falo não é uma fantasia - embora elas não sejam sem ele -, não é um objeto - embora os objetos que encarnem

sua imagem o sejam - e é "[...] menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza [...]" (LACAN, 1998[1958b], p. 696), mas

[...] um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante. (LACAN, 1998[1958b], p. 697)

Fica patente que a função que Lacan atribui ao falo é a mesma que, na fórmula que escreve a lei paterna sobre a cadeia de significantes (figura 21), atribuí ao significante do Nome-do-Pai. É um ponto problemático. Digo que é problemático porque, nos desafios de leitura dos seminários três, quatro e cinco, o falo é algo que, progressivamente, descola-se de um órgão real, alça o registro do imaginário e passa ao simbólico no final do terceiro tempo do Édipo, mas como significante do desejo da mãe e traço simbólico da potência real paterna. A meu ver, a proposição de *a significação do falo* é conflitante com a proposição do significante do Nome-do-Pai como privilegiado, a menos que se considere que o Nome-do-Pai é segundo em relação ao significante fálico que, por sua vez, é recalcado primordialmente (*urverdrängt*), ou seja, aquilo que se articularia com a noção freudiana de recalque primário (*Urverdrängung*).

É uma leitura, mas tudo no desenvolvimento ulterior das teorias lacanianas mostrarão que este lugar se articula a uma falta fundamental do significante. É possível, portanto - e deixo isso a título de possibilidade - que a articulação do falo como o significante dos significantes, da própria operação significante de significação, não seja mais do que a noção de ponto de basta do terceiro seminário: um mito. Não que a função do falo seja um mito ou uma fantasia, é a presença real de um significante, só não creio que as articulações anteriores - e futuras - sejam estas.

Se entrei nesta problemática não foi apenas a título de levantamento de hipóteses paralelas ou de exposição de incertezas, mas porque a própria formalização do desejo é tributária a esta concepção problemática do falo, vejam:

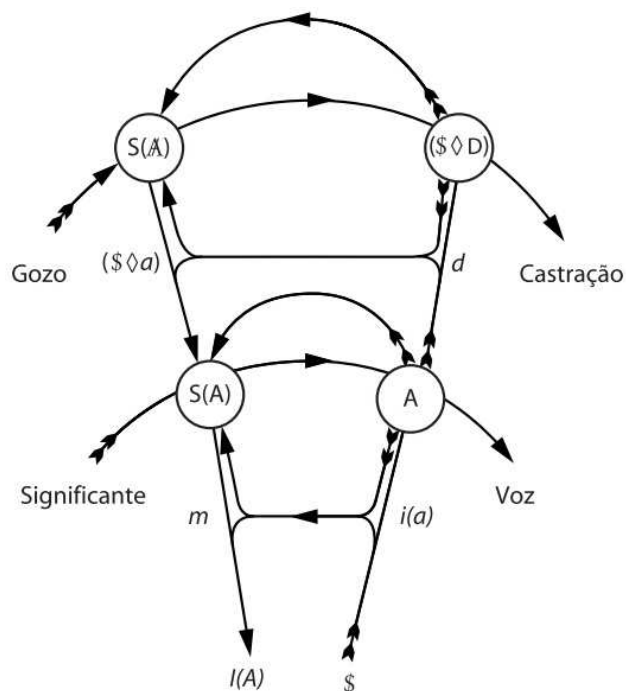
Examinemos, portanto, os efeitos dessa presença. Eles são, para começar, os de um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe foram alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real [...], mas da configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida. O que é assim alienado das necessidades constitui uma *Urverdrängung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento,

que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo (*das Begehren*). (LACAN, 1998[1958b], p. 697)

O desejo, portanto, vem como rebento daquilo que é alienado das necessidades pelo fato do homem falar e articulá-las na demanda. É algo articulado, diretamente, à presença do falo como significante dos significantes, ou seja, como aquele que engendra todas as significações - pai de todos os filhos. De qualquer forma, não deixa de ser no Outro que isso se articula, e Lacan aproxima este estatuto do falo às formulações kleinianas das fantasias infantis do falo contido no corpo da mãe: seriam imagens fantasmáticas da presença do falo no Outro do significante.

Quanto ao desejo, resta ainda dizer, portanto, que ele é fruto dessa alienação ao significante que não permite que algo se articule, mas que será veiculado através de derivados. Por se realizar em um lugar que não está ou em algo que não o é, o desejo só pode se veicular em uma *Spaltung*, uma cisão, uma fenda. "O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda." (LACAN, 1998[1958b], p. 698) Na esfera sexual, nas relações amorosas, portanto, o desejo ocupa um lugar excêntrico tanto ao ideal de amor quanto ao biológico, "[...] tanto para o sujeito quanto para o Outro [...], não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos do amor, mas têm que ocupar o lugar de *causa do desejo*." (LACAN, 1998[1958b], p. 698, grifos meus)

Neste preciso contexto, isso é o falo, ou sê-lo, ou tê-lo. É uma construção importante para compreender as formações do inconsciente que florescem na transferência. Se ela se dá no eixo S-A do esquema Z (figura 7), ou seja, se o Outro está nela implicado, o esta como aquele lugar onde a questão do sujeito sobre o próprio desejo - que não é sem articulação com o falo - se coloca, as demandas de amor ao analista não teriam nenhuma diferença de uma demanda de amor qualquer na medida em que trariam um desejo que se articula ao falo como significante presente no Outro, ou seja, o Outro também está concernido com o falo e é, portanto, dividido, faltoso, ainda que este seja o analista. Seu desejo comparece. Se o analista, portanto, 'já é um símbolo', é um símbolo para o qual a função do falo se coloca como tal. Passo ao grafo.



Via de confluência: d para $\$ \diamond a$

Figura 23 - Grafo do desejo em sua versão final (versão modificada da encontrada em LACAN, 1999[1957-58], p. 353)

É neste esquema topológico que converge a maior parte dos esforços de formalização e esquematização do primeiro ensino de Lacan. Após o terceiro tempo do Édipo, ou seja, após a operação da castração haver limpadado o campo do gozo - os roteiros imaginários de incesto, parricídio e falicismo -, ela abre o caminho para a identificação simbólica ao Outro como portador do falo - o pai - e instaura a dívida simbólica ao Nome-do-Pai como significante que sanciona uma invenção significativa do sujeito neste mesmo rumo, ou seja, a identificação simbólica não é uma identificação à imagem, não é imitação ou contaminação imaginária, mas a identificação a um traço significativo que pode ser assumido e exercido de maneiras inéditas, desde que sancionados pelo Outro da lei.

No grafo, termo a termo, tem-se, no primeiro nível, o encontro do sujeito (\$) com o significante puro que vem do Outro (A), é a alienação fundamental ao significante e ao desejo do Outro. Se a voz figura neste momento é como suporte material do significante. Ao se alienar aos significantes do Outro -, ao chamá-lo nos seus termos - o sujeito articula, além da necessidade, uma demanda que veicula tanto uma necessidade degradada pelo significante, como uma demanda de amor - o que o Outro não tem, mas dá através de objetos que portam esta marca - e um desejo que é rebento de algo primordialmente recalçado que é causa do desejo, o falo.

O arco retroativo que vai de A a s(A) (significado do Outro) no primeiro nível indica que o Outro acolheu a demanda e decifrou seu código, recebendo uma mensagem. Quando as coisas se articulam desta maneira, o sujeito tem a oportunidade de descobrir algo a respeito do objeto do desejo do Outro e pode identificar-se a ele. É o que é indicado pelo circuito m e $i(a)$ do grafo, é o estágio de espelho funcionando como curto-circuito imaginário para a questão do desejo e como alienação secundária, alienação à imagem especular do objeto fálico - etapa narcísica primária.

A subida para o segundo nível do grafo só pode acontecer ao se avançar para o segundo tempo do Édipo, pelo pai se colocar como agente frustrador da criança. Aqui, a ausência/presença da mãe é articulada a seus encontros com o pai, e ele passa a ocupar o lugar de rival imaginário. Neste momento o segundo nível do grafo se insinua devido a constatação do para-além da mãe, mas ele só se colocará como tal quando a privação da mãe for operada pelo pai e a lei paterna entrar em cena através da palavra da mãe. É o momento onde a questão do desejo é direcionada para quem efetivamente tem, para o tribunal superior.

O encontro com a lei do pai não é o encontro com a lei caprichosa da mãe, mas com uma lei que articula desejo e *logos*, que opera uma castração sobre o gozo, mas que abre para o sujeito a possibilidade de responder a sua questão pelos desfiladeiros do significante. O \$ punção (losango) D (demanda) significa que no encontro com a lei paterna o sujeito pode articular algo a respeito de sua pulsão e é apenas a partir deste nível que toda a sexualidade pré-genital pode adquirir o estatuto de sexualidade: só a partir do encontro com a lei paterna no terceiro tempo do Édipo é que o sujeito pode se haver com seu desejo e com a pulsão com uma propriedade que pode ser atribuída a um sujeito de fato, sujeitado, à lei.

A castração que encontra ali, onde articula sua pulsão, ela é para todos, é para o pai também. A volta em retroação do segundo nível do significante é dependente da conclusão do terceiro tempo do Édipo, trata-se, não somente, que Outro está submetido à lei e concernido ao falo como tal e, portanto, dividido mas, também, que falta um significante no Outro que possa responder ao sujeito sobre o desejo, ou seja, o pai não consegue realizar sua função sem uma falta no nível simbólico. Esta é uma leitura superficial do que se encontra ali marcado como S(A) (esse de A barrado), que é o significante da falta do Outro.

O segundo curto-circuito imaginário é o propriamente perverso, mas que está presente em todas as constituições. Trata-se do direcionamento da questão do desejo para um objeto imaginário qualquer, onde se constitui a cena inconsciente da fantasia. É um ponto de satisfação do desejo, mas que não articula a pulsão, promovendo um certo número de fixações

subjetivas (e daí o \$ da fórmula \$ losango a) em torno da cena imaginária com o objeto constituído antes da conclusão do terceiro tempo do Édipo.

Por fim, como ponto de chegada, se cada lugar do grafo foi articulado de maneira apropriada, o sujeito tem uma via de saída que é o I(A), o Ideal do Outro, ou, Ideal-do-Eu. O Ideal-do-Eu é, justamente, a possibilidade que o sujeito precisa para abandonar sua posição de assujeito e de falo da mãe (identificação imaginária e narcísica). Ele pode, no desfecho do terceiro tempo, dar-se conta de que o falo da mãe, isso, ele nunca foi, porque a mãe não o tem. Logo, ele já não o é mais. Isso é sucedido por um tempo de angústia, claro, que é a angústia própria à cena imaginária do Édipo, mas uma solução se oferece ao sujeito: quando crescer, ele terá!

Nada disso é um processo de única vez, há que se notar! O grafo é uma estrutura topológica dos circuitos significantes no sujeito e é percorrido a cada questão, a cada irrupção do desejo. Uma vez que a estrutura se estabeleça é certo que as vias estarão facilitadas, mas a saída lógica do grafo, o Ideal-do-Eu, é uma saída assintótica. O sujeito jamais estará exatamente onde o Ideal está, e isso se dá devido a existência da divisão fundamental que é causa do desejo, ou seja, é ineliminável! O sujeito ao sair do Édipo, deixando para trás o que já não é mais, o falo imaginário da mãe, sai apenas com uma promissória no bolso de que um dia terá o falo simbólico do pai, será como ele, mas isso nunca acontecerá. É uma dívida que o pai não pode pagar e que o próprio sujeito assume com ele, seja consigo mesmo, seja com seus filhos. Portanto, ao sair do Édipo o sujeito se encontra entre isso, que chamamos de a cruz e a espada, e que é entre o que não é mais e o que ainda não é (LACAN, 1999[1957-58]). Esta situação de dívida, de responsabilidade ética diante do desejo, é justamente o que Lacan explorará no sétimo seminário e é no que entrarei no próximo tópico.

Antes de seguir adiante, entretanto, gostaria de situar o analista na teoria e na tópica que foi desenvolvida aqui, no que se pode considerar o período clássico do lacanismo. Todo o esforço, e acredito que vocês me acompanham neste raciocínio, de Lacan foi, inicialmente, mostrar que o campo próprio da análise é o campo da linguagem - foram seus desenvolvimentos dos primeiros anos da década de 1950. Após isso, de 1954 a 1958 - período que compreende de seu segundo ao quinto seminário - houve um esforço de formalização e esquematização da estrutura da linguagem através da introdução da lógica do significante, dos matemas e da topologia.

Para o que pude desenvolver a respeito do lugar do analista até agora não há grandes alterações do estatuto, mas há maior precisão dele. Se antes pude formular que o analista ocupava o lugar de mestre/senhor moral, que era um símbolo que, ao lado *do* símbolo (e é

importante notar o singular desta sentença) o significava e que, justamente, por ser o receptor da fala cheia permitia que ela se estruturasse no lugar do Outro, retornando ela para o sujeito, quanto a isso, nada muda, mas posso fornecer melhores elaborações.

Se o analista ocupa o lugar do mestre/senhor, é na medida em que ocupa o lugar do Outro, do Outro como aquele que pode decifrar as mensagens dele e sancionar os neologismos de código que transmitem algo sobre o desejo. É por ocupar o lugar do Outro que o analista pode interpretar, e isso significa dizer, também, que a lei está do lado dele. A lei está do lado dele, justo, mas se é a lei materna ou a lei paterna, isso dependerá da transferência. O ideal da análise conduz na direção da realização da lei paterna, claro, mas há pacientes que chegam à análise em um nível de estruturação tal que, se estabelecem a transferência, o fazem nos moldes da transferência a uma mãe caprichosa e fálica. Há momentos de regressão que nos fazem deparar com o mesmo tipo de transferência. Não é fácil o manejo aí, e só poderei falar dele com propriedade após apresentar as construções sobre o desejo do analista, mas neste caso a transferência se instala em um nível onde o analista é esse Outro caprichoso e onipotente, um Outro materno.

Caso seja esta a posição que ele ocupa, cabe atentar-se à estrutura e possibilitar que o paciente tenha acesso à ordem simbólica por trás do analista: o *setting*, o pagamento, os horários e, mesmo, o transparecimento de seu desejo, desde que prevenido. Quanto falo do *setting*, de todas as imposições da estrutura da análise, eu o falo para dizer que o analista precisa mostrar-se tão submetido a elas quanto o sujeito está e, mesmo, que sua potência alcança seu limite diante do real. Com isso, o que eu quero dizer, é que, se o paciente é impedido de chegar na hora certa *em consequência do real* - e há que se saber distinguir isso - cobrar dele a frequência pontual torna-se capricho. Há que se aquiescer neste momento para que haja alguma chance de que o paciente realize os limites de seu Outro onipotente: é a chance que ele alcance o segundo nível do grafo, e que possa organizar sua demanda de outra forma.

Há, por outro lado, transferências que se organizam sob o molde do Outro paterno onipotente. Há uma miríade de nuances a respeito desta estrutura da transferência: o analista pode ser o rival, pode ser o mestre diante do qual o sujeito se faz de morto ou pode ser o espectador de suas proezas - me refiro a uma análise de obsessivo, por certo. A maior parte das histéricas situa-se neste nível também, claro, mas a organização de sua transferência tende a gravitar em torno da demanda de amor e do falo. Cabe, nestes casos, ao se detectar o ponto onde a pulsão se articula, transmitir uma castração através da lei e entendo que isso significa

conduzir uma intervenção que promova a realização do significante do Outro barrado, de que há uma falta fundamental no nível do Outro que o próprio sujeito precisa fazer suplência.

De uma forma ou de outra, esbarra-se na questão do desejo do analista ao situá-lo em seu lugar e formula-se hipóteses sobre suas intervenções: seja quando o Outro em questão é o Outro materno - conseqüentemente o sujeito em seus conflitos com a realidade (LACAN, 1999[1957-58]) - ou o Outro paterno - no que esperamos um conflito no nível do supereu (LACAN, 1999[1957-58]) -, o desejo do analista vem como chave fundamental no caminho de reconhecimento e elaboração do desejo nas demandas de amor que o analisado endereça a ele.

Antes de adentrar nas elaborações a respeito do desejo do analista, entretanto, precisarei extrair algumas formulações do seminário sobre *a ética* da psicanálise que, julgo, resolverão um impasse a respeito do recalque originário tal qual Lacan o situa no seminário sobre *as formações do inconsciente*. Como já problematizei, ele coloca o falo como significante primeiramente recalcado, como, portanto, presença significativa no inconsciente que opera todas as significações. Essa noção é problemática. Não pelo fato da existência de ao menos um significante no lugar de exceção que opera as significações, mas pela própria organização do recalque originário se dar desta maneira. Me parece que, pelo seminário cinco ser um seminário que objetiva conduzir da imagem ao significante houve esta exacerbação a respeito do recalque originário que *das Ding*²⁷ e o objeto *a* resolvem de forma mais satisfatória e, por isso, enveredo no sétimo seminário.

3.3 - Campo do gozo e ética do desejo

Ao contribuir para a elucidação daquilo que Lacan nomeia como sua tese - "[...] minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa [...]" (LACAN, 2008, p. 95) - no seminário sobre *a ética*, darei um passinho a mais na circunscrição do real na obra de Lacan. Digo que é uma passinho a mais porque, até onde cheguei, o real teve quatro acepções: o que *efetivamente* acontece, ou seja, o que faz *efeito* (e nisso o significante incluso); o que está sempre no mesmo lugar, aquilo que, do imaginário, marca uma posição que se funda como real; os limites racionalmente definidos de uma experiência, e; aquilo que surpreende como sendo realmente

²⁷ É um termo que Lacan extrai do *projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996[1895]) quando Freud fala de algo do outro semelhante que permanece coeso como coisa (*als ding*) estranha à apreensão psíquica. Será oposta a *die sache*, que também se traduz por 'a coisa', mas em um sentido de objeto de uso, ao passo que *das ding* é a coisa esquisita.

inesperado. Pois bem, no quinto seminário, Lacan faz uma breve menção a um real que se atinge através do esgotamento das possibilidades combinatórias do significante, do real como o que pode ser depreendido do impossível de se articular (LACAN, 1999[1957-58]). É esta vertente que desenvolverei agora e é crucial para abrir o caminho rumo à construção do objeto *a*.

Para tanto, proponho-me a realizar uma trajetória de esclarecimento da articulação da lei moral à visada do real como tal, precisando bem as coordenadas da posição desta tese de partida a partir de dois critérios de balizamento que, cruzados, permitem elucidá-la: *das Ding* e o *Decálogo*.

Início, por *das Ding*. Este é o ponto de referência fixo que Lacan utilizará para o desenvolvimento de suas teses ao longo do seminário, é a ideia central e é a partir da qual partem estas teses e proposições. Nas lições especialmente dedicadas à introdução da noção de *das Ding* (a Coisa), Lacan inicia sua definição contrapondo-a a *die sache* (a coisa): é que ambas as palavras, *ding* e *sache*, são termos em alemão que servem para designar 'coisa', mas não exatamente do mesmo modo, vez que *sache* pôde ser articulado em Freud como *Sachvorstellung*, mas *Ding* nunca surgiu como *Dingvorstellung*²⁸, ou seja, uma delas é representável, a outra, não. Apoiado neste pequeno ponto Lacan vai conduzir uma argumentação que indica uma diferença cabal entre *die sache* e *das Ding*, dizendo, a respeito de *sache* que:

[...] é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem. Por mais implícitas que estejam inicialmente na gênese dessa ação, as coisas estão sempre na superfície, então sempre ao alcance de serem explicitadas. [...] A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui explicar-se com a coisa, visto que uma ação, ela mesma dominada pela linguagem, até mesmo pelo mandamento, o terá, este objeto, destacado e feito nascer. (LACAN, 2008[1959-60], p. 60)

Assim, a coisa (*sache*), é apresentada como dada pela articulação significante e que se mantém estreitamente ligada a ela, articulada na cadeia como algo que é fruto da ação humana, como produto das organizações humanas. Evidentemente, *sache* não é um significante, é uma coisa, mas uma coisa enredada na rede das significações, circulando pelo seu valor de símbolo, significante de alguma coisa. Já "[...] *das Ding* situa-se em outro lugar [...]", é "[...] o verdadeiro segredo [...]" (LACAN 2008, p. 60), *Ding* é o que permanece coeso como coisa (FREUD, 1996[1895]), não sendo passível, portanto, de nenhuma articulação com a

²⁸ Ambas, *Sachvorstellung* e *Dingvorstellung*, em seu sentido comum, significariam algo como 'representação da coisa'.

representação, ou seja, não é uma coisa produto da articulação significativa, mas alguma coisa exterior a ela. Para desenrolar as pistas anoveladas que Lacan vai deixando aqui e ali sobre este "segredo", é necessário fazer certos recortes e reordená-las de acordo com certos critérios de inteligibilidade e didatismo.

Dizer que *das Ding* é uma espécie de furo ou vazio central constituído pela própria inscrição do sujeito no mundo dos significantes (LACAN, 2008[1959-60]) é uma fórmula que só pode ser esclarecedora quando surge como conclusão que condensa uma trajetória. Parte desta trajetória já desenvolvi e se relaciona com o esvaziamento do campo do gozo, imaginário até então, realizado pela operação simbólica da castração, ou seja, a entrada do sujeito no simbólico se dá com um esvaziamento do gozo imaginário. Contudo, para articular outra parte da trajetória é essencial que eu retome algo sobre o *Nebenmensch*²⁹.

Lacan o faz surgir quando retoma os caminhos do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996[1895]) que versam sobre o processo de constituição dos mecanismos da prova de realidade no sujeito, do estabelecimento de uma certa *Aufban* - estrutura - entre a percepção (*Wahrnehmung*) e a consciência (*Bewusstsein*) que tornará possível o objetivo de descarga de tensões que o princípio do prazer (FREUD, 1996[1895]) impõe (é a alienação aos significantes do Outro que fundarão a demanda primitiva). Esta estrutura viabiliza isso através de mecanismos que comparam os estados de excitação dos sistemas perceptivos com as inscrições (*Niederschrift*), os traços mnêmicos, das primeiras experiências de satisfação do sujeito (alucinadas) para, só então, proceder com a descarga, ou seja, se ambos os sistemas percepto-consciente e o mnêmico-alucinatório registrarem positivo para a presença do objeto de satisfação (respectivamente, constatação da presença do objeto e do estado de desejo), então há descarga. Deixando as coisas um pouco mais interessantes Freud (1996[1895]) diz que na possibilidade de encontrar-se o objeto alucinado (constatação do estado de desejo) e não o encontrar no sistema perceptual (portanto, na constatação de sua *ausência*) aparece algo como uma

[...] possibilidade que pode surgir no estado de desejo: é quando há uma catexia de desejo e emerge uma percepção que não coincide, de modo algum, com a imagem mnêmica desejada (mnem. +). Surge então um interesse de *conhecer* essa imagem perceptiva, de maneira que talvez se consiga encontrar, afinal, uma via entre ela e a mnem. +. (FREUD, 1996[1895], ps. 382-383)

²⁹ Na tradução do *Projeto* (FREUD, 1996[1895]) encontramos 'complexo do ser humano semelhante' para o *Nebenmensch*, mas com isso perdemos sua dimensão de estranho, de *Fremde*. 'Outro ser humano' é uma tradução mais fiel.

Na articulação do *Nebenmensch*, as coisas ficam ainda mais interessantes pois, supomos que "[...] o objeto que compõe a percepção se pareça com o sujeito - *um outro ser humano* [...]" (FREUD, 1996[1895], p. 383, grifos meus), e aí colocamos essa maquininha chamada estrutura para queimar seus transistores, pois:

Os complexos perceptivos emanados desse ser semelhante serão então, em parte novos e incomparáveis - [...] do movimento das mãos, por exemplo - coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanadas de seu próprio corpo, [...]. Outras percepções do objeto - se, por exemplo, ele der um grito - também despertarão a lembrança do próprio grito [do sujeito] e, ao mesmo tempo, de suas próprias experiências de dor. Desse modo, o complexo [...] se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória - isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo [do sujeito]. (FREUD, 1996[1895], p. 383)

A citação de definição do complexo do outro semelhante é bastante rica, mas o que é ainda mais surpreendente é a fórmula '*outro ser humano*', algo que é radicalmente *outro* e *mesmo*, visto que é, também, ser humano. Esta é, inclusive, uma tradução bastante mais adequada ao termo do que 'ser humano semelhante', pois o que vê-se nesta última é meramente uma definição pleonástica quando se a compara com a elegância da fórmula anterior. Eis o que Lacan articula sobre *Nebenmensch*:

[...] essa realidade que tem relação com o sujeito de maneira mais íntima [...] fórmula que articula energicamente o *à-parte* e a similitude, a separação e a identidade [...] *o complexo do Nebenmensch, se divide em duas partes, das quais uma se impõe por um aparelho constante, que permanece coesa como coisa - als Ding.* (LACAN, 2008[1959-60], p. 67, grifos do autor)

Quando se coloca as três traduções lado a lado, em uma certa sequência - *além de humanos, outro ser humano* e o *à-parte* no semelhante -, desprende-se daí, *das Ding*: é justamente a demonstração da Coisa como falha da estrutura - *Aufban* - em apreender ou articular algo que permaneceu coeso como Coisa, mas que de outro modo não poderia ser conhecido. É uma coesão que se dá a partir da impossibilidade da estrutura reduzi-la, ou seja, é algo que se faz introduzir por seu caráter de exceção e de exterioridade, de estranho (*Fremde*) ao sujeito e, ao mesmo tempo, de sua Coisa mais íntima e semelhante, o estranho em seu cerne.

Deixando, por hora, *das Ding* em suspensão, dedico-me à tarefa de dizer algo sobre a análise que Lacan faz do *Decálogo* (2008[1959-60], ps. 100-104). Neste trecho encontra-se a articulação que vai ser realizada da lei moral com a "[...] visada do real como tal [...]"

(LACAN, 2008[1959-60] p. 95), desse real que, espero que tenha ficado suficientemente claro, é, em seu ponto mais central, *das Ding*. Organizo o trecho nesta tabela:

Mandamento	Real	Comentário
Não farás para ti nenhum ídolo	Eliminação da função do imaginário, instauração do princípio da relação com o simbólico (privilegiar a função e a posição relativa dos termos de um conjunto ao invés da imagem que os representa).	Aponta para nossa natureza como condicionada pelo significante, pela fala, sujeito como efeito da cadeia significante e o mundo subjetivo como composto por significantes. Real da estrutura.
Lembra-te do dia de sábado, para santificá-lo	Introduzir o sinal de um furo, de um para além em relação a qualquer lei da utilidade.	É o próprio cessar de produzir <i>die sache</i> em nome de <i>das Ding</i> . Em suma, instaura a dimensão do desejo como fundamental, mas há mais, há o vazio de trabalho onde se pode tomar as coisas em outro uso.
Não darás falso testemunho contra teu próximo	Tomado por Lacan como <i>Não mentirás</i> , tem por preceito retirar do enunciado o sujeito da enunciação, possibilidade da mentira como desejo mais fundamental.	A mentira é uma possibilidade que nasce com o simbólico, com a possibilidade de dizer da coisa (fato, dado), contudo, ao dizer da Coisa só podemos mentir, visto que ela é uma alucinação fundamental.
Não cobiçarás a mulher do próximo, nem sua casa, nem... (etc)	Lei que torna possível o conhecimento da Coisa, a partir deste mandamento é que a Coisa adquire seu valor de Coisa, pois não haveria ideia da concupiscência se a Lei não a dissesse, sem a Lei a Coisa estaria morta, e o sujeito vivo, mas com a Lei, a Coisa vive e o sujeito morre.	Como já havia discorrido antes, trata-se da relação estreita entre a estrutura (significante) e a Coisa, onde aquela possibilita a existência desta enquanto estranha, atraindo o interesse desejante do sujeito para si, enquanto ele se apaga atrás da Coisa.

Tabela 2 - Trechos do decálogo como lei moral e sua articulação com o real como tal (LACAN, 2008[1959-60], ps. 100-104)

É neste sentido que Lacan propõe a articulação da lei moral com a visada do real como tal. A lei moral figura como articulação significante que, não só, dá testemunho do processo que funda o universo simbólico do sujeito - e que comporta em algo de real, as leis de funcionamento do simbólico -, mas instaura o desejo como aquilo que está às voltas com uma Coisa que só pode se colocar a partir da constituição de uma estrutura simbólica que falhe em articular algo de estranho em um objeto que é um outro semelhante ao sujeito, abrindo uma espécie de furo, uma hiância que é fundadora, estruturante do campo do desejo enquanto desejo de *outra coisa*, de outra coisa que não a pasmeira da satisfação proposta pelo

princípio do prazer, de outra coisa enquanto horizonte aberto pela inserção no mundo simbólico, como promessa de algo mais além que espera, para o bem ou para o mal.

Parece-me que *das Ding* vem, justamente, como teoria causal do desejo alternativa à do recalque originário do falo como significante. Bom, cerceada a Coisa através de sua articulação com a lei moral, toquei em sua articulação com o desejo, mas para embasar este ponto de vista, preciso de um pouco mais de desenvolvimento a respeito do desejo que, por sua vez, é articulado da seguinte forma:

É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final. (LACAN, 2008[1959-60], p. 345)

E para que sua realização seja, assim, formulada nessa perspectiva de Juízo final, só se pode pensar a realização de um desejo no fim. Já que o desejo é sempre desejo de outra coisa, portanto, tudo que é possível fazer é permanecer no seu encaixo, indo em direção ao horizonte no qual ele desponta, uma realização que só pode ser perguntada como *tendo sido feita*, contabilizada, só no final, mas um final que não conclui necessariamente pela feitura da realização, mas que pergunta ao sujeito: cedeste de teu desejo?

Isso instaura não só a dimensão da culpa - a de poder ceder do desejo - como também promove a entrada da dimensão da morte na vida, fazendo que a vida tenha algo a ver com a morte (LACAN, 2008[1959-60]), mas não a uma morte que chega para todos, aquela que pode ser até mesmo acidental, mas da segunda morte, daquela que advém à morte contingente, onde o sujeito se vê julgado, com os atos contabilizados, é uma morte que pode se dar mesmo em vida, um riscamento do sujeito da ordem do mundo, da ordem dos bens (LACAN, 2008[1959-60]), onde ele, na zona limite da relação com o desejo, diz, como Édipo, *me phynai*: de preferência, não ser.

Me phynai, fórmula que diz de uma morte que não advém para todos, mas a morte verdadeira, que chega apenas para aqueles que avançaram pela via trágica da realização do desejo. Esta via é tomada como trágica porque o desejo é excêntrico em relação à lei, ele não se situa completamente na ordem do mundo, de *die sache*, mas articula-se, fundamentalmente, a *das Ding*, ao enigma que essa Coisa postula para o sujeito e, conseqüentemente, o atrai para os confins da lei. Justamente por isso, pela incompatibilidade do desejo com a ordem do mundo

e dos bens, tal qual Lacan postula neste seminário, o sujeito 'avançará sozinho e traído', como Édipo, e por isso sua tragédia serve de alegoria para Lacan falar do desejo.

Nesta forma de articular as coisas, o desejo carrega sempre essa transgressão em relação à lei paterna, pois não pode participar do gozo sereno do objeto sexual tal qual o Nome-do-Pai insinua poder realizar no limite de seu Ideal-do-Eu. Quer dizer, se o Ideal-do-Eu permanece como meta assintótica de identificação é, justamente, pela existência do desejo enquanto problemático, estranho ao princípio do prazer e se, antes, Lacan pôde enxergar no próprio funcionamento significativo os mecanismos automáticos que consistiam na pulsão de morte freudiana, agora, com a instauração de *das Ding* como centro de atração do desejo, a ressitua: já que a Coisa é aquela percepção que não coincide com a alucinação do objeto de satisfação, ou seja, não está articulada à satisfação e ao prazer, ela se coloca, topologicamente, como para além do princípio de prazer. Ponto para o qual o desejo gravita e, nesse preciso sentido, o desejo se dá no campo do gozo, do gozo enquanto não necessariamente ligado ao prazer, enquanto gozo de outra Coisa. Pulsão de morte.

Édipo (SÓFOCLES, 2010), em sua curiosidade rumo à verdade de seu destino, pagou caro, e teve seu ser riscado da ordem da cidade de Tebas: subtraíram-no da ordem do mundo (LACAN, 2008[1959-60], p. 358). Trágico, por suposto, como toda morte, mas talvez a única morte que nos caiba, justamente, por termos vivido uma vida em relação com nosso desejo, sem nos trair, sendo, talvez, toda a vida que possa ser vivida por sujeitos. Sujeitos que advêm em ato, em seu passo ético e se responsabilizam pelo real que os concerne, que é o real em causa em seus próprios desejos, que se atualiza na relação analítica sob o nome de *transferência*, indicando que o lugar do analista, nesta concepção de real, participa da Coisa. É a partir deste ponto que se coloca a problemática que será tratada no seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]), que é onde se trata de saber qual é a mola do amor e, conseqüentemente, do amor de transferência.

Antes de dar seguimento a esta elaboração quero finalizar este tópico oferecendo um esquema topológico para a estrutura do sujeito tal qual pode-se concebê-la a partir da noção de *das Ding*. É claro que ao usar o toro para representar o sujeito eu introduzo, de supetão, uma construção lacaniana que se inicia no seminário sobre *a identificação* (LACAN, 2003[1961-62]) onde ele escolhe algumas figuras topológicas - a banda de Moebius, o *cross-cap* e o toro - para espacializar estruturas e processos analíticos, como o inconsciente, a identificação e o sujeito. O toro será usado, muitas vezes, como figura para o sujeito. Não entrarei em detalhes ou elaborações comparativas desta figura, mas a utilizo para introduzir o esquema abaixo:

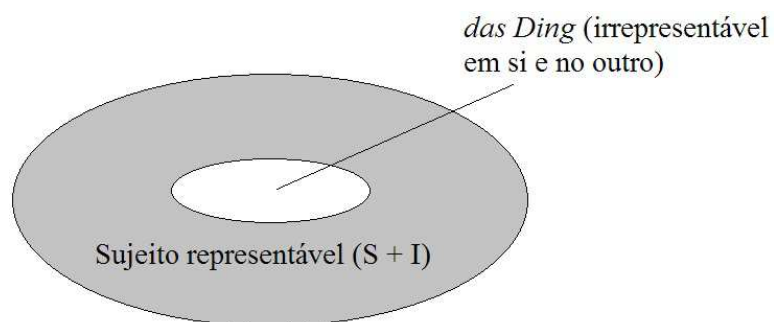


Figura 24 - O representável e *das Ding*: o núcleo estranho do sujeito.

Este esquema tem a vantagem de tornar claro o que se quer estruturar com a noção de *das Ding*. Não é um rompimento com a noção de estrutura, de significante, ou deslocar a dimensão da verdade para um inefável, mas mostrar que no núcleo da estrutura significante (o S + I no sujeito representável é para simbólico e imaginário, o casamento dos dois na significação e no sentido) há um furo de representação em torno do qual ela orbita. Este furo não poderia existir se a estrutura não o circunscrevesse, e, por ser algo que atravessa a figura topológica em questão, é uma circunscrição do real, de um certo real que começa a se afastar da noção de realidade, pois é o real como estranho, não representável. É o estatuto deste real e sua função no psiquismo que Lacan desenvolverá no seminário sobre *a transferência*.

4 - ESTATUTO DO OBJETO

Neste capítulo dedicarei meus esforços às elaborações que dizem respeito ao objeto *a* e sua função de causa do desejo através dos seminários sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]) e *a angústia* (LACAN, [2005]1962-63). Isso é de suma importância para construir as últimas topologias do analista e seus estatutos no primeiro ensino, que incluem o desejo e o saber do psicanalista. Nele incluo o seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 2008[1964]) como um passo em direção às formulações do segundo ensino de Lacan, e o faço por duas razões.

Em primeiro lugar o nível de formalização do seminário 11 representa um ganho enorme em clareza para o seminário sobre *a ética* e para o estatuto do objeto *a* tal qual ele é explorado no seminário 10, e;

Em segundo, porque com ele posso apresentar uma concepção de real e uma abordagem da estrutura a partir da lógica que me permitirão, um, articular melhor o analista como um traumatismo e; dois, indicar a estratégia de Lacan para contornar o rochedo de castração freudiano, revelando linhas de desenvolvimento que conduzirão às fórmulas da sexuação e ao sintoma.

4.1 - A transferência e o desejo do analista

O oitavo seminário de Lacan, *A transferência* (LACAN, 2010[1960-61]), dedica-se ao estabelecimento preciso de uma topologia, do estatuto e das funções deste fenômeno analítico. Começará por rejeitar a noção de uma 'situação de transferência' - termo preferido pelos pós-freudianos - em favor da notação freudiana de 'amor de transferência'.

A rejeição da primeira formulação se deve ao entendimento lacaniano a respeito da clínica: ele não a considera uma situação, mas uma experiência e isso implica que as coisas que acontecem nesse a dois, entre o analista e o analisado, não se reduzem a um enquadre artificial que poderia ser chamado de situacional, mas à experiência e à experimentação de um real.

Nessa direção, então, considerará o fenômeno da transferência como *odd*³⁰, uma relação que em nada pode ser comparada a uma intersubjetiva ordinária, uma vez que os envolvidos na transferência ocupam lugares que estão em posição de desigualdade profunda, de disparidade, a partir do que a tomará como "[...] o mais opaco, [...] núcleo de nossa

³⁰ Do inglês, estranho, esquisito, ímpar.

experiência." (LACAN, 2010, p. 12) Verifica-se aqui que há uma espécie de abandono dos termos 'diálogo' ou 'intersubjetividade' como instrumentalizadores do que ocorre em uma psicanálise, ou seja, ela não tem a mesma estrutura de uma relação intersubjetiva qualquer.

Situar a transferência no núcleo da experiência analítica não é um posicionamento arbitrário de Lacan, basta recorrer aos trabalhos de Freud sobre a técnica, bem como quaisquer conferências ou compêndios de psicanálise que ele tenha realizado, para ver que a transferência sempre figura como protagonista nestes momentos. A própria *oddness* apontada por Lacan já se faz presente nas formulações freudianas do 'amor de transferência': estranheza que é provocada, justamente, pela irrupção de um amor real, sem precedentes, pela figura de um estranho, do analista:

[...]a catexia libidinal de alguém que se acha parcialmente insatisfeito, uma catexia que se acha pronta por antecipação, dirija-se também para a figura do médico. Decorre de nossa hipótese primitiva que esta catexia recorrerá a protótipos, ligar-se-á a um dos clichês estereotípicos que se acham presentes no indivíduo; [...] Se a 'imago paterna', para utilizar o termo adequado introduzido por Jung [...], foi o fator decisivo no caso, o resultado concordará com *as relações reais do indivíduo com seu médico*. (FREUD, 1996 [1912a], p. 112, grifos meus)

O estranho nesta passagem é que ela não aponta para uma artificialidade do fenômeno, mas para sua realidade. Essas porções de investimentos não completamente satisfeitos ficam como que *ready to go* para um representante, *na realidade*, que possa fazer eco à fantasia não satisfeita do paciente. Freud (1996[1912b]) escreve que esse é o mecanismo mesmo do amor e não exclusivo da transferência.

Isso vai na contramão de diversos trabalhos de outros analistas, uma vez que fazem do amor de transferência uma projeção, na imago do analista, da relação que tiveram com uma pessoa que foi alvo de um amor frustrado no passado, ou seja, é um amor de segunda potência, artificial, um amor de mentirinha. Bom, para Lacan este amor é tão real quanto para Freud:

A cela analítica, mesmo macia, não é nada menos que um leito de amor, e isso devido ao fato de que, apesar de todos os esforços para reduzi-la ao denominador comum da situação, com toda a ressonância que podemos dar a este termo familiar, não é uma situação senão por vir. Como eu dizia há pouco, é a situação mais falsa possível. (LACAN, 2010[1960-61], p.25)

E ainda:

Rompendo com a tradição que consiste em abstrair, em neutralizar, e esvaziar de todo o seu sentido o que pode estar em causa no fundo da relação analítica, entendo a partir do extremo, do que é suposto pelo fato de que alguém se isole com um outro para lhe ensinar o quê? - aquilo que lhe falta. [...] justamente, devido à natureza da transferência, o que lhe falta, ele vai aprender amando. [...] Não estou ali, afinal de

contas, para o seu bem, mas para que ele ame. Isso quer dizer que devo ensiná-lo a amar? Certamente, parece difícil elidir essa necessidade [...] (LACAN, 2010[1960-61], p.26)

O fim da transferência é, não o bem, mas o *Eros* do analisado (LACAN, 2010[1960-61]). Falar de transferência, então, será falar de amor, e, se quisermos ter notícias dessa falta que concerne ao sujeito, será necessário precisar o que está em jogo no amor enquanto tal, qual é a sua mola. Creio que pude introduzir bem a problemática do falo como significante do desejo e, mais tarde, contrapor ao artifício do sétimo seminário que foi *das Ding*: em um momento Lacan cria, na existência de um significante recalcado originariamente como o significante do desejo, o falo; No outro, recorreu a um núcleo íntimo do sujeito cujo qual nenhuma representação pôde existir, mas que, nem por isso, deixou de ser o centro de uma curiosidade trágica, de atração mortífera do desejo. Com o *Banquete* de Platão (2009), Lacan irá buscar o material necessário para avançar nas investigações da 'mola do desejo'.

Poupo-me o trabalho de fazer a apresentação exaustiva deste diálogo platônico, limitando o meu comentário aqui a fazer uma exposição ilustrativa da leitura de Lacan a respeito da obra, uma vez que esta apresenta um ineditismo digno de nota, pois confere outro lugar para a entrada transgressora e intempestiva de Alcibíades no final do banquete e, a partir deste evento, ressignifica os comentários de todos os outros interlocutores do diálogo. A ver. Antes de tudo, comecemos pela definição de um banquete:

É uma cerimônia com regras, uma espécie de rito, de concurso íntimo entre pessoas da elite, de jogo de sociedade. A realização de um tal simpósio não é, portanto, um simples pretexto para o diálogo de Platão, mas refere-se a hábitos, costumes reais diversamente praticados conforme as localidades da Grécia e, digamos, o nível cultural. O regulamento que ali se impõe nada tem de excepcional - que cada um dê sua quota, sob forma de uma pequena contribuição, que consiste num discurso pautado sobre um tema.

Estabeleceu-se a regra, no começo de nosso banquete, de que não se beberá ali. (LACAN, 2010[1960-61], p. 33)

A definição de banquete aqui não é meramente terminológica, mas sim para demonstrar que se trata de algo como um ritual, e como ritual a coisa tem uma estrutura, um rito a ser seguido. Sem a compreensão desta dimensão estrutural, equivalente, em função, do estabelecimento da estrutura do *setting* analítico, não é possível significar certas situações que se darão ao longo do processo, seja por serem requeridas pelo protocolo do rito, seja, justamente, por fugirem a ele (e, portanto, só poderão ser significadas em relação às balizas que ignoram, subvertem ou transgridem).

O banquete, então, tem uma estrutura precisa, e se há a regra de não beber demais, é para que não se fale bobagens, que não se despreste a estrutura da coisa. Nesta concepção temos a seguinte leitura do evento: Fedro, o anfitrião, organiza um banquete que terá por tema o belo e suas relações com o amor.

Participarão do banquete, além de Fedro, Pausânias, Aristófanes, Erixímaco, Agatão e Sócrates, nesta ordem. O discurso de cada um destes protagonistas, foi tomado pela tradição universitária, segundo Lacan, como um elogio literal ao amor, o situando como divino, belo, harmonioso, esférico, sendo contraposto apenas pelo discurso de Sócrates. Neste contexto, Alcibíades, que não fazia parte da chamada oficial do banquete, irrompe embriagado e às arruaças, subvertendo a ordem das apresentações com uma vulgaridade humilhante - o que rendeu que sua entrada e discurso fossem censurados e tidos como desnecessários em certas versões do *Banquete*. Mas, oras, a leitura de Lacan é radicalmente distinta! Começo por Fedro.

Fedro faz a abertura do banquete. Introduce o tema do amor e o trata (o amor) como *mezas theos* - um grande deus, quase o mais antigo deles. Há, entretanto, o amor em seu sentido estrito, que alcança essa dignidade divina, e há outras relações que se confundem com o amor. Para que não se tome um pelo outro, Fedro define, com precisão, o que considera um amor digno: aquele onde há um sacrifício último.

Este sacrifício último não é qualquer um, mas um que acontece em uma estrutura precisa, que é ilustrada com a história de Alceste. Ela era a rainha, esposa do rei Admeto, e muito amada por este. Como Admeto sucumbiu a uma maldição de morte, Alceste intercede por ele e faz, com as Parcas, uma troca de destino: oferece-se para morrer no lugar de seu marido. Fedro dirá que este é um amor digno da atenção dos deuses, um amor grandioso e divino, que rendeu à Alceste, no fim, que Hércules interviesse por sua vida, e com sucesso.

Desta história Lacan (2010[1960-61]) extrai uma estrutura que chamará "[...] a metáfora do amor." Como em toda metáfora o que está em jogo é a substituição de um termo, que guarda um sentido enigmático, por outro, fazendo advir uma significação (LACAN, 1998[1955-56b], 1999[1957-58]). No caso do amor, esse especialmente digno do qual Fedro faz o elogio é, justamente, um amor onde a substituição de seus termos faz surgir uma significação.

Na história de Admeto e Alceste, ele é o rei apaixonado por sua rainha: Ele está em posição de amante, *erastes* (ἐραστής), e ela em posição de amada, *eromenos* (ἐρώμενος). Estes termos são os utilizados para definir os pares em uma relação de amor grego: onde há um parceiro mais experiente e mais velho (o amante, *erastes*, aquele que oferece sua sabedoria e virtude) e; um parceiro amado, que é geralmente um rapazola bonito e imberbe. Este último,

por sua vez, é possuidor de algo que falta ao amante e, por isso, alvo de seu amor. Neste jogo entre *erastes* e *eromenos*, o primeiro é caracterizado por sua falta, por não saber o que lhe falta, já o segundo é aquele que tem, mas que não sabe o que tem (LACAN, 2010[1960-61]).

Entretanto, é necessário fazer um adendo: ao formular os termos do amor dessa maneira, Lacan não tem a pretensão de dizer que o amado tem o que falta ao amante, não há, aqui, nenhuma coincidência de falta com posse, ou seja, não é um ensaio de contraposição à teoria da falta do objeto (LACAN, 1995[1956-57]). Neste par, portanto, "[...] encontra-se a cada passo o dilaceramento, a discordância [...]", entretanto, ninguém "[...] precisa dialetizar, *dialektikellestai*, sobre o amor - basta que se esteja nele, basta amar [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 56, grifos do autor), o que faz do amor, como significante uma metáfora.

E como se dá essa substituição, então, que faz a metáfora do amor? A fórmula é simples, o amado troca de lugar com o amante, o amante passa a ser o objeto amado, produzindo-se a significação do amor. É o que acontece na história de Alceste: a esposa, em posição de objeto amado, troca de lugar com o marido, em função de amante, e faz mostrar que o amante - faltoso por estrutura -, que a função do amante é, ela mesma, um objeto amado. É daí que surge a significação do amor e é quando essa substituição acontece que Lacan diz que poderá situar o amor como *mezas théos*.

É uma longa digressão neste primeiro momento do seminário, mas ela é necessária para que se entenda o desfecho da análise de Lacan sobre o *Banquete* e; a irrupção de Alcibíades e a interpretação de Sócrates. Os demais interlocutores do banquete serão apresentados por Lacan como, ou ridículos - como Pausânias e sua 'sociologia do amor', que fez Aristófanes soluçar de tanto rir - ou cômicos - como Erixímaco que fala do amor como *armonia*, harmonia, justamente em oposto a tudo que se sabe do assunto; ou Agatão, que era trágico e faz cacofonias de comédia -, ou autocríticas de Platão a diálogos passados (LACAN, 2010[1960-61]).

Este último caso é o de Aristófanes, que apresenta o famoso mito dos *Androginos*, criaturas míticas, em formato de esfera e que eram compostas por dois sexos: masculino-masculino (solares), feminino-feminino (terrestres) e masculino-feminino (lunares) e que, por provocar a invejados deuses, foram separados. Esse discurso ficou famoso porque ele trata o amor como nós falamos dele, faz mito que significa as expressões 'cara-metade', 'a outra metade da laranja', 'minha outra metade' ou 'minha alma gêmea' e que, justamente por ser este mito que sustenta nossas concepções de amor, passa despercebido o fato de que Aristófanes é um bufão, um crítico à esfera platônica como forma perfeita (LACAN, 2010[1960-61]).

Quando é chegada a vez de Sócrates, Lacan adverte que ele muda as regras do jogo e, em vez de uma exposição cômica, seguirá seu próprio método, o questionador dos saberes:

É Sócrates - e está na cara com que intenções - quem muda as regras do jogo. E na verdade, quando Agatão recomeça: - *Ego phanai, o Sokrates* etc... não vou pôr-me a antilogar, a contestá-lo, mas estou de acordo, vá em frente a seu modo, segundo sua maneira de fazer -, vemos aí alguém que se separa e que diz ao outro: -Passemos agora ao outro registro, a uma forma de agir com a palavra. (LACAN, 2010,[1960-61] p. 147)

Sócrates falará a partir de seu próprio método, onde ele interroga alguém a respeito de suas certezas. É a posição de nada saber, mas, segundo Lacan, um nada saber *exceto* sobre o amor. Sobre o amor ele sabe um pouquinho e esta é uma das mudanças das regras do jogo que ele fará: passará ao método interrogativo e fará a passagem do amor ao desejo, ao que é o núcleo do amor, sua mola.

"Este amor de que falas, é ou não é o amor de alguma coisa? Amar e desejar alguma coisa é tê-la ou não tê-la? Pode-se amar o que já se tem? [...]" (SÓCRATES apud LACAN, 2010[1960-61], p.148), tais são as interrogações com as quais Sócrates começa a rodear o discurso de Agatão. O ponto nevrálgico de sua arguição é a conjugação do amor com o desejo em relação ao objeto ao qual estes se dirigem, ou seja, quando ama-se, ama-se sem que seja a alguma coisa? E esta coisa, ama-se porque se a tem, ou o contrário? É a introdução abrupta, em corte aos elogios, da estrutura do amor e do que está em jogo nela, e isso:

[...]ele deseja [...] aquilo que não é já pronto [...], o que não está ali [...], o que ele não tem [...]; o que ele próprio não é [...], aquilo que lhe é faltoso, o que lhe falta essencialmente. [...]

Trata-se de **alguma coisa** sobre a qual ele disse que não se situa no plano do jogo verbal, pela qual o sujeito é capturado, cativado, paralisado, fascinado, e é nisso que seu método se distingue do método sofisticado. (LACAN, 2010[1960-61], p. 149, itálico são citações do *Banquete* feitas por Lacan; negrito, grifos meus)

Sócrates engendra um discurso em torno de um lugar de falta, de desejo de algo, ao mesmo tempo que refere este algo a alguma coisa, alguma coisa que soa bem concreta, bem real e não uma metáfora de coisa qualquer. Ao mesmo tempo não é a coisa-bem de Pausânias, do rico, não se trata de algo que será moeda de troca e valorizado socialmente (*die sache*), mas isso mostrarei mais adiante.

Quanto à distinção da sofisticada - é um assunto lateral para este trabalho -, trata-se da posição socrática de reconhecer o saber como universal e universalmente acessível em qualquer um, mesmo um escravo, sobre a forma da reminiscência. Este é o ponto de diferença

da sofisticada, que postula, por exemplo, a inexistência de uma verdade para além do jogo retórico. Para isto, ver *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise* (GARCIA-ROZA, 2005), pois não me dedicarei a isto.

Ao introduzir a função da falta no âmago da relação de amor, Sócrates termina com o uso de seu método, que é o de explicitar esta falta, mas, como diz saber um pouquinho sobre o amor, vai falar um pouquinho mais, vai falar da posição de quem sabe. E é justamente por isso, diz Lacan, que usará as palavras de Diotima ao invés das próprias.

Sócrates conta a seus interlocutores a respeito de uma conversa que teve com uma mulher, uma mística chamada Diotima, sobre o amor e, com isso, fará falar a mulher que há nele (LACAN, 2010[1960-61]). Esta mulher, por falar de algo tão arredio como o amor, algo que, além de arredio se organiza em torno da função de uma falta, o faz da única maneira que poderia, recorre ao mito. Um mito sobre o nascimento de Eros como filho de Poros - o expediente, o recurso, a astúcia - e Penia - a miséria, a pobreza, a aporia.

A historieta se transcorre assim: Por ocasião dos festejos de nascimento de Afrodite, Penia, a desejante, a amante - *erastes* (ἐραστής) - resta do lado de fora do ambiente, justamente por não ter nada a oferecer. Ao ver Poros, aquele que possui, e que, portanto, pode ficar em posição de amado - *eromenos* (ἐρώμενος) - não acontece outra coisa a Penia, senão o desejo dela por ele, mas um desejo pelo qual só pode fazer algo a respeito ao ver Poros adormecido, ou seja, o amor enquanto ato só pôde acontecer de maneira que não se soube como.

Nesta ocasião ela se deita com Poros e engendra Eros, o amor. Por não ter nada a oferecer Penia só pode desejar e tomar de assalto o que Poros poderia ter. Diotima também introduz aí, no nascimento de Eros, a função do belo, daquilo que causa o desejo: se por um lado o belo é um engodo, por outro é o que permite ao mortal identificar-se ao tipo imortal, engajando-se no amor e no desejo pela esperança de alcançar algo para mais além.

Bom, não cabe dar todos os detalhes e possibilidades de sentido que Lacan aponta em sua leitura, mas a de fazer esta pequena volta para mostrar o ponto nodal da mudança da regra do jogo feita por Sócrates: ele passa do amor ao desejo, seja com suas interrogações iniciais a Agatão, seja com a história - cheia de hiâncias - de Diotima: é algo da função da falta, no lado do desejante, e da presença, do lado do desejado. Esta é a mola do amor tal qual Sócrates a define e se a irrupção de Alcibíades não é supérflua é, precisamente, porque, se for para falar de amor, será em ato, em carne e osso (LACAN, 2010[1960-61]). A irrupção de Alcibíades fornecerá mais esclarecimentos.

Alcibíades chega ao banquete embriagado e em companhia de arruaceiros. Chega fora de hora, subverte a sequência de apresentações dos integrantes e, mesmo, chega sugerindo uma mudança completa dos elogios, diz que em vez de elogiar o amor, cada um elogiará quem está a sua direita. Se chega assim, tempestuoso e imperativo, isso não é sem deixar claro que está ali em um tremendo amargor com Sócrates, revelando detalhes da relação dos dois a todos, em uma espécie de denúncia de Sócrates como mau amante.

A dimensão do amor está se mostrando diante de nós sob um modo no qual nos é, realmente, preciso reconhecer que deve se desenhar uma de suas características. Logo de início, é claro, que ali onde ela se manifesta no real ela não tende à harmonia. Esse belo em direção ao qual parecia ascender o cortejo das almas desejantes não parece, decerto, estruturar tudo numa forma de convergência. (LACAN, 2010[1960-61], p. 172)

Longe de divagar sobre as formas sublimes e ideais do amor, Alcibíades traz sua faceta desconcertante, real, neste banquete de notáveis com belas histórias sobre o amor, "[...] basta um tumulto, uma entrada de bêbados, para nos devolver a ele como ao real." (LACAN, 2010[1960-61], p. 171)

Alcibíades quer guardar Sócrates pra si. Longe de embarcar na fantasia de fusão no amor com seu amado rumo ao belo imortal, o que ele quer é bem outra coisa, é uma espécie de degradação, de redução de Sócrates, do grande Sócrates, a uma coisinha bem dele, que possa levar ao bolso, exibir, manipular, conduzir, enfim, uma coisa de cobiça única, da qual se trata de afastar a concorrência (LACAN, 2010[1960-61]). O que é introduzido no banquete, de maneira abrupta e perturbadora, como aliás não pode deixar de ser, a função de alguma *coisa* que existe no desejado. Ao falar da *coisa* que há em Sócrates, ele usa o termo *Agalma*³¹:

[...] seu aspecto estranho não deve impressioná-los, ele se faz de ingênuo, interroga, banca o bobo para conseguir o que quer, comporta-se realmente como uma criança, passa o tempo dizendo gracinhas. Mas, [...] sejam sérios, prestem bem atenção - abram o sileno, [...] entreaberto, não sei se alguém jamais viu os *agalmata* que estão no interior. (LACAN, 2010[1960-61], p.178)

Este *Agalma*, Lacan gasta o verbo para dizer o que isso significa, faz jogos de palavras, mostra que são objetos utilizados, por exemplo, em sacrifícios e para atrair a atenção divina, uma espécie de cilada para os deuses, que ficam capturados com o brilho, o magnetismo de tal objeto. Isso revela seu aspecto de armadilha de captura, algo que faz apelo ao desejo de alguém de modo fatal, inevitável. Tal é o tipo de preciosidade que Alcibíades sabe existir no

³¹ *Agalma* era, ora, uma estatueta divina, ora um objeto de adorno colocado em oferendas ou locais de adoração, no intuito de atrair a atenção dos deuses (LACAN, 2010[1960-61]).

interior de Sócrates, o feioso, sileno³², "[...] em suma, do que se trata? - senão daquilo do qual nós, analistas, descobrimos a função sob o nome do objeto parcial [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p.184) ?

A participação de Alcibíades no banquete, portanto, é tudo menos ignorável. Ela é entendida, no contexto que Lacan estabeleceu, como a irrupção do real do amor: regado ao vinho, amigo das arruaças e pleno de ressentimentos contra outro que se recusa a reduzir-se a um objeto. Se o discurso socrático caminhava do amor ao desejo, a entrada em cena de Alcibíades fala do desejo como deve ser dito: no real. É sobre a função real deste objeto parcial, no amor e na transferência, que me esforço por desvelar.

O seminário sobre a transferência é um seminário sobre o analista. Há, por inúmeras vezes, interrogações a respeito do lugar do analista, de sua função, de seu desejo... enfim, o seminário se pergunta, não apenas o que é, mas onde está o analista. A tentativa de compreender a mola do amor, que é o método que Lacan utiliza para compreender o amor de transferência, é toda empreendida na direção de uma topologia do amor e do desejo, ou seja, de identificar os termos desta estrutura e de remeter cada um a seu lugar, bem como encontrar que relação cada lugar tem com os outros lugares.

Desta forma, a situação entre Alcibíades e Sócrates é paradigmática para o entendimento do fenômeno da transferência. A bem dizer, Alcibíades é o amante, o desejante, aquele a quem falta alguma coisa. Sócrates é o amado, aquele que tem alguma coisa, pelo menos para Alcibíades: ele porta os *agalmata*, estas coisas preciosas que o capturam e, mesmo, o apagam diante do brilho dos objetos preciosos no interior deste sileno feio que é Sócrates. Alcibíades perde completamente a compostura e faz feio no banquete.

Mas, no decorrer dos acontecimentos, é deixado bem claro que Sócrates deseja Alcibíades, que é um apaixonado e um amante, no que resta o enigma de saber o que deixa Alcibíades tão à míngua e reivindicatório em relação a seu amor por Sócrates! Se Sócrates não se recusa a amá-lo, se o deseja, o que é que recusa então? Segundo Lacan, ele se recusa a engendrar a metáfora do amor:

Essa seria a metáfora do amor, na medida em que Sócrates se admitiria como amado e, direi mais, se admitiria como amado, inconscientemente. Mas é justamente porque Sócrates sabe que ele se recusa a ter sido, sob qualquer título, justificado ou justificável, *éroménos*, o desejável, aquele que é digno de ser amado. O que faz com que ele não ame? [...] Que não haja substituição do *éroménos* pelo *éastes*? [...] É que Sócrates só pode recusar a isso porque, para ele, nada há que seja amável nele. Sua essência é este *ouden*, esse vazio, esse oco, e para empregar um

³² Um sátiro, criatura mítica meio bode meio homem, baixinho, feioso e festeiro. Predecessor de algumas formas de demônio para a cristandade medievá.

termo que foi utilizado, posteriormente [...], essa *kénôsis*, que representa a posição central de Sócrates. (LACAN, 2010[1960-61], p. 198)

Ou seja, Sócrates, tais como os deuses de sua época, se recusava ser o passivo da relação. Ele é desejanter, ativo, o termo ativo e fraco - porque o forte é o que tem o objeto, sem dúvida, mas apesar de forte é ele o passivo, o amado. Ao saber um pouco sobre o amor Sócrates sabe o que está em jogo e sabe que não tem o que quer Alcibíades, recusando-se a este embuste.

Por outro lado, Alcibíades é acometido pelo mais virulento desejo de ter isso de Sócrates... mas isso o que? A partir deste ponto é possível esboçar uma resposta: o desejo é o desejo de reduzir o Outro ao objeto *a*. É uma degradação do Outro, e tanto Freud quanto Lacan já haviam escrito sobre a degradação do analista na transferência. Essas "[...] não são afirmações metafóricas [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 213), mas a posição mesma do desejo, "[...] seu objetivo é a queda do Outro, A, em outro, *a*" (LACAN, 2010[1960-61], p. 222), que é, justamente, onde Alcibíades fracassa: ele não consegue submeter Sócrates a seu desejo, à função de "[...] *agalma*, o bom objeto." (LACAN, 2010[1960-61], p. 222)

Com todo proveito que isto pode ter para o estatuto do bom e do mau objeto - sendo o bom objeto aquele que se domesticaria ao desejo sem fazer muita fuzarca ou balbúrdia -, o que se extrai, com grandes consequências, é um modelo para a transferência e a posição do analista, isto está diretamente conectado às questões de Freud.

Sócrates é tomado como um paradigma, como um explorador ou um santo que abre caminho em um determinado campo inexplorado. Ele é esse sujeito avisado, prevenido, que sabe o que está em jogo no amor e no desejo e, quanto a isso, não se engana. Dá um péssimo amante, mas indica um excelente caminho para começar a responder as questões sobre este oco que é o desejo do analista, aquele que sabe que o único objeto que pode ser é o abjeto, que vai ter que ser regurgitado ao final do processo e que, enquanto isso durar, propiciará a seu analisado uma experiência e compreensão de seus 'eventos psíquicos'. Este é o sentido do 'ensinar a amar' pela transferência.

Embora *das Ding* seja um termo (juntamente com *die sache*) que desaparece do vocabulário lacaniano neste seminário, a função deste objeto *a* como causa do desejo e alvo do trabalho de elaboração analítica, trabalho de ligação às representações, subsume o essencial da Coisa: isso que há no outro e no sujeito e que é um centro de atração do desejo. É bem verdade que, em sua forma agalmática, vê-se a marca fálica, tal qual é encontrada no neurótico ou no perverso, como falo imaginário.

Diante, então, da demanda de amor, lancinante, de Alcibíades, Sócrates não se engana e nem engana, diz a Alcibíades que se ocupe da sua alma e, por saber que esse objeto precioso que Alcibíades lhe supõe, ele não o tem, remete seu amado a outro, a Agatão. Alguma coisa, entretanto, não fica bem respondida nesta digressão platônica, ainda resta explicar porque é que se deseja efetuar essa degradação do Outro em objeto. O que é que está em jogo para o sujeito? Será possível responder melhor a esta pergunta ao marcar a estrutura da etapa genital, ou fálica, da demanda. Mantenho ela em suspensão.

É neste seminário que aparecem as formulações lacanianas às voltas com a função de uma causa: o que causa o desejo? E embora só vá chamar o objeto *a* de causa do desejo no décimo seminário, *A angústia*, (LACAN, 2005[1962-63]), já é possível ver desenhar-se a função causal do objeto no seminário sobre *a transferência*. Aqui ele ainda figura, em uma passagem ou outra, como o objeto-fetice, como imagem preciosa do falo, tal qual no seminário *As relações de objeto* (LACAN, 1995[1956-57]), mas o comentário sobre *O Banquete* apresenta outra coisa, de uma faceta não significante do objeto, faceta cuja imagem vem em seu lugar, mas não mais subsume toda a função do objeto: é no real do amor que emergem as formulações sobre a transferência, no que o objeto *a* ganha um novo alcance, "[...] o que está em questão no desejo é um objeto, não um sujeito [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p.215):

[...] este objeto, quanto a ele, é supervalorizado. E é enquanto supervalorizado que ele tem a função de salvar nossa dignidade de sujeito, isto é, fazer de nós algo distinto de um sujeito submisso ao deslizamento infinito do significante. Ele nos traz algo distinto do sujeito da fala, esse algo de único, de inapreciável, de insubstituível, afinal, que é o verdadeiro ponto onde podemos designar aquilo a que chamei a dignidade do sujeito. (LACAN, 2010[1960-61], p. 216)

É claro que esta proposição está no campo delimitado por Freud. A redução do Outro, A, em outro, *a*, teve suas coordenadas indicadas nos trabalhos sobre a técnica, que pude expor no primeiro capítulo deste trabalho, como 'degradação do analista na transferência'. Mas também é possível remeter-se a *Sobre a Tendência universal à depreciação na esfera do amor* (FREUD, 1996[1912a]), e à supervalorização do objeto na vida sexual. O avanço que há na formalização do objeto *a*, portanto, é um problema interno da teoria lacianiana, ou seja, é uma problematização que só faz sentido no sistema teórico que Lacan constrói.

Isso, contudo, não deixa - e esse é seu grande valor - de estar em relação de transferência com o texto freudiano, guiado pelas dúvidas e hesitações levantadas por Freud:

[...] ficamos atônitos ao ouvir de mulheres casadas e de jovens declarações que conferem validade a uma atitude muito peculiar para com o problema terapêutico: elas , dizem, sempre souberam que podiam curar-se somente através do amor; e, antes que começasse o tratamento, haviam esperado que, através dessa relação, iriam, afinal, ter assegurado aquilo que até então a vida lhes tinha negado: somente com essa esperança é que haviam enfrentado tantos problemas relativos ao tratamento e vencido todas as dificuldades de comunicar seus pensamentos e nós, por nosso lado, podemos acrescentar: e tão facilmente tinham compreendido aquilo que, de outro modo, é tão difícil de acreditar. Tal tipo de confissão, porém, nos surpreende: põe por terra todos os nossos cálculos. Será que deixamos de *fora de nossas contas o item mais importante?* (FREUD, 1996 [1917], ps. 442-443, grifos meus)

É na tentativa de contabilizar 'item fora das contas' do significante, sua antiga Coisa, que Lacan o grafa com uma letra de álgebra: *a*. E se não é possível determinar o seu valor, será possível determinar suas relações e suas funções tanto no desejo como na transferência, permitindo avançar sobre aquilo que é o ser do analista. Antes de seguir para 'as formas da Coisa' que encontram-se no seminário da *angústia*, é preciso resgatar duas elaborações, ainda, do seminário sobre *a transferência*: um esboço sobre o saber do analista e sua presença real.

Sobre o saber do analista, trata-se de que "[...] nós sabemos responder àquilo que o outro demanda [...]", mas, "[...] no entanto, [...] sabemos precisamente disto: que a demanda não é explícita [...]", "[...] ela é como algo que deve ser interpretado" (LACAN, 2010[1960-61], p. 248). Além do mais, ainda que saiba-se responder à demanda, escutá-la, interpretá-la na fala do sujeito, imaginar que a resposta do analista o satisfaria é uma ilusão, precisamente porque a demanda comporta um para-além e um para-aquém: respectivamente, o amor e o desejo (LACAN, 2010[1960-61], p. 248).

Essas duas dimensões não podem ser satisfatoriamente atendidas em uma análise, pois, quanto ao amor, o analista está na posição socrática de remeter o sujeito à sua própria alma, a ocupar de si mesmo, a aprender a amar; e quanto ao desejo, por sua vez, não pode ser satisfeito de maneira definitiva por estrutura, é o que está em causa na demanda, sua parte excêntrica, problemática. Entretanto, é justamente pelo fracasso em satisfazer completamente a demanda de um paciente que sua porção insatisfeita - o desejo - pode emergir e ser interpretada, passando ao nível da representação. O desejo, claro, jamais pode ser interpretado de maneira definitiva, justamente por que é causado por um objeto que se situa, topologicamente, em outro lugar, mas sua interpretação pode revelar que objeto está em causa neste lugar.

Este fracasso da resposta interpretativa em satisfazer a demanda, Lacan diz que isso se encontra, em Freud (2006[1920]), de maneira formal sobre o termo de *Wiederholungszwang*, de compulsão à repetição. Ele a situa como uma resistência do eu[*moi*] em rememorar o

recalcado, mas diz que "[...] devemos passar por isso e que, na elaboração, o médico não pode poupar o analisado dessa fase, mas deve deixá-lo reviver de novo um pedaço de sua vida esquecida." (LACAN, 2010[1960-61], p. 250) Em *recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1996[1917c]), encontram-se elaborações semelhantes, mas sem a conta mais pesada da compulsão à repetição como pulsão de morte.

O importante é situar que uma parte da análise não pode ser resolvida pela interpretação do analista, é apenas alcançada através dela e delimitada por ela. Mas será necessário que as repetições sejam, pouco a pouco, contabilizadas, postas em série, articuladas em seu caráter estranho (*fremde*), de enigma. Para Freud trata-se de uma memória vivida em ato, pois, justamente, sua representação está recalcada. Evidentemente que a partir de *Construções em análise*, Freud (1996[1937b]) está às voltas com os limites da rememoração, o que o faz agregar, às intervenções do analista, a tarefa de construir uma história hipotética do que poderia estar inacessível à recordação, ou seja, é possível que haja coisas que, no limite, sejam, de fato, irrepresentáveis sem a construção de um mito, de uma ficção que situe suas coordenadas.

De qualquer forma, não é nos confins do significante que Lacan se situará agora, mas na captação do objeto em causa de um desejo que se interpreta nas demandas. É todo o motivo de sua explanação, por duas lições do seminário oito, a XIV e a XV (ps. 246-274) sobre a demanda nas fases oral, anal e genital: localizar o desejo e captar o objeto em causa. Na demanda oral mostra que a demanda de ser alimentado - do lado da criança - e de que ela se deixe alimentar - do lado da mãe -, não são tendências naturais e se desencontram. Se as demandas de ser alimentado e de deixar-se alimentar se encontrarem, no nível da necessidade, de maneira satisfatória, podemos encontrar, por exemplo, uma anorexia, que é uma recusa à satisfação da necessidade em nome da manutenção de um desejo, de uma voracidade desejante:

Não é apenas do pão da boa vontade do Outro que o sujeito primitivo tem que se alimentar, mas simplesmente do corpo daquele que alimenta. Pois é preciso chamar as coisas pelo seus nomes - a relação sexual é aquilo pelo qual a relação com o Outro desemboca numa união de corpos. E a união mais radical é a da absorção original, onde desponta, na mira, o horizonte do canibalismo, que caracteriza a fase oral como aquilo que ela é na teoria analítica. (LACAN, 2010[1960-61], p. 253)

Que há, na fase oral da demanda, uma demanda de amor, dos objetos que são marcas do dom do amor da mãe, isso já expus, mas o que Lacan atualiza agora é que, justamente por esse transbordamento para além, que é o amor, é que a demanda oral funda um cavo aquém,

que é o desejo. Um amor organizado no nível oral da demanda, portanto, em que direção de realização iria se não pelo desejo canibal? Não é do leite, do pão que alimenta, que se trata, mas daquilo que se deseja comer enquanto signo do amor, os signos do gosto, quer dizer, que o sujeito gosta disso e não daquilo, que seja doce e não amargo. Nutrir-se, em relação ao desejo, é acessório, ou seja, "[...] o sujeito está [...] aberto para se tornar objeto, [...] mas de uma fome que ele escolhe." (LACAN, 2010[1960-61], p. 269) No amor oral, o que está em causa são pedacinhos do corpo do Outro, sua devoração, incorporação, a consumição total do Outro do amor como prova última de seu dom de amor, gozo absoluto do Outro reduzido a objeto.

Por sua vez, no nível anal da demanda o que está em jogo é a demanda do Outro. É a "[...] expectativa do educador materno [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 254) de que a criança entregue as coisas no devido tempo, em seu devido lugar e da devida maneira. O adiamento das necessidades da criança que as demandas educacionais impõem, colocam o sujeito em uma posição onde ele "[...] só satisfaz uma necessidade para a satisfação de um outro [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 255) e, por isso, esta é a fase onde a oblatividade realmente se coloca (e não em uma suposta fase de amor genital). Nestes termos, portanto, "[...]o desejo, literalmente, vai à merda." (LACAN, 2010[1960-61], p. 255)

O amor anal, por assim dizer, é um amor que só vem com o sacrifício do desejo da criança. Esta, por sua vez, fica em posição de objeto: o sujeito do desejo desta etapa, Lacan reforça de maneira muito lúcida, "[...] ele é a mãe." (LACAN, 2010[1960-61], p. 258) O objeto em causa é o nojento, as fezes, objeto que a demanda da mãe manda reter e eliminar no momento apropriado e, a ele, se identifica a criança que passa por esta etapa. É nesta etapa, também, onde se introduzem os ideais da cultura, sublimes, e que instauram o "[...] objeto de dom enquanto tal." (LACAN, 2010[1960-61], p. 270)

Há, entretanto, uma articulação onde o Outro ocupa o lugar de lixeira, lugar onde a criança despejará uma profusão de resíduos, quer os guarde para si ou os 'jogue no ventilador'. O que aparece em causa é um objeto que, ou bem não aparece - se retém, vai pelo ralo - ou aparece em explosões 'excrementícias', irrupções agressivas. A organização sexual própria a essa etapa sofre da marca sádica, porque o outro do obsessivo é um outro invasivo, exigente, que, por mais que ele faça, não se mantém distante, sendo situado "[...] na perpétua vertigem da destruição do outro." (LACAN, 2010[1960-61], p. 255) O cabal é se dar conta de que "o lugar do desejo permanece manifestamente, até certo ponto, na dependência da demanda do Outro [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 271), como tendo que atender, sempre, a algo do Outro.

No nível genital da demanda as coisas estão longe de ser tão simples. Diferentemente dos níveis oral e anal, onde o desejo aparece apoiado na satisfação de uma demanda, no nível genital espera-se o aparecimento do desejo, como tal, do lado do sujeito e de maneira que encontre, no Outro, um desejo em resposta. O objeto desse desejo é, também, suposto não estar desviado pela demanda, não ser metafórico e nem deslocado:

Que sentido podemos dar, com efeito, à fase genital? O único sentido que lhe podemos dar é o seguinte.

O desejo deveria, realmente, ressurgir um dia, como algo que merecesse ser chamado de um desejo natural, ainda que, tendo em vista seus nobres antecedentes, jamais pudesse sê-lo. Em outras palavras, o desejo deveria aparecer como aquilo que não se demanda, como visar aquilo que não se demanda.

Não se precipitem em dizer, por exemplo, que o desejo é aquilo que se toma. Tudo o que disseram não fará jamais senão fazê-los recair na pequena mecânica da demanda. (LACAN, 2010[1960-61], p. 271)

O desejo, portanto, para ser natural, seria aquele que não se poderia dizer e, justamente por isso, nunca haverá. Isso se deve ao fato de que o Outro já está instalado em seu lugar e tudo que o sujeito articula é articulado no lugar do Outro, do significante.

[...] a realidade do desejo sexual à qual não está adaptada, se podemos dizer, a organização psíquica na medida em que é psíquica e isso em qualquer nível. Pois o órgão só é trazido e abordado se transformado em significante, e para ser transformado em significante ele é cortado. (LACAN, 2010[1960-61], p. 287)

Trata-se de uma insuficiência do psiquismo como tal em abordar a realidade do desejo na medida em que, para representá-lo em seu sistema, que é simbólico, o órgão deve passar à sua ordem de maneira faltosa.

A irrupção do desejo genital se dá, de saída, como problemática, o sujeito não é apreciado onde há a presença do desejo. Lacan lembra que, no caso do *pequeno Hans* (FREUD, 1996[1909a]), sua mãe elogia seu órgão, diz que ele é bem dotado, que terá muitos filhos, etc, mas quando a masturbação infantil começa, portanto, quando há o despertar da genitalidade infantil, isso já "[...] é uma grande porcaria [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 272) para ela, é assim que ela chama o ato do menino.

[...] a apreciação incide aqui sobre o objeto, este ainda bem parcial, contrasta com a recusa do desejo, no próprio momento do encontro com aquilo que solicita o sujeito no mistério do desejo. A divisão se instaura entre, por um lado, este objeto que se torna a marca de um interesse privilegiado, que se torna *agalma*, a pérola no seio do indivíduo que estremece, aqui, em torno do ponto pivô de seu advento à plenitude viva e, por outro lado, uma depreciação do sujeito. (LACAN, 2010[1960-61], p. 272)

Portanto, quando o sujeito desejante faz sua aparição em resposta ao desejo do Outro, ele é recusado por este mesmo Outro de quem tenta decifrar o mistério de seu desejo: o sujeito é desvalorizado enquanto desejo e valorizado como objeto. Seu falo, que ameaça erigir-se em uma resposta desejante é, em primeiro lugar, desvalorizado como tal para ser apreciado como *agalma*, como imagem.

O falo como objeto, disjunto do desejo, entretanto, ainda assim não é equivalente homólogo dos demais objetos parciais nos outros níveis da demanda. Os objetos da demanda, *a*, são aqueles que aparecem da redução do grande A ao objeto imaginário, são os objetos que compõem a fantasia, o \$ punção *a*, entre o primeiro e o segundo nível do grafo do desejo (figura 23), ou seja, um curto-circuito imaginário que tampona a questão sobre o desejo. Isso quer dizer que "[...] o *a* é o A menos *phi* (ϕ) [...]", "[...] e é por esse viés que o *phi* vem simbolizar aquilo que falta ao Outro para ser o A noético, o A de pleno exercício, o Outro enquanto se pode confiar na sua resposta à demanda." (LACAN, 2010[1960-61], p. 273)

O Outro desprovido do falo é degradado em *a*, se torna um objeto parcial: "[...] o sujeito não pode satisfazer a demanda do Outro senão rebaixando-o - fazendo deste Outro o objeto de seu desejo [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 274), não é mais do que isso que Alcibíades deseja realizar em relação a Sócrates!

Portanto, na fase genital, que seria justamente a do advento do desejo enquanto separado da demanda, ou seja, desejo sexual propriamente dito e não desviado pelos circuitos significantes, surge um paradoxo que é o complexo de castração. Este paradoxo se dá da pelo fato do sujeito precisar perder o falo para recuperá-lo como símbolo, símbolo da falta de um significante para o desejo. Sobre isso, "[...] o que a experiência analítica nos revela é que, mais precioso que o próprio desejo, é guardar o seu símbolo, que é o falo." (LACAN, 2010[1960-61], p. 286)

[...] o que está em jogo [...] é realmente o centro do paradoxo do complexo de castração. É que o desejo do Outro, na medida em que é abordado no nível da fase genital, nunca pode ser aceito [...].

[...] a realidade do desejo sexual à qual não está adaptada [a criança], se podemos dizer, a organização psíquica na medida em que é psíquica e isso em qualquer nível. Pois o órgão só é trazido e abordado se transformado em significante, e para ser transformado em significante ele é cortado. (LACAN, 2010[1960-61], p. 287)

Há, entretanto, um enorme problema nesta formulação. Que o sujeito se situe em um nível de resposta imaginária para o problema do desejo - ou o Outro é não castrado ou é objeto parcial - é algo que meu desenvolvimento permite compreender, mas quanto à

colocação a respeito do falo, após o complexo de castração, ser recuperado como um símbolo, a compreensão só pode ser parcial.

De acordo com o que exponho, há uma impossibilidade do desejo, como tal, passar à estrutura psíquica, para isso ele precisaria ser representado por um significante. Este significante, é o que Lacan nos diz, não existe, não está lá, este é um campo que se cerceia a partir do significante, está no interior do campo (figura 24), mas não é idêntico a ele. Existe, para tamponar esta falta, o engodo imaginário da imagem fálica, que opera a função imaginária do desejo. Esta função consiste em constituir signos, uma profusão de objetos do desejo, todos função do falo imaginário. Desta forma, esse *phi* minúsculo que é o falo imaginário pode ser tomado no nível simbólico - e esta é a operação de suplência - como o significante da falta de significante e, por isso, o *Phi* (Φ) é um símbolo e não um significante. Ele não é um significante que aponta para um significado ou um significante que aponta para outro significante, mas um significante que aponta para a falta como tal, que designa a cadeia dos significantes como um todo na medida em que falta a ela como significante.

O que resta é o falo como símbolo (Φ), e se Sócrates recusa aquiescer à demanda de Alcibíades, é porque ele sabe que o *agalma*, esta coisa preciosa que Alcibíades busca em seu interior não passa de uma imagem, um fetiche, índice de uma falta. Esta falta, é preciso ir direto ao nível onde Lacan a articula, caso contrário fica-se perdido em sua retórica e tem-se apenas a falsa ilusão de compreensão. O que ele quer indicar por esse *phi* maiúsculo?

Esta presença real, trata-se no entanto de situá-la em alguma parte, e num outro registro que não o do imaginário. Digamos que seja na medida em que lhes ensino a situar o lugar do desejo com relação à função do homem enquanto sujeito que fala, que podemos entrever que o desejo vem habitar o lugar da presença real e povoá-lo com seus fantasmas.

Mas então o que quer dizer o Φ ? Será que o limite a designar o lugar da presença real na medida em que esta só pode aparecer nos intervalos do que é encoberto pelo significante? Será por esses intervalos que a presença real ameaça todo o sistema significante? É verdade. Há verdade nisso. (LACAN, 2010[1960-61], p. 322)

O símbolo Φ é, portanto, a presença na ordem significante, embora em seus intervalos, da existência de uma falta significante no nível do desejo: símbolo sem o qual não seria possível saber nada a respeito dele, pois se "[...] o falo como significante, tem um lugar, é, muito precisamente, o de suplência no ponto onde, no Outro, desaparece a significância - onde o Outro é constituído por haver, em algum lugar, um significante que falta." (LACAN, 2010[1960-61], p. 287) Não é, simplesmente, um significante recalcado originalmente (LACAN, 1999[1957-58]), mas de, em relação à ordem simbólica, uma falta de representação

e, em relação ao registro do imaginário, um vazio de gozo que é causado pela introdução da lei do significante na vida do sujeito (LACAN, 2008[1959-60]), portanto, símbolo do desejo.

É uma situação paradoxal, portanto, porque o que Lacan diz é que o falo, enquanto participante da economia psíquica, só pode existir em sua forma degradada, ϕ , em uma função imaginária que produz signos de desejo, objetos preciosos na ordem do mundo e do mercado das trocas (como o objeto feminino). Mas, por outro, há um símbolo da presença real do desejo, presença real de um símbolo que não designa nenhum objeto, mas o desejo enquanto tal, presente como falta na cadeia significante, aquilo que, se adviesse em estado puro, poderia derrubar toda a constituição da cadeia (LACAN, 2010[1960-61]).

Ou seja, trata-se da presença real do falo enquanto desejo - não enquanto órgão - ilustração que pode-se encontrar no dado clínico que uma ereção em um sujeito provoca uma ereção em outro sujeito, sendo ele homossexual ou não (e mesmo em uma situação de estupro). Para Lacan, o mecanismo presente neste fenômeno é um mecanismo perverso que faz signo *de* alguém: não é que a ereção seja signo do desejo para outro sujeito, que ele veja ali o desejo, mas que a ereção faça que o outro sujeito, ele mesmo, seja um signo da presença real do desejo. É perverso na medida em que faz da presença real - e do sujeito - signos.

Não vou mais empreender esforços de elaboração do falo como símbolo - não é possível elaborar mais o seu estatuto. É preciso colocá-lo em série com o falo simbólico dos seminários quatro e cinco, com *das Ding* do seminário sete e compreender que estas construções ocupam o lugar, na obra de Lacan, de uma tentativa de formalizar, fazer passar ao simbólico, um ponto de carência essencial no significante, que é o motivo pelo qual se fala, articulando essa carência ao desejo. Com isso eu quero dizer que são construções problemáticas no próprio Lacan. Quanto ao falo, ele é sempre problemático (LACAN, 1999[1957-58]), a castração é paradoxal (LACAN, 1999[1957-58], 2010[1960-61]), o objeto e a fantasia são um engodo (LACAN, 1995[1956-57], 1999[1957-58]) e há, na constituição simbólica e imaginária do sujeito um vazio central (LACAN, 2008[1959-60]). Essas tentativas de elaboração de um ponto que, progressivamente, vai ser chamado de real, um real distinto da realidade, continuarão ao longo da formalização do objeto *a*.

Contudo, não me esforcei nessas páginas, de árdua demonstração, a respeito do *Phi* maiúsculo em vão. Poderia ter feito uma passagem breve pelo termo e, simplesmente, remeter ϕ ao registro do imaginário e Φ ao simbólico. É o que muitos teóricos fazem, mas para a minha demonstração é importante mostrar os paradoxos, as tautologias, e os desenvolvimentos problemáticos pelos quais Lacan passa para formalizar estes termos, pois essas mancadas são cruciais para a compreensão da posição do analista, do

[...] que deve ser essa posição diante do apelo do ser, o mais profundo, que emerge no momento em que o paciente vem nos demandar nossa ajuda e socorro. Isto é o que, para ser rigoroso, correto, imparcial, para ser tão aberto quanto é indicado pela natureza da questão que nos é colocada, formulo, interrogando o que deve ser o desejo do analista. (LACAN, 2010[1960-61], p. 329)

É necessário resgatar o percurso e lembrar que Lacan buscou no *Banquete* a mola do amor, justamente, porque a forma sob a qual a transferência se apresenta em análise é o amor de transferência. Ao falar de amor no *Banquete* surge, como sua causa real uma falta central, que *agalma*, o objeto precioso no interior do ser, vem tamponar. Este objeto, ao ver-se o saber analítico sobre a demanda, é um objeto constituído no aquém dela, no nível do desejo. Nos níveis pré-genitais da demanda o desejo é constituído pela metonímia dos significantes da demanda, que são significantes vindos do Outro. Na fase genital, que é a que significará as pré-genitais por retroação, espera-se que o desejo advenha como sexualmente puro, natural, e não desviado pelos processos significantes. Mas isso não ocorre, não há como representar o desejo, como tal, no psiquismo.

O desejo não é um elemento significativo e, portanto, não advém como tal, é recusado. O que resta dele no psiquismo é, ou Φ , significante da falta, "[...] um símbolo inominável [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 292), ou; ϕ , a degradação do *phi* maiúsculo onde o desejo sofre excisão. No primeiro caso, há a presença real de um significante do qual o homem é presa, presa do símbolo, da questão sobre o desejo que indica a falta de um significante no Outro que viesse a representá-lo (S(A)). No segundo o símbolo é contrabandeado, degradado, a sua participação imaginária no psiquismo onde o falo não é nada mais do que um objeto precioso - *agalma* - separado do desejo e que possui a função imaginária de erotizar os objetos do mundo, de fazer signos do desejo: é a produção da fantasia.

A pergunta sobre o que deve ser o desejo do analista é feita sob esse pano de fundo, e não era possível chegar a esse ponto sem o desenvolvimento que tive de empreender. A respeito dos desejos, a análise é suposta guardar uma concepção de que os desejos estão por toda a parte, e que combatê-los não os afrouxa, mas nos faz, apenas, satisfazê-los ainda mais, ou seja, quanto aos desejos, não se livra deles, e acabamos "[...] por satisfazer isso sempre, de alguma maneira, e, o que é mais, sem prazer." (LACAN, 2010[1960-61], p. 331) Ao sustentar essa perspectiva soturna, portanto, espera-se que o analista seja aquele que deve ter superado o desconhecimento a respeito da mola dos desejos e que, por conta disso, tenha se colocado em dia com o 'que queres?', estando conforme com ele mesmo. Tudo o que foi desenvolvido por Lacan e que articulei até aqui, mostra a impossibilidade estrutural desta posição ideal.

Se é ou não verdade que a análise guarda este segredo, não importa, pois é assim que ela se coloca para analisados e analistas. Mas se nem o ideal de harmonia natural, nem o do conhecimento que ajuste o homem a ele mesmo, são o que Lacan aponta como a direção da análise, o que ele propõe? Em primeiro lugar ele recordará a sua formulação sobre o desejo do homem ser o desejo do Outro, com todo o peso que o termo Outro implica, que é não só o de alteridade absoluta, mas de lugar do significante, representante da herança simbólica humana, linguagem como tal e, também:

O desejo do Outro - este genitivo é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, ou seja, do que deseja esse outro que nos vem ao encontro, é preciso que nos prestemos, ali, à função do subjetivo, que de alguma maneira possamos [...] representar, [...] não o objeto que é visado pelo desejo, mas o significante. É preciso que mantenhamos o lugar vazio onde é convocado este significante que só pode ser anulando todos os outros, este Φ do qual eu tenho [...] mostrar a posição [...] central em nossa experiência. [...] é no próprio lugar em que somos supostos saber que somos convocados a ser [...] a presença real [...].(LACAN, 2010[1960-61], p. 333)

É uma passagem que, pelo número de recortes que precisei fazer para pô-la de maneira direta e fluida, é truncada e cheia de cortes da continuidade, portanto, uma passagem confusa. Uma passagem confusa que situa a posição do analista como coincidente do lugar deste símbolo, de definição igualmente problemática, que é Φ , o inominável e, ousou dizer, o traumático.

Uma coisa, entretanto, fica clara: a proposição é a de que o analista se assenta onde o símbolo preda o homem de maneira que o lugar fique vazio, ou seja, que alguma coisa ali se cale e que esta falta possa emergir como tal. Mas há uma ironia aqui. Em seus trabalhos iniciais, como situei, o estatuto da experiência era um diálogo que se dava em uma intersubjetividade (LACAN, 1998[1951]). Com a precisão formal de seu ensino, bem como o avanço de suas tópicas, Lacan assentou o analista no lugar do Outro como decifrador das mensagens, em uma posição que era a de mestre em relação ao sujeito. No próprio seminário em questão, *a transferência*, ele inicia o trabalho situando a transferência como díspar, dissimétrica, mas ao realizar esta tópica para o analista chega à conclusão de que

[...] estamos ali como isso [...] que se cala, e que se cala no sentido em que falta a ser. Estamos no último termo, em nossa presença, nosso próprio sujeito, no ponto em que se desvanece, que é barrado. É por esta razão que podemos ocupar o mesmo lugar onde o próprio paciente, como sujeito, se apaga e se subordina a todos os significantes de sua própria demanda. (LACAN, 2010[1960-61], p. 334)

É evidente que nem o estatuto do sujeito é o mesmo que em 1951 nem a relação analítica é concebida sob a estrutura do diálogo, mas da linguagem. Entretanto não deixa de ser irônica a espécie de volta que se realizou para, após 10 anos, reencontrar o analista no lugar do sujeito. O analista no lugar de Outro, de mestre/senhor, de símbolo ao lado do símbolo, tudo isso permanece sob a seguinte formulação: "[...] o analista assume para o analisado o lugar de ideal do eu [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 406), ou seja, ele é suposto ter atingido o ponto assintótico de identificação ao seu ideal. Este é um aspecto da transferência, e é possível valer-se dele, exercer a função do Ideal-do-Eu quando for o caso - e há que se saber quando é o caso -, mas isso não esgota nem a transferência e nem a experiência, portanto não é verdadeiro que se "[...] possa levar a análise até o seu termo sem desalojar o sujeito da posição assumida por este, na medida em que dá ao analista a posição do ideal do eu." (LACAN, 2010[1960-61], p. 407)

Dizer que o analista se coloca na posição do sujeito, equivale a dizer que ele se faz, às vezes, daquilo que se apaga para que o objeto que o paciente encontra na fantasia - como consequência de seu próprio apagamento como sujeito do desejo - seja visível para o analista, que ele seja "[...] aquele vidente, aquele que pode ver o objeto do desejo do Outro [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 334), objeto que é a mola do amor transferencial, ou seja, que, se o analisado coloca o analista em posição de ideal, a causa disso é um objeto constituído na fantasia.

Claro, o paciente também vê o objeto de sua fantasia, mas não o vê como o analista - é onde o saber sobre a demanda entra em jogo -, pois o paciente acredita no objeto como signo, ao passo que, para o analista, é de um símbolo que se trata. A diferença estatutária entre o sujeito analisado e o sujeito analista, portanto, é a maneira como cada um marca sua presença em relação ao desejo e, portanto, a noção 'desejo do analista' faz sua figuração de maneira central. Só é possível encontrar a diferença dissimétrica entre analisado e analista se for possível distingui-los enquanto presença desejante. A distinção sujeito/Outro ou sujeito/Ideal-do-Eu só se coloca de saída como algo de que se pode valer, mas isso deve cair, o analista deve ser *desalojado* deste lugar. Há, portanto, mudança tópica no curso de uma análise.

Seria a mudança tópica do analista correlativa da mudança de posição do analisado? Reservo esta pergunta. Por hora é preciso mostrar onde analisado e analista são dissimétricos na posição de vidente do objeto na fantasia. O que se passa é que, na fórmula \$ desejo de *a* (\$ *losango a*) da fantasia, o sujeito está apagado, em *fading* diante do objeto que é o Outro degradado. O problema é que, e isso já demonstrei, "[...] o sujeito não se apreende como

desejante [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 441) na fantasia, ela é uma construção imaginária, em curto-circuito, de redução do Outro, justamente porque elide a questão do desejo.

O problema com essa maneira de se captar na estrutura da fantasia é que o objeto *a*, que é o objeto do desejo, é perturbador em relação a *i(a)*, a imagem narcísica. O objeto *a* da fantasia não é o objeto imaginário do estágio do espelho, mas um outro real. Esse objeto real causa todo tipo de ameaças à imagem narcísica, ao eu[*moi*], porque – atendo-se ao esquema ótico de Lacan (figura 3) - o vaso que representa o eu do sujeito é uma imagem real em torno das flores, objeto real, que não tem porque obedecer aos limites de um vaso que não é mais que uma ilusão. É aqui que se produz o sinal da angústia. Entretanto, não vou tratar disso neste momento, o que me interessa é o ponto de onde se pode ver que a imagem é insuficiente para representar o sujeito na fantasia, ainda que o sujeito veja o objeto de sua fantasia, ele não se vê, não se acha como desejante, sendo a angústia índice último da presença do desejo, mas sob a forma de uma ameaça.

Ameaça de que? Não só de ruptura da imagem narcísica, mas de todo o protesto do 'bando' - tanto do grupo humano, como do conjunto dos significantes que representa a estrutura do bando no lugar do Outro - em relação à ação nova que é o advento do desejo em um sujeito. "E não somente o bando - a realidade também não quer sua ação, porque a realidade é justamente a união das certezas acumuladas pela adição de uma série de ações anteriores. A nova ação é sempre mal recebida" (LACAN, 2010[1960-61], p. 448).

O que se espera do analista, portanto, é que ele não seja um animal do bando, não seja representante da realidade resistente ao desejo. Espera-se, portanto, que ele não se angustie diante do aparecimento do desejo, do seu e de seu analisado, enfim, que ele "[...] recuse ao sujeito a sua angústia, a dele, analista, e deixe nu o lugar onde ele é convocado como outro a dar o sinal da angústia." (LACAN, 2010[1960-61], p. 449) Isso, para Lacan, só pode ser realizável por um sujeito que ocupe a posição de desejante puro, em abdicação de qualquer pretensão de ser desejado! É a aproximação, mais uma vez, da posição socrática.

Esta é, também, a ação em direção ao desalojamento da posição de Ideal-do-Eu para o sujeito, o que deve ir, ao longo do processo, removendo-o da posição de amante - amor transferencial - para desejante. Já se pode ver em que sentido a coisa anda? Se o sujeito vai do amante ao desejante, ele passa daquele que está às voltas com o ideal, com o Outro noético, para o que está às voltas com o aquém desse amor, o objeto que causa seu desejo. O desejo é, para Lacan (2010[1960-61]) um remédio para a angústia, pois é seu negativo estrutural. No que convém aos analistas, "[...] ter sempre ao alcance um pequeno desejo bem-provido para

não estar exposto a colocar em jogo na análise um quantum de angústia que não seria oportuno nem bem-vindo." (LACAN, 2010[1960-61], p. 451)

Então o analista é presente, realmente, como sujeito, é desejante - e deve estar munido do desejo como antídoto -, mas é um desejante puro, deixando a tarefa de definir o que isto quer dizer para além de 'saber um pouquinho sobre a demanda'. Em primeiro lugar, isso quer dizer que não se deve ficar falando muito. Quando se fala muito, submete-se à lei do significante e passa-se a demandar. Isso é o mais simples e é tributário da noção que *não existe metalinguagem* (LACAN, 2010[1960-61]) - o que é o avesso do que Lacan formulava no seminário cinco a respeito do Nome-do-Pai, o que me permite mostrar a que ponto há diferenças estatutárias ao longo do avanço do ensino de Lacan -, não existe metalinguagem porque ao falar da linguagem submete-se a seus efeitos e aliena-se aos significantes do Outro, ou seja, não é possível falar da linguagem fora de seus próprios efeitos de alienação.

Em segundo lugar, "o analista deve se ausentar de todo ideal de analista [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 469), com isso querendo dizer que, uma vez que o analista não é só, que há uma massa de analistas, ele está: em primeiro lugar, sujeito aos efeitos de identificação ao ideal tal qual Freud a define em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1996[1921]). Se o ideal de analista da massa analítica entrar na análise, ele se assentará sobre o lugar onde o analista deveria estar sentado. Além disso, há outro sentido, que é aquele de não se deixar enganar pelo lugar de Ideal-do-Eu que o analisado confere ao analista. Isto se faz de maneira muito simples: é saber não ter nada a ser desejado, não acreditar que o *agalma* está lá, proceder como Sócrates, inclusive ao remeter Alcibíades à sua própria alma.

Resta uma última coisa a construir antes de seguir adiante, ao seminário sobre *a angústia*, e que é a articulação que preparará o solo para ele: a função do objeto *a*. Como eu já indiquei, há, na análise, uma regressão do amor ao desejo, um desalojamento da função do ideal em direção à função do objeto. Resta, portanto, definir o estatuto do objeto parcial, do *a* enquanto objeto real. Este é um bom ponto para começar, há uma passagem do *a* como imagem especular, que é a forma como ele figura no esquema Z (figura 7), para o *a* como objeto parcial e real. A partir deste momento Lacan usará *i(a)* para falar da *imagem especular do objeto*. É uma diferença crucial.

O objeto *a* assume o estatuto de real não por uma concretude qualquer, ele ainda é articulado em uma rede simbólica - apesar de não ser um significante - e é figurado por uma imagem, mas é real enquanto ponto de investimento libidinal e substituto da falta. Lacan se utiliza da teoria de Abraham a respeito do amor parcial do objeto para formalizar o objeto *a*:

[...] o amor parcial do objeto, amor do objeto menos os genitais, dá seu fundamento à separação imaginária do falo, na medida em que este intervém a partir de então como função central e exemplar.

O falo é a função pivô [...] que nos permite situar aquilo que dele se distingue, ou seja, *a*, e no pequeno *a* enquanto pequeno *a*, a função geral do objeto do desejo. No coração da função pequeno *a* permitindo agrupar os diferentes modos de objetos possíveis que intervêm na fantasia, existe o falo. Este é o objeto [...] que permite situar em série, o ponto de origem, para frente e para trás. (LACAN, 2010[1960-61], p. 462)

É o jogo que Lacan fará para delimitar o objeto *a* na função em que aparece no seminário sobre a transferência, como mola do desejo. Esse jogo consiste em dizer que há no campo narcísico, libidinal, um investimento do órgão, que é o do homem enquanto falo - e isso para o homem e para a mulher -, e um investimento de "[...] seja o que for, mais que os genitais." (LACAN, 2010[1960-61], p. 463) Quer dizer, no lado do homem, o falo enquanto presença real - e que fique claro o quanto o termo 'presença real' situa o falo real em algo que não pode ser simplesmente o pênis, como já foi feito antes (LACAN, 1995[1956-57]), mas o seu comparecimento em ato -, e do lado da mulher todo o tipo de coisa que não os genitais. É esse tipo de elaboração que permite estabelecer a equivalência entre mulher e falo para dizer que o homem o tem, e a mulher o é: é na medida em que nele o investido é o genital e, nela, pode ser o corpo inteiro, menos o genital, portanto, *girl = phallus*.

O objeto *a* é alvo de um investimento libidinal de mesma natureza do que investe, narcisicamente, o falo e é, também, neste sentido que o falo pode se instaurar como simbólico, pois é transposto ao estatuto de marca do desejo, e sua medida passa a ser a medida de todas as coisas desejáveis. Essa é a chave de leitura para a fórmula de que o falo é o que contabiliza o gozo, é ele que dá sua medida, seu número, sua equivalência simbólica. Sem o falo investido libidinalmente não haveria equivalência simbólica possível entre os objetos do desejo, que nem se fundariam como tais (equivalência a uma falta, a $-\phi$).

Isso me permitiu situar onde o objeto *a* participa da ordem simbólica, onde é contabilizável e, também, de onde retira seu estatuto real: da libido que é investida nele, enodando-se com o imaginário da seguinte forma:

[...] é bastante notável que os objetos do psiquismo humano, [...] como os objetos parciais, estejam não apenas colocados à frente, mas [...] emergentes.

Se tomarmos como medida uma superfície vertical paralela à superfície do espelho, e regularmos de alguma maneira a profundidade em questão na imagem especular, poderemos destacar aquilo que vem à frente relativamente a essa profundidade, como emergindo da imersão libidinal. Não digo apenas do falo, mas também desse objeto essencialmente fantasístico chamado seios. (LACAN, 2010[1960-61], p. 465)

Lacan também comenta, mais adiante nessa mesma passagem, que o bico do seio pode ser considerado, também, objeto parcial na medida em que aparece em posição de destaque em contraste a um fundo. O que se detecta da constituição imaginária do objeto *a*, portanto, é certa característica de destaque, de protuberância, de emergência que ilustra o aspecto *destacável* do objeto.

O que está em jogo no atijamento do desejo, desejo como radicalmente distinto da demanda e da necessidade, o desejo puro e esperado advir na etapa genital da demanda, "[...] tem sua sede no resto [...]" (LACAN, 2010[1960-61], p. 471) narcísico que a uma parte da imagem do outro é identificado, equiparado, a seu valor. É o 'brilho fálico' do objeto, e não é incomum que em sonhos e fantasias o objeto investido desta maneira apareça em uma imagem de brilho reluzente, ou seja, *agalma*. O que confere esse brilho, esse resto narcísico, é essa presença invisível que Lacan simbolizou com o *Phi* maiúsculo, ou seja, quando o falo imaginário investe objetos ele funciona como símbolo.

O *a*, portanto, é o resto narcísico ardente que revive a unidade do amor que se supõe, nostalgicamente, ter existido em uma época de infância feliz - construção que uma cantiga infantil brasileira ilustra bem o caráter de embuste:

Criança feliz
quebrou o nariz
foi pro hospital
tomar sorrisal³³
Se eu fosse pelé
tomava café
Se eu fosse Tostão
Tirava o calção

É uma canção especialmente ilustrativa! Além de ilustrar a perda trágica de alguma coisa na infância, após essa perda a cantiga passa a um modo de condicional a respeito do ser - 'se eu fosse...' -, que indica, justamente, o advento de uma identificação do tipo assintótica como o Ideal-do-Eu (sobretudo ao dizer que caso fosse um 'ão', grande, poderia, finalmente, tirar o calção). O amor infantil só pode ser completo, portanto, a partir da mentalidade de um adulto nostálgico.

Retornando ao desejo do analista e suas relações com a função do objeto *a* na análise, como colocá-las? É o seguinte, se o analista conduz, por sua presença real, pela presença real de seu desejo puro, o sujeito a um desalojamento do amor pelo analista em lugar de ideal, é para que ele possa se deparar, na fantasia, com o objeto em causa no desejo que ele, o analisado, traz para a análise como resposta ao desejo do analista. Uma vez conduzido a este

³³ Sorrisal é o nome fantasia de uma pastilha efervescente com efeitos antiácidos. A indicação é para acidez estomacal e má digestão.

lugar, o analista estará em posição de objeto, mas não para ser aquilo que viria a preencher o vazio essencial de onde o sujeito se articula no Outro, mas para "[...] perscrutar um ser, pois é esta a essência do pequeno *a*, ou da vida, que não está ao alcance de todo mundo." (LACAN, 2010[1960-61], p. 477)

O analista como desejante, portanto, leva o sujeito a uma interrogação sobre o cerne do ser, conduzindo a transferência do amor ao desejo, de I ao *a*, o trabalho da análise consistirá em articular este *a* que é o analista na fantasia do sujeito, dando a estrutura do desejo elidido na degradação do Outro em *a*, mas, por outro lado, deixando esse *a*, esse cerne do ser do analista, como apenas um entre outros. "Isso quer dizer [...] a propósito de qualquer um, vocês podem fazer a experiência de saber até onde ousarão ir interrogando o ser - ao risco, para vocês mesmo, de desaparecerem." (LACAN, 2010[1960-61], p. 482) O objeto, portanto, após o trabalho de análise, deve ser um objeto que se deixa cair. O décimo seminário será mais preciso nestas formulações mas, de passagem, não é possível deixar de notar que a partir do lugar simbólico que o analista ocupa, as interrogações sobre o desejo mostram que, ao lado, há um lugar de objeto real esperando por ele.

4.2 - As formas da Coisa: estatuto e imagens do objeto *a* como real

O seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]) é de uma centralidade imprescindível para o trabalho que desenvolvo, no entanto, há muitas formulações dele que são explorações de Lacan, que estão em desenvolvimento. Acredito que eu mostrei bastante quanto o *agalma* só foi melhor abordado ao fim do seminário e isso para não falar do *Phi* maiúsculo, que é uma resposta problemática a uma falta no nível significante que se arrasta desde o seminário sobre *as psicoses* (LACAN, 2008[1955-56a]) com a noção de ponto de basta - relegada ao nível do mito no seminário sobre *as formações do inconsciente* (LACAN, 1999[1957-58]). A esta altura, por sua vez, há o desenvolvimento da metáfora paterna e da significação do falo como construção teórica da significação: construção onde o falo figura como problemático. *Das Ding* (LACAN, 1959-60)), a seu turno, foi uma maneira de postular a falta como estrutural e estruturante, falta esta que abriu caminho para as noções de *agalma*, *Phi maiúsculo* e objeto *a*.

Este é o viés pelo qual abordarei, agora, o seminário sobre *a angústia* (LACAN, 2005[1962-63]), pois, segundo Lacan (2005[1962-63], p. 113) "o objeto *a*, este ano, está no centro de nosso discurso. Se ele se inscreve no âmbito de um Seminário que intitulei 'a angústia', é por ser, essencialmente, por este meio que se pode falar dele, o que também quer

dizer que a angústia é sua única tradução subjetiva." Se o décimo seminário trata do objeto *a*, portanto, permitir-me-á precisar melhor seu estatuto, acrescentando rigor às formulações sobre a transferência e o desejo do analista, ao mesmo tempo que retomará uma certa noção de real que foi introduzida no seminário sobre *a ética*, abrindo as portas para o que será o segundo ensino de Lacan.

Antes Lacan (2010[1960-61]) definiu o objeto *a* utilizando o amor parcial do objeto, de Abraham, da seguinte maneira: o objeto parcial é aquilo da imagem de outro que é investido libidinalmente desde que se excetuem os genitais, pois estes permanecem narcisicamente investidos pela libido de maneira inacessível. Desta forma, o *a* é a imagem do outro investida falicamente, portadora do brilho fálico, portanto, *agalma*. No seminário sobre *a angústia* isso muda bastante. Será necessário retomar o esquema do espelho para ressituar o objeto:

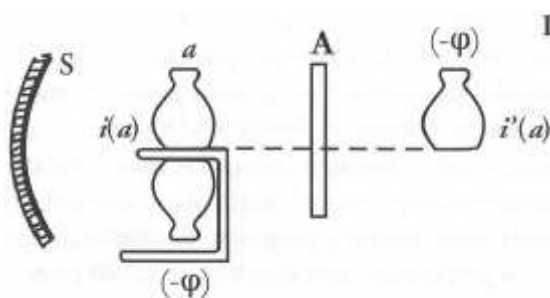


Figura 25 - Esquema reduzido do espelho em uso no estatuto do objeto *a* (LACAN, 2005[1962-63], p. 49)

Esta é uma parte do esquema ótico que Lacan utilizou para estruturar o estádio do espelho como formador do eu[*moi*] (figura 3). O que ele reproduz aqui e que é ligeiramente diferente de sua versão original é que o *a* (que no esquema original eram as flores, objeto real, o corpo fragmentado e pulsional da criança) não aparece refletido no espelho plano A. Há, do lado da imagem virtual *i'(a)*, uma falta no lugar onde o objeto real se situa. A imagem investida libidinalmente, *i'(a)*, é a imagem do corpo próprio menos uma parte, menos um resto não especularizável, e que figura como falta fálica (-φ). Assim, a libido fica dividida em duas porções:

De um lado, a reserva imaginariamente imperceptível, embora esteja ligada a um órgão que [...] ainda é perfeitamente apreensível - esse instrumento que, apesar de tudo, de vez em quando deverá entrar em ação para a satisfação do desejo: o falo. Do outro, o *a*, que é o resto, o resíduo, o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular, isto é, às leis da estética transcendental. (LACAN, 2005[1962-63], ps. 49-50).

Portanto, não se trata da imagem do outro investida falicamente, mas de um resíduo. A partir deste seminário, haverá dois tipos de identificação imaginária: *i(a)* - a imagem autenticada pelo Outro e faliciosa, na medida que exclui a libido - e *a*, que é "[...] esse objeto [...] que o neurótico se leva a ser em sua fantasia" (LACAN, 2005[1962-63], p. 60). Não se trata do *a* enquanto imagem alienada do eu[*moi*], nem do *a* enquanto *agalma*, mas de um *a* que o sujeito *é*, se leva a ser, na fantasia. Faço questão de acentuar o verbo 'ser' presente nesta formulação, porque o importante na fantasia é essa tentativa de fazer signo, de encontrar uma consistência para o sujeito que não seja a evanescente do significante (\$). Portanto, o *a* vai concernir ao *ser*. Para tornar compreensível em que o *a* concerne ao ser, será preciso valer-se do recurso à estrutura da angústia, pois como já indiquei, para Lacan, (2005[1962-63]) ela é a única subjetivação possível para este objeto.

Como ela é estruturada, a angústia? Em primeiro lugar, a estrutura da angústia é "[...] exatamente a mesma [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 12) da fantasia, portanto, tem enquadre simbólico, já que é uma relação entre um termo significante, o \$, e um *a* imaginarizado, de forma que "[...] a angústia é enquadrada [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 85), e dizer isso é dizer que ela é dada em uma estrutura, não é um instinto puro, não é equivalente à efusão, ao desarvoramento do sujeito, não é medo e nem, apenas, expectativa, mas uma estrutura enquadrada pelo simbólico: é ele quem dá o recorte.

Lacan extrairá a estrutura da angústia do trabalho freudiano *O estranho* (1996[1917e]). Neste trabalho, Freud se questiona sobre certos fenômenos de estranhamento, medo e terror que acometem os sujeitos, mas um tipo muito peculiar destes, que se passa quando algo que em algo estranho (*unheimlich*) reconhece-se algo familiar (*heimlich*). O trabalho de Freud centra-se, essencialmente, na raiz etimológica primitiva em comum entre os termos, mostrando que, geralmente, o fenômeno do estranho acontece quando uma coisa muito familiar à mente foi alienada dela pelo processo de recalque e, por motivos diversos, faz sua irrupção.

Freud comenta diversas formas de o estranho figurar, como a do *duplo*, que se trata da sensação de ser, ao mesmo tempo, si mesmo e um outro que se observa. Em casos literários podem aparecer sob a forma de dois personagens telepatas, já o caso de algo estranho que se repete com em vários membros ao longo das gerações pode aparecer como um exemplo mais ligado à realidade. Outro exemplo interessante que ele fornece é o de um paciente que se tratou em termas e, ao regressar, encontrou seu quarto ocupado por um senhor. Tão logo o soube, desejou que este senhor morresse, coisa que aconteceu duas semanas depois, provocando a maior sensação de estranheza no paciente em questão. Para Freud isso ocorre

porque algo de uma estrutura anterior da mente - a onipotência do pensamento - que houvera sido banido das porções mais evoluídas volta a se afirmar em nome de uma coincidência desconcertante. O estranho, portanto, tem a ver com o retorno do recaiado.

Como servir-se desta estrutura para falar da angústia? Antes de tudo, não se trata de qualquer espécie de recaiado, mas o aparecimento de algo muito familiar. Para Lacan trata-se de que ali onde está menos *phi* (figura 25), o objeto *a*, autoeroticamente investido e não especularizável, faça sua aparição. O vazio presente em *i'(a)* tem uma função, para Lacan ele é *heim* (em alusão a *heimlich*), a casa do homem. É a hiância onde o sujeito se aloja, onde tudo que é da ordem do sujeito e do desejo pode fazer a sua aparição (LACAN, 2005[1962-63]). Mas se *a* aparece ali, na imagem, o que acontece é a angústia, o *unheim*, o não-familiar, estrangeiro. É o caso de saber, agora, como isso pode acontecer, e para isso será preciso tomar a estrutura da fantasia.

O \$ *losango a* (lê-se sujeito barrado desejo de *a*) como estrutura da fantasia quer dizer o seguinte, que o sujeito, em sua relação de desejo com o Outro, recua diante do desejo dele e o reduz a um objeto. Isso não é novidade, foi o que o seminário sobre *a transferência* introduziu. A fantasia, portanto, tem esse caráter de evitação da questão do desejo, da falta de um significante no Outro que venha responder ao 'que queres?' em relação a seu desejo. Há, contudo, outro aspecto a se observar nela.

O que ocorre é que, como a fantasia é uma relação que evita o Outro em sua falta, em sua castração (não se relaciona com A (A barrado), mas com o Outro degradado em *a*), o tipo de reconhecimento que acontece é de objeto. Está é, para Lacan, a dialética do reconhecimento em Hegel, pois ao situar o reconhecimento no plano da consciência, "ao exigir ser reconhecido ali onde sou reconhecido, sou reconhecido apenas como objeto. Obtenho o que desejo, sou objeto, e não consigo me suportar como objeto [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 33). É claro, a dialética hegeliana de reconhecimento, como reconhecimento de consciências, não pode ser idêntica à fantasia, que é uma construção do inconsciente. Mas como as duas construções se limitam a uma alteridade objetal, elas se equiparam no ponto onde a subjetividade encontra-se eclipsada pelo objeto que um sujeito é para o outro.

Esse aparecimento do sujeito como objeto, na fantasia, é até algo que o neurótico busca: ele quer se fazer de objeto precioso para o Outro porque "o verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita. Ele quer que lhe façam súplicas. A única coisa que não quer é pagar o preço [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 62), o preço que é, efetivamente, atender a esta demanda, dar o que se pede. Nesta lógica da fantasia,

portanto, onde o próprio sujeito é confrontado com seu lugar de objeto, podem ocorrer momentos em que o sujeito é completamente eclipsado pelo objeto, em que ele se apaga e algo seu que não é eroticamente investido na imagem entra na cena, no enquadre. Esta é a inversão da fantasia em angústia, o afeto da angústia.

Quando o objeto *a* encontra-se em seu lugar, do lado esquerdo do espelho (figura 25), ele é a causa do desejo, justamente pela ausência de sua imagem especular fornecer um vazio que os objetos do desejo virão ocupar (LACAN, 2005[1962-63]). O que está em jogo neste $-\phi$, neste vazio especular, é o que venho apontando como falta primordial de um significante que possa fazer o desejo passar ao psiquismo, à representação, ou seja, é o recalque originário como causa da divisão subjetiva, causa do inconsciente. O objeto *a* é outra forma de construir uma teoria a respeito do recalque originário como aquilo que existe no real e que, por sua falta significante, funda um campo vazio que causa o desejo, é "[...] o ponto de onde surge a existência do significante [...], o que chamo de falta-de-significante." (LACAN, 2005[1962-63], p. 150)

O objeto *a*, portanto, não é nem o objeto do desejo - este é determinado metonimicamente e em suplência à falta -, e nem o falo que, apesar de também não possuir imagem especular, é um investimento narcísico do órgão, algo que dispõe de libido para investir, eroticamente, a imagem do outro. O falo e o *a* são dois objetos sem imagem especular, mas o primeiro é narcisicamente investido e empresta sua marca aos objetos do desejo, exercendo uma função de símbolo, Φ . O segundo é outra coisa, anterior, se trata do autoerotismo, de um resto da operação significante. Ao longo do seminário dez, Lacan produz três esquemas para escrever o que é este resto. Todos os três têm a seguinte parte em comum:

A | S

Figura 26 - Sujeito primitivo vindo inscrever-se no campo do Outro (construção parcial do esquema)

Este esboço do esquema formaliza um sujeito hipotético, anterior ao significante, que viria se inscrever no campo do Outro. Ao realizar esta inscrição ele é marcado pelo traço, pela barra, significante, e se inscreve, do lado do Outro, como sujeito barrado. "Inversamente, toda existência do Outro fica suspensa numa garantia que falta, donde o Outro barrado. Dessa operação, no entanto, há um resto, que é *a*." (LACAN, 2005[1962-63], p. 129) O esquema que se segue contempla estas operações:



Figura 27 - Segundo esquema da divisão (LACAN, 2005[1962-63], p. 128)

O *a* é alguma coisa do sujeito rudimentar hipotético e do Outro primitivo da inscrição significante que não pôde ser reduzida ao traço significante, algo que permaneceu irreduzível à operação. O 0 (zero) neste esquema está relacionado com passagem ao ato. Nela trata-se desse apagamento radical do sujeito na angústia (0) quando o objeto prevalece de maneira esmagadora. Neste ponto onde o sujeito é zerado e o objeto aparece em sua forma *unheimlich*, como resto, o que ocorre é que ele caia, que seja dejetado. É o que acontece, corriqueiramente, com o sujeito nas passagens ao ato: ele se atira da janela, se deixa cair na linha do trem, sente-se largado, não pensa, enfim, atua.

Mas por hora, o que é preciso deixar bem marcado é que na angústia "somente a idéia de real, na função opaca de que falo para lhe opor a do significante, permite que nos orientemos [...]", portanto, o objeto *a* na angústia "[...] é da ordem da irreduzibilidade do real [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 178). Tal é o estatuto do *a*, que retoma algo de *das Ding*. O movimento aqui é o de mostrar que não são as fantasias, o imaginário ou os devaneios que colocam os sujeitos em disfunção, pois "[...] o inquietante é que, no irreal, é o real que os atormenta." (LACAN, 2005[1962-63], p. 91) Ou seja, o problemático é o real. Trata-se da irrupção do real no irreal na lógica da fantasia e do significante. Neste objeto real só podemos tropeçar, não há como dizê-lo,

[...] tudo aquilo sobre o qual se estende a conquista de nosso discurso resume-se, hoje, em mostrar que isso é um imenso engodo. Dominar o fenômeno através do pensamento é sempre mostrar como se pode fazê-lo de maneira enganosa, é poder reproduzi-lo, ou seja, fazer dele um significante. [...] se acreditamos que podemos continuar neste jogo com a angústia, pois bem, é certo que fracassaremos, porque a angústia escapa precisamente a esse jogo. (LACAN, 2005[1962-63], p. 89)

Que não se possa reduzi-lo ao significante, portanto, está colocado, mas de forma nenhuma a intenção de Lacan é versar sobre um inefável, um obscuro absoluto no seio do ser. Se ele introduz o *a* neste estatuto é porque há o que fazer com ele: há como saber de sua presença e há como operá-lo. Entretanto, não é possível deixar de notar que o real como racional não é mais seu estatuto, ele agora é opaco, irreduzível ao pensamento. Isso não significa dizer que é irracional, que é em si, pois ainda chega-se a ele através de uma operação de redução, e sua função ainda é racional, é a função de sustentar a causalidade, mas o aspecto

de racionalidade deixa de ser o axioma do estatuto do real. Tampouco é o realmente necessário, embora ainda seja o que surpreende e, talvez, o que sempre está no mesmo lugar.

Saber de sua presença é simples: onde houver angústia é porque se está diante do *a* e, para Lacan (2005[1962-63]), a angústia que sentimos como analista é a mesma que do sujeito. Não por um misticismo ou *link* telepático obscuro, mas pelo próprio estatuto do *a* como amboceptor, como objeto que é topologicamente comum aos dois, ao sujeito e ao Outro. Para dar esta última definição estatutária do objeto, eu preciso situar seu aparecimento na angústia com a estrutura dela.

A angústia está entre desejo e gozo, diz Lacan (2005[1962-63]). É uma forma de manter a relação com o desejo, mas sob a forma imaginária da fantasia. É possível situá-la esquematicamente em seu esquema da divisão:

A	S	x
a	A	<i>angústia</i>
S		<i>desejo</i>

Figura 28 - Angústia: entre gozo e desejo (LACAN, 2005[1962-63], p. 179)

Este esquema da divisão, ligeiramente alterado, se presta a situar a angústia entre desejo e gozo. Possui, mesmo, um caráter de escansão temporal em três momentos: onde está o *x*, trata-se de uma relação do sujeito hipotético, antes do significante, com o Outro absoluto. É o gozo, conquanto a lei não esteja fundada e, conseqüentemente, o desejo também não, uma vez que a lei é o desejo (LACAN, 2005[1962-63]). O tempo do gozo pode ser colocado ao lado do tempo de estruturação da demanda oral e da criança como falo da mãe (LACAN, 1995[1956-57]). O segundo tempo, o da angústia, é característico da operação de privação materna, pois é o momento em que o Outro aparece como barrado, faltoso, degradado em *a* (LACAN, 2010[1960-61]).

Se o segundo tempo, o da privação, é o tempo próprio à angústia é porque a onipotência do Outro materno está em cheque e o sujeito ainda não encontrou a sua saída da posição de objeto, no caso do *pequeno Hans* (FREUD, 1996[1909a]) é o momento que eclode sua fobia. O que está exatamente em jogo no nível do *a*? Poderia dizer que é a angústia de castração, mas o que Lacan objetiva neste seminário é, justamente, dar um estatuto próprio à angústia. Castração é uma operação simbólica, a angústia é outra coisa. A mãe de Hans ameaça cortar o faz-pipi dele, ameaça chamar um Dr. Fulano para cortá-lo, mas o problema

aqui não é o medo de perder o faz-pipi - a angústia não é medo - mas o fato de que, se a mãe o corta, ele ficará nas mãos dela e é esse o ponto da angústia.

A respeito dos objetos de posse, como o falo -, há dois tipos: "[...] os que podem ser partilhados e os que não podem." (LACAN, 2005[1962-63], p. 103) Os que podem ser são os objetos inscritos na ordem simbólica, *die sache*. Podem ser trocados, contados, concorridos, enfim, estão tomados na rede significante, como os objetos do desejo. Os que não podem ser partilhados, como o falo, "[...] o cíbalo e o mamilo [...]", "[...] quando entram livremente no campo [...] da partilha [...] têm a particularidade de seu status assinalada a nós pela angústia." (LACAN, 2005[1962-63], p. 103) A angústia própria à operação da castração tem esse caráter truncado: o campo da partilha está se instalando sobre os objetos não partilháveis, e quando o falo aparece no campo da partilha, há angústia.

O segundo tempo do Édipo é, portanto, o tempo próprio à angústia, uma vez que o campo da partilha já está fundado, mas os objetos não partilháveis - autoeróticos - ainda não foram submetidos ao esvaziamento imaginário promovido pela operação da castração. Após a dissolução do Édipo e a condução da operação de castração, chega-se ao terceiro termo do esquema da divisão, que é onde aparece "[...] o \$ como sujeito do desejo." (LACAN, 2005[1962-63], p. 180) A falta de correspondência, do lado direito, ao \$, que está do lado esquerdo, esquematiza a falta que é produto da castração, deixando o vazio necessário para a instalação do desejo.

A perda do falo imaginário e a instauração do falo simbólico pelo corte da castração opera retroativamente sob os objetos da demanda e os marca com este estatuto de 'coisas que se perdem através do corte'. É justamente esta estrutura que dará as formas imaginárias do *a* como os objetos destacáveis em suas relações com o Outro da demanda: o seio, o cíbalo e. inclui Lacan, o olhar e a voz.

Por aparecerem no campo da partilha, são objetos comuns ao sujeito e ao Outro, e por isso funcionam como amboceptores. O objeto *a* é, topologicamente, interseção entre os dois campos. O exemplo mais óbvio é o seio, que a respeito da demanda oral, ele é mais da mãe ou do bebê? Para Lacan (2005[1962-63]) é alguma coisa que se situa entre os dois, e ele vai, mesmo, situar uma espécie de objeto amboceptor originário, nos mamíferos, antes do seio: a placenta. A placenta é algo pelo qual o bebê se liga através do cordão umbilical e a mãe através da vascularização de seu endométrio, mas a rigor, a quem pertence a placenta? No ato do nascimento, ela cai, e não pertence nem à mãe e nem ao bebê (Lacan (1998[1960-64]) faz, inclusive, um mito com isso, o mito da lãmia, que seria o que foi perdido originalmente no

nascimento do sujeito e que o seguiria, invisível, pelo resto de sua vida, representando, metaforicamente, a libido).

A partir de agora já é possível saber o que aparece no lugar do $-\phi$ na imagem do espelho: é esse objeto real no campo da partilha - o seio, o cocô, o falo, o olhar e a voz: cada um deles associado a uma das zonas erógenas do corpo como bordas que efetuam um corte. Há, contudo, três tipos de angústia, cada uma delas associada à aparição do objeto em um dos três campos: gozo, demanda e desejo.

A angústia no campo do gozo pode ser ilustrada pelas fantasias perversas dos sádicos e masoquistas. Os primeiros dedicam-se a causar a angústia do Outro ao reduzi-lo a um objeto alvo dos mais minuciosos suplícios, torturá-lo com os mais complexos rituais que os manuais psiquiátricos puderam catalogar. Contudo, o que não se dão conta é de que trabalham para o gozo do Outro, pois são instrumentos de um protocolo rígido, ritualizado, não passam de agentes em nome de um Outro, que não eles, e que goza com a cena. Lacan (2005[1962-63]) chamará essa posição de sadiana, e diz que com o seminário sobre *a ética* mostrou que ela não tem nada de regredida ou de pré-edípica, pois o Outro é constituído e visado nela como tal e a lei se faz presente sob sua forma invertida. A posição do masoquista, por outro lado, visa o gozo do Outro, na medida em que o masoquista desvela sua posição de objeto, se entrega como objeto de troca, vendável, degradado, maltrapilho, dejetivo humano. Com isso, entretanto, acaba provocando a angústia do Outro, por ver surgir o objeto em seu campo de desejo (LACAN, 2005[1962-63]). Este jogo trocado entre gozo e angústia é a maneira de Lacan mostrar que o inconsciente está colocado como tal na perversão, sendo sua fantasia tão submetida ao inconsciente como a do neurótico.

A angústia própria ao campo da demanda é aquela que o neurótico encontra em suas posições histérica e obsessiva. Na histeria trata-se de preservar a dimensão do desejo através do desejo insatisfeito, ou seja, ela demanda, e diante da possibilidade de ser atendida, o que a atende nunca é o suficiente, sempre falta. Quando é demandada, ela entrega um nadinha, furta-se como objeto da demanda do Outro. Já o obsessivo, é a um tipo de jogo de destruição do Outro que ele faz para que possa se ver livre de suas demandas: ou bem faz o outro comer a merda que ele é ou bem se faz de morto, mandando seu desejo pelo ralo; ou, ainda, serve ao Outro até que ele morra para que, então, finalmente, ele esteja livre (LACAN, 2010[1960-61], 2005[1962-63]).

O importante para este trabalho, porém, é a angústia diante do desejo. Apesar de parecer mais uma função geral da angústia, e é, ela é a angústia própria à análise (LACAN, 205[1962-63]). Isso se dá porque nas relações corriqueiras do sujeito, o gozo e a demanda se

impõem com mais vigor que suas relações desejanças, fazendo surgir os objetos próprios a ela: o oral e o anal. A análise, pela presentificação de um desejo puro, concernido com nenhum objeto da demanda, mas com a falta desejança como tal, dá outra forma à angústia.

No desenrolar das etapas de organização da demanda o que se passa, de acordo com este seminário, é algo assim:



Figura 29 - Constituição do objeto *a* nas sucessivas etapas da demanda (LACAN, 2005[1962-63], p. 320)

No momento de constituição da demanda oral sua forma imaginária é o seio, ou o mamilo, mas concomitantemente o sujeito está às voltas com a voz - seu grito e a voz materna indistinta. É por isso que o supereu está marcado na mesma faixa horizontal que o objeto oral. Neste primeiro tempo trata-se do supereu arcaico, o chamado supereu materno, que atualiza a lei caprichosa da mãe onipotente.

Quando a demanda acede à etapa anal, ou seja, quando a demanda do Outro se introduz, há duas coisas. A primeira é esta espécie de reciprocidade coxa da demanda: tu me demandas, eu te demando, que funda a lógica da oblatividade obsessiva. Ao mesmo tempo, com a solidificação da imagem narcísica, o sujeito está às voltas com o olhar como aquilo que varre o espaço e sustenta a imagem. Lacan ressalta que, quanto ao olhar, há dois fenômenos curiosos: o primeiro é que as manchas, os ruídos, são muito ansiogênicos pois perturbam a *Gestalt* da imagem e; o outro, é que o olhar opera esta espécie de puntificação do sujeito, de seu apagamento por detrás do olhar.

De qualquer forma, seja a demanda oral ou a anal, a voz e o olhar, que são suportes do desejo, ficam eclipsados pela demanda. É só no despontar da fase fállica e no que ela traz de fundação da falta que: em primeiro lugar os objetos da demanda podem ser recortados como caducos; em segundo, pode-se estabelecer esta seta, este sentido, rumo aos objetos suportes do desejo. Eles já estavam presentes desde as demandas oral e anal, mas só podem aparecer a partir da função da falta, pois é ela que, ao provocar a queda dos objetos, revela no olhar e na voz o desejo do Outro. Na análise, graças ao desejo puro do analista, isso é intensificado, e o

olhar e a voz se impõem com mais vigor. Entretanto, o desejo do analista precisa dar um passo a mais.

Mas "o suporte do desejo não foi feito para a união sexual, porque, generalizado, ele já não me especifica como homem *ou* mulher, mas como um *e* outro [...]" (LACAN, 2005[1962-63], p. 294), no que não podem servir para a realização do desejo. Os objetos suporte do desejo ainda promovem angústia, ainda ocupam o lugar da falta, eles só estão mais próximos dela, são mais 'sensíveis', indicam melhor a presença do desejo. Entretanto, o que realmente interessa ao analista é que estes objetos possam cair, que o sujeito possa advir como sujeito do desejo, da falta, não identificado a um objeto. A ideia, rumo à superação do rochedo freudiano da castração, é que, homem ou mulher, o sujeito perceba que, quanto ao desejo, não há mediação, não há objeto:

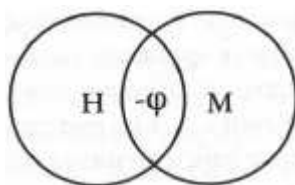


Figura 30 - Ausência de mediação no campo do desejo (LACAN, 2005[1962-63], p. 292)

O que está em jogo na castração como limite da análise? Segundo Freud, é que nem a mulher cede de sua reivindicação do falo, *penisneid*, nem o homem aquiesce ceder dele para um outro. Os dois, portanto, esperam um objeto da etapa fálica da demanda: ela espera receber, ele espera manter. Mas (e a figura 29 ilustra isso) se o desenvolvimento que fiz até aqui pode mostrar alguma coisa é que no nível do falo, do desejo, não há objeto que possa suportá-lo. Não há objeto a dar e a manter que não seja um substituto simbólico e, daí, a regressão da demanda. Onde se espera o advento do desejo, aparece, ou *a*, ou o falo positivado da fantasia do neurótico: é ou a fantasia ou a angústia.

O analista às voltas com a realização da função da falta, do advento do sujeito do desejo, se depara com um obstáculo que é a função do objeto *a* como real. Ele não pode evitar a irrupção do objeto na análise, e será tomado por ele muitas vezes. Se é o Outro que é degradado em *a* (LACAN, 2010[1960-61]) ou se é o *a* que surge como amboceptor entre o sujeito e o Outro, lógica e topologicamente o analista estará ou vizinho ou no lugar de objeto em determinados momentos da análise, os de angústia, os de parada da dialética. Para conduzir a queda deste objeto através de seu desejo há que saber operar um corte, atentar para a função da falta, 'ter sempre um desejozinho no bolso'.

O seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 2008[1964]) emprestará formalidade e desenvolvimento a essas assertivas, no que procedo a suas formulações.

4.3 - O real como impossível no inconsciente, na repetição, na transferência e na pulsão

O seminário sobre *os quatro conceitos fundamentais* (LACAN, 2008[1964]) inicia-se por uma lição que ficou nomeada como *excomunhão*. Isso se deve ao fato de a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP, associação que Lacan e vários de seus alunos fizeram como alternativa à SPP, que não os acolhia) ter sido definitivamente descredenciada da IPA (*International Psychoanalytical Association*, instituição internacional de psicanálise herdeira das instituições freudianas) em 1963 (ROUDINESCO; PLON, 1998). Por consequência o ensino de Lacan foi desautorizado: "[...] meu ensino, designado como tal, sofre [...] uma censura que não é de modo algum ordinária, pois se trata de nada menos do que proscrever esse ensino - que deve ser considerado *nulo*." (LACAN, 2008[1964], p. 11, grifos do autor)

À época que o tal descredenciamento aconteceu, Lacan ministrava um seminário intitulado *Os nomes-do-pai*, cuja primeira lição podemos ter acesso no livro *Nomes-do-pai* (LACAN, 2005[1963]) da série *paradoxos de Lacan*. Este seminário foi interrompido devido aos acontecimentos e apenas em 1964, em outro local, com outro público e sob o abrigo de outra instituição, a *École Normale Supérieure*, é que Lacan retomou seus seminários, mas jamais retomou seu seminário interrompido.

Este é o clima em que se dá o seminário sobre *os quatro conceitos* e é, também, um dos motivos pelos quais a escansão entre o primeiro e o segundo ensino pôde se colocar, e pelo próprio Lacan (2008[1964], p. 20) em passagens como: "[...] em meu ensino passado situei estes conceitos [...]". Não se trata, entretanto, apenas de menção a um ensino passado pelas diferentes configurações de público e estrutura, mas de outra abordagem que Lacan iniciará. Indicarei as diferenças ao longo de minha exposição.

A proposta do seminário, a de falar sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, é, no meu modo de ver, uma proposta de retomada. Uma vez que se inicia um curso sobre os conceitos fundamentais de uma área qualquer, sempre se tem a oportunidade de ressitua-los de modo a preparar o campo para tomar uma determinada direção.

Em todo caso, ao se perguntar sobre os fundamentos, o que ele se pergunta é o que funda a análise como práxis, entendendo por práxis "[...] o termo mais amplo para designar uma ação desempenhada pelo homem [...] que o põe em condições de tratar o real pelo

simbólico." (LACAN, 2008[1964], p. 14) Mas onde situar a práxis analítica? Lacan se questiona se a psicanálise é uma ciência, passa por algumas questões epistemológicas e se pergunta se a psicanálise atende a esses critérios, dizendo que "[...] a psicanálise, como suposta ciência, aparece com características bem problemáticas." (LACAN, 2008[1964], p. 18)

Entretanto, não vou me dedicar a essa retórica lacaniana do absurdo, que é a de ficar se perguntando se a psicanálise é ciência ou religião. Não que ache a questão óbvia, ou respondida, e estou perfeitamente de acordo com o estatuto de 'suposta ciência', pois a análise tem mesmo várias características muito problemáticas para alguns critérios de cientificidade. Mas daí a forçar sua comparação com as práxis religiosas, bom, já é um forçamento metodológico do argumento. Não é, em todo caso, meu problema de pesquisa: não estou aqui para problematizar o estatuto científico da psicanálise, mas para pesquisar a posição do analista que o viabiliza a ser *realmente efetivo*, ou seja, que faça efeitos de e no real.

As formulações a respeito dos quatro conceitos neste seminário - o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão -, percorrê-las-ei na expectativa de que eu possa elucidar um pouco melhor a posição do analista e a eficácia de suas intervenções. Começo, como Lacan, pelo conceito de inconsciente. A fórmula que guia suas elaborações a respeito do conceito do inconsciente é: "[...] o inconsciente freudiano, [...] ele se situa entre a causa e o que ela afeta." (LACAN, 2008[1964], p. 29) Vou passo a passo nesse aforismo.

Em primeiro lugar, há o problema da causa, da causalidade dos fenômenos, que é uma questão para o pensamento racional e científico. Lacan a resgata de Kant, e diz que nele a causa chega a "[...] quase tratar-se de um conceito, no fim das contas, inalisável - impossível de compreender pela razão [...] e que sobra, essencialmente na função da causa, certa *hiância*." (LACAN, 2008[1964], p. 29, grifos do autor) Este é um problema de epistemologia, que não me aprofundarei, basta saber que para Lacan o importante é a hiância que se coloca entre a causa e o que ela afeta, ou seja, que algo não fica bem situado no esquema simbólico de causalidade, que há algo do real que não pôde ser representado de maneira apropriada.

A causalidade na psicanálise de Lacan, acredito que já esteja claro, mas talvez seja importante reforçar, é a incidência do significante:

Antes que se estabeleçam relações propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam. (LACAN, 2008[1964], p. 28)

Os significantes aparecem como relações já determinadas antes das relações humanas e é a incidência desses significantes no humano que o causam. Entre a causa e o que ela afeta há uma hiância onde se localiza o inconsciente, não só ele mas o próprio analista, uma vez que o campo do inconsciente "[...] se assenta, digamos, no lugar do analista, ou seja, literalmente em sua poltrona [...]" (LACAN, 1998[1960-64], p. 856), já que "[...] os psicanalistas fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário." (LACAN, 1998[1960-64], p. 848)

É claro que apressei um pouco as coisas. O inconsciente freudiano, é Lacan quem diz (1998[1960-64]), é o que está no rastro desta causa, na hiância entre a incidência da causa, o significante, e o que ela afeta. O que resta responder é o que ela afeta.

Responder a esta questão é o que introduzirá o ponto de novidade deste seminário, que é a maneira como ele trata o real. Lacan diz que, a Freud, pouco importa se o inconsciente causa as neuroses, e sim que "[...] o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real - real que bem pode, ele sim, não ser determinado [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 30) e, com isso, confere uma precisão interessante à dimensão não necessariamente terapêutica da análise, dimensão a qual o desejo do analista está interessado, que é a de interrogar o ser. Quer dizer, o inconsciente interessa a Freud, segundo Lacan, porque mostra uma formação - no caso a neurose - que se conforma a um real. É o real que está em pauta no desejo do analista, e vê-lo-emos aparecer em cada um dos conceitos fundamentais.

Este real que o inconsciente freudiano permite entrever, não é o real da vontade obscura, do instinto irrepresentável ou dos deuses e dos seres míticos, antes, a revelação de que "[...] isso fala e funciona de modo tão elaborado quanto o do consciente [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 32), tanto que a temporalidade própria ao inconsciente é a surpresa: tal como no chiste, o inconsciente faz que o indivíduo se sinta ultrapassado por alguma coisa que ele encontra em sua fala, em seu sonho ou em seu pensamento e que estava lá *a despeito dele*, quer dizer, que ele não havia pensado em dizer 'familiar', mas o disse e esse dito o ultrapassou ao veicular a satisfação de um desejo que ele não havia se dado conta antes do tal dito.

É claro que isso responde pouco a pergunta, porque o caso é o de saber o que é isso que fala. Bom, aqui se situa o problema, porque se trata, em uma psicanálise, justamente de saber o que é isso que fala a cada caso. O que se pode fazer a respeito disso é mostrar os caminhos pelos quais podemos chegar até ele. Dizer que a hiância do inconsciente é pré-

ontológica, quer dizer, não é nem do ser, nem do não-ser que se trata ali, do não-realizado (LACAN, 2008[1964]), é equivalente a dizer que o que está ali, está a se ver o que terá sido. É, também, uma referência interessante ao esquema da análise de *o simbólico, o imaginário e o real* (LACAN, 2005[1953a]) onde há, por exemplo, realização do símbolo. Isso, já naquela época, queria dizer que o símbolo já está lá no sujeito, mas sob essa forma não-realizada. Entretanto, não é nada seguro dizer que o que está para se realizar aqui seja o símbolo. É possível que se realize como símbolo, mas nada indica que o fosse antes.

Em todo caso, essa apreensão do que pode ser entrevisto na fenda - hiância - do inconsciente está sempre sob a marca do evanescente, pois "[...] onticamente, o inconsciente é o evasivo [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 39), ele possui um movimento temporal de abertura e fechamento:

O aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico - entre um instante de ver e, que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação lograda. (LACAN, 2008[1964], p. 39)

Lacan diz, entretanto, que o importante para Freud não é a dimensão ôntica do inconsciente, pois o estatuto que ele lhe dá é ético. Ético no sentido, que pude abordar ao expor as formulações freudianas, de ter 'fé na determinação inconsciente', de reconhecer ali, no titubeio, no ato falho, nos esquecimentos, nos sintomas enigmáticos, enfim, em todas as formações onde o acaso e o errático poderia ser suposto, ali Freud reconhece um sujeito da certeza. Ele não tem, em absoluto, nenhuma dúvida de que há, por detrás de um determinado ato psíquico, um pensamento, um processo, inconsciente. Para Lacan (2008[1964], p. 41), "o encaminhamento de Freud é cartesiano - no sentido que parte do fundamento do sujeito da certeza."

A diferença é que, para Descartes, a segurança de que ele é, ou seja, de que é real, é que ele pensa - 'penso, logo sou', tais são os termos do cogito cartesiano. É pelo fato de se interrogar se existe que ele extrai a certeza que é. Com Freud há, também, extração da certeza a partir da dúvida:

[...] Freud, onde duvida - pois enfim são *seus* sonhos, e é ele que, de começo, duvida - está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou* [...]. (LACAN, 2008[1964], p. 42)

Tal é a comparação que Lacan faz do sujeito da certeza freudiano e cartesiano. Se o sujeito cartesiano tem certeza que está onde pensa, o freudiano tem certeza que pensa onde não está. Essa dissimetria entre os dois estatutos do sujeito empresta consequências ao estatuto do Outro. Lacan diz que se o 'eu sou' de Descartes é um real, o verdadeiro fica relegado a Outro absoluto que o garante, a um Deus que não engana e que tudo que diz é verdadeiro, ou seja, o Outro do sujeito cartesiano não pode enganar. Para o sujeito freudiano, entretanto, o que está em jogo é o Outro enganado, pois, ao pensar onde não é, as coisas nesse nível só podem se revelar de maneira frágil, postiça, através de mitos e de mentiras, é o Outro quem pode ser enganado ou se enganar.

Isso é importante e tem consequências práticas. Lacan diz que nossos sujeitos morrem de medo de conseguirem nos enganar, a nós, seus analistas. E é claro que podem conseguir, ainda que se escute muito bem, mas não é o ponto aqui. O principal é que, como não sabem quem são e só podem mentir, morrem de medo que nós caiamos em suas lorotas e jamais possamos dá-los notícia alguma sobre a verdade. Entretanto, para Lacan, isso não perturba Freud pois, para ele, "[...] o inconsciente pode se exercer no sentido do engano." (LACAN, 2008[1964], p. 44)

Não o perturba porque, primeiro, ele sabe que o isso pensa e; segundo, que o desejo do sujeito é o desejo do Outro, que ele nos será endereçado e que deve contar com o desejo do analista em sua formulação. Se isso estiver em mente, será possível apreciar tanto o que é verdadeiro como o que é falso naquilo que é dito e, então, extrair disso as consequências verdadeiras. Um bom exemplo são os sonhos mentirosos da *jovem homossexual* (FREUD, 1996[1920b]), sonhos onde ela se relaciona com homens. Para Freud eles não passaram de desafios ao desejo de Freud, dar as mentiras que ela supunha que ele queira escutar para ver se ele se enganava. É um ponto, mas, para Lacan, apesar de perceber as mentiras do inconsciente com habilidade, Freud "[...] deixou de formular corretamente o que era o objeto tanto do desejo da histérica quanto do desejo da homossexual." (LACAN, 2008[1964], p. 44)

Para se orientar com segurança, portanto não basta ter um bom manejo da transferência, mas, sobretudo, é preciso se orientar pelo real, pois "[...] nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real." (LACAN, 2008[1964], p. 58) Lacan inicia esta construção retomando a frase "*Wo es war, soll ich werden*"³⁴ da conferência XXXI das *Novas conferências introdutórias* em alemão para

³⁴ A frase em português é "onde estava o id, ali estará o ego" (FREUD, 1996[1933], p. 84), mas a tradução para a nossa língua contém os mesmos equívocos que Lacan critica da tradução para o francês: "O que não quer dizer,

lembrar que o 'ali' de 'ali onde isso estava', é esse lugar onde "[...] os antigos reconhecem toda espécie de coisas [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 50), inclusive o lugar da mensagem dos deuses. O que interessa, entretanto, é que "[...] o sujeito está aí para ser encontrado, *aí onde estava* - eu antecipo - o real." (LACAN, 2005[1964], p. 51) Há várias consequências a se extrair daí, e a primeira delas é que o que a causa afetou foi o real onde o sujeito virá se alojar.

Em segundo lugar, creio já haver apontado isso, o 'ego', na pena de Freud, tem duas acepções para Lacan. Hora é o eu[*moi*] do espelho, a imagem alienante; hora é o Eu[*je*], sujeito da enunciação, sujeito propriamente dito, que diz 'Eu'. Portanto o *soll ich werden* da frase de Freud é lido por Lacan como a realização do sujeito e o *Wo es war*, e esse é o ponto crucial aqui, o 'Onde isso estava/era' é lido como 'onde estava o real!'. A construção lacaniana, portanto, é 'aí onde estava o real, o sujeito advirá'. Não é pouca coisa e esse real não é a simples equivalência à realidade, nem em sua acepção imaginária, nem um real que faz limite ao campo psicanalítico, mas um real que está em seu interior e é criado por ele, um real no qual ele (o campo psicanalítico) está interessado. Um real que Lacan equipara ao id freudiano.

Mas, que não haja confusões, reforço o caráter não instintual e não metafísico do id: ele não é o instinto, não é a vontade obscura, este lugar do não-realizado, a hiância entre a causa e o que é afetado por ela, é o lugar do inconsciente, da estrutura. Portanto, trata-se de o sujeito realizar a estrutura que o determina. Não avançarei mais, porque já adianto muitas coisas. Sigo ao conceito de repetição.

Lacan recupera que a repetição é introduzida por Freud, em relação à rememoração. Este ponto eu pude mostrar com *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1996[1917c]), onde Freud situa a repetição como uma espécie de recordação em ato daquilo que nunca foi esquecido, porque nunca foi consciente. O equivalente desta formulação em Lacan (2008[1964], p. 55) é "[...] o sujeito em sua casa, a memorialização da biografia, tudo isso só marcha até certo limite, que se chama o real [...]" e "[...] o real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar - a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita - onde a *res cogitans*, não o encontra."

Em primeiro lugar, portanto, aquilo que Freud supunha rememorado em ato e que nunca havia sido esquecido está no mesmo nível do não-realizado, do real, para Lacan. Em ambos os casos trata-se de um limite à rememoração do que nunca chegou a ser sabido. Em

como anuncia não sei que porcaria de tradução - *O eu deve deslocar o isso*" (LACAN, 2008[1964], p. 50). A crítica de Lacan é a uma leitura que entende que esta frase diz que devemos fortalecer o ego, desalojar o isso, e que retira todo o sentido de devir da frase. Em uma boa tradução ela deveria dizer algo como "onde estava ele/isso, advirei eu", em uma clara menção a assunção subjetiva e à realização de um não-realizado que estava ali em potência.

segundo, a fórmula a respeito do real aqui só engana quanto a sua permanência: se no seminário dois, Lacan o definiu como o que retorna sempre ao mesmo lugar, refere-se ao que não mudava e, portanto, servia de referência. Agora ele repete a fórmula só para mudar o que 'mesmo lugar' quer dizer, porque aqui ele significa 'retornar aonde a substância pensante não o encontra', ou seja, o sujeito retorna à sua casa enquanto o evanescente, real. É outra fórmula.

Em segundo lugar - e isso vou desenvolver - a repetição, para Lacan, não é reprodução. Com isso não quero dizer que para Freud o fosse, porque para Lacan ela não era reprodução já desde Freud - "[...] *Wiederholen* não é *Reproduzieren*³⁵." (LACAN, 2008[1964], p. 55) A repetição, é "[...] uma presentificação, *em ato* [...]", e "[...] esse ato ficará, enquanto falarmos das relações da repetição com o real, em nosso horizonte." (LACAN, 2008[164], ps. 55-56, grifos do autor) O interesse de Lacan quanto ao ato é a distinção que ele faz do comportamento, pois o ato não é um comportamento, não é *pattern*, "[...] o verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 56).

A repetição será, nessa concepção de limite real à rememoração, repetição em ato, e Lacan se utilizará de dois conceitos da física aristotélica para diferenciá-la da reprodução: *tiquê* e *autômaton*. Este será comparado à rede dos significantes, a seu automatismo, aquele, entretanto, será "[...] o encontro com o real [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 57), mas de um real que escape:

O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vive sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida. (LACAN, 2008[1964], p. 59)

É preciso que fique claro o que Lacan está buscando circunscrever com sua retórica. Ele fala, por exemplo, do real que Freud supõe à fantasia do *homem dos lobos* (1996[1914d]) e que busca obstinadamente (chegando mesmo a construir a cena originária sem nenhuma lembrança, do lado do paciente, que a sustente); fala da 'coisa' que acontece com os pacientes e que os impede de chegar às sessões de análise (dormir demais, pegar ônibus errado, errar a porta da sala, aparecer em um dia e horário completamente aleatórios, etc). Portanto, fala dos atos de tropeço, de lapso e de falha que não acontecem ocasionalmente, mas que se repetem, ou seja, ele fala da repetição de uma cena, remetendo *tiquê* ao encontro faltoso com o real, que é apresentado em sua forma "[...] *inassimilável* - na forma do trauma." (LACAN, 2008[1964],

³⁵ Em alusão aos termos freudianos traduzidos por 'compulsão à repetição' e a palavra alemã para 'reproduzir'.

p. 60) Era essa forma do real que eu vi delineada no seminário do *o eu na teoria de Freud* (LACAN, 2010[1954-55]), mas não se pode dizer que Lacan o tenha adotado desde lá.

Esse real inassimilável do trauma, resta saber porque ele se repete. Didatizo a construção lacaniana (2008[1964], p. 60): o encontro traumático com o real inassimilável faz seu registro nos processos primários, legando ao princípio de prazer a tarefa de tamponá-lo pelos processos homeostáticos. É evidente que, por seu caráter de resto inassimilável, o real não pode ser manejado através das representações, permanecendo preso na rede significativa do processo primário - entre percepção e consciência. Para Lacan essa é a origem do conflito entre os princípios de prazer e de realidade, e o motivo pelo qual o princípio de realidade não pode ter a última palavra: "[...] o sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do princípio de prazer uma parte essencial [...] da ordem do real." (LACAN, 2008[1964], p. 60)

O princípio de prazer em sua função homeostática ordena a repetição do trauma em uma espécie de tentativa frustrada de assimilação - tal é o ponto a que pude chegar -, ou seja, reproduz o enigma e mostra uma espécie de real ao qual o sujeito está concernido, um real que opera como causa. Claro, antes eu escrevi que o inconsciente era o que se situava entre uma causa significativa e o que ela afeta, mas as coisas são mais complexas. Fato é que, só pode existir real traumático a partir do significativo, pois sem ele não há distinção entre o representável e o irrepresentável, portanto, não há trauma psíquico (e é sempre deste que se trata em psicanálise). Isso colocado, o traumático pode ser tanto o próprio significativo como real, como puro enigma e; qualquer outra coisa que aconteça e que não seja significantizável. Portanto, quando disse que a causa era o significativo, não passou de uma aproximação.

É a esse enigma que o sujeito pode se dedicar e que pode aparecer como o umbigo dos sonhos, mais do que qualquer satisfação óbvia de desejo. Lacan lembra de um sonho, que Freud reproduziu - onde um pai que dormia no velório de seu filho sonhou que ele, seu filho defunto, o pegava pelo braço e dizia "[...] pai, não vês que estou queimando?" (FREUD, 2001[1900], p. 492) O pai acordou rapidamente e verificou que, de fato, uma vela houvera tocado o corpo da criança e uma chama se iniciara - onde, claramente, o que estivera em jogo fora um enigma bem real, o da relação de um pai com seu filho,

O desejo aí se presentifica pela perda imajada ao ponto mais cruel, do objeto. É no sonho somente que se pode dar esse encontro verdadeiramente único. Só um rito, um ato sempre repetido, pode comemorar esse encontro imemorable - por que ninguém sabe dizer o que seja a morte de um filho - senão o pai enquanto pai - isto é, nenhum ser consciente. (LACAN, 2008[1964], p. 63)

O que está em jogo em um tipo de sonho desses, para Lacan, não é uma fantasia ou uma alucinação em atendimento a uma aspiração da ressurreição do filho, mas uma construção - trazida pela realidade, pelo cheiro de queimado, pelo clarão do fogo, talvez - que põe o real traumático em cena, o real da perda do objeto para o inominável da morte, mas não de uma morte qualquer e de um objeto qualquer, mas a perda de um filho pelo pai. Portanto, trata-se do real da morte em relação com o enigma do que significa para um pai perder um filho, pois como um pai não é nenhum ser consciente, mas uma função simbólica, trata-se de um impossível de saber.

É uma leitura muito interessante, que mostra o quanto um sujeito está interessado no real, mas interessado onde ele próprio não é. Este é todo o propósito de definir a repetição como *tiquê*: o de remetê-la não à reprodução, mas ao engajamento do sujeito, em ato, no real, pois no caso deste sonho, pode-se ver claramente que a articulação é da estrutura - pai e filho são nomes, lugares, advindos dela - com o real da paternidade e da morte. Portanto, as fantasias, os sonhos, são aquilo que vêm para dissimular, envelopar o real de que se trata, mas "[...] o real, é para além do sonho que temos que procurá-lo - no que o sonho o revestiu, [...] por trás da falta de representação, da qual só existe um lugar tenente [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 65).

A repetição, portanto, "[...] demanda o novo [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 65) encontro com o real, aquele que é faltoso pela falta de representação. Lacan diz que essa repetição não se coloca pela necessidade de dominação do traumático, mas por uma insistência do real como tal que, por não possuir representação, insiste na rede significante. Em todo caso, não sei se esta formulação cai muito longe da que ele rechaça, pois se o sujeito é interessado nisso não é, justamente, porque isso lhe faz enigma? Quer dizer, se lhe faz enigma é porque ele se esmera em decifrá-lo, em representar o inassimilável. Enfim, a necessidade de dominação do trauma não é, a meus olhos, invalidada por Lacan, é ampliada, elucidada e remetida a outro nível, mas não invalidada.

É hora de precisar o objeto que deixei de lado - e mostrar até onde é no objeto que Lacan deseja condensar o real neste momento de seu ensino. Lacan retoma o exemplo do *fort-da* (FREUD, 2006[1920a], p. 141), desta brincadeira do neto de Freud que consiste em atirar um carretel para longe e dizer 'fort', para depois puxá-lo, pela linha, e dizer 'da'. Esse binômio de palavras é algo como 'lá-aqui', 'longe-perto' ou 'foi-voltou' e a leitura freudiana do caso é que, à ausência de sua mãe, a criança se põe a brincar com o carretel em uma repetição da experiência que a situe sob seu controle, em uma espécie de elaboração do jogo presença-ausência.

Lacan dirá que, em primeiro lugar, a brincadeira do carretel não responde à ausência da mãe, que o carretel não é um símbolo que a mãe, mas um jogo de 'aqui e ali' que atualiza a *spaltung*, a divisão do sujeito. Essa divisão, ela sim, causada pela ausência da mãe, no que o carretel

[...] é alguma coisinha do sujeito que se destaca, embora ainda sendo bem dele, que ele ainda segura. É o caso de dizer [...] que o homem pensa com seu objeto. É com seu objeto que a criança salta as fronteiras de seu domínio transformado em poço e que começa a encantação. Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui - só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem - que o objeto ao qual essa posição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito. A este objeto daremos ulteriormente seu nome de álgebra lacaniana - o *a* minúsculo. (LACAN, 2008[1964], ps. 66-67)

Não é nada fácil de depreender o que, exatamente, Lacan quis formular com isso, mas dentro do esquema demonstrativo que apresento acredito que seja possível localizar as coisas em uma estrutura de separação do bebê com a mãe onde o objeto *a* cai, fazendo a criança criar um jogo que serve de lugar-tenente para aquilo que perdeu e não sabe representar - o carretel aí figurando como objeto. Esse mau encontro com o objeto nos estágios formadores da libido mostra que tipo de encontro com o real pode estar em jogo a cada uma de suas fixações, ou seja, que nas modalidades objetais da demanda e da pulsão há um real em jogo, "cada um desses momentos [...] tem por centro um mau encontro [...]", mas "[...] o mau encontro central está no nível sexual." (LACAN, 2008[1964], p. 68)

Tal é a maneira como se pode esboçar a teoria do trauma em Lacan, mas para aprofundar a questão do nível sexual será preciso alcançar o conceito da pulsão no que, antes, temos a transferência

Lacan dedica boa parte de suas formulações sobre a transferência a problematizar a maneira como ela figura nas produções de outros psicanalistas: como afeto bom ou mau, como sugestão, como resistência pura ou como repetição, e isso dentre outras. O enfoque que ele dará seguirá o ritmo deste seminário: o estatuto conceitual da transferência se dá tal qual uma ciência e uma práxis se serviriam dele, ou seja, tanto como termo que designa algo específico no real como um "[...] que dirige o modo de tratar os pacientes. " (LACAN, 2008[1964], p. 124)

Isso não significa dizer que não haja transferência fora da experiência analítica - tal como Freud, Lacan sabe que ela é um fenômeno espontâneo -, mas é que na experiência é possível

[...] dar um modelo experimental que não será de modo algum forçosamente diferente do modelo que chamaremos natural. De modo que fazer emergir a transferência na análise, onde ela encontra seus fundamentos estruturais, pode muito bem ser o único modo de introduzir a universalidade da aplicação desse conceito. (LACAN. 2008[1964], p. 125)

Portanto, o que diferencia a transferência 'natural' do conceito de transferência na análise é que, nesta, a transferência está diante da presença do analista, que é a condição da própria manifestação do inconsciente em seu estatuto psicanalítico. Uma vez que o estatuto do inconsciente é ético, isso significa que é sustentado por uma espécie de aposta, de fé do psicanalista que o supõe lá, ainda que seja o evasivo. É só a partir desta presença e deste desejo que ele pode se aparecer tal como é definido no campo freudiano. Com a transferência na análise não será diferente, pois por ser remetida ao inconsciente, e ao inconsciente neste estatuto, ela será um instrumento para a sustentação da aposta analítica.

Como conceito operativo, portanto, a transferência na análise remete a uma via de acesso ao inconsciente, mas uma via diferente da repetição. Na repetição, o que acontece é que "[...] *o que não pode ser memorado se repete na conduta [...]*" (LACAN, 2008[1964], p. 129, grifos do autor), e o que se repete na conduta fica "[...] entregue à reconstrução do analista" (LACAN, 2008[1964], p. 129). O que está em jogo na repetição, portanto, é o traumatismo, o resistente à significação, o limite da rememoração.

A articulação da repetição com a transferência não é algo direto, do tipo: 'agora que estou em análise, repito as coisas na transferência com o senhor, para que possa interpretar'. O paradoxo da relação de transferência é que - e isso está em Freud - ela se coloca como resistência, fechamento do inconsciente (em termos lacanianos). Para Lacan, enquanto a associação livre está fluindo é porque "[...] o inconsciente já procedeu por interpretação [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 129), ou seja, a função do Outro no sujeito está operativa, mas quando a transferência irrompe, ela começa a se livrar do inconsciente.

No que diz respeito à repetição, pode-se dizer que ela possui meios de se atualizar na transferência, mas uma coisa não é a outra. Entretanto, na medida que a repetição visa o encontro *tíquico*, encontro faltoso com o real, ela pode eclodir na transferência porque há um real em jogo nela.

A estrutura da transferência é dependente do sujeito da certeza freudiano e de seu Outro passível de ser enganado, porque o que se tenta, na transferência, é persuadi-lo de que ele tem o que o sujeito quer e, com isso, continuar a desconhecer aquilo que o falta [ao sujeito] (LACAN, 2008[1964], p. 132). Aqui é possível retomar as formulações sobre a transferência do oitavo seminário e se recordar que lá já havia a advertência ao analista de que seu desejo

deveria abrir mão da hipótese de ser desejado, de que é necessário saber que não se tem o que o sujeito busca encontrar. Ou seja, a transferência está no caminho da possibilidade da condução da interrogação sobre o ser, em especial daquilo que lhe falta para ser.

Seguindo essas formulações, mistas com a do seminário sobre *a transferência* (LACAN, 2010[1960-61]), que mostram um movimento de degradação do Outro (A), em outro (*a*), Lacan apresenta o esquema da nassa:

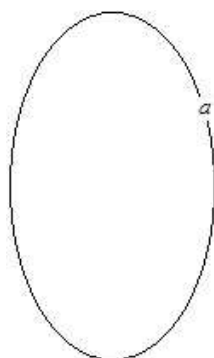


Figura 31 - Reprodução própria do esquema da nassa (LACAN, 2008[1964], p. 142)

O que acontece no fechamento do inconsciente que a transferência causa está representado neste esquema. A ilustração é a seguinte, a elipse é a representação da nassa, um aparelho de pesca que funciona por ter um orifício por onde mariscos entram para comer uma isca, mas não conseguem sair. A ideia é representar a estrutura na qual o sujeito se localiza, e ele está no interior da nassa, em seu orifício. O importante, portanto, é o que sai de lá. No momento da transferência, o que acontece é que surge o pequeno *a* (o objeto que o sujeito supõe ao outro e que ele se faz para o outro) que é aspirado para esse orifício, provocando uma obstrução.

A partir desta estrutura simplificada, Lacan articula inconsciente, repetição e transferência:

Se o inconsciente é aquilo que se tranca uma vez que isso se abre, segundo uma pulsação temporal, se a repetição, por outro lado, não é simplesmente estereotipia da conduta, mas repetição em relação a algo de sempre faltoso, vocês vêem desde já que a transferência - tal como a representamos, como modo de acesso ao que se esconde no inconsciente - só poderia ser, por si mesma, uma via precária. Se a transferência é apenas repetição, ela será repetição, sempre da mesma rata. (LACAN, 2008[1964], p. 142)

O inconsciente, portanto, como discurso do Outro (LACAN, 2008[1964]), é interrompido na irrupção da transferência, justamente pela degradação do Outro em *a* (LACAN, 2010[1960-61]) que é aspirado ao orifício da nassa. O analista aqui não pode ceder

de seu desejo e de sua posição. Se consentir em ser o objeto que obtura ou permitir que o analisado o seja, a análise para, ou, pior, é finalizada pela via da identificação. É preciso sustentar o desejo de interrogar o ser, de continuar apostando no inconsciente a partir 'de fora', pois, uma vez que o sujeito encontra-se sob transferência, encontra-se sincopado nessa estrutura de nossa obstruída (mais adiante poderei situar esse 'fora' em uma topologia). A transferência, por fim, é definida por Lacan, não como o aparecimento de uma ilusão, mas como a atualização da realidade sexual do inconsciente.

Para expandir este aforismo em algo operacional será necessário articular transferência, inconsciente e pulsão, que é para onde me dirijo, mas adianto: a presença desse pequeno *a* no esquema da nossa já denuncia que o que está em jogo é o objeto da pulsão e, por isso, atualização da realidade sexual, porque a pulsão entra em jogo! Adianto esta fórmula porque acredito que será muito instrutivo e orientador para a compreensão das formulações lacanianas a respeito da sexualidade e da pulsão.

Antes de falar em pulsão ou em realidade sexual do inconsciente, exponho o que Lacan entende por 'realidade sexual', de maneira que tudo se esclarecerá de maneira mais simples. Ele aponta que a existência para os seres sexuados, como espécie, depende da cópula, de maneira que a espécie prevaleça às expensas da morte do indivíduo. Essa problemática já era presente em Freud, é um dos argumentos que ele usa em *além do princípio de prazer* (2006[1920a]) para introduzir a pulsão de morte. Lacan vai, estritamente, no mesmo caminho (2008[1964], p. 148), inclusive o de que a cópula, para os sujeitos humanos, não está dada no imaginário como nos animais.

Ele lembra que a divisão sexual, conseqüentemente a maneira pela qual os sujeitos se engajam na cópula, tem relação com "[...] dois pólos que a tradição secular se esforça por caracterizar como pólo macho e pólo fêmea [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 148) e que "[...] neste terreno, fundou-se na sociedade toda uma repartição das funções num jogo de alternância." (LACAN, 2008[1964], ps. 148-149) O que ele está desenhando aqui, espero que fique claro, é que a mola da nossa reprodução, a organização da nossa divisão sexual, se dá pela presença de polos significantes organizados na cultura, e que isso

[...] o estruturalismo moderno soube precisar da melhor maneira, mostrando que é no nível da aliança [...] que são exercidas as trocas fundamentais - no nível portanto significativo - e é aí que reencontramos as estruturas mais elementares do funcionamento social, a inscrever nos termos de uma combinatória.

A integração dessa combinatória à realidade sexual faz surgir a questão de saber se não é mesmo por ali que o significativo chegou ao mundo, ao mundo do homem.

O que tornaria legítimo sustentar que é pela realidade sexual que o significativo entrou no mundo [...].(LACAN, 2008[1964], p. 149)

O que se demonstra nesta passagem é a relação de enodamento que o significante tem com a divisão sexual - que é real - e que provoca essa espécie de polarização de funções na constituição de um jogo combinatório na cultura. Por um lado, portanto, há a divisão real, mas nada poderia ser feito dela se não nos orientássemos assim no campo do significante, ou seja, a diferença é, para os homens, apenas mais um suporte natural para o significante.

A partir daí Lacan se esforçará para mostrar que as ciências primitivas, como a astrologia chinesa, organizavam todo seu sistema de pensamento no jogo dos significantes polarizados, como o Yin e o Yang, e que, "[...] no limite, a ciência primitiva seria [...] uma espécie de técnica sexual [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 150). Isso não é tão diferente do que ele indica no seminário sobre *o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (2010[1954-55]) quando fala sobre o pensamento antigo e os astros que falam. A ciência moderna é um corte com esta ciência primitiva, ela silencia os astros (2010[1954-55]) e rompe "[...] a amarra com a iniciação sexual do mecanismo [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 150), ou seja, não há o jogo combinatório que dá a cada coisa seu lugar, seu sentido em relação às outras.

A partir daí ele se pergunta se não devemos considerar "[...] o inconsciente como uma remanescência dessa junção arcaica do pensamento com a realidade sexual." (LACAN, 2008[1964], p. 150) Pois bem, não. O mecanismo funciona autonomamente, e as psicoses estão aí para nos mostrar isso (2008[1955-56a]), e quanto à sexualidade, quando Freud a designa como libido "[...] não é de modo algum uma relação arcaica [...] que estaria aí como a sombra subsistente de um mundo antigo através do osso [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 151), esta é a posição junguiana. A posição propriamente freudiana, psicanalítica, é a de que a libido "[...] é a presença efetiva [...] do desejo" (LACAN, 2008[1964], p. 151).

E isto quer dizer que, apesar da ordem simbólica estruturar o desejo como metonímia, há uma presença efetiva que não é o significante, não é idêntica a ele, mas real. O que Lacan está querendo fazer aqui, está claro, é ir em direção ao real da realidade sexual, o que dela não é o significante. É onde articulará a demanda e a pulsão:

[...] é no nível da análise [...] que se deve revelar o que é este ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. Este ponto nodal se chama desejo, e toda elaboração teórica que persegui [...] vai lhes mostrar [...] como o desejo se situa na dependência da demanda - a qual por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento [...] que se chama desejo. É isto que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário. (LACAN, 2008[1964], p. 152)

Portanto, se a mola da transferência é esse desejo que degrada A em *a*, temos que, em última instância, remetê-lo à demanda - consequentemente à pulsão - como articulação última do real em jogo na realidade sexual do inconsciente. O paciente demanda, isso é certo, mas é o desejo do analista que opera na obstrução, ou seja, se o seu desejo não é o que se presentifica na sustentação ética do campo do Outro, do inconsciente, ele acaba por se colocar como desejo de desejo, oferecendo ao seu analisado um objeto, objeto do qual ele faz o uso muito bem. Se o analista, em sua posição, que é a do inconsciente, sustenta seu desejo como um desejo de saber 'o que queres?', ele pode fazer apelo à reabertura do inconsciente.

Mas e a pulsão, portanto? Oras, é justamente ao se sustentar em uma posição de não desejável que o analista permite que o sujeito se depare com os significantes que estruturam sua demanda, com a pulsão (\$ *losango* D). Portanto, se ao se estabelecer a transferência o analista põe em jogo a pregnância de seu desejo, aquele aberto, remédio para a angústia (2005[1962-63]), será possível que algo do real da pulsão se desvele na atualização da realidade sexual do inconsciente. Esta realidade, nós sabemos, é a fantasia (\$ *losango* a), ou seja, a transferência enquanto atualização da realidade sexual do inconsciente é uma atuação da fantasia no nível, do grafo (figura 23), imediatamente anterior à pergunta sobre o desejo.

A pulsão, neste sentido, não é o impulso, não é o instinto, mas um conceito fundamental, uma ficção sobre o real do sexo, e Freud mostra, em *Pulsões e destinos da pulsão* (2004[1915a]), que o sabe muito bem. Neste trabalho Freud distingue quatro termos na pulsão, a desmonta - isso que seria um impulso, um instinto - em quatro: *Drang*, *Quelle*, *Objekt* e *Ziel* (impulso, fonte, objeto e alvo, segundo a tradução do seminário (LACAN, 2008[1964])). Estes quatro termos, para Lacan (2008[1964], p. 161), "[...] só podem aparecer disjuntos [...]", porque a pulsão é uma montagem.

O impulso, *Drang* tem sua fonte nos estímulos internos (*Reiz*). Lacan ressalta que o fato de serem estímulos internos, de acordo com o *Projeto* (FREUD, 1996[1895]), são oriundos do próprio aparelho psíquico, ou seja, não são os estímulos oriundos dos órgãos internos ou de acontecimentos internos de maneira direta, mas aquilo que um determinado sistema de neurônios (o ψ) teria que lidar de afluxos constantes, ou seja, a força da pulsão é constante, ela não conhece cessão. Para Lacan (2008[1964], p. 163), portanto, "[...] a constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual sempre tem um ritmo."

Quanto ao alvo, *Ziel*, Lacan o problematiza com a construção da satisfação da pulsão. O alvo é um termo da pulsão essencialmente vinculado à satisfação, pode-se dizer, mesmo, que seu alvo é a satisfação, e que a satisfação acontece quando ela atinge seu alvo. O

problema levantado por Lacan é que " [...] a sublimação é também satisfação da pulsão, sendo que ela é *zielgehemmt*, inibida quanto a seu alvo - sendo que ela não o atinge. A sublimação não é menos a satisfação da pulsão, e isto sem recalçamento [...]" (2008[1964], p. 163), ou seja, é possível que a pulsão se satisfaça *mesmo assim*, ela sempre se satisfaz! A partir do recalçado ela gera derivados (FREUD, 2004[1915b]), substitutos que a satisfazem por procuração e a partir da sublimação ela se satisfaz sem atingir seu alvo (FREUD, 2004[1915a]). Este é o motivo pelo qual Freud já apontava que não era suficiente exultar as históricas à atividade sexual, porque sabia que a prática do coito não garante a satisfação, ou seja, se ao falar "eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse trepando" [a questão da sublimação] "[...]é isto que coloca, aliás, a questão de saber se efetivamente eu trepo." (LACAN, 2008[1964], p. 164)

Acredito que com isso seja possível ver a que nível Lacan leva, na trilha de Freud, o problema da satisfação. Na experiência, ele diz, é claro que se percebe que os pacientes não se satisfazem com o que são, mas que, apesar disso, sabemos que tudo que eles vivem, inclusive aquilo de que se queixam, seus sintomas, que isso satisfaz a alguma coisa, "ou talvez melhor, eles dão satisfação *a* alguma coisa" (LACAN, 2008[1964], p. 164, grifos do autor), em clara alusão à função do objeto *a*, que retomarei logo adiante, mas que, por hora, o que Lacan sublinha é que:

Nós sabemos que as formas de arranjo que existem entre o que funciona bem e o que funciona mal constituem uma série contínua. O que temos diante de nós, em análise, é um sistema onde tudo se arranja, e que atinge seu tipo próprio de satisfação. Se nós nos metemos com isto, é na medida em que pensamos que há outras vias, mais curtas por exemplo. Em todo caso, se nos referimos à pulsão, é na medida em que é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado. (LACAN, 2008[1964], p. 164)

Aqui Lacan postula o real da pulsão, Nos paradoxos da satisfação há um impossível: impossível satisfazê-la em definitivo e impossível não satisfazer alguma coisa. É neste ponto - se ocorre antes eu não pude depreender - que Lacan trará uma definição do real que o diferencia, de uma vez por todas, da realidade e que se prolongará até o fim de seu ensino: "[...] o impossível não é forçosamente o contrário do possível [...] porque o oposto do possível é seguramente o real, seremos levados a definir o real como impossível." (LACAN, 2008[1964], p. 165)

Com isso ele situa o próprio caminho do sujeito entre dois impossíveis: o real como obstáculo, choque, ao princípio de prazer - o fato de que a realidade alucinada não é a realidade, ou seja, de que a realidade não é sexualizada, não responde à indução sexual do

significante - e; o real da satisfação pulsional, que "[...] apreendendo seu objeto, apreende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz." (LACAN, 2008[1964], p. 165) É por onde é introduzido o termo objeto, *Objekt*, da pulsão: como indiferente para sua satisfação, pois nenhum objeto da necessidade pode satisfazê-la.

A pulsão é essa montagem esquisita entre um impulso que não cessa, um alvo que não precisa ser atingido, e um objeto indiferente para sua satisfação, sendo ele melhor encarnado pelos objetos destacáveis, como o seio, *a*, justamente porque ilustram a perda do objeto de satisfação natural. Quanto à *Quelle*, a fonte, as zonas erógenas, Lacan enfatiza que são todas zonas de borda, e que não é o aparelho que entra em função aqui (é a boca e não o aparelho digestivo, o ânus e não os intestinos, etc), justamente por serem zonas de corte: a fonte da pulsão é a borda erógena que pode promover um corte que realiza a perda do objeto *a*, causa do desejo.

O ponto de toda esse desenvolvimento, que não pode dispensar para, simplesmente, expor a fórmula final, é a de que o que é importante na pulsão é o circuito, e ao estudá-lo poderei deixar claro o que é a realidade sexual do inconsciente que se atualiza na transferência, a ele:

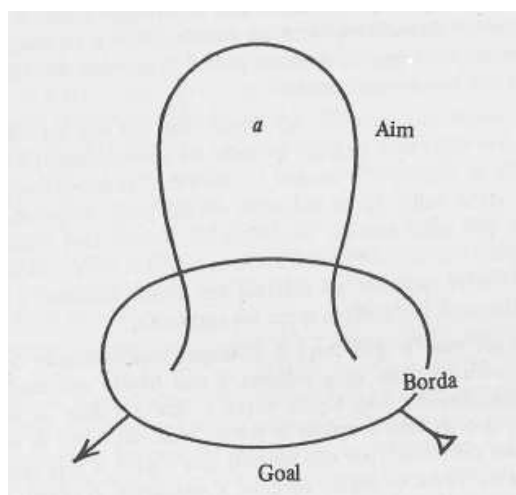


Figura 32 - Esquema da pulsão (LACAN, 2008[1964], p. 175)

Este esquema mostra a pulsão como originada de uma borda, contornando o objeto *a*, desenvolvendo um percurso, uma trajetória (*Aim*) e retornando à borda, que é seu *Goal*, sua meta. O que se destaca deste circuito, para além da gramática que Freud articula na pulsão - ver, ser visto, ver-se visto - é o circuito real do vai e vem da estrutura da pulsão, ou seja, para quem ou além do significante há a estrutura (LACAN, 2008[1964]).

É a estrutura de vaivém que se alinha à polarização significativa ativo/passivo, a única representação da sexualidade no inconsciente, ou seja, a estrutura da pulsão é a que empresta corpo real à oposição significativa que funda a realidade sexual, aquele que era o fundamento da ciência primitiva, da astrologia chinesa do *Yin e Yang*. Quando Freud diz que a pulsão é o representante psíquico da sexualidade é isso que ele quer dizer: que não há outra representação se não as pulsões, e elas são parciais! Esse é o ponto de Lacan quando ele se opõe às ditas pulsões genitais, ao amor como oblatividade: não há amor no nível pulsional, não há objeto total - o objeto adequado - há apenas as montagens das pulsões e o que elas fazem de eco com as oposições polarizadas do significante

O interessante, entretanto, é que o objeto da pulsão é um objeto que se busca no outro, ou seja, ele pode até ser uma coisa qualquer, mas não é qualquer coisa. O objeto *a*, como já pude mostrar seu estatuto, é algo que é comum ao sujeito e ao Outro, quer dizer, comum como perda ao sujeito e ao Outro, e que, uma vez que a pulsão está lá, no real, antes do sujeito (portanto a pulsão é acéfala), a alteridade está dada pela estrutura desde o início. O que funda a alteridade, portanto, é o próprio circuito pulsional, à medida em que busca, no Outro, o objeto que designa como o de sua satisfação.

O objeto *a*, portanto, não é a origem da pulsão, mas aquilo que serve a ela por seu estatuto de objeto em queda, passível de perda, por onde ela contorna "[...] o objeto eternamente faltante." (LACAN, 2008[1964], p. 177) Não é preciso aguardar pela fundação de nenhuma relação de amor objetual posterior à fase autoerótica, sendo o amor, por sinal, de outra ordem.

Mas não é interessante confundir o estatuto dos objetos. Há o da pulsão, o causa do desejo, o do desejo, o da fantasia e o do amor. Lacan faz uma excelente diferenciação deles (2008[1964], ps. 180-182) em suas relações com o sujeito, em cada uma destas estruturas. Reproduzo as distinções em tabela para emprestar um caráter estatutário rigoroso a esta passagem:

Pulsão	Fantasia	Desejo	Amor
<ul style="list-style-type: none"> • Sujeito acéfalo; • Osso, estrutura, traçado; • objeto enquanto perdido, <i>a</i>; • Objeto causa do desejo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sujeito despercebido, determinado pela fantasia; • Sustentação do desejo; • Não se vê o rosto do objeto; • Na perversão o sujeito se determina como objeto. 	<ul style="list-style-type: none"> • Seu objeto é ou uma fantasia ou um logro; • Sujeito do logro põe questões sobre o real (repetição); 	<ul style="list-style-type: none"> • Sujeito em relação com o real dessexualizado; • A relação construtiva do sujeito com o real se dá na dependência do princípio de prazer não acossado pela pulsão.

Tabela 3 - Objeto e sujeito na pulsão, fantasia, desejo e amor (construção própria).

É possível observar em que medida a pulsão é constituinte da fantasia, mas a que ponto a fantasia é uma estrutura que a ultrapassa, por já se tratar do sujeito. Claro que na fantasia ele encontra-se escondido, evanescente, mas está lá. O desejo, Lacan é claro, a fantasia é, para ele, um objeto. A título de resto metonímico da demanda, ele estará constituído a cada relação estruturada por ela, entretanto, ele carrega esta outra possibilidade que é a do interesse pelo real dessexualizado, o objeto bom de conhecer, que é a ponte com o amor.

Tendo falado do inconsciente, repetição e pulsão e remetendo-as a seu real, resta retornar à transferência e colocar em jogo a realidade sexual que atualiza. A transferência como amor trata-se da abertura do inconsciente, da realização do sujeito no campo do Outro. Mas no momento em que se fecha e atualiza a realidade sexual do inconsciente, é preciso tratá-la com as estruturas do real que Lacan desenvolveu, mostrando que lugar confere ao amor e sua 'relação construtiva com o real dessexualizado'.

O esquema apresentado por Lacan (2008[1964], p. 183) será de extrema utilidade para apoiar essas formulações:

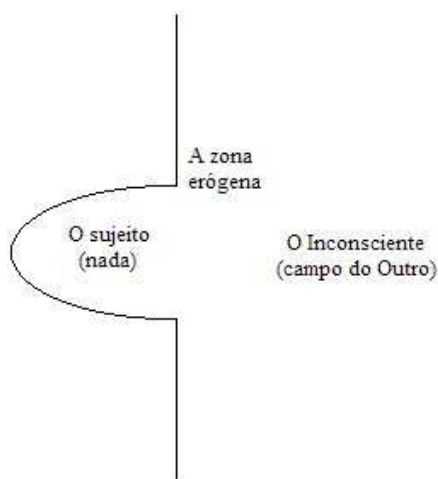


Figura 33 - Campo do sujeito e campo do Outro (reprodução própria do esquema de Lacan)

Começa-se a compreender este esquema pelo que já é bastante sabido em Lacan: que o inconsciente é o discurso do Outro. Neste seminário (2008[1964]) ele também é dito como o campo 'de fora'. O cava onde o sujeito se encontra é a zona erógena da pulsão, a borda, e nesta borda muita coisa acontece! Em primeiro lugar ela representa (pelo 'nada' que está ali) a perda constitutiva do sujeito, perda e não falta, pois trata-se do objeto perdido, tanto o objeto que poderia designar a substância do sujeito como o objeto que poderia satisfazer a pulsão.

É por isso que, em segundo lugar, esse cavo é também a hiância entre a causa - o significante - e o que ela afetou. Essa hiância é, além da posição do inconsciente, a casa do sujeito. É a posição do inconsciente em consequência de ficar vazia, no que o campo do Outro (inconsciente), passa a ocupá-la. Portanto, esta zona erógena é a própria fenda do inconsciente e em seu movimento temporal de batimento vislumbra-se ali o sujeito. Como borda erógena (*Quelle* da pulsão) este cavo é análogo ao orifício da nassa (figura 31) que aspira o objeto *a* na transferência, ou seja, esta figura condensa as formas pelas quais o inconsciente, o sujeito, e a pulsão aparecem no real. O que não está lá é a "[...] *ganze Sexualstrebung*, representação da totalidade da pulsão sexual - Freud nos diz, ela não está lá." (LACAN, 2008[1964], p. 184)

Isto significa que não há pulsão sexual total, no psiquismo não existe representação da sexualidade além do par opositor da pulsão 'ativo/passivo', é no campo do Outro que o sujeito deve se realizar, mas isso deixa suas consequências:

[...] o sujeito como tal está na incerteza em razão de ser dividido pelo efeito da linguagem [...]. Pelo efeito de fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala. [...] o sujeito só é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro [...]. (LACAN, 2008[1964], p. 184)

Há a possibilidade de realização, mas uma vez que ela se dá pelo significante há essa alienação fundamental e profunda ao campo do Outro, o assujeitamento, que acentua o caráter de incompletude - tanto pela multiplicação do desejo quanto pela metade que se perdeu nessa empreitada, ou seja, é o campo definido pelo complexo de castração (e logo adiante veremos como Lacan pretende contornar a castração como limite à análise).

Ainda neste esquema é possível situar a ordem sexual do lado esquerdo, no campo das pulsões parciais, e isso quer dizer que não há representação de ser macho ou fêmea no psiquismo, há apenas a pulsão parcial. Do lado direito está o Outro, o inconsciente, o Édipo, as estruturas do parentesco e o amor. Sim, o amor e as supostas pulsões genitais, os ideais viris e femininos estão no campo do Outro, o amor e o tipo sexual são do campo da sublimação. É todo o sentido do termo 'sexuação', que define um processo de realização do sexo e, com este esquema, vê-se que a realização é algo que sempre ocorre no campo do Outro, onde estava o não-realizado do inconsciente.

Isto é o *gesamt Ich* - eu 'global' ou 'total' - freudiano, que é o ego capaz de ter o amor como paixão sexual (LACAN, 2008[1964], p. 186). Nas etapas anteriores temos o autoerotismo do *Real-Ich*, o eu-real, que é o sujeito acéfalo da pulsão. Neste momento ele já se interessa pelos objetos (já pude mostrar isso) e à medida em que alguns objetos o

interessam há a formação do *Lust-Ich*, do eu-prazer. Correlativo à formação do *Lust-Ich* há o *Unlust*, o campo do desprazer, "[...] do objeto como resto, como estranho." (LACAN, 2008[1964], p. 187)

O que é bastante curioso aqui é que os objetos bons no nível do prazer - que compõem o *Lust-Ich* - são os objetos amáveis, mas os objetos estranhos do *Unlust*, são os objetos bons de conhecer. Portanto, a realidade dessexualizada entra no psiquismo pelo desejo de saber. Nessa sequência lógica de desenvolvimento, Lacan acentua que no nível do *Ich* não há funções pulsionais verdadeiras, mas apenas as falsas pulsões de autoconservação, e que é neste nível "[...] que Freud funda o amor [...]" (LACAN, 2008[1964]. p. 187), mas um amor essencialmente narcísico.

O passo que preciso dar, agora, rumo à sexualidade acabada e ao amor, é capcioso. Se, por um lado, o sujeito não advém e impera o campo acéfalo da pulsão, há este estado de gozo onde algo se satisfaz às expensas do sujeito. Lacan alude ao *a*, Freud diria que é o isso (*id*). Se, por outro lado, o sujeito passa ao campo do Outro e ao amor, corre o risco de que a relação sexual fique entregue "[...] às explicações que se lhes dêem [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 194), em uma espécie de obrigação marital ou doação altruísta por amor, perdendo uma parte fundamental de si, que é a libido.

Lacan faz da libido um órgão irreal, não por não existir ou ser fantasístico, mas por ser definido a partir de um mito como a parte perdida para sempre do sujeito, em forma de vida imortal, de ameba sem órgãos, e que ele tenta reencontrar: "[...] a experiência analítica substitui a procura, pelo sujeito, não do complemento sexual, mas da parte para sempre perdida dele mesmo, que é constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexual." (LACAN, 2008[1964], p. 201)

São duas faltas, portanto, que organizam o campo da sexualidade no sujeito: uma é a falta instaurada pelo significante, pelo sujeito ter de aparecer no campo do Outro; a outra é a falta real que a condição de sexuado impõe ao vivo, porque o vivo sexuado reproduz-se e morre "[...] daí vocês compreendem que [...] a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 201).

Entretanto, toda a questão da representação da sexualidade no psiquismo fica problemática: por um lado há a pulsão parcial, que se satisfaz independentemente do sujeito; por outro há o amor, que requer um assujeitamento ao significante que mutila o sujeito de seu órgão fundamental, a libido. Esta é uma das maneiras de enunciar o rochedo freudiano da castração.

Extraindo as consequências de toda essa elaboração a respeito dos quatro conceitos fundamentais e do novo estatuto do real, aparece como ponto problemático, justamente, a realização do sujeito no campo do Outro: é que ali há que se passar pela castração. O processo de sexuação, de realização do tipo sexual que não passe pelos termos ativo/passivo da gramática pulsional, seria o que Ferenczi (apud FREUD, 1996[1937a]) desejou como critério de fim de análise. Freud, de seu lado, acreditava que o complexo de castração era um rochedo incontornável na análise, e o definiu como real limite à experiência. Lacan se propõe a contornar este rochedo, e o ponto onde pude chegar agora me dá subsídios para mostrar o artifício pelo qual Lacan deseja realizar a proeza.

Lacan articula duas operações do sujeito no campo do Outro: a alienação e a separação. A alienação trata-se, justamente, do que venho demonstrando até agora, das desventuras do sujeito ao aparecer no campo do Outro. Apresentarei uma série de figuras que me ajudarão a articular esta formulação:

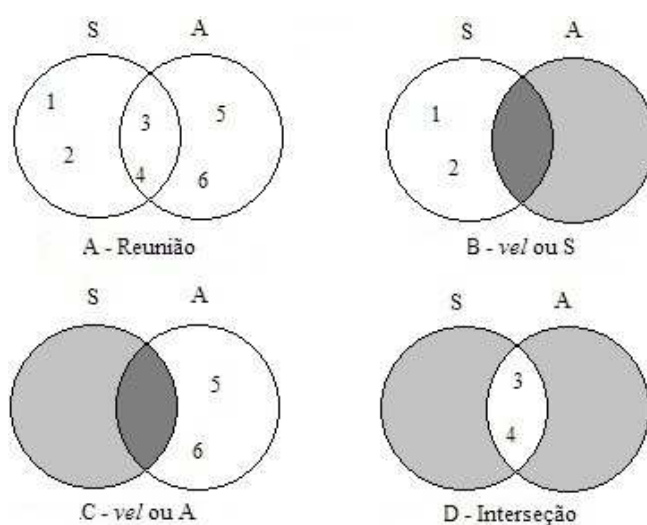


Figura 34 - Esquemas da alienação e separação (construções próprias)

Lacan tratará o aparecimento do sujeito no campo do Outro como uma operação de reunião de conjuntos. Isso quer dizer que se o conjunto $S = \{1, 2, 3, 4\}$ e o conjunto $A = \{3, 4, 5, 6\}$, S *reunião* $A = \{1, 2, 3, 4, 5, 6\}$ (Figura 34A), o que é completamente diferente de adição, pois $S + A = \{1, 2, 3, 3, 4, 4, 5, 6\}$. Na adição não há perda de representações, na reunião há: cada elemento comum aos dois conjuntos é representado apenas uma vez na zona de sobreposição entre os dois conjuntos.

A divisão do sujeito neste esquema pode ser representada pela operação lógica do *vel*, isso é 'ou'. Não vou apresentar todos os operadores lógicos (*and*, *not*, *or*, *xor* e *nand*) e nem cada uma das formas do ou (*or*, *xor*), até porque a que Lacan usa é própria, trata-se da escolha

forçada: 'a bolsa ou a vida!' (LACAN, 2008[1964], p. 207), de maneira que se pode apenas ficar com uma coisa mutilada da outra (a vida sem a bolsa ou a bolsa sem a vida). Nesse caso, ao realizar o *vel*, $S \text{ vel } A$ e escolhermos S (figura 34B), teremos {1, 2} e a perda de {3, 4}; se escolhermos A (figura 34C), teremos {5, 6}, com a mesma perda de {3, 4}.

A diferença da minha apresentação para a de Lacan é que ele coloca no campo do sujeito (S) o ser, e no campo do Outro (A), o sentido. Ao escolher o campo do Sujeito, no *vel*, fica-se com um ser fora do sentido, sujeito acéfalo da pulsão, ou seja, o sujeito desaparece. Se escolhermos o campo do Outro, fica-se com o sentido, mas o sentido decepado daquilo de não-senso "[...] que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente." (LACAN, 2008[1964], p. 206) Se escolho apresentar as coisas desta maneira e não com o esquema de Lacan é porque o acho problemático. Em primeiro lugar porque Lacan não faz uma boa distinção entre a operação de reunião e a operação lógica do *vel*. Da maneira que ele coloca as coisas é difícil para um leitor desfazer a confusão. Em segundo porque sua esquematização não é nada precisa! O que nem um nem outro campo têm nessa operação (o conjunto interseção {3, 4} (figura 34D)) é topologicamente equivalente ao objeto *a*, isso é cristalino como a água, mas ali na interseção o esquema de Lacan coloca um opaco "[...] o não-senso [...]" (LACAN, 2008[1964], p. 207) e, mesmo, situa a perda do lado do Outro como uma perda do inconsciente quando, no esquema que extraio de seu texto, o que falta ao campo do Outro é o objeto da pulsão que o ser do sujeito viria em lugar, ou seja, é a realidade sexual do inconsciente.

Ao revisar o esquema de Lacan à luz destes esclarecimentos não será difícil entender a operação de alienação. Em primeiro lugar apresento seu esquema do ser, o não senso e o sentido:



Figura 35 - Esquema da alienação de Lacan (adaptação do esquema em LACAN, 2008[1964], p. 207)

Este esquema precisa ser sobreposto com o esquema do advento do sujeito nos significantes do Outro:

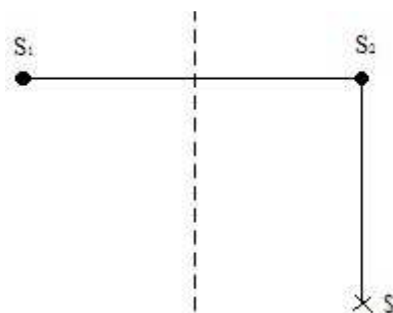


Figura 36 - Surgimento do sujeito no campo do Outro (LACAN, 2008[1964], p. 193)

Ao sobrepor os dois esquemas, tem-se:

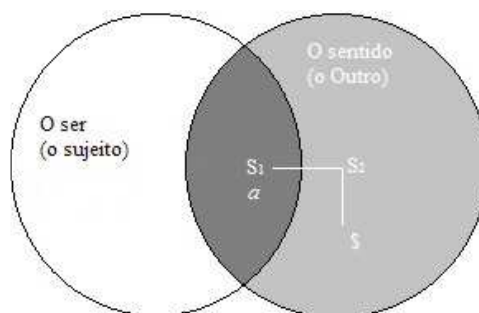


Figura 37 - Esquema da alienação sobreposto ao do surgimento do sujeito no campo do Outro (construção própria)

É preciso ficar bem claro, a articulação S_1 - S_2 é uma articulação que só pode existir no campo do Outro. S_1 e a são elementos da reunião, ou seja, pertencem a ambos os campos. É claro que, com isso, não quero dizer que o sujeito poderia ser um signo (S_1/a) caso não fosse ao campo do Outro, pois não há um momento lógico anterior ao da alienação, pelo simples fato de nenhum ser humano sobreviver sem um Outro e, caso fique solitário ou não se aliene aos significantes da demanda, morre.

A escolha alienante se coloca da seguinte forma: ou o sujeito fica com seu ser, e perde a chance de ter toda a vida que poderia, na medida que não se fará nem representar e nem a a ninguém; ou, ele advém no campo do Outro como sujeito e sofre o fading do seu ser ao perder o significante que designa o objeto que ele é (seu gozo). Aqui estou em posição de retomar o problema que coloquei ao fim do comentário sobre o seminário da *angústia* (LACAN, 2005[1962-63]), a saber, diante desta realidade e se valendo do lugar de objeto, que orientações a teoria psicanalítica pode fornecer?

A operação de separação é a construção de Lacan, através da lógica, em resposta a esta pergunta. A separação trata, justamente, da interseção, ou melhor, da realização da não interseção. Trata-se de sustentar a pergunta a respeito do desejo, de seguir interrogando o Outro em seu desejo - 'que queres?' - onde "[...] uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro,

na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso." (LACAN, 2008[1964], p. 209) Vendo esta fórmula e pensando na criança com sua mãe, trata-se da pergunta que é suscitada na criança diante do que a mãe lhe pede ou lhe ordena: ela me pede isso, mas por que? O que lhe falta?

Lacan diz que todas os porquês das crianças em uma determinada fase se remetem a essa pergunta sobre o desejo do Outro, ou seja, o significante não é autoevidente, não significa nada, então 'ele deve dizer isso porque quer alguma coisa, e já que diz a mim deve ser alguma coisa de mim, o que ele quer.' É o enigma do desejo do adulto, e uma vez que se instala na criança

O primeiro objeto que ele propõe a esse desejo parental, cujo objeto é desconhecido, é sua própria perda - *Pode ele me perder?* A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe, com efeito - sabemos disto por mil fatos, ainda que fosse pela anorexia mental. Sabemos também que a fantasia de sua morte é brandida comumente pela criança em sua relação de amor com seus pais. (LACAN, 2008[1964], p. 210)

É nesse jogo sofisticado - e muito esperto -, de lógica, que o sujeito é capaz de chegar a alguma conclusão sobre a falta no Outro. Lacan faz jogo de palavras com separar, *separare*, *separere*, se parir (LACAN, 2008[1964], p. 209), justamente porque um sujeito que consegue, por lógica, inferir o quê, no campo do Outro, se retiraria com sua ausência - no caso dos meus esquemas é o conjunto interseção, {3, 4}, no caso dos esquemas sobrepostos de Lacan, é o *a* e o S_1 - consegue ver o que o Outro perderia, já que ele também está nisso, ou seja, cai alguma coisa entre ele e o Outro que, apesar de fazer parte deste, também o faz dele! E isso sem que ele tenha recusado fazer seu aparecimento no campo do Outro e do desejo, no que, portanto, "[...] a esse mesmo ponto do *vel* da alienação [...] só há uma saída - a via do desejo." (LACAN, 2008[1964], p. 218)

O significante cai *Unterdrückt*, por baixo, e entre o par significante no Outro abre-se a hiância onde vem se alojar o inconsciente e o desejo, e é pela via do desejo que posso retornar ao tema da transferência. Esse desejo que aparece na questão do sujeito - 'pode ele me perder?' - e que é uma duplicação da falta - desejo do sujeito e desejo do Outro - é o que o permite realizar a operação onde ele pode saber o que ele é para o desejo do Outro. Eu escrevi *o que é e não o que representa*.

Desde que Lacan postulou a ausência de mediação fálica (significante) entre os campos 'homem' e 'mulher' no seminário sobre a angústia, construiu a resposta do objeto *a* como parte real que entra em jogo no tamponamento desta falta. Na operação de separação,

portanto, ao perceber o que é para o desejo do Outro, o sujeito é capaz de ver o objeto que ele é, mas que ele é como artifício para evitar a questão da falta e do desejo e, a partir daí, a falta pode advir através da perda. A separação, portanto, é uma operação que cerne a falta do desejo como tal, no sujeito e no Outro, em seu aspecto real, permitindo ao sujeito que ele possa dispor da falta, finalmente, e não se dispor a ela!

O analista em posição de *a*, portanto, é aquele que sustenta eticamente seu desejo, pacientemente, até que o sujeito possa significar o que ele é para este desejo e realizar a perda deste pedaço de ser que impede o advento de seu desejo. É só a partir desta perda que se constitui o sujeito como sujeito do desejo, capaz de se valer dele para, no campo do Outro, criar uma forma de amar que faça laço com o real de seu desejo.

Esta separação, claro, não é um golpe de uma pancada só e nem um definitivo. A alienação e a separação são operações lógicas que se colocarão em ação a cada irrupção de um novo desejo. O que se espera com a análise, entretanto, é que um analista bem posicionado possa sustentar seu desejo por tempo o bastante para que seu analisado, ao interrogar seu ser, possa perder seus pedacinhos que permitirão o advento de seu desejo no campo do Outro, no amor.

É evidente que não se trata apenas de ficar ali caladinho em seu lugar, o analista, 'sustentado o desejo' em estase. Há o manejo da transferência, há a interpretação e as intervenções do analista. Nesta tópica do objeto pude ressaltar uma intervenção especial que é a do corte, que significa cingir o objeto da demanda que aparece na fala do paciente. É a forcinha que o analista pode dar ao analisado no caminho da separação. Este é o sentido do 'ensinar a amar' pela transferência (LACAN, 2010[1960-61]).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Freud é categórico quanto a certos critérios de seleção de pacientes, além de saber que tipo de afecção ele porta para excluir os casos onde a análise não possui eficácia, também exige elevados padrões éticos dos candidatos à análise. Do lado do analista, não é menos exigente: além de ser de elevado nível intelectual e moral, deve também submeter-se à análise para que não seja fator de resistência nas análises que conduzirá.

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

Não é, que fique claro, que o analista efetivamente seja um mestre, mas aquele que faz uso desta posição, deste lugar simbólico que é introduzido no real (ou na realidade, neste ponto de seu ensino as duas coisas são idênticas) pelas estruturas elementares do parentesco e pela cultura. Ele faz uso desta posição, que está na estrutura do sujeito, o supereu (seu próprio mestre interior enigmático e, por vezes, inexorável) para que o analisado possa significar e retificar suas relações com ele, com a instância do mestre. Isso é equivalente a dizer que o sujeito atravessa seu complexo de Édipo, superando as rivalidades imaginárias com as figuras familiares e realizando seu lugar na estrutura como fórmula de final de uma análise. Esta é uma dimensão mais ética do lugar do analista, e está relacionada com a aproximação da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss (2008[1949]).

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

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

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

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

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

Lacan (1999[1957-58]) não deixa de acentuar como o complexo de castração e o falo são problemáticos na doutrina de Freud, e isso quer dizer que não se atravessa o Édipo facilmente. Quando Lacan faz da metáfora paterna (que é a resolução do complexo de Édipo e a aplicação da operação de castração) uma operação onde significante do Nome-do-Pai confere a significação fálica ao desejo da mãe (1999[1957-58], 1998[1955-56b] e 1998[1958b]) ele não deixa de se complicar com o problema. Por mais que tenha sido bem sucedido em submeter várias formações do inconsciente à significantização (chistes, atos

falhos, sonhos, *acting out*, lapsos e, até mesmo, a fantasia), o desejo permanece ligado a um outro imaginário e o falo jamais aparece como significante.

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

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

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

Mas se fosse apenas isso, e não que isso seja pouco, os pacientes poderiam, simplesmente abandonar a análise (e alguns o fazem). Seria mais fácil. Há alguma coisa - e isso no sentido de Coisa (2008[1959-60]) - em jogo ali e que o analista tem. É um objeto precioso, que não está em todo lugar, e que o sujeito quer muito - seja pra comer, descartar, admirar ou seduzir. Este é o objeto que está na mola da transferência, *agalma*, o objeto precioso que Lacan extrai do *banquete* (PLATÃO, 2009) e da teoria do amor parcial do objeto, de Abraham, que é para onde a transferência ruma.

A única maneira de resolver este impasse é o analista, como Sócrates, saber um pouquinho sobre as coisas do amor e compreender que este objeto, de forma alguma ele o tem, usando esta falta como um oco de desejante puro, que não deseja ser desejado. Nisso exulta o sujeito a cuidar de sua alma.

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

A constituição deste objeto se dá ao advento da etapa fálica da libido, que deveria ser a genital. A seu momento não advém nenhum objeto genital, nenhuma representação da sexualidade no inconsciente. Apenas o falo aparece nesta etapa, mas aparece registrado como falta, porque caiu sob o corte da operação de castração. Na ausência de um objeto natural para o desejo e na falta do falo, o sujeito lança mão dos objetos autoeróticos como substitutos do falo perdido na realização de sua sexualidade. O problema é que os objetos *a*, os objetos da pulsão, não podem definir nenhuma diferença sexual: eles são os mesmos para ambos os sexos e só podem definir esse esboço de diferença sexual que é a atividade e a passividade da pulsão.

Ao ser convocado no campo do desejo, o sujeito lança mão do objeto *a*, realiza o tamponamento de sua falta constitutiva e não advém. Este objeto, vale lembrar, ele é tanto o objeto que o sujeito é e que oferece à demanda do Outro como isca, como, também, é o objeto a que o Outro se reduz na demanda do sujeito. O objeto faz sua irrupção de duas maneiras: ou na fantasia ou na angústia. Para Lacan (2005[1962-63]) as duas são estruturalmente equivalentes, com o diferencial de que na fantasia o objeto é velado, mas na angústia ele aparece no campo especular do sujeito, provocando o estranhamento. Isso quer dizer que a condição de objeto, ou do sujeito ou do Outro, aparece desvelada, promovendo o apagamento do campo subjetivo.

Para a angústia só há uma solução: desejo. É preciso manter o lugar da falta, e isso significa que o objeto *a* precisa ser desalojado. Isso só é realizável porque, como Outro, o analista é passível da mesma redução e é colocado, pelo sujeito, no lugar de objeto, que é quando a transferência irrompe como resistência. A partir da constituição desta fantasia em análise ou da irrupção da angústia, ou seja, a partir do momento que o analista é colocado na

posição de objeto, é possível proceder pela interpretação como corte. Esta é aquela que visa o objeto causa do desejo e só pode ser realizada em sua presença.

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

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

A realidade sexual que ela atualiza é, entretanto, a realidade da pulsão, que não pode fornecer nenhuma outra representação da sexualidade a não ser a 'passivo/ativo', justamente porque, no real, a pulsão é apenas um circuito que parte de uma borda erógena, contorna um objeto substituto e retorna à mesma borda. Sua satisfação se encerra aí, é acéfala e autoerótica. Em ordem de poder realizar seu desejo, portanto, o sujeito precisa passar ao campo do Outro, que é onde se estabelecem as representações totais da sexualidade sob a forma que conhecemos, por exemplo, como o amor.

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

O único passo possível a se dar a partir desta posição de alienação fundamental - ou satisfação autoerótica e acéfala, ou assujeitamento ao campo do Outro de maneira divorciada da satisfação - é sustentar a pergunta sobre a falta no campo do Outro: pode ele me perder? Desta maneira o sujeito, ao significar o que o Outro perderia se o perdesse, apreende o objeto que está em jogo no campo do Outro, e pode articular ali a sua pulsão. Esta operação, chamada de separação por Lacan (2008[1962-63]), é por onde o sujeito pode, finalmente, fazer advir algo da satisfação no campo do Outro, ou seja, o advento do sujeito do desejo.

No sujeito neurótico o impedimento a esta operação é a positivação do falo. Ao se deparar com a ausência de representação do desejo no nível genital, o neurótico sustenta a

fantasia da existência do falo. Na mulher ela se atualiza como *penisneid*, reivindicação invejosa do falo. No homem é a irrupção do medo de castração e todas as defesas de rivalidade, rebeldia e prestimosidade que ele agencia. Uma o reivindica, o outro não quer perdê-lo: rochedo freudiano da castração. O problema é que, como o falo positivado só existe na fantasia do neurótico, tudo que ele pode fazer é trazer um objeto em seu lugar, tamponando o desejo e não advindo como sujeito. O analista colocado em lugar de objeto pelo neurótico, é convocado a sustentar seu desejo e a interrogação sobre o desejo, e modo a viabilizar que o sujeito possa conduzir uma operação de separação e, finalmente, advir no campo do Outro como desejante.

É nesta compreensão que aponto a linha rumo ao analista como traumatismo. Aqui a construção teórica sobre o desejo do analista é algo que é feito para lembrar do que se trata em uma análise: não é da adequação a um objeto, nem total e nem parcial, mas a condução da interrogação do ser até que um objeto caia (LACAN, 2010[1960-61]), que haja uma perda constitutiva (LACAN, 2005[1962-63]), perda esta que, às voltas com o real do inconsciente (LACAN, 2008[1964]) é traumática.

Esta fórmula se apresenta de maneira mais depurada no seminário vinte e três (LACAN, 2007[1975-76]), pois o analista como *sinthoma* é um enodamento do real com o simbólico, é uma fórmula mais precisa do que dizer, pela minimização da presença do imaginário na composição, que ele se sabe não portador do *agalma*, ou que sustenta o vazio do desejo em uma posição ética. Uma fórmula não exclui a outra, mas a do *sinthoma* tem maior precisão estatutária. Dizer que o analista é um traumatismo porque conduz ao forçamento de uma escrita nova do gozo é semelhante - não idêntico - a dizer que ele promove a queda do objeto, ou a travessia da fantasia, para que o sujeito advenha no campo do Outro. É bem verdade que em cada uma dessas três maneiras de situar o fim da análise há consequências específicas a respeito das intervenções e dos lugares do analista, consequências que gostaria de explorar em trabalhos subsequentes.

Analista enquanto mestre moral, Outro, objeto *a* em queda e *sinthoma*. Quatro posições distintas implicadas por um sistema teórico distinto, mas que devem ser vistas não como mutuamente excludentes, mas como uma série de camadas superpostas, em analogia com a própria sedimentação 'arqueológica' das sucessivas etapas de organização do psiquismo, que sempre preservam em si um resto das etapas anteriores. A cada um destes lugares também coube um determinado saber para que o analista pudesse se sustentar neles: saber sobre a outra realidade, saber sobre a autonomia significante, sobre o real da pulsão e da perda

constitutiva do sujeito e, finalmente, sobre um real sem lei e sem sentido, mas não sem orientação.

Por fim, não posso deixar de apontar que a cada um desses lugares há uma teoria a respeito da falta que orienta a posição do analista, e é desta falta que ele extrai sua eficácia. A linha de desenvolvimento que vai desde a falta paterna em recobrir o real (LACAN, 2008[1952]; 2005[1953a]), passou pela falta de um significante primordial e pelo ponto de basta (LACAN, 2008[1955-56a]) que; refutado, foi substituído pela metáfora paterna (LACAN, 1999[1957-58]) e a significação fálica, mas; a partir da introdução de *das Ding* (LACAN, 2008[1959-60]) inicia-se uma concepção de causa do desejo onde a centralidade do falo fica problemática, pois; a partir daí o falo perde seu lugar de significante do desejo para ser símbolo de sua presença, e a distância de uma formulação a outra é que, na primeira, ele nomearia o desejo, na segunda ele estabelece a equivalência de seus objetos (LACAN, 2010[1960-61]), para; finalmente advir como falta, tendo o objeto *a* como substituto estruturalmente equivalente por estatuto de perda e; uma vez que não existe nem o objeto e nem a pulsão genital, não há representante psíquico da sexualidade, indicando que o sujeito do desejo só pode advir no campo do Outro (LACAN, 2008[1964]).

Se enunciei que esta sequência da falta orienta, no real, o psicanalista a um lugar eficaz é porque ela mostra, passo a passo, a construção de um saber sobre um impossível: a não existência da relação sexual. Este é um ponto de real, traumático portanto, e que está implicado no saber do analista. Se Lacan só o postulará, como tal, em outro momento isso não significa que já não se possa apontar a trajetória percorrida e detectar as linhas de desenvolvimento que conduzirão a este axioma.

Conduzir um sujeito à articulação de sua pulsão no Outro só pode ser alcançado pelo encontro traumático com o real da não-relação sexual. Promover o encontro do sujeito com sua falta é, em última instância, levá-lo a se haver com o real em jogo no seu gozo e seu desejo, traumatismo, portanto, e um traumatismo provocado pela presença real do analista em devido seu lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGERET, Jean. **A personalidade normal e patológica**. Porto Alegre: Artmed, 1998
- CAMPOS, G. **Saúde Paidéia**. São Paulo: Hucitec, 2003, 185 pp.
- CARROLL, L. (1865) **Alice no país das maravilhas**. Porto Alegre: L&PM, 1998, 176 pp.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972) **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: 2010, 560 pp.
- FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. I, p. 335-454)
- BREUER; FREUD, S. (1895). Estudos sobre a histeria. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. II, 350 pp.)
- _____, S. (1900). **A interpretação dos sonhos**. Tradução:Walfredo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001, 616 pp.
- _____, S. (1904). O método psicanalítico de Freud. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII, p. 233-240).
- _____, S. (1905a). Fragmentos da análise de um caso de histeria. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII, p. 19-116).
- _____, S. (1905b). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.VII, p. 119-229).
- _____, S. (1905c). Sobre psicoterapia. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.VII, p. 241-254).
- _____, S. (1905d). Os chistes e sua relação com o inconsciente. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.VIII, 247 pp.).
- _____, S. (1905e). Sobre a psicoterapia. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII, p. 243-254).
- _____, S. (1908a). Caráter e erotismo anal. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.IX, p. 157-164).
- _____, S. (1908b). Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.IX, p. 167-186).

_____, S. (1909a). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. X, p. 13-133).

_____, S. (1909b). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. X, p. 137-273).

_____, S. (1910a). Cinco lições de psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 143-156).

_____, S. (1910b). As perspectivas futuras da terapêutica analítica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 17-65).

_____, S. (1910c). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 167-180).

_____, S. (1910d). Psicanálise 'silvestre'. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 231-239).

_____, S. (1910e). As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 143-156).

_____, S. (1911a). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, p. 63-70.

_____, S. (1911b). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides), 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 15-89).

_____, S. (1911c). O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 99-106).

_____, S. (1912c). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 123-133).

_____, S. (1911-15). Artigos sobre a técnica: Introdução do editor inglês, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 93-96).

_____, S. (1912a). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II), 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 181-195).

_____, S. (1912b). A dinâmica da transferência, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 109-119).

_____, S. (1913a). Totem e tabu. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIII, p. 13-162).

_____, S. (1913b). Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 137-158).

_____, S. (1913c). Introdução a *The psycho-analytic method*, de Pfister. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 353-357).

_____, S. (1913d). O interesse científico da psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIII, p. 167-192).

_____, S. (1913e). Observações e exemplos da prática psicanalítica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIII, p. 193-201).

_____, S. (1913f). Sobre o início do tratamento (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I), 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 137-158).

_____, S. (1914a). Fausse reconnaissance ('déjà raconté) no tratamento psicanalítico. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIII, p. 203-212).

_____, S. (1914b). À guisa de introdução ao narcisismo, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, p. 95-119.

_____, S. (1914c). A história do movimento psicanalítico. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIV, p. 15-73).

_____, S. (1914d). História de uma neurose infantil. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 15-127).

_____, S. (1914e). Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 161-171).

_____, S. (1915a). Pulsões e destinos da pulsão, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, p. 133-162.

_____, S. (1915b). O recalque, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.1, 2004, p. 175-186).

_____, S. (1915c). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 175-188).

_____, S. (1917a). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVI, 503 pp.)

_____, S. (1917b). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 133-141).

_____, S. (1917c). Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 161-171).

_____, S. (1917d). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XII, p. 175-188).

_____, S. (1917e). O estranho. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 235-273).

_____, S. (1918). O tabu da virgindade (contribuições à psicologia do amor III), 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI, p. 197-215).

_____, S. (1919a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 171-181)

_____, S. (1919b). Sobre o ensino da psicanálise nas universidades. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVII, p. 185-189)

_____, S. (1920a). Além do princípio de prazer, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.2, 2006, p. 123-182).

_____, S. (1920b). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVIII, p. 157-183)

_____, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XVIII, p. 79-154)

_____, S. (1923). O Eu e o Id, in **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Imago, Rio de Janeiro, v.3, 2007, p. 13-71.

_____, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIX, p. 191-199)

_____, S. (1925a). Prefácio à *Juventude desorientada*, de Aichhorn. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XIX, p. 305-308)

_____, S. (1925b). Um estudo autobiográfico. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XX, p. 11-78)

_____, S. (1926a). Inibições, sintomas e ansiedade. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XX, p. 81-171)

_____, S. (1926b). A questão da análise leiga. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XX, p. 175-248)

_____, S. (1930). O mal-estar na civilização. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXI, p. 67-148)

_____, S. (1933). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXII, p. 13-177)

_____, S. (1937a). Análise terminável e interminável. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 225-270).

_____, S. (1937b). Construções em análise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 275-287).

_____, S. (1939). Moisés e o monoteísmo - Três ensaios. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 15-150).

_____, S. (1940a). Esboço de psicanálise. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 153-221).

_____, S. (1940b). A divisão do ego no processo de defesa. Trad. Sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (**Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v.XXIII, p. 291-296).

GARCIA-ROZA, L. **Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, 104 pp.

GOETHE, J. W. Aus meinem Leben - Dichtung und Wahrheit, in **14 Bänden**. Munique: Ed. Erich Trunz, 1989

HEGEL, G.W.F. (1807a) **Fenomenologia do espírito - Parte I**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 271 pp.

_____, G.W.F. (1807b) **Fenomenologia do espírito - Parte II**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 222 pp.

KLEIN, M. (1921) O desenvolvimento de uma criança, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 21-75.

_____, M. (1923) A análise de crianças pequenas, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 100-128.

_____, M. (1928) Estágios iniciais do conflito edipiano, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 214-227.

_____, M. (1930) A psicoterapia das psicoses, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 265-268.

_____, M. (1935) Uma contribuição à psicogênese dos estados maníacos-depressivos, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 301-329.

_____, M. (1936) O desmame, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 330-345.

_____, M. (1945) O complexo de Édipo à luz das ansiedade arcaicas, in **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 413-464.

LACAN, J. (1936) Para-além do "Princípio de realidade", in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 77-95.

_____, J. (1945) O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 197-213.

_____, J. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____, J. (1951) Intervenção sobre a transferência, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 214-225.

_____, J. (1952) O mito individual do neurótico *ou* poesia e verdade na neurose, in **O mito individual do neurótico**. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, ps. 9-44.

_____, J. (1953a) O simbólico, o imaginário e o real, in **Nomes-do-pai**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, ps. 9-53.

_____, J. (1953b) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 238-324.

_____, J. (1953-54) **O seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Versão Brasileira: Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 382 pp.

_____, J. (1954-55) **O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Versão Brasileira: Marie Christine Laznik. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, 447 pp.

_____, J. (1955-56a) **O seminário livro 3: As psicoses psicanálise**. Versão Brasileira: Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 377 pp.

_____, J. (1955-56b) De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 537-590.

_____, J. (1956-57) **O seminário livro 4: a relação de objeto**. Versão Brasileira: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, 456 pp.

_____, J. (1957) A instância da letra no inconsciente, ou a razão desde Freud, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 496-533.

_____, J. (1957-58) **O seminário livro 5: As formações do inconsciente**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, 532 pp.

_____, J. (1958a) A direção do tratamento e os princípios de seu poder, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 591-652.

_____, J. (1958b) A significação do falo, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 692-703.

_____, J. (1960-64) Posição do inconsciente, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 843-864.

_____, J. (1959-60) **O seminário livro 7: A ética da psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, 387 pp.

_____, J. (1960-61) **O seminário livro 8: A transferência**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, 487 pp.

_____, J. (1961-62) **O seminário livro 9: A identificação**. Tradução: Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de estudos freudianos de Recife, 2003, 443 pp.

_____, J. (1962-63) **O seminário livro 10: A angústia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 367 pp.

_____, J. (1963) Introdução aos Nomes-do-pai, in **Nomes-do-pai**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, ps. 55-87..

_____, J. (1964) **O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 279 pp.

_____, J. (1966a) De nossos antecedentes, in **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, ps. 69-76.

_____, J. (1968-1969) **O seminário livro 16: De um Outro ao outro**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, 412

_____, J. (1969-70) **O seminário livro 17: O avesso da psicanálise**. Versão brasileira: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, 231 pp.

_____, J. (1975-76) **O seminário livro 23: O sintoma**. Tradução: Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, 249 pp.

_____, J. (1974) **La troisième**. Roma: inédito.

MILLER, J.-A. **Perspectivas do Seminário 5 de Lacan**. Rio de Janeiro: Zorge Zahar. 1999, 117 p.

_____, J.-A. Os seis paradigmas do gozo in **Opção Lacaniana**, 26/27 – Abril de 2000, São Paulo, Ed. Eólia, pp. 87-105.

_____, J.-A. **Orientação lacaniana III, 9 – O inconsciente Real**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2007.

_____, J.-A. **El partenaire-síntoma**. Buenos Aires: Paidós, 2008, 500 pp.

_____, J.-A. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O sintoma**. Revisão de texto: Teresinha Prado. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 2009, 199 pp.

_____, J.-A. **Orientação lacaniana III, 11 - Coisas de fineza em psicanálise**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2010

_____, J.-A. **Perspectivas dos Escritos e Outros escritos e Lacan: Entre desejo e gozo**. Tradução: Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 2011, 243 pp.

NICACIO, F. (Org.). **Desinstitucionalização**. São Paulo: Hucitec, 2001, 112 pp.

PLATÃO, **O banquete**. Porto Alegre: L&PM, 2009, 176 pp.

_____, **Fédro**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, 144 pp.

POE, E. A. (1844) **A carta roubada**. Tradução: William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2005, 208 pp.

SAUSSURE, F. (1916) **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006, 279 pp.

SÓFOCLES, **Édipo Rei**. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010, 112 pp.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, 874 pp.

SOLER, C. **Lacan, o inconsciente reinventado**. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012, 234 p.

STRAUSS, C. (1949) **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2008, 540 pp.