ISSN 1676-157X

associação fóruns do campo lacaniano

stylus



revista de psicanálise
n.5 out. 2002

o real da clínica

associação fóruns do campo lacaniano

Fórum do Campo Lacaniano em São Paulo FCL - SP
CNPJ 04.723.258/0001-77

stylus

revista de psicanálise

Forum do Campo Lacaniano em São Paulo FCL - SP
CNPJ 04.723.258/0001-77

Stylus	Belo Horizonte	n.5	p.1-160	nov. 2002

EPFCL-Fórum do Campo Lacaniano
Biblioteca Luiz Carlos Nogueira

© 2002, Associação Fóruns do Campo Lacaniano
Todos os direitos reservados, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito.

Stylus
Revista de Psicanálise

Publicação da Associação Fóruns do Campo Lacaniano
Rua Caldas, 221 – Carmo Sion
30.310-560 – Belo Horizonte
Fone: (31) 3225-4309
E-mail: afcl@campolacaniano.com.br

Diretoria da Associação Fóruns do Campo Lacaniano
Diretora: *Ângela Mucida*
Secretária: *Ana Laura Prates Silva*
Tesoureira: *Eliane Schermann*

Coordenação Geral de Publicação da AFCL
Graça Pamplona

Comissão Editorial da Stylus n.5
Ângela Diniz Costa
Clara Lúcia Inem
Delma Mª. Fonseca Gonçalves
Gilberto Gênova Gobbato
Jairo Gerbase
Kátia Botelho de Carvalho
(coordenadora)

Conselho Editorial
Ana Laura Prates Silva (AFCL)
Andréa Fernandes (AFCL/UFBA)
Ângela Diniz Costa (AFCL)
Ângela Mucida (AFCL/Newton Paiva)
Edson Saggese (IPUB/UFRJ)
Elizabete Thamer (Paris IV/Sorbonne)
Gabriel Lombardi (U. Buenos Aires)
Gilberto Gênova Gobbato
(AFCL/U. Tuiuti – Curitiba)
Helena Bicalho (AFCL/USP)
Kátia Botelho (AFCL/PUC-Minas)
Luís Carlos Nogueira (AFCL/USP)
Luiz Francisco Andrade (UFPB)
Marie-Jean Sauret (U. Toulouse le Mirail)
Nina Araújo Leite (UNICAMP)
Paulo Lima (UFBA)
Sônia Alberti (AFCL/UERJ)

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Produção Editorial
Coordenação
Lúcia Bernardes
Revisão de Textos
Ana Elisa Ribeiro, Cristiano Florentino, Fernanda Mourão (língua inglesa) e Luciana Lobato
Projeto Gráfico
paulo de andrade e Sérgio Antônio Silva

Capa
paulo de andrade
Formatação
Sérgio Antônio Silva
Imagem da Capa
Enfeite indígena brasileiro, de pena de arara
Tiragem
300 exemplares
Fotolito e Impressão
O Lutador

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 1, abril, 2000-
Belo Horizonte : Associação Fóruns do Campo Lacaniano.
24 cm.

Resumos em português e em inglês em todos os artigos.
Periodicidade semestral.
ISSN 1676-157X

1. Psicanálise. 2. Psicanalistas - Formação. 3. Psiquiatria social. 4. Psicanálise lacaniana. 5. Psicanálise e arte. 6. Psicanálise e literatura. 7. Psicanálise e política.

CDD : 50.195

do Campo Lacaniano em São Paulo FCL P

CNPJ 04.723.258/0001-77

sumário

5 Editorial

seminário

11 Colette Soler: *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 1*

24 Colette Soler: *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2*

escola, formação e transmissão

41 Barbara Cassin: *Doxografia e psicanálise, ou como transmitir?*

61 Eliane Schermann: *Escola: comunidade de analistas e não-analistas*

70 Nuria Malajovich Muñoz: *Hainamoration: a face real da paixão*

desejo do analista e ato

81 Marie-Jean Sauret: *Do fracasso do ato ao desejo do analista, o "fazer escola"*

92 Maria Angélia Teixeira: *O discurso do psicanalista: topologia e clínica*

o real na clínica

107 Bernard Nominé: *Lacan na escola do saber do sujeito psicótico*

117 Maritza Garcia: *De que Celina se trata? Um breve estudo sobre o desencadeamento de um surto paranóico*

entrevista

131 Clarice Gatto entrevista Emir Sader: *Sete questões capitais a propósito da segregação*

resenhas

147 Ana Laura Prates Silva: *O cálculo neurótico do gozo*
151 Regina Teixeira da Costa: *Um olhar a mais*

editorial

Stylus 5 vem à luz em um tempo em que o trabalho de construção da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano está em efetivo andamento.

Com *Stylus* 3 realizava-se a transição de link do Espaço-Escola à Revista de Psicanálise da AFCL, apontando o tempo de concluir.

Já o número 4 de *Stylus* inseriu-se nessa série *a posteriori* (nachträglich), como lugar de testemunho do ato de criação da Escola — ali, onde se fazia a aposta na experiência inusitada de um funcionamento coletivo, de instauração de uma "comunidade de experiência" tal como Lacan nos indica na "Proposição de 9 de outubro de 1967", sobre o analista da Escola.

Ora, dizia Lacan, o cerne de uma tal comunidade nos é dado pela experiência dos praticantes. Nem mais, nem menos. De modo que a raiz da experiência do campo de psicanálise colocado em *extensão* deve ser encontrada na própria experiência psicanalítica, isto é, na psicanálise tomada em *intensão*. Assim nos diz Eliane Schermann no seu artigo sobre a Escola, que aqui se publica.

Daí a razão e o interesse desse número 5 de *Stylus*, organizando-se em torno do sintagma "O real da clínica". *Stylus* 3 já se apresentava como um espaço de trabalho no qual "a singularidade do texto de cada autor desse continuidade ao exercício de fazer avançar a elaboração da teoria analítica em sua confrontação com o real da clínica". Lá e então estávamos no tempo de compreender.

Stylus 4 marcou o tempo de conclusão. Com *Stylus* 5, estamos fazendo Escola — uma Escola orientada pelo ensino de Lacan — cuja proposta aponta um trabalho a ser feito com o real; esse mesmo que comanda a clínica e a existência malograda do sujeito no mundo.

"Lacan fez Escola no nível da clínica". É Nominé quem nos adverte, em seu texto que ora publicamos, afirmando que mais além (ou será mais aquém?) de um teórico formidável da psicanálise, Lacan foi, acima de tudo, clínico. Aquele que se submetia à lógica de um encontro singular, nas chamadas apresentações de enfermos, em busca do testemunho preciso da experiência subjetiva da psicose,

suportando sempre aí um lugar de sujeito e um saber transmissível. Dessa posição, ética pôde Lacan avançar o saber fazer com a psicose. E, de sua teoria dos discursos formalizados, pôde situar o discurso do analista como um novo laço social; o que, no texto que Angélia Teixeira nos dá a ler, aponta uma nova realidade regida por "um gozo que é avesso ao domínio e à escravidão do outro".

Nesse sentido, vale conferir a entrevista com Emir Sader, na qual ele situa a psicanálise como um instrumento essencial para o projeto de desalienação anunciado pelo marxismo e pelas denúncias das falácias de igualdade na sociedade atual.

É interessante notar como os textos que compõem o presente número convergem, todos eles, para um ponto enunciado por Colette Soler, em seu seminário sobre as variantes da destituição subjetiva, que é exatamente o que Lacan chamava *o elemento ético*. Soler articula essa questão ao dizer que, ainda que no discurso analítico a destituição seja programada, isso não implica que ela se produza em todos os casos. Pois, na análise, existe algo que não tem a ver com a lógica pura e que não é só estrutura. Trata-se da posição ética do sujeito, e isso toca o real. Aí se circunscreve uma questão que concerne ao movimento analítico, a saber, o uso que os sujeitos fazem do seu ponto de destituição. Ora, esse uso implica, para aquele que adveio ao lugar de analista, tornar-se sempre e a cada vez analisante, num movimento decidido de revigorar a teoria, opondo-se à tendência irresistível de uma repetição mortificante.

É nessa vertente que se coloca, e assim deve ser entendido, o convite feito por *Stylus* 4 ao seu leitor: debater com os autores dos textos e contribuir com sua escrita no ato de fazer escola pelo coletivo. Convite esse que já encontrou ressonância. Nesse número 5 de *Stylus*, pode-se ler o texto de um leitor que se implica no trabalho de comentar e avançar a elaboração da questão referente ao ato analítico — trata-se do artigo de Marie-Jean Sauret, "Do fracasso do ato ao desejo do analista", em franca articulação com o texto de Didier Castanet, "Da eficiência do ato e do desejo do psicanalista", publicado em *Stylus* 4.

Não se pode vislumbrar aí, nesse movimento de leitura e escrita, a idéia de uma escola de leitores? Uma escola não de *exegetas* — é o próprio Sauret quem o afirma

— mas de *decifradores*. E nós acrescentaríamos, escola de de-cifradores que fazem da letra que restou da operação de cernir o real próprio a cada um, um *escrito* (cifrado) a ser de-cifrado.

Assim, de leitor a autor, e outra vez leitor, e mais ainda, poder-se-ia engendrar um movimento de escola mais articulado ao S_1, produto do trabalho analítico, contribuindo, desse modo, para manter a direção já instalada no percurso de uma análise, de efetivar a queda das "certezas alienantes e imobilizadoras das construções imaginárias".

Tratar-se-ia então de uma escola de *lautores*, significante forjado a partir da contração de leitor e autor.

Encontramos aí uma possibilidade de articulação com a inusitada indicação que Barbara Cassin nos propõe, em seu texto "Doxografia e psicanálise, ou como transmitir?". Se a "doxografia funciona de perda em perda", se é um "escrito cuja filiação desapareceu" e que "não tem outra garantia ou fiador além de si mesmo", como se poderia pensar a questão da transmissão da experiência analítica na dimensão doxográfica?

Stylus sustenta o convite ao leitor-autor de fazer laço com essa revista e com a coletividade do Campo Lacaniano no Brasil e no mundo, ao mesmo tempo em que se afirma como lugar de inscrição de seus *escritos*.

KÁTIA BOTELHO DE CARVALHO

seminário



variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 1

COLETTE SOLER

BOM DIA A TODOS. Já estive em São Paulo muitas vezes, mas esta é a primeira em que venho para falar no Fórum. E posso dizer que é uma satisfação!

Eu me propus, neste Seminário, a falar a vocês sobre a "destituição subjetiva". Trata-se de uma noção propriamente lacaniana na psicanálise, que Lacan criou para definir a saída de uma análise; a saída, não seu termo. O que posso dizer inicialmente sobre a destituição subjetiva é que ela substitui a expressão freudiana "wo es war, soll ich werden" — lá onde "isso" era, "eu" devo advir — bem como é o que se opõe à identificação ao analista, noção comum em certas correntes da psicanálise. Entretanto, o próprio Lacan colocou no plural a expressão "destituição subjetiva", dizendo, por exemplo, que a ciência destitui o sujeito muito mais que a própria psicanálise.

Como vou falar com vocês em dois momentos distintos, nesta manhã, falarei sobre a destituição do "passe" e, à tarde, sobre as outras destituições. Na verdade, elas esclarecem- se mutuamente. Creio que quanto à noção de destituição subjetiva do passe, o que se faz necessário é tomá-la no nível lógico mais do que no patemático. É verdade que a palavra destituição tem conotações de afeto, de perda, de rebaixamento de um *status*, e, aliás, se vocês consultarem o dicionário, verão que o oposto, o contrário de destituição, curiosamente, é "nomeação" ou "instituição", termo este que vem do latim *statuere*, que quer dizer "estabelecer numa função". De imediato se vê que existe aí a suposição de um "outro". Um "outro" que outorga o *status*, ou o título, ou a função. Para se apreender o que é uma destituição subjetiva, é preciso que nos perguntemos o que é um "sujeito instituído". Para essa pergunta, não existe apenas uma resposta, porque há vários modos de instituição subjetiva, conforme os discursos. No fundo, no discurso a que chamamos de comum, no laço social do avesso da psicanálise, como diz

Lacan, existe uma forma de instituição do sujeito. O que quer dizer ser instituído como sujeito num discurso como esse? Creio que a forma mais simples de se dizer é esta: somos sujeitos nesse discurso cada vez que nossa opinião tem voz e é levada em conta.[1] Prova disso são as queixas e as reivindicações que escutamos por parte dos sujeitos, cada vez que eles têm o sentimento de que lhes foi retirada a palavra. Quando gritam, por exemplo, se, no hospital, são tratados como carne, como corpos, e o que eles têm a dizer não é ouvido. Temos queixas idênticas no nível do sexual: sermos tratados como um objeto a ser consumido. Ou, no local de trabalho, por sermos tratados como uma máquina, um instrumento a ser explorado. E, no fundo, a reivindicação política, democrática, vai no mesmo sentido. Sente-se que se é sujeito quando se pode dar opinião. Aí, temos, então, a instituição, não do que Lacan chama sujeito, mas sim de um eu (*je*). Há um "eu sou" que deve ser levado em conta: "eu sou um eleitor, um cidadão, um homem, uma mulher... a ser levado em conta." E esse "eu sou" vai junto com o sentimento de que "eu sou UM". Não vou insistir nesse ponto, mas, no discurso analítico, a instituição do sujeito é completamente inversa. Lacan introduziu esse termo, "sujeito", na psicanálise, um termo que vem da filosofia. Seria interessante, aliás, levar-se em conta todos os outros termos que são usados na psicanálise para não se dizer "sujeito". Vamos ver que Freu primeiro usou o termo "inconsciente", depois, sentiu a necessidade de pluralizar os termos, surgindo o *Ich*, o *Id* e o *Überich*. Outros propuseram o termo "ego", ou "*self*". Lacan tomou da filosofia o termo sujeito. Para bem se apreender a razão disso, convém voltar à tese de Lacan que diz que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, desde Descartes.

Deixo de lado esse desenvolvimento para poder dar conta do meu propósito. Digamos que, de início, Lacan tem um postulado básico: o que é tratado na psicanálise deve ser homogêneo ao instrumento para tratá-lo. Então, o sujeito, na sua definição mais simples e também mais convincente, na psicanálise, é o que é definido pela sua dependência daquilo que se articula. Ele é, portanto, o suposto do que se articula. O que se articula foi abordado por Lacan em um primeiro momento como fala, em seguida, como estrutura de linguagem mobilizada na palavra. Mas, poderíamos dizer que há um "cogito" da "função e campo da fala e da linguagem", que seria "eu falo, logo eu sou". Eu sou o suposto da fala. Claro que se trata de um corte. Um corte, por exemplo, em relação à imagem, aquilo que se vê quando se abre a porta para atender

[1] *avoir voix au chapitre*: ter autoridade, crédito, para tomar parte de uma deliberação, de uma discussão.

um novo paciente. O que se vê é um corpo com sua imagem. Então, aqui se trata de um corte que vai privilegiar aquilo que é ouvido. Isso complica consideravelmente a questão do sujeito da ciência, pois o cogito de Descartes institui um sujeito, mas um sujeito *solus ipse*, um sujeito instituído em sua solidão. Ele não tem próximo, ele não tem semelhante, o "eu sou" do "eu penso" de Descartes. Há toda sorte de problemas na filosofia de Descartes para introduzir o outro "eu sou". O "eu falo" já implica, de início, um "eu não sou sem o outro". Um "eu sou a mercê do ouvinte". E, no fundo, uma das primeiras formas da divisão do sujeito construído por Lacan é o "não sem o outro". Eu sou instituído como sujeito cada vez que o outro, o meu ouvinte, me busca na palavra e não na minha imagem ou no real do meu corpo. Quando ele me busca no que eu posso dizer, quando ele me busca como aquilo que é dito. A psicanálise absolutiza essa dimensão. Essa dimensão não existe apenas na psicanálise. Por exemplo, ela também está presente no diálogo amoroso. Mas a psicanálise a absolutiza ao abordar o analisante apenas como sujeito.

Para avançar na necessidade da noção de destituição, é preciso desenvolver o impasse do sujeito. Há um impasse do sujeito suposto à fala. Suposto à fala "eu sou". Mas, "o que sou?" Eu poderia ir declinando "o que eu sou", "o que quero", "o que é isso"... Na psicanálise, nós não podemos, de forma alguma, nos contentar em responder como Descartes respondia: "eu sou uma coisa pensante". Por quê? É porque eu chego na psicanálise por causa do sintoma que faz de mim primeiramente uma coisa que sofre. E não é evidente que uma coisa que sofre seja necessariamente uma coisa que fale. É necessário a operação do discurso analítico para interrogar a coisa que sofre como coisa que fala. Isso nos conduz a um impasse. O que eu sou na articulação da minha fala, bem como na articulação de qualquer cadeia significante? Eu sou um mistério, eu sou uma incógnita, no sentido matemático da palavra, um X. Bem, um X pode tomar muitos aspectos, fenomenologicamente falando. Pode apresentar-se como uma encantadora curiosidade, como um enigma atraente e, também, no extremo oposto, pode apresentar-se como algo extremamente inquietante. Pouco importa. A instituição do sujeito tem como correlato necessário a indeterminação do sujeito.

O significante, sem dúvida, representa o sujeito. Tudo o que eu digo me representa, sem dizer o que eu sou. O que faz com que, no final das contas, o "eu não sei" seja solidário à instituição do sujeito. E a transferência analítica é a instituição

maior do sujeito, como um X que não se conhece. Vê-se que a instituição do sujeito é uma operação do discurso, que consiste em regrar, focalizar[2] uma incógnita, ou uma questão, se preferem, a partir de um sofrimento bem experimentado, reconhecido. Finalmente, a manifestação maior do sujeito instituído que nós procuramos na cadeia de associações é o corte. O sujeito jamais está tão presente como no momento de uma ruptura da cadeia. Pois, na cadeia, ele está encoberto. Então, qual é o nome freudiano desse sujeito instituído? É, bem, é simplesmente o que Lacan chama no *Seminário dos quatro conceitos*: o inconsciente freudiano, tal qual Freud o descreveu e abordou no início, como algo que se mostra de forma pulsante, isto é, que se mostra e desaparece, nos tropeços, nos cortes, nos hiatos, tanto da fala, quanto da conduta ou dos atos. E que Lacan qualifica como "o não realizado" e que Freud chama também de "desejo inconsciente", indestrutível e inalcançável. Daí a idéia de Freud do "umbigo", em que não se sabe mais o que apreender.

[2] *mettre au point*: expressão oriunda da ótica; regrar, focalizar.

Finalmente, esse sujeito já é uma destituição do eu (*je*) que o discurso comum institui. O eu (*je*) é um tipo de sujeito "egoificado". O sujeito instituído da psicanálise é uma destituição do eu egoificado do discurso comum. E, na verdade, é a psicanálise que faz aparecer, eu poderia quase dizer que ela interpreta, o eu (*je*) "egoificado" como o resultado de uma sutura, que é uma operação de discurso. Nesse sentido, a instituição do sujeito já é uma perda, perda do sujeito assegurado do que ele é, do que ele quer, do que ele diz, daquele sujeito que se recusa a pensar que o seu mal-estar, o seu sintoma, possa ter um sentido.

Já posso escrever no quadro dois estados do sujeito: *Je* - $.

Há o *JE* e há o S barrado... Bem, não vamos escrever, vamos apenas comentar. O *JE* é o sujeito suturado. Se eu fosse desenvolver isso, diria que é o sujeito identificado e, portanto, assegurado quanto a seu fantasma. O sujeito do S barrado é um sujeito instituído em forma de questão. Daí que Lacan fala de uma retificação subjetiva necessária, no início da análise, para converter o *JE* em S barrado. Na verdade, esse S barrado não é nem um "eu sou" nem um "eu não sou". Para ser exata, precisaria dizer que ele está em estado de *"pode ser"*. Portanto, ele oscila entre a perda de uma segurança e a espera de uma outra. O que é necessário não esquecer é que a instituição subjetiva pode ser rejeitada, refutada, isto quer dizer que ela pressupõe uma escolha. Uma obscura escolha. Talvez ela possa ser recusada duplamente: da parte do auditor e da parte do

sujeito que fala. Ou seja, pode-se não querer ser tomado ou tomar o outro como um sujeito indeterminado. E, ao contrário, podemos querer tomá-lo como uma imagem, um corpo a ser gozado, como acontece na pornografia, por exemplo. A moda também faz isso em parte. Um corpo a ser manipulado, como faz a medicina, ou instrumentalizado, como faz a economia. Então, a escolha subjetiva não agrada a todos. Isso é claro. Oferecer-se para ser tratado como sujeito é oferecer-se a ser tratado como uma incógnita. E os neuróticos adoram isso, assim é que graças a eles a psicanálise existe. O sujeito neurótico é aquele que positiva sua indeterminação. Ele até mesmo a cultiva. O histérico utiliza essa indeterminação erigindo-a como agalma, como sedução, serve-se dela como sedução. Assim, oferece seu mistério ao outro. Foi o que levou Lacan a dizer que a histeria é o inconsciente em exercício. Ajuntemos: o inconsciente freudiano. O obsessivo, com todas as suas dúvidas, faz barricada da sua indeterminação, o que lhe permite subtrair-se dos seus compromissos vitais e manter-se num suspenso interminável. Mesmo sem desenvolver, faz-se necessário acrescentar que o neurótico sofre de sua indeterminação. Ele sofre porque ela é sinônimo de inibição, de impotência e de angústia. É por essa razão que ele vai esperar que a análise ponha fim a essa indeterminação. Ao mesmo tempo, pode-se constatar na clínica, sempre com surpresa para mim, a que ponto existem sujeitos que têm medo daquilo que vão descobrir, do que poderia ser a resposta. É certo que essa dimensão é o que retém certos sujeitos no limiar da análise. Então, o sujeito neurótico ilustra o impasse do sujeito e o próprio Freud não achou a saída para esse impasse, o que levou Lacan a dizer, em 64, que, para se recolocar a psicanálise de pé, é preciso ir além do inconsciente freudiano. Por uma razão extremamente simples: o inconsciente freudiano não conclui. Essa é uma outra forma para se falar da indeterminação interminável do sujeito e todo o problema é chegar ao "sujeito da certeza", até na própria psicanálise. Então, o inconsciente, ou seja, o sujeito, não conclui e, para se finalizar uma análise e satisfazer o neurótico, é necessário que se chegue a uma certeza. Lacan, homenageando Freud, vai dizer que, na prática freudiana, vê-se que o sujeito da certeza está do lado de Freud que, em um certo momento, tem a coragem de concluir e de dizer o que quer esse X indeterminado. Entretanto, dizer isso com a linguagem serve apenas para prorrogar o impasse. Então, a questão é como se sair disso se o sujeito é mesmo o –1 da cadeia, que não pode ser reduzido, pois isso é da estrutura, mas que a análise, pelo contrário, confirma. Daí a

frase: "quanto mais o inconsciente é interpretado, mais ele se confirma como inconsciente". Essa é uma citação de Lacan. Finalmente, o que pode produzir a elaboração analítica em matéria de certeza? Bem, se o inconsciente não conclui, pôr fim à elaboração produz uma só grande significação, que Freud percebeu, que Lacan reformulou e que pode declinar-se como falta de ser, falta de saber e falta de gozo. Isso o analisante o sente e experimenta. Há um efeito castração na psicanálise.

Então, quanto à destituição do passe, esta vai tomar seu peso e sua lógica tendo-se em vista esse impasse na elaboração. Ela é, ao mesmo tempo, a resposta e a saída. O que significa que a análise vai do sujeito instituído como incógnita, que é um sujeito ao mesmo tempo faltante, a um sujeito destituído. É uma perda como a palavra conota. Mas perda de quê? Perda da indeterminação. Isso significa que é o fim do "pode ser", do "mais tarde", do "por que não", do "que fazer?", "quem sou eu? ", "o que é isso?" "será que eu fiz bem?"... etc.

Como é possível colocar um fim a isso? Há evidentemente uma razão de estrutura. Se o sujeito é um princípio de inconsistência e de incompletude, no sentido lógico dos termos, na análise, vamos encontrar também uma outra dimensão. Uma outra dimensão que se apresenta em ato e que é um princípio de constância, isto é, o sujeito pode ser indeterminado na cadeia, mas ele vai constatar, no fio das associações, que ele diz sempre uma mesma coisa. É um mesmo disco que gira, ele volta sobre as mesmas pegadas, mesmos sulcos, como se ele estivesse imantado, atraído sempre para os mesmos desvios. É por esse motivo que o analisante, depois de um tempo, acaba dizendo "mas eu estou girando em círculo". É de fato muito verdadeiro isso. Apenas, digamos que esse círculo não é formulável, pois é a cadeia, o disco. Cada um tem seu próprio disco. Hoje em dia, diríamos, seu CD. Seu compacto. Pode-se dizer que o pequeno compacto de cada um é contingente. Ele depende de sua história singular, dos acidentes da sua vida, do seu lugar de nascimento etc. e, também, do que Lacan chamou de "as armas da natureza". Mas, quanto a essa aderência ao disco, nós só podemos dar conta dela a título do gozo suposto que retém o sujeito cativo aí. Simplesmente, se ele não pode largar esse disco, é porque ele o satisfaz, o faz gozar de alguma forma. Então, a destituição, finalmente, o que é? É que o sujeito ganha uma certa percepção dessa satisfação que o amarra a sua história. Então, é uma perda. Perda, primeiramente, porque isso o determina e toda determinação vai junto com uma limitação. Aquele "o que é isso?" do início, do sujeito instituído,

deixa todos os possíveis abertos. Daí que o sujeito instituído é um grande sonhador. Ele sonha com o que ele poderia ser. Enquanto que o "é isso" é indizível, de alguma forma. O "é isso" implica um "é apenas isso e não outra coisa". Então, há, na destituição, com a perda da indeterminação, um certo consentimento ao limite, àquilo que se é enquanto limitado. Há ainda algo mais além do limite. É que o "é isso" não é sujeito. O "é isso" está, antes, do lado do gozo. É o que Lacan vai formular criando o "objeto a". A destituição subjetiva supõe, então, um atravessamento do "eu nada quero saber daquilo que eu sou como gozo". Essa ultrapassagem que, como eu acabei de dizer, implica uma perda, implica também um benefício. Um benefício, digamos, epistêmico, que está do lado de: o sujeito se instruiu, ou seja, isso implica um efeito didático, um "eu sei algo". Esse é o benefício epistêmico. A destituição subjetiva é acompanhada de um efeito de certeza. Se pudéssemos colocar em palavras, diríamos "eu sou isso". Então, podemos escrever o matema da destituição subjetiva: a / $. O "objeto a" no lugar do $ sujeito indeterminado; isto é, a substituição do ser objetal, ou o ser de gozo: "objeto a" pelo sujeito indeterminado.

Isso nos dá três estados do sujeito. Havia o sujeito suturado, o sujeito instituído e há o sujeito destituído. Vale dizer que o sujeito destituído, ou melhor, o momento de destituição, talvez, não é um sujeito da falta-a-ser. A destituição é um efeito de ser. Houve, nesse ponto, um grande contra-senso que o próprio Lacan retificou explicitamente. Na época, no ano de 1967, seus alunos interpretaram a destituição como falta-a-ser, e Lacan corrigiu isso em 69, no seu discurso a EFP, dizendo que a destituição não era uma falta-a-ser, antes, ela fazia ser. No fundo, é um efeito homólogo a uma identificação, na medida em que leva o sujeito a sua identidade de gozo, ressalvando-se que não se trata de uma identificação pelo significante. É por isso que Lacan, em um dado momento — e eu já comentei longamente esse assunto certa vez — falou de uma identificação ao sintoma. A identificação ao sintoma é uma maneira de designar o efeito de destituição. É obter um sujeito que se reconheça nas suas modalidades de satisfação. Agora, entendamos, a psicanálise não é uma resignação, a psicanálise produz efeitos terapêuticos, desloca os sintomas, modifica-os, mas, no final, não se tem um sujeito sem fixação de gozo. Então, quando Lacan finalmente vai falar em identificação ao sintoma, ele está-se referindo à idéia de se reconhecer e consentir as modalidades que se verificaram como irredutíveis e singulares.

Para darmos uma definição geral, podemos dizer que há destituição cada vez que o sujeito é determinado como objeto. O que isso quer dizer? Há um duplo aspecto no que Lacan chama de "objeto a", o "ludológico"[3]. Ele emprega essa expressão para dizer que não existe uma única definição do "objeto a", é uma escrita forjada para cingir aspectos diversos da experiência. Em um certo sentido, o objeto designa o efeito castração, por exemplo. Daí que encontramos na *Proposição de 67* esta frase que diz, para falar do passe, do fim: "saber vão de um ser que se furta". Não se tem a impressão, com essa frase, de se tratar de uma certeza. Mas, na verdade, aí está também uma certeza: a certeza dos limites da estrutura, certeza esta que foi posta à prova e verificada na elaboração. Esse é um dos aspectos da coisa.

O outro aspecto é o aspecto substancial do "objeto a". O que é impossível de ser dito não é, entretanto, sem substância, ele é feito corpo, isto é, participa do gozo. Ser determinado como "a" é sempre de alguma forma ser determinado como corpo. Mas por quem? Nós respondemos com Lacan: pelo Outro; no entanto, não podemos pensar que o Outro seja necessariamente o parceiro. O Outro é também o lugar da cadeia, dito de outra forma, é na linguagem, na cadeia, que me constitui, no meu disco, em que jaz algo, um desejo que insiste, que nada pode deter e que me comanda enquanto eu (*moi-je*). Algo que faz com que, uma vez tornado sujeito destituído, eu não seja mais dono daquilo que me comanda. É algo que me ultrapassa, que me leva, que me faz cativo de um gozo, de um desejo que, ao mesmo tempo, me define e também me apaga como sujeito. Se vocês me acompanharam, talvez entendam por que Lacan diz que o masoquista é um blefe, que o masoquista do gênero Sacher Masoch é um malandrinho. O masoquista pretende oferecer-se como objeto e, além disso, definir o objeto em questão, estabelecer o contrato, como queria Sacher Masoch, para dizer que objeto ele é. Evidentemente, essa é uma estratégia antidestituição. É uma estratégia que permite ao sujeito figurar-se como sendo o agente de todo o cenário em questão. É o contrário de uma destituição. O sujeito destituído não é um sujeito-mestre, é um sujeito que consente naquilo que ele é sem dúvida, mas que não domina, não controla isso.

Quanto a essa destituição que Lacan nos apresenta, qual é o seu estatuto na cura? Lacan a apresenta como sendo a única saída lógica da análise. Isto é, que se tem um algoritmo da entrada na cura, é o algoritmo do "sujeito suposto saber", e

[3] "*ludion logique*": expressão usada por Lacan, forjada a partir do latim *ludo*, que se refere ao jogo, ao lúdico.

isso implica que, na saída, vai haver o algoritmo também, o algoritmo da saída — o que eu escrevi por último no quadro. Trata-se de uma equação, segundo Lacan. Temos um X no início e, na saída, temos o valor possível desse X. Portanto, vejam bem, na idéia de Lacan, a saída pela destituição não é contingente, ela é necessária. Necessária desde que a entrada se tenha dado segundo o algoritmo da transferência. Em outras palavras, no discurso analítico, a destituição é programada. Que ela seja programada não implica que ela se produza em todos os casos. Vejamos bem isso. Pode acontecer que ela não se produza, bem como uma equação pode nunca vir a ser resolvida. Vou insistir no fato de que, por a destituição ser, ao mesmo tempo, necessária e programada, não estamos dispensados de nos perguntarmos se, em cada caso, ela se produziu ou não. Não estamos dispensados de procurar os índices de sua ocorrência. Daí que ela é solidária do dispositivo que Lacan tentou explorar. Do que isso depende? Depende do fato de que, embora essa destituição seja logicamente programada, ela pode, no entanto, não acontecer. É que, na análise, existe um elemento que não tem a ver com a lógica pura e que é precisamente o que Lacan vai chamar de o elemento ético. A ética pura é não-programável. A estrutura tem seu programa, mas o que se realiza dentro da estrutura não é só estrutura. E, no fundo, poderíamos tomar essa dimensão pelo lado do afeto. Lacan tentou precisar o afeto típico da destituição. Ele levou um certo tempo para encontrá-lo, mas ele o formula em 72 com a expressão "maníaco-depressivamente", com uma referência a Balint, o que é muito interessante, mas não vou desenvolver neste momento. "Maníaco-depressivamente" compreende-se porque é este o afeto típico: depressivamente porque há perda na destituição e, maníaco, porque há ganho. Esses afetos típicos, de alguma forma, são os afetos que respondem à estrutura.

A posição ética do sujeito pode fazer barragem à destituição. Isso quer dizer que "eu não quero isso" e "não quero saber de nada disso" podem vencer. No final das contas, experimentar-se e saber-se como objeto de alguma coisa que o ultrapassa, que é você mas que o ultrapassa, pode ser recusado. Há muitas formas de recusar isso; Freud, com a "reação terapêutica negativa", apreendeu, com certeza, uma dessas formas. As análises intermináveis ou muito longas, quase intermináveis, são talvez uma outra forma bem atual.

Então, que fórmula substitui o "wo es war soll ich werden", "lá onde isso estava eu devo advir"? A fórmula da destituição,

se for parodiar a fórmula freudiana, não seria "eu devo advir", pelo contrário, seria "eu sou destituído". A fórmula poderia ser "lá onde isso estava eu devo 'me fazer' ser, eu devo suportar ser". Quantos conseguem suportá-lo ? É uma questão. Eu dizia que dependia da ética do sujeito, mas o pós-passe também depende da ética dos sujeitos. Com efeito, a questão é que a destituição subjetiva não advém de uma vez por todas, é um ponto de finitude do processo de fala, mas que se pode recomeçar, já que se recomeça a falar enquanto analisante, o processo recomeça. Por isso Lacan falou de um passe sempre recomeçado. Há então uma pergunta no movimento analítico e na psicanálise, que é a questão do uso que os sujeitos fazem do ponto de destituição pelo qual eles eventualmente passaram. Não vou tratar dessa questão no seu conjunto, e, aliás, nem sei se conseguiria, mas queria apenas frisar que Lacan passou mais tempo foi formulando avaliações sempre mais negativas, decepcionado em relação ao uso do pós-passe, dizendo, por exemplo, essa fórmula muito engraçada: "Felizes os casos em que o passe fracassado deixa esperança."[4] Ao se interrogar sobre qual é a enunciação além da fórmula, tem a idéia que a destituição de passe, isto é, os casos em que o passe não é fracassado, pode produzir sujeitos desesperançados, que não deixam nenhuma esperança . E, no fundo, por que isso? Porque a destituição subjetiva pode conduzir a uma posição do tipo "destituído eu sou e assim eu fico!" E esse sujeito instalado na sua destituição — afinal, é seu direito — é um sujeito que não pode mais voltar a analisando. No entanto, o que Lacan e nós mesmos chamamos com nossos votos são sujeitos analistas sem dúvida, mas que passam a analisante ao nível da elaboração analítica, o que não significa um apelo à análise sempre recomeçada. A idéia é que é preciso que os analistas se tornem analisantes, para que a teoria não se mortifique, não se repita de maneira mortificante. É por isso que Lacan pode dizer "eu sou analisando no meu seminário". Então, efetivamente, há muitos usos da destituição. Lacan estigmatizou alguns na sua *Carta aos Italianos*, de 74, no fundo, ele observa que a passagem pela destituição subjetiva pode muito bem produzir sujeitos que, a partir de lá, empenham-se pelo que ele chama de a árvore genealógica, isto é, fazer-se um nome. É verdade que muitos neuróticos curados, não de todos os seus sintomas, mas das suas neuroses, da sua indeterminação neurótica, tornam-se grandes trabalhadores do nome próprio. Constate-se isso no próprio movimento analítico. Há outras soluções; há a solução não do grande trabalhador mas do grande preguiçoso, isto é,

[4] "Heureux les cas où passe manquée, ça laisse de l'espoir."

aquele que se dedica aos gozos da vida privada. Os dois casos de figura são casos de divertimento, no sentido de Pascal, em relação à psicanálise. O primeiro não vale mais que o outro para a psicanálise, é a mesma coisa. Então, é isso, eu vou deixar vocês com essa questão dos usos da destituição, que é uma perspectiva de pós-análise.

Perguntas

JAIRO GERBASE: Colette Soler disse que a primeira forma de divisão subjetiva seria o "je parle — eu falo", dado que esse "eu falo é não sem o outro", o que parece problematizado nos sujeitos que têm a experiência da alucinação. Eles parecem dispensar esse outro do diálogo. Mas, o mais importante ainda é a maneira como a Senhora conclui a sua conferência, propondo-nos substituir o sujeito indeterminado pelo "objeto a", que chega a ser incrível. Perdoe-me não ter alcançado o limite, mas me parece uma forma difícil de ser alcançada para mim. Até mesmo se examino na esteira de Freud o *soll ich werden* onde encontra-se aí um Ich, um sujeito.

DIDIER CASTANET: Primeiro agradeço a Colette Soler o que chamaria de um percurso, já que nos falou do sintoma do princípio da análise até a destituição subjetiva. Depois, gostaria de fazer duas pequenas perguntas. Queria saber se a Senhora está de acordo com o que vou dizer: é que a destituição subjetiva seria correlativa da travessia da fantasia — a Senhora não falou da travessia da fantasia.

COLETTE SOLER: Tomei cuidados para evitá-lo...

DIDIER CASTANET: Eu não evito. A travessia da fantasia tal como Lacan apresenta a tese no final do *Seminário 11*, em que ele fala dessa travessia como travessia dos semblantes em que o sujeito vem cingir o seu mais-de-gozar pulsional, quando se chega a apreender a relação do sujeito com seu gozo. Gostaria de re-situar o que Colette Soler articulou hoje entre a travessia da fantasia e a identificação ao sintoma.
A segunda pergunta relaciona-se ao que a Senhora disse sobre as *Notas Italianas*. Será que nós poderíamos fazer uma aproximação da destituição subjetiva com aquilo que Lacan diz sobre o sujeito que não teria sido levado ao entusiasmo, para quem pode ter havido a análise mas nenhuma chance do analista? A pergunta diz respeito à relação entre o entusiasmo e a destituição do passe.

Luiz Gonzaga: A Senhora falou em disco como se, na elaboração, o sujeito ficasse continuamente no CD, em volta desse disco, repetindo, e que isso poderia tornar a análise interminável. Queria saber como sair disso e alcançar o final de análise. O ato analítico só se dá do lado do analista, ou, então, como a Senhora vê o ato analítico do lado do analisando como algo que possibilita ir além do final de análise?

Angélia Teixeira: Gostaria de voltar à equação do final, da destituição subjetiva, porque me parecia que, no final de análise, poderíamos demonstrar a destituição subjetiva como a escritura do discurso, do discurso analítico: o "a" no lugar do agente se dirigindo ao outro, o sujeito barrado, situado no lugar do Outro. Gostaria de saber se seria possível pensar até mesmo a estrutura do discurso como sendo uma substituição da equação da metáfora paterna. Se a estrutura do discurso não substituiria a estrutura da metáfora paterna usada no texto de "Uma questão preliminar...", em que o lugar do X onde o sujeito deveria aparecer não poderia ser substituído pela estrutura do discurso, em particular o Discurso do Analista, em que a destituição poderia ser melhor representada: "a" flecha $ em lugar de "a" sobre $.

Colette Soler: Por serem feitas muitas perguntas e com a tradução, é possível que alguma coisa tenha-me escapado.

Respondo primeiro a Jairo Gerbase, mas vou deixar a questão da alucinação de lado. Com efeito, na fórmula de Freud há o *Ich*; a destituição quer dizer que não há o *Ich*. É nesse sentido que se pode dizer que, se seguimos Lacan em relação a isso, ele abandonou Freud, sobre esse ponto. Ele o deixou sem recusá-lo, isso exigiria um grande desenvolvimento.

As questões de Didier Castanet: eu evitei de propósito o termo travessia da fantasia porque é uma expressão que foi tão repetida, que finalmente é preciso todo um trabalho para desconstruí-la e saber o que ela quer dizer — se posso tomar emprestado o termo a Derrida. Então, não faço objeção a dizer que a destituição supõe a travessia da fantasia e que é uma travessia do imaginário e do semblante. Mas, eu faria uma reserva a limitar a destituição subjetiva dizendo que o sujeito cingiu o seu gozo pulsional. Por quê? Porque quando se diz o gozo, isso não se deve limitar ao gozo pulsional. O gozo pulsional é o gozo que se articula, que é ligado à articulação. Já desenvolvi isso em Bordeaux; se a análise não fizesse mais nada do que revelar a um sujeito qual é sua pulsão central: se é anal, oral, escópica ou invocante, não valeria a pena se dar

tanto trabalho. Muitos sujeitos sabem isso sem psicanálise, e cada vez mais. A pergunta de Didier introduz a questão: quando nós dizemos o gozo do analisante, o que isso designa? Teria todo um trabalho para falar sobre isso. A respeito da questão sobre entusiasmo, não vou responder agora, porque já respondi a isso implicitamente e eu vou responder à tarde, quando falarei das destituições fora de análise.

A outra questão é muito interessante, em particular seu final: de quem é a responsabilidade do ato analítico? Do lado do analista, pode-se pensar que esse ato tem uma função causal. No início da psicanálise, é muito visível, mas também ao longo dela. Mas, então, você perguntou "o que cabe ao analisante?" Eu evoquei a ética do analisante precisamente para dizer que alguma coisa cabe a ele, e, no fundo, isso é como se perguntar qual é o fator do lado do analisando que faz com que alguns cheguem a concluir e outros não. Eu disse, é forçosamente um fator ético. Eu não diria que é o ato, porque é uma questão de definição. Em uma época, eu formulei que seria necessário um analisando lógico; hoje, eu diria que eu tinha uma certa razão, porque uma conclusão é sempre uma operação epistemológica. Mas eu digo hoje ética, porque a ética não exclui o analisando lógico, mas é mais obscuro que isso, o que faz com que alguns sujeitos suportem algumas coisas e outros não. Em 1927, em seu texto sobre a angústia, "Inibição, Sintoma e Angústia", Freud acaba dizendo algo de bastante espantoso: que toda neurose é de origem traumática no final das contas. Porém, ele inclui no traumatismo esse fator obscuro que é a capacidade de suportar. Digamos então que traumatismo é perfeitamente relativo, que uma pequena coisa traumatiza uns e que um grande desastre deixa outros ainda de pé. O que é esse fator? Ele se encontra durante toda a análise e se encontra novamente no final. Então, eu prefiro colocar do lado do analisando não somente a lógica, mas também o fator ético, que é um fator bem obscuro de fato.

Então, eu respondo à Angélia Teixeira que tudo o que eu disse e tudo o que se diz de destituição subjetiva se situa no matema do discurso analítico. O que eu escrevi como matema da destituição não é absolutamente uma metáfora, há uma ambigüidade porque eu utilizei o traço. Isso designa uma mudança de posição do sujeito. Então, é a famosa virada do analisando em analista. Não sei se respondi.

Traduzido por Dominique Tuchon Fingerman
Estabelecimento do texto: Maria Célia Delgado de Carvalho, Elisabeth Saporiti

variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2

COLETTE SOLER

EU ESPERO que falar um pouco de destituição subjetiva fora de análise vá nos permitir entender melhor o que Lacan procurou dizer com essa noção. O ponto no qual insisti é que a destituição subjetiva é o que vou chamar de "postura do ser". Vou empregar essa expressão para não dizer mais uma vez: "uma posição ética". Então, no fim da análise, há uma postura na qual, digamos, o analisante sabe alguma coisa do destino que lhe faz o inconsciente, e ele consente nisso, ele cede a isso. Poderíamos dizer isto de outra forma, com a expressão de defesa, para tomar um termo freudiano que Lacan reutilizou, repensou. É uma queda da defesa subjetiva que lhe permite admitir a sua equivalência ao objeto e fazer algo com isso *(faire avec)*.

Eu queria lembrar o que Lacan achou bom dizer em 1969. A destituição não faz *des-ser* — Lacan utilizou várias vezes a palavra *des-ser* — a destituição não faz *des-ser*, ela faz seres singulares e fortes.

Lacan tenta ilustrar posturas de destituição. A primeira que ele propõe, ele propõe imaginar, ele diz: imaginem o homem da Belle Époque na mobilização da guerra moderna. Isso é a ilustração do que seria um sujeito destituído. O homem da Belle Époque – talvez essa seja uma expressão muito francesa –, designa, grosseiramente, o homem dos 1900 na Europa, quer dizer, entre as duas guerras, a guerra de 1870 entre os dois inimigos hereditários, Alemanha e França, e a guerra de 1914. Então, imaginem esse homem que não conhecia as armas da guerra de quatorze e que fosse agora mobilizado para o Afeganistão, por exemplo. Vemos bem o que isso designa: um sujeito chamado por um discurso, por um laço social, que o ultrapassa totalmente e do qual ele não conhece os instrumentos. Discurso este que, apesar disso, o empregaria e utilizaria. Isso seria uma posição de destituição subjetiva, um sujeito levado por uma convocação que está bem além de suas possibilidades. Lacan acrescenta que a imaginação da destituição subjetiva é o que faz o futurista, quer dizer, todos aqueles autores que se

empenham em imaginar, de forma fictícia, mundos futuros nos quais a singularidade estaria erradicada e onde cada um não passaria de um peão ultrapassado pelos comandos do Outro. Eis o futurista imaginando as futuras destituições.

Lacan evoca também os publicitários, que se servem, no fundo, da ficção de um sujeito feito em objeto. Finalmente, chega a dois exemplos bem precisos de destituição subjetiva, vocês os conhecem, são aqueles do personagem do *Guerreiro aplicado*, no romance de Jean Paulhan, e o outro exemplo é do próprio Lacan, em janeiro de 1964, isto é, um mês depois que foi pronunciada a Circular de Estocolmo, que o excluía da IPA. Em que, então, este é um exemplo de destituição subjetiva? É instrutivo para responder a essa questão. Lacan o evoca duas vezes. Inicialmente, na primeira lição do Seminário sobre os quatro conceitos, que começa em janeiro. Aí ele apresenta como a versão cômica, não empregando a palavra destituição. Depois ele volta a evocar isso em 1969, em seu Discurso à EFP, mais explicitamente.

O que o autoriza a considerar que estava na posição de sujeito destituído? É muito preciso. Lacan sabia que acabava de ser negociado como um objeto, isto é, para dar uma pequena precisão histórica, ele sabia que um certo número de seus alunos, como dizia, tinha negociado com a diretoria da IPA para obter sua própria admissão mediante o fato de se separar de Lacan. É o que ele chama de ser negociado.

O que nos interessa, neste momento, é que isso nos dá uma idéia precisa do que Lacan chama de destituição. É saber que se é tratado como um objeto. Aqui, evidentemente, é uma destituição que não é o resultado da elaboração de um tratamento. É a destituição que acontece no real, na realidade em todo caso, mas que não deixa de ter ligação com a psicanálise, bem entendido, já que é a demonstração de que os ensinamentos de Lacan, sua prática, a prática que acompanhava seus seminários, eram inassimiláveis por uma comunidade, no caso, a da IPA.

Então, o Outro destituinte aqui não é o inconsciente do sujeito, é o Outro Institucional, digamos. E qual é a postura do ser que Lacan exemplifica no caso? Ele define, com uma pequena nota cômica, que é preciso saber que se está sendo negociado. Mas, sobretudo, o que ele não diz, mas que nós constatamos, é que ele prossegue em seu caminho. Três semanas após a exclusão, Lacan já dá prosseguimento a seu *Seminário*. Ele dá o exemplo, sem nenhum exagero e nenhuma queixa, de um sujeito que, corajosamente, não cede em relação ao desejo que sustenta o seu projeto de ensino, projeto que havia

começado bem antes. Nesse sentido, ele ilustra um sujeito a quem nada detém. Isso não acontece sem que se evoque, curiosamente, o que ele dizia alguns anos antes, no Seminário sobre a ética, a propósito da tragédia antiga. Ali ele tentava definir o herói antigo como aquele que pode ser impunemente traído — o que quer dizer que a traição não o detém.

Isso evidencia que entre o Seminário sobre a ética e o Seminário de 1964 há um fio contínuo, apenas não se está mais naquela nota do herói trágico, mas, sobretudo, no cômico da destituição. Poderíamos dizer, o próprio Lacan já o evocou de outra maneira, que é uma forma do "não quero saber nada disso". Cada sujeito tem uma forma desse "não quero saber de nada" que lhe é particular. Vemos, nesse exemplo, um sujeito que não quer saber de quê? Eu diria: das conseqüências pessoais, da aritmética dos benefícios, dos cálculos imediatos. Aqui os cálculos imediatos tinham a ver com os pacientes.

O outro exemplo é o do *Guerreiro aplicado*. Para esta ocasião, reli o texto de Paulhan (não sei se esse romance já foi traduzido para o português), e, com a diferença de vinte anos, pareceu-me que é um romance que já passou um pouco de moda. Mas, justamente relendo-o agora, percebi no personagem uma postura que é de época, que não é nem um pouco de hoje. O guerreiro aplicado é um jovem no momento da guerra de 1914, a guerra que fez a virada do século XX para a Europa, e ele tem uma posição subjetiva muito definida a respeito dessa guerra, que se pode apreender por oposição. Ele não tem nada de patriota, não é nem um pouco um militante do patriotismo, também não é um pacifista; é tão estranho às manifestações pacifistas quanto aos entusiasmos dos militantes do patriotismo; e no fim é convocado pelo Outro da guerra, responde presente, sem entoar o coro do belicismo, que era muito forte no momento da guerra de 14, na França, sem cair no clamor dos vitimistas e também sem nenhuma tentação de deserção, isso nem precisa ser dito.

Então, poderíamos dizer, será que é um fatalismo? É um sujeito, em todo caso, que enfrenta a situação para a qual foi chamado e com a qual ele não tem nada a ver, não tem culpa, o que nos faz dizer que não é um fatalismo, é que se percebe no personagem uma espécie de — eu não quero dizer um tipo de pulsão, mas é quase — de ir ver o que é a guerra, aproximar-se daquele real e olhá-lo de frente. O que é surpreendente é que ele o faz sem nenhuma discussão sobre o valor da guerra, sem se perguntar se é uma guerra justa ou injusta, se ele vai fazer o mal ou o bem e, no fundo, toma a guerra um pouco como um

nome do real, de um real, e vai lá ver. Isso para dar a vocês a idéia de sua posição.

E, finalmente, Lacan nos diz: "eis aí um exemplo de uma destituição subjetiva", e acrescenta, "em sua salubridade". Bem, ao fazer referência a esse salubre, de que doença ele se curou? Evidentemente, é um sujeito que está fora, que não é sujeito da questão. Sem questão, sem tergiversação, sem protestos, ele vai ver o que é a guerra. Eu disse que era uma postura de época, datada. Reencontra-se um pequeno exemplo do mesmo gênero em um texto de Jünger (Ernst), não sei se vocês conhecem Jünger, especialmente um texto chamado *Tempestade de aço*, que também é um romance escrito depois da guerra de 14 por um sujeito que tem uma postura muito próxima a esta: quando há um real que pode ser atroz, ele vai mesmo assim.

Eu disse que era fora de moda porque, hoje, por exemplo, os discursos em relação ao real da guerra são muito diferentes disso. Isso não tem nada a ver, por exemplo, com a postura de um kamicase. Não sei o que se pode dizer dos kamicases atuais. De fato, os kamicases atuais não são exatamente isso. Por uma estranha ironia da história, parece muito bem que eles realizam a aposta de Pascal. Pascal que, em sua aposta, dizia que valeria sacrificar uma vida para se obter uma infinidade de vidas que Deus nos asseguraria. O que se lê nos livros dos kamicases, segundo a imprensa, é exatamente isso: sacrifique sua vida e você terá a infinitude da vida no além. Isso não é destituição subjetiva, isso é a aritmética dos benefícios para o sujeito.

Avancemos um pouco para ver, a partir dos exemplos de Lacan, o que é destituinte nos outros discursos além do discurso da análise. Há uma destituição que vem da ciência, há uma que vem da política, da economia também, e ainda uma que vem do sexo e que não é um discurso exatamente. Quanto à destituição produzida pela ciência, é preciso ver o que Lacan entende por isso, porque, por outro lado, ele deixa evidente que a ciência forclui[1] o sujeito. Creio que a destituição pela ciência não é a mesma coisa que a forclusão. A ciência forclui o sujeito porque tenta formular as leis do real. E desde que há uma lei do real, não há lugar para o sujeito, que é sempre uma singularidade, que tem a ver com a causa daquilo que não vai bem. É por isso que não há ciências humanas possíveis, porque a ciência, por definição, reduz o humano, reduz especialmente seu campo a um campo de legalidade, onde há a lei que reina, onde há fórmulas, regularidades. Podemos ver então como essa forclusão do sujeito volta ao campo da técnica.

[1] N.T. Durante a conferência, nesse momento, trava-se um diálogo entre o tradutor e a conferencista: "Mas eu não consigo dizer essa palavra sem saber o que ela quer dizer." *(Gargalhadas e palmas)* C. Soler: "Eu lhe felicito. Bom, após isso, poderíamos nos perguntar se não é uma recusa à destituição pelo vocabulário desconhecido."

Parece-me que Lacan fala de "destituição pela ciência" e evoca, a esse respeito, Oppenheimer. Vocês conhecem Oppenheimer, o sábio americano que foi o inventor da bomba atômica. Quando começaram as pesquisas para a bomba H, ele começou a se assustar com as conseqüências. E, então, ele foi destituído de suas funções na época do macarthismo. Em seguida, foi reabilitado e Lacan o evoca muitas vezes como a figura de alguém que compreendeu que a ciência destituía o humano. Isto é, que a ciência estando em marcha, nada pode detê-la. É como se houvesse um desejo que a habitasse e que nada pudesse detê-lo.

Temos o mesmo problema hoje, já não é mais a bomba H, não é Oppenheimer, mas é a clonagem e outras coisas do mesmo tipo. Mas é a mesma coisa, é que a ciência avança como um rolo compressor e os sujeitos que a colocaram em marcha são os mesmos que serão esmagados por ela. É assim que eu entendo a destituição pela ciência, não é a mesma coisa que a forclusão.

Passo rapidamente pela destituição no campo político, pois é evidente que, quando Lacan fala do guerreiro aplicado, já é uma destituição pela política. Há uma outra expressão, de que eu gosto muito, para designar essa destituição; Lacan fala da carne para o partido, que é o *baby sitter* da história. Uma forma de dizer que o discurso da história, da política, empurra os indivíduos sem levar muito em conta o que eles têm a dizer.

Podia-se falar também, já está desenvolvido em toda parte, na destituição pelo mercado. Mas é ambígua essa destituição pelo mercado, pois poderíamos dizer também que o mercado, no fundo, buscando fazer-nos consumir, tenta despertar nossos apetites, que é uma forma de desejo. Mas, ao mesmo tempo, o mercado obriga que cada um seja instrumento do mercado. É o regime do consumidor consumido. Desde a época de Marx, que dizia que o proletário só tinha seu corpo a oferecer, as coisas mudaram: graças à ciência, graças à técnica. Agora, o mercado consome menos os corpos que as competências. Mas isso não muda muita coisa.

Finalmente, a figura extrema da destituição no campo político talvez seja o que Primo Lévi — vocês conhecem Primo Lévi? — evocou a respeito dos campos de extermínio, na figura do que ele chama o "muçulmano", que não tem nada a ver com a religião muçulmana.[2] Giorgio Agamben retomou essa mesma noção do Primo Lévi, explicando o que designou com o termo "muçulmano": eu não ouso dizer sujeitos, mas indivíduos que estavam de tal forma aniquilados, que não lhes restava nem

[2] N.E.: Segundo Giorgio Agamben, designavam-se por «muçulmanos» aqueles que, nos campos de extermínio nazistas, se deixavam morrer de desespero ou pavor.

mesmo a possibilidade da revolta, nem sobrevivência vital, e nem mesmo a possibilidade de serem testemunhas. A idéia de Agamben é de que essas pessoas eram testemunhas do que é uma destituição absoluta, uma destituição que vamos chamar de real, ou que se produz no real, se preferirem.

Esses exemplos nos fazem entender que a destituição do passe permanece no simbólico, não se passa completamente no real, não extrai o sujeito da ficção da fala. Todas as destituições que eu evoquei até aqui são destituições provocadas pelos discursos, e vemos que, em todos os casos, há destituição cada vez que o sujeito é tomado como corpo, reduzido a seu corpo, e que ele não pode deixar de saber disso. Dito de outro modo, isso se faz acompanhar pela regência do Outro através do discurso.

Podemos dar mais um passo e dizer que o que destitui radicalmente o sujeito, para além dos discursos, é o próprio real. Mas ainda é preciso definir o real, porque é uma palavra que tem vários sentidos possíveis. Evoco aqui o real tal como Lacan utiliza o termo no final dos seus ensinamentos, no momento em que ele utiliza o esquema do nó borromeano. Enfim, Lacan dá uma definição de real que é, ao mesmo tempo, radical, simples e impecável nessa ocasião — não é o real como impossível, é o que ele chama de real fora do simbólico, o que quer dizer também fora do sentido. No fundo, o que há no real fora do simbólico? Há corpos, viventes, gozo, porque Lacan diz que o que há nesse campo são apenas as ciências da vida que tentam avançar.

No final, como esse real pode se apresentar para um dado sujeito? Ele não se apresenta pelo discurso, apresenta-se pela *Tyché,* pelo encontro. Então, essas aparições para o sujeito são improgramáveis. Falei das destituições programadas pelos discursos. O real não programa as destituições. Fora do simbólico não há nenhum programa, mas isso pode cair em cima de qualquer um e surpreender.

Mas, no fundo, isso se apresenta como e quando? Nas catástrofes ditas naturais — naturais quer dizer sem o Outro, os sobressaltos do real que, de alguma forma, esmagam os vivos, e tenho sempre em vista a imagem, pois o real fora do simbólico não é necessariamente sem imagens. Tenho essa imagem de quando houve grandes inundações na Colômbia e tive contato com a imagem de toda a lama que avançava, inexoravelmente, e de uma menininha, sozinha sobre um promontório, que ia ser levada pela avalanche. Esse é o real que varre a criatura. E depois há outras formas, pode-se lembrar o terremoto de

Lisboa, que foi uma comoção para o século XVIII, e começou-se a perguntar o que Deus tinha com isso, todas as luzes da época se questionaram sobre onde estava Deus nesse acontecimento.

Será que há um Outro do real? Vocês podem observar que, atualmente, logo que há uma catástrofe, se começa a buscar o responsável. Até que eles têm razão, mas, na verdade, o que é isso? Busca-se um Outro para que seja responsável por esse real acidental. Mas não há só as formas catastróficas do aparecimento do real. O real fora do simbólico está ali cada vez que um gozo não subjetivável se apresenta. É por isso que a questão está em jogo no sexual.

Então cheguei a um aspecto das coisas que queria falar hoje. O afeto primeiro da destituição é a angústia. Isso não contradiz absolutamente o maníaco-depressivo da destituição no final da análise. A angústia, diz Lacan, é o afeto do real. Mais do que isso, permitam que eu diga, a angústia, em sua essência, é um momento de destituição subjetiva.

Talvez o Seminário sobre a angústia, esse magnífico seminário, não mostre muito isso, porque nele Lacan se interroga, sobretudo, em relação à estrutura do aparecimento da angústia, sobre o lugar, como ele diz, da angústia. Ele se interessa por isso especialmente porque esse lugar é o mesmo do objeto e esse Seminário lhe serve para elaborar o que é o objeto a. Se perguntarmos onde aparece a angústia, ou quando aparece a angústia, a fórmula "não há angústia sem objeto" nos permite responder: a angústia aparece ali onde o objeto é evocado, ainda que ele nunca apareça. Não tem imagem, não tem idéia. Entretanto, ele faz uma pequena corcova sobre o véu fenomenal que o esconde. O véu dos fenômenos, segundo Emannuel Kant.

Essa tese nos diz do lugar do aparecimento da angústia, mas não nos diz tanto o que é a angústia, o que é a essência da angústia. E, finalmente, são outras fórmulas de Lacan que nos permitem nos aproximar da essência da angústia. A angústia, diz ele, é o desconhecido como experimentado. Isso não responde à questão sobre onde está a angústia, mas responde à pergunta do que é ela. Ou, ainda, a angústia é o sentimento de se reduzir a seu corpo, acompanhado, diz ele, da horrível certeza. Essas expressões efetivamente nos indicam que a angústia é um momento de destituição. Destituição que vamos chamar de selvagem, por oposição à destituição programada pelos discursos. Selvagem, não didática, porque ela pode reproduzir-se, mas não instrui o sujeito, ela o assusta repetidas

vezes. Eu disse "o momento" porque a angústia não dura. Falo de verdadeiras angústias, não de ansiedades latentes, isso é outra coisa. E, no fundo, talvez poderíamos dizer, de forma mais justa, para termos o elemento temporal da angústia, que ela é o sentimento de uma redução iminente ao objeto.

Nesse sentido, talvez a angústia seja um fenômeno *borderline* Por essa razão é que a angústia, na verdade, é um sentimento de alcance ontológico para o sujeito. De Pascal a Heidegger, passando por Kierkegaard, todos os filósofos perceberam isso. É um afeto que tem um alcance ontológico porque é a consciência de se reduzir a um objeto. É um sentimento que diz respeito àquilo que somos. Agora, poderíamos talvez dar mais um passo, já que o objeto em questão, o objeto a, como diz Lacan, está implicado em todas as formas de gozo.

Finalmente, não há o gozo, há gozos, e todos condicionados pelo objeto. Donde a questão que me coloquei: como a angústia se liga às diferentes formas de gozo? Mais precisamente, com as três formas que Lacan acabou isolando: isso que ele chama *jouis-sens* — gozo do sentido —, o gozo fálico e o gozo do Outro. São três gozos que ele escreve em seu nó borromeano. Poderíamos certamente nos perguntar sobre o caráter mais ou menos destituinte desses gozos e então mais ou menos angustiantes. Creio que hoje tenho que ir bem rápido com isso por causa do tempo, e isso poderia demandar um desenvolvimento bem longo. Finalmente, o gozo do sentido e o gozo fálico não são destituintes. O gozo do sentido, ao contrário, é realmente um gozo sujeito, um gozo que se produz entre simbólico e imaginário, que não é, em si mesmo, angustiante, que joga com representações, principalmente com representações do corpo, e isso quer dizer mesmo que é o gozo que se convoca contra o real. É o que se faz na psicanálise. Quando um sujeito encontra qualquer coisa que, para ele, vale como real, isto é, que para ele é verdadeiramente insuportável, ele entra na transferência e faz apelo ao "Sujeito suposto Saber", que é suposto saber dar sentido, em primeira instância.

Fala-se muitas vezes da psicanálise lacaniana como a ultrapassagem do sentido. São os lacanianos que falam assim. Essa ultrapassagem se funda na medida em que , efetivamente, há a idéia de se atingir alguma coisa de real. Mas nenhuma psicanálise pode "curto-circuitar" o sentido, porque o recurso ao "Sujeito suposto Saber" é o recurso ao sentido. Há certas formas da angústia que são ligadas ao sentido, é que se pode desenvolver muito os sentidos, o sem sentido é irredutível — sem sentido da vida, sem sentido do real, sem sentido...

No que diz respeito ao gozo fálico, o gozo fálico é finalmente o gozo maquinado pelo significante, organizado pelo significante. É então o gozo que tem a mesma estrutura que o significante. É o gozo do Um, quer seja o um do corpo, o um do órgão fálico, e, mais geralmente, o um do poder. É por isso que Lacan, em certo momento, resume e diz que o gozo fálico é o gozo do poder em todos os níveis, seja no nível sexual ou no nível político. Então, o gozo fálico não é de forma alguma destituinte. É até o único gozo que pode ser instituinte do "eu" (*je*).

Evidentemente, o gozo fálico é correlato da angústia. É a angústia que Freud descobriu, a angústia fálica que, na verdade, se desenvolve entre dois extremos: a angústia da impotência em todos os níveis da vida, não somente sexualmente falando, e também a angústia do sucesso, pois constatamos que, curiosamente, o sucesso angustia alguns sujeitos. A angústia fálica é a angústia de um sujeito que está na iminência de ser destituído de seu poder. Não é uma destituição subjetiva, é a perda de um poder, seja ele qual for. O verdadeiro gozo angustiante e destituinte é o gozo que Lacan descreve como o gozo do Outro, isto é, um gozo que é fora do simbólico, um gozo que é sem representação e que surge eventualmente no corpo.

Vemos, por exemplo, a que ponto isso foi evocado em Cerisy, no Colóquio de Cerisy, uma homenagem a *Lacan no Século*, quando a arte barroca foi mencionada. A arte barroca é o contrário do gozo do Outro. Ela é totalmente tomada no gozo do sentido. Mais simplesmente, a arte barroca é uma exibição de corpos em gozo, diz Lacan. Porém, eles são representações do gozo, é, como ele diz, uma regulação pela escopia corporal. Isso evoca o gozo, mas um gozo apreendido, capturado nas armadilhas das formas do corpo.

Quando se fala do gozo do Outro, é um gozo para o qual não há nenhuma representação. É por isso que Lacan pode perguntar-se pelo gozo da planta, sobre o qual não há nenhuma via de conhecimento; pelo gozo da ostra, que é um vivo que não fala, e pelo gozo do gato, que faz barulho, que ronrona, mas que não enuncia e não representa. O gozo do Outro — é preciso incluir aí, evidentemente, o Outro gozo do sexo, posto que há o lado feminino do gozo no nível do sexo. Tento evitar o termo "o feminino", que detesto, uma vez que ele pode querer dizer tudo e nada ao mesmo tempo.

Então, o gozo do Outro inclui todas as formas de gozo do vivente fora da representação, fora do simbólico. Isso é angustiante, isso é o real, não são só as catástrofes. É um gozo

fundamentalmente destituinte, que reduz o sujeito não somente a um objeto parcial, pois o objeto parcial pode articular-se na linguagem, mas que reduz o sujeito a um corpo vivo, um corpo que goza, sem localização de gozo. Já desenvolvi essa questão em outros lugares. O que há também no gozo Outro, enquanto ele entra em jogo na vida sexual, como se diz, é alguma coisa de profundamente destituinte. Evidentemente são as mulheres que carregam o peso disso, ao passo que os homens são colocados, de preferência, do lado do gozo fálico também no nível sexual.

O que eu chamo fator destituinte do gozo não é somente o que se diz algumas vezes, que, na relação sexual, o parceiro feminino está no lugar do objeto, o que, aliás, é verdade. Mas estar no lugar do objeto sempre tem um aspecto falicizante, e é bem por isso, aliás, que as mulheres, mesmo se queixando de serem objeto, se desesperam quando deixam de sê-lo. Isso é a clínica cotidiana. Quer dizer que não ser tomado como objeto é intolerável para certos sujeitos femininos, o que basta para provar o fator falicizante.

É bem diferente com o gozo Outro. Desenvolvi isso no texto que se chama "Os mandamentos do gozo". Ali há um fator que anula o sujeito e, no fundo, é como a angústia, isso se dá em uma estrutura temporal, não tem duração. Em todo caso, isso explica essa destituição pelo gozo. Essa destituição pelo gozo dá razão ao que Lacan diz em seu Seminário *Mais, ainda*, a saber, que as mulheres têm mais relação com o Outro que os homens. O que não quer dizer apenas que elas sejam Outro, mas, porque elas são Outro, quando elas são Outro, elas fazem apelo ao Outro. Esse Outro, quer seja o homem ou Deus, há nele um eixo, elas fazem apelo a ele justamente porque somente o Outro pode salvar da destituição. Então eu termino e espero lhes ter dado bem a idéia de que a destituição subjetiva não se localiza somente no final da análise.

Perguntas

JAIRO GERBASE: Vamos organizar o recolhimento de questões. Em função do tempo, vamos recolher duas questões, porque Colette Soler prefere responder logo, e cada um tem direito a uma só questão, correto?

ANTONIO GODINO CABAS: Sim, eu gostaria de lhe colocar uma questão: sobre o que envolve o exemplo de Lacan como destituição subjetiva, a Senhora apresentou Lacan como alguém

que sabe que está sendo negociado, que frisa sua nota cômica e que depois prossegue em seus ensinamentos, em sua via, sem se queixar, sem reclamar, ele segue um desejo, e a Senhora nos fez ver, nesse exemplo, um desejo duro, mais duro do que ele, mas, paradoxalmente, eu vejo nisso um sujeito, nessa voz que diz sim, que consente e que se pretende ele próprio instrumento desse trabalho que ele prossegue, nos coloca então um paradoxo sobre o alcance dessa destituição subjetiva. Que tipo de *Ich*, que tipo de eu, que tipo de sujeito, já que seria preciso ao menos um sujeito que consentisse, um sujeito de consentimento?

Colette Soler: Sim, é certo que, na idéia de Lacan, o sujeito destituído, do fim da análise, é o sujeito decidido, como se a divisão não estivesse mais ali, é a mesma coisa. Sua observação me lembrou que eu esqueci de dizer alguma coisa sobre o entusiasmo. O sujeito destituído que se sabe objeto, nem por isso deixa de ser sujeito no entanto. É um outro estado de sujeito, senão não se chamaria sujeito destituído. Não é o muçulmano dos campos, que, no fundo, passou dos limites de alguma forma. É por isso que se evocam os afetos e os efeitos — sujeito da destituição. Didier Castanet nos colocou esta manhã essa questão do entusiasmo. O que me surpreendeu, o que me chocou é que no *Guerreiro aplicado*, na primeira página, quando o jovem homem chega no *front* e ele acha que ali ele vai encontrar a guerra, ele procura falar de seu estado e diz alguma coisa como um entusiasmo, e esse é um termo que tem um grande uso religioso também, quer dizer, quando se é ultrapassado pelo Outro; e é o mesmo termo que Lacan reencontra na *Carta aos Italianos*, não para dizer que é o afeto de destituição, mas para dizer que talvez haja alguns que tenham sido tomados pelo entusiasmo por terem ultrapassado o horror do saber. Isso vai no mesmo sentido de sua pergunta, quando eu falo no sujeito destituído do fim da análise, resta um sujeito. É por isso que eu enumerei as três etapas: o sujeito suturado, o sujeito posto em questão, indeterminado, e o sujeito determinado na destituição. Mas, no caso de Lacan, é ainda mais complicado, porque, como eu disse, o fato de se saber negociado não passou pela análise, é uma destituição que se passa no discurso, digamos, do mestre, discurso comum, e ele continua em seu eixo, ao lado, pode-se perguntar se isso é um efeito de sua própria análise, ou se é porque era ele.

X: Eu gostaria de saber, quanto a essa questão da destituição do sujeito ao termo absoluto, eu pensei em Bataille, no erotismo

de Bataille e no filme *O Império dos Sentidos*, a coisa que leva até à morte, que tem uma aparência fálica em certos momentos, mas o limite é a negatividade absoluta, como a Senhora não mencionou o termo morte, mas creio que seja um elemento importante nesse discurso.

COLETTE SOLER: Sim, concordo completamente. Georges Bataille é um autor do qual tenho a impressão de não conhecer suficientemente e por isso não falo nunca dele. Sim, haveria certamente muito a dizer sobre o erotismo, sobre a pornografia, que não são exatamente a mesma coisa, e não é fácil passar a linha divisória entre o que é fálico e o que está além do fálico ou aquém; também não falei de assassinatos. Enfim, vê-se que a destituição do fim de análise ainda continua no simbólico. Bataille, creio que Lacan também pensava que era um pouco uma certa encenação, tal como ele fala do masoquista, quer dizer que tudo que é cenário construído pelo sujeito, cenário, roteiro, pode-se perguntar se não se trata ali de uma estratégia antidestituição. Lacan afirma isso claramente para Sacher-Masoch. Para Bataille, fica mais difícil.

Y: Bem, a minha pergunta é sobre a destituição na ciência. Ciência e filosofia conversam muito bem, já diria Wittgenstein que a filosofia não serve para nada, ou teria o papel terapêutico de mudar o ponto de vista sobre alguma coisa e depois se retirar. Uma grande altercação entre ciência e psicanálise teve vez no livro *Imposturas Intelectuais*, de Alain Sokal e Jean Bruckman. Eu sinto que é porque diferentemente da filosofia, que ao se dar conta da ciência também teoriza a ciência...

COLETTE SOLER: Quem?

Y: A filosofia também teoriza a ciência, bom, mas o número imaginário de Lacan, a raiz de –1, fica isolado, na teoria psicanalítica.

COLETTE SOLER: De onde o senhor tirou isso, que a raiz de –1 fica isolada na psicanálise, vem de onde essa idéia?

Y: Não, eu estou colocando a pergunta, construindo, é que ela está isolada, assim, ela não se dá conta das outras ciências. É o que eu vou terminar aqui de dizer. Nos meus estudos, eu até poderia ter achado absurdo como Lacan usou o número imaginário da raiz do –1, apresentando-o como o falo ou a falta. Bom, mas ao estudar a Teoria da Informação, de Norbert

Viner, vi onde a possibilidade disso poderia dar-se, por que então a psicanálise não poderia também teorizar, servindo-se das ciências e não enjaulando, como faz a filosofia?

Helena Bicalho: O que eu te pergunto é até que ponto a mudança do conceito de real no ensino de Lacan mudaria o estatuto do conceito de destituição subjetiva?

Antonio Quinet: Eu queria voltar à questão da destituição subjetiva na análise, ou seja, referindo-me à conferência da manhã. Tomando a expressão que é o próprio tema do seminário das "Variantes da destituição subjetiva", eu queria que a Senhora pudesse falar mais um pouco sobre essas variantes na análise e se essas variantes se referem mais às modalidades do "objeto a" ou — é claro que cada caso vai ser um caso —, se nós poderíamos pensar na própria análise para aquilo que a Senhora falou relativo ao pós-passe, ou seja, que a destituição subjetiva não vem de uma vez por todas. Essa frase se aplica também na análise ou só no pós-passe? Ou seja, a destituição subjetiva pode ser pensada como momentos de ultrapassamento na própria análise que não sejam exatamente o final. Mas que existiria um final que implicaria em uma escolha ética e em um ato do sujeito. E mais uma questão: se quando Lacan diz "estou sempre passando o passe", você interpretou que é retomar a posição analisante, isso se aplica apenas para o analista pós-passe, de tomar apenas a posição de ensinante, ou essa postura, que eu diria ética, estar sempre fazendo o passe, que significaria retomar a posição analisante, não tem conseqüências na Escola de Psicanálise. Vou resumir essa parte final. Quais as variáveis que podem haver relativas, no pós-passe, a continuar fazendo o passe?

Vera Pollo: Eu queria fazer duas perguntas, uma primeira sobre a questão do gozo do sentido, que não é necessariamente ligada ao sem sentido da vida, mas ao próprio imaginário, do sentido paranóico, "paranoizante", e se a gente poderia dizer que é angustiante mas não destituinte do sujeito. As interpretações paranóicas de um modo geral. E uma outra pergunta a respeito do gozo do Outro, que eu acho que você deixou bem claro, as destituições pelo gozo, não necessariamente na análise, no sexo, enfim, mas se a gente poderia pensar que a destituição que se processa na análise, que ela propiciaria esse gozo do Outro.

Colette Soler: Não posso responder à questão sobre a filosofia porque era um desenvolvimento, penso que a psicanálise não

é nem uma filosofia, nem uma ciência. Que ela tem um laço com os dois, mais com a ciência do que com a filosofia, mas, enfim, isso seria toda uma tese. A questão de Helena Bicalho, se a definição de real no nó borromeano muda a definição de destituição subjetiva: eu penso que isso estava implicado em minha exposição, porque, durante um tempo, Lacan definiu o real em função do simbólico. É o que se faz cada vez que se diz que o real é o impossível, o impossível de formular, é um real que é colocado no simbólico, e ainda, em muitos textos, fala-se do que vale pelo real, não é como o real descrito como o real fora do simbólico do nó borromeano. Não haveria inconveniente em dizer que, na definição da destituição subjetiva, o sujeito se aproxima de uma percepção do que ele é no real, no que ele é de mais real. Já não é mais o real fora do simbólico. E quando eu digo o real, é o que destitui radicalmente, não é a mesma coisa em termos de efeito.

Eu passo a variantes da destituição. Vou responder com uma analogia. Poderíamos falar das variantes do início da análise. Desde que há um algoritmo de início ou saída, pode-se, em cada caso, um a um, tentar definir a configuração singular da colocação em ato, encarnação do algoritimo. Isso é muito cômodo, isso nos dispensa de estudar as variantes, o que poderíamos estudar, as variantes da destituição histérica, da destituição obsessiva, da destituição homem/mulher. Isso já poderia colocar: as variantes da destituição homem/mulher, isso seria fundado na medida em que o papel do objeto não é o mesmo na libido, digamos, masculina e feminina. Enfim, eu não fiquei tentada em fazer essa declinação clínica, o que que eu fiz? Eu fiz uma declinação de destituição segundo os discursos e segundo o real. Agora, será que há vários momentos de destituição, isso volta? E o que quer dizer "eu não paro de fazer o passe" que é uma expressão de Lacan? Na verdade, Lacan tem uma expressão de que eu gosto muito. Ele associa a destituição com o que ele chama um ponto de finitude. Evidentemente, é um pouco metafórico, de certo modo, não é topológico. O ponto de finitude quer dizer que há um circuito em alguma parte da elaboração, um circuito da palavra, da fala, que parte do algoritmo da transferência e que, se ele se desenvolver até seu termo, vai chegar ao ponto de finitude, que é o ponto de destituição. Apenas que, se recomeçarmos ou continuarmos a elaboração, vamos dar uma volta completa. Então, ponto de finitude, isso não exclui absolutamente que isso se repita em série. Bom, eu digo isso para aqueles que estivessem tentados em opor o Lacan do passe ao Lacan do nó borromeano para o fim da análise. Dizendo que o Lacan do

passe diz que tem um fim, e o Lacan do nó borromeano, que tem somente uma repetição em série. Acredito que isso não possa ser sustentado na realidade.

Então, sim, pode-se voltar ali sempre, voltar a esses momentos de passe e colocá-los em série. E, talvez, para que a conclusão final aconteça, é que é preciso que a experiência seja repetida muitas vezes. E então "eu não paro de fazer o passe" quer dizer eu não paro de elaborar. Toda elaboração conduz sempre ao ponto onde a elaboração é um impasse ou onde ela pára sobre um impasse. Sim, eu milito para que os analistas permaneçam analisantes. Isso não quer dizer, necessariamente, que eles têm que continuar a análise a vida inteira, mas que eles continuem a pensar um pouco sobre a sua experiência, e é isso que, no fundo, se chama analisante de Escola, é uma maneira de falar, continuar a pensar a experiência. Então eu passo à outra questão de Vera Pollo.

No início, parece que havia uma idéia de paranóia que eu não entendi, portanto vou deixar de lado. Mas quanto a saber se a análise abre para Outro gozo, se respondermos sim, isso quereria dizer que o real é programável, mas a experiência não vai nesse sentido também. Nunca vi um caso que fosse nesse sentido, que a análise abra a via de um Outro gozo. Tenho sobretudo a impressão, aí eu avanço cuidadosamente nesse sentido, tenho a impressão de que talvez haja uma predisposição subjetiva, que há posições subjetivas que fazem barragem ao Outro gozo, sem dúvida, que há defesas que o analista pode levantar, mas daí a falar de um acesso através da análise eu não sei.

Didier Castanet: Vou ser bem rápido e seria para voltar à questão de Antonio Quinet. Eu me coloco uma questão em relação à expressão: a solução na contrapsicanálise. Será que isso quer dizer que o ponto de finitude não foi atingido?

Colette Soler: Efetivamente, eu creio que desenvolvi isso, que quando Lacan falou da contrapsicanálise, o que ele visava era muito claro, eram análises que não encontravam seu ponto de conclusão, e o sujeito continua a dar a preferência em tudo ao simbólico, então era efetivamente uma forma de fazer compreender que a associação livre para sempre não era a solução. Depois podemos perguntar o que é que faz com que o sujeito não encontre a conclusão, vamos responder que é porque ele goza na articulação simbólica.

Traduzido por Dominique Tuchon Fingerman
Estabelecimento do texto: Maria Célia Delgado de Carvalho, Elisabeth Saporiti

escola, formação e transmissão



doxografia e psicanálise, ou como transmitir?

Barbara Cassin

Lembram-se do que Lacan disse a propósito de "agalma", na "Proposição de 9 de outubro de 1967"? "Como todos os casos particulares que fazem o milagre grego, este só nos apresenta a caixa de Pandora fechada. Aberta, é a psicanálise, de que Alcibíades não precisava."[2]

Com a doxografia, apresentarei uma caixa de Pandora fechada e caberá a vocês abri-la, ainda que eu tente, ao final, dar-lhes mais cadeados do que chaves.

Em verdade, este título, "Doxografia e psicanálise, ou como transmitir?", foi-me sugerido pela amigável pressão de Ezequiel de Olaso, a quem contei uma boa anedota. Veremos, aliás, que toda a doxografia gira em torno da anedota. Contei-lhe que Lacan, há pouco menos de 20 anos, creio que em 1978, pediu-me que lhe falasse sobre a doxografia. Em uma manhã de domingo, eu estava no campo, e Gloria telefonou-me. Gloria era uma espécie de secretária de todo grande médico. Ora, meu tio também era um grande médico e havia sido interno na mesma época e junto com Lacan. "Não desligue, o doutor vai falar." "Alô", diz o doutor, e eu: "Oi, como vai você?", a que ele responde: "Quanta gentileza me reconhecer! Jacques Lacan." Era Jacques Lacan, a quem eu nunca havia encontrado, e não Jacques Caroli. Conto essa história para assinalar como aflorou o tema doxografia e psicanálise.

Aquele era o momento em que Lacan manipulava, em sua escrivaninha, os nós borromeanos. Um momento muito particular, em que ele procurava não fazer escola, o que ele já havia feito há muito tempo, mas, sim, o que fazer com sua escola, o que ele não parou de tentar até a dissolução dela e mesmo depois.

Como "fazer passar" a si mesmo e a psicanálise através dessa escola. E ressalto que, em francês, fazer passar (*faire passer*) quer dizer também abortar — abortar um filho. Era como se a série de dispositivos teóricos e práticos que ele havia duramente construído, todos os seus *mêkhanai* (maquinações, máquinas e maquinismos), os *Escritos*, os *Seminários*, os matemas, a Escola, o passe, os cartéis, não bastassem. Era como se ele procurasse uma outra caixa de Pandora para abrir. Lembro-lhes da conclusão do Congresso sobre a transmissão:

N.T.: Filósofa e filóloga, a autora é diretora de pesquisa no *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S. - Paris) e membro da escola doutoral da Universidade de Paris IV - Sorbonne. É autora de vários livros sobre filosofia grega, retórica e sofística, alguns dos quais encontram-se traduzidos em português. O presente artigo constitui o texto de uma conferência apresentada na Argentina, em 1995, inédito.

[2] Lacan. Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École, p. 251.

> Minha proposição, que instaura aquilo que chamamos de passe, ao qual confio algo que se chamaria transmissão, se houvesse uma transmissão da psicanálise. Tal como venho a pensá-la hoje, a psicanálise é intransmissível. É muito desagradável. É muito desagradável que cada psicanalista seja forçado — pois é preciso que seja forçado — a reinventar a psicanálise.[3]

[3] Lacan. Conclusions, p.219.

Eis o momento em que Lacan tinha a necessidade de que lhe falássemos da doxografia.

A "doxo-grafia", a escritura de opiniões

Creio que a primeira coisa em que Lacan se deteve foi, simplesmente, na palavra "doxografia". A palavra, não ouso dizer o significante, mas, em todo caso, a palavra.

Doxografia. Vê-se logo como é construída. "Grafia": escrever, fixar. Com a doxografia, dá-se a passagem do oral ao escrito, de uma modalidade de transmissão a outra, de uma forma de memória a outra. Mais exatamente, a passagem do entusiasmo ao arranhão. "Entusiasmo" era, para os gregos, o oral, a maneira como o deus se põe dentro,[4] transmite-se. O diálogo de Platão, o *Íon*, mostra como o oral é uma cadeia de presenças. Mas eu gostaria de valer-me simplesmente de uma citação do poema da origem, ou seja, o *Poema*, de Parmênides, para tornar isso palpável. No início do poema, lemos: "a deusa [...] me acolheu com benevolência, pegou minha mão em sua mão direita, tomou a palavra e se dirigiu a mim, assim: 'Jovem, [...] etc.'"[5] Essa é a garantia da palavra e da transmissão oral.

N.T.: Em grego, *enthousiasmós* significa, literalmente, que o deus está dentro [*en* + *theós*].

[5] Parmênides apud Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 227 et seq.

A transmissão escrita não tem como modelo o *Íon*, mas, sim, o *Fedro*[6], que vocês conhecem bem, em que o escrito é considerado como incapaz de se virar sozinho. Apenas mais uma citação de Lacan, dessa vez, para explicar o novo estatuto do entusiasmo, quando passamos a esse arranhão que é a grafia. Trata-se do "Discurso de Roma", nos *Escritos*: "Um pingo de entusiasmo num escrito é o traço mais firme que se pode deixar para que fique datado, no sentido lamentável do termo."[7] Em uma aproximação da letra como *caput mortuum* do significante,

[6] N.T.: Outro diálogo platônico.

[7] Lacan. Du sujet enfin en question. In: Lacan. *Ecrits*, p.239.

> ... a essência é que a letra pôde levar seus efeitos para dentro (aos atores do conto, incluindo o narrador), da mesma forma que para fora (a nós, leitores, e também ao nosso autor), *sem que ninguém tenha jamais se inquietado com o que ela quis dizer*. Aquilo de que se escreve é o estado ordinário.[8]

[8] Lacan. La lettre volée. In: Lacan. *Ecrits*, p.57.

Sou eu quem grifa o texto, para sublinhar que, quanto à doxografia, veremos que ninguém, efetivamente, jamais se inquietou com o que ela queria dizer.

Vimos a "grafia". Agora, vamos à "doxa", pois a doxografia é a grafia das *doxai*, a "escritura das opiniões". Com a "doxa", chegamos a uma importante palavra grega, e os "grandes" termos gregos caracterizam-se por sua ambivalência. Freud, na revisão de Benveniste, tinha razão quanto aos sentidos opostos das palavras primitivas; não se trata de contraditórios ou contrários, mas, verdadeiramente, de ambivalência.

O primeiro sentido de "doxa" é o de espera, *expectation*, aquilo a que se espera. *Dokei moi* quer dizer "parece-me" e, nas primeiras vezes em que é empregado, em Píndaro, em Homero, surge de forma paradoxal, no sentido estrito, ou seja, trata-se do que aparece *apo doxês*, "contra toda expectativa". "Doxa" é da família de *dekomai / dekhomai*, que significa receber, acolher, e *doxazô* quer dizer imaginar, pensar — donde o latim *docere*, "fazer admitir, ensinar". Em que "doxa" é, então, um termo ambivalente? Para caracterizá-la rapidamente, passemos ao alemão, que, creio, é mais fiel à sua amplitude, ainda que não baste para resumi-la. Digamos que a ambivalência variaria de *Schein* a *Erscheinung*, se nós pudéssemos compreender esses dois termos ao mesmo tempo como *a parte rei* e *a parte subjecti*. O aspecto objetivo de *Schein* constitui a "aparência enganadora", "o falso semblante". Seu aspecto subjetivo é a "conjectura", a "alucinação", o "erro", a "opinião" enquanto não fiável. Do lado *Erscheinung*, pensado em relação a um objeto, temos a "bela aparência", a força da "manifestação", sua plenitude e, quando esse objeto é alguém, louvamos sua "boa reputação", a "glória", e mesmo o "esplendor" (na tradução da Bíblia, "doxa" é o termo que serve para designar a glória de Deus). Supondo que possamos pensar *Erscheinung* "subjetivamente", seria uma "opinião verdadeira", a "opinião recebida", em suma, a opinião daqueles a respeito de quem se tem boa opinião, a opinião das pessoas convenientes ("doxa" é da família do latim *decet*, "convém", que dá o francês *décent*, decente). Tal é a amplitude desse termo, com a qual os gregos nunca cessaram de jogar. Um fragmento de Heráclito, o fragmento 28, apesar da divergência de seus intérpretes, é o que melhor espelha os valores nas coisas e nas pessoas: *Dokeontôn ho dokimôtatos gignôskei phylassein*, "o mais conhecido decide sobre as coisas reconhecidas, que ele conserva" (Bollack), "falsos semblantes que quem tem bela aparência compreende, conserva".[9]

[9] Bollack; Wismann. *Héraclite ou la séparation*, p.126. Dumont. *Les présocratiques*, p.152. Toda a dialética de Aristóteles repousa sobre esse fato, que justifica tomar por base as idéias admitidas, isto é, as opiniões fiáveis enquanto recebidas pelos homens de boa reputação: as *doxai* das *dokimôtatoi*.

Assim, o sentido de "doxa" deve ser sempre negociado com o sentido de *alêtheia*, opinião *versus* verdade, a partir de Parmênides e dos últimos versos do fragmento citado anteriormente, em que a deusa opõe "as opiniões dos mortais, nas quais não há persuasão verdadeira" ao "coração sem tremor da verdade que persuade bem" — não sem logo remodelar positivamente as *dokounta*, aparências / aparições, e a maneira como elas deveriam ser "*dokimôs* (confiáveis, se quisermos), atravessando totalmente todas as coisas". (Eu parafraseio os intraduzíveis versos 29-32 do fragmento I do *Poema* de Parmênides.)

Não é falso dizer que toda a filosofia grega persegue a negociação entre esses dois conceitos, em uma modulação dos sentidos de "doxa". Assim, um dos impactos mais flagrantes da sofística é fazer com que "doxa" e *alêtheia* não possam separar-se, ou seja, o oposto de Parmênides. Um dos fragmentos transmitidos de Górgias é mais ou menos o seguinte: "O ser é invisível (*aphanes*) se não alcança o parecer (*dokein*), e o parecer é fraco (*asthenes*) se não alcança o ser."[10] No fundo, é todo esse movimento de negociação entre *alêtheia* e "doxa" que desemboca na frase de Nietzsche, em *O crepúsculo dos deuses*: "Como o 'mundo verdade' vem a ser, enfim, uma fábula — história de um erro." "O mundo verdade", diz Nietzsche, "nós o abolimos: que mundo nos restou? O mundo das aparências, talvez?... Não! *Com o mundo verdade nós também abolimos o mundo das aparências!*"[11] Repousando sobre o fundo da história da filosofia ocidental, como se diz, e drenando inversamente o platonismo e a instauração da fenomenologia, compreendemos por que a palavra "doxografia" soava pesada aos ouvidos de Lacan, sendo digna de interesse.

[10] B 26 D.K. [Diels e Kranz], freqüentemente citado por Hannah Arendt para mostrar como a "doxa", constitutiva da cidade como "espaço das aparências", fornece o que ela chama "a solução dos gregos para a fragilidade dos assuntos humanos". (Ver, por exemplo, Arendt. La pensée. In: Arendt. La vie de l'esprit, p.40 et seq., em que comenta Merleau-Ponty: "Todo *Schein* é uma contrapartida de um *Erscheinung*.")

[11] Nietzsche. *Le crépuscule des idoles*, p.109. (grifo nosso)

Sentido demais / não bastante

Depois da palavra, a coisa: o que é a doxografia? Gostaria de propor uma primeira aproximação através de seu efeito, ou seja, por sua obra.

A doxografia é por onde nos chega boa parte da filosofia grega, praticamente toda a filosofia pré-socrática, mas também muito do epicurismo e do estoicismo. Trata-se, em um primeiro sentido, de tudo o que não é transmissão direta, mas que nos transmite partes de obras que, portanto, não podemos considerar como completamente perdidas. Podemos bem imaginar como Lacan, interessado que era por Heidegger e procurando compreender o que se passava nessa filosofia que se voltava para a origem, iria deter-se nisso, ou seja, nas fontes

através das quais nós conhecemos essa pretensa origem da filosofia.

Muito da filosofia e toda a filosofia pré-socrática. A doxografia é, portanto, algo de primeira importância. Todavia, ela é também algo radicalmente não fiável. Por razões ao mesmo tempo de contingência e de estrutura, é impossível fazer em doxografia a separação entre o fato e a ficção. Em outras palavras, não sem ela, mas nada com ela; "nada" querendo dizer que não é uma coisa que tenhamos. Com a doxografia, mergulhamos em plena modernidade nietzscheana, pois, com ela, constatamos que não existem fatos, mas, somente, interpretações e interpretações de interpretações. Aliás, Nietzsche foi contemporâneo, precisamente, do momento da filosofia alemã em que se constituiu o objeto doxográfico e foi, ele mesmo, o maior comentador de Diógenes Laércio, um dos doxógrafos "patenteados" da Grécia.

Resumirei o que disse até o momento, da seguinte maneira: com a doxografia, o problema da transmissão é colocado como um problema hermenêutico, uma questão de sentido. E o sentido não cessa de oscilar entre o não bastante e o demais. Para esclarecer, sirvo-me de duas passagens, que não são textos doxográficos, mas se aplicam perfeitamente à doxografia. O primeiro é de Flaubert, em *Bouvard et Pécuchet*:

> Eles copiam ao acaso tudo <os papéis> que encontram — maços de cigarro, jornais velhos, cartazes, livros rasgados, etc... — (pedaços verdadeiros e imitações típicas em cada gênero — idiotas). Depois sentem a necessidade de uma classificação, fazem quadros, paralelos, antitéticos como "crimes de reis e crimes do povo" — benefícios da religião, crimes da religião — belezas da história, etc... Mas às vezes ficam confusos para arrumar a coisa em seu lugar <e têm> Problemas de consciência — Vamos! nada de reflexões! vamos copiar do mesmo jeito! é preciso encher o quadro <a página> — igualdade de tudo do bem e do mal — do bem <farsa> e do mal <sublime> — do Belo e do Feio — do insignificante e do sublime <característico> Exaltação da estatística — só há Fatos — fenômenos.[12]

[12] FLAUBERT. *Bouvard et Pécuchet*, p.14.

> Alegria final e eterna
>
> [...]
>
> Findar com a visão de dois homens de bem debruçados sobre a estante e copiando.[13]

[13] Flaubert. *Bouvard et Pécuchet*, p.116.

Isso é a doxografia, por um lado. Vamos, então, encontrar o sentido. Em todo caso, supondo que ele exista, ele não pertence ao doxógrafo — "Vamos, nada de reflexões, vamos copiar do mesmo jeito!" — e tanto melhor, pois os copistas, quanto menos sabem, menos corrigem.

Mas, vejamos, por outro lado, a doxografia impregnada de sentido em demasia, como o excesso das biografias e epônimos, exacerbados por Charles Nodier:

> Tenho horror dessas ficções nada naturais, onde o nome do personagem principal indica antecipadamente o tema e o final da narrativa, sem consideração pela ilusão, que lhe confere todo o encanto.
>
> Que interesse posso ter pela morte de um Hipólito, pelos infortúnios de Édipo e pelos combates de Diomedes, quando estou bem advertido de que o primeiro perecerá vítima de seus cavalos furiosos, que os pés inchados do segundo terão sido atravessados na primeira infância por uma correia sangrenta e que o terceiro está nominalmente predestinado a triunfar sobre os próprios deuses? [...] Não tenho objeção a fazer a Nícias porque parece que em razão de seu nome foi alçado ao comando da guerra da Sicília. [...] Mas que crítico judicioso será crédulo o bastante para aceitar a individualidade de um escritor conciso, quase enigmático, cuja arte é ocultar muitas idéias sob poucas palavras, que se chamaria Tácito? [...] Invenções de estudiosos indolentes que se curvaram sabiamente aos ossos do ofício compondo clássicos latinos para uso da posteridade ignorante.[14]

[14] Nodier. *Histoire du Roi de Bohème et de ses sept châteaux*, p.47-50.

De que é constituído exatamente esse objeto paradoxal que é a doxografia? No fundo, a doxografia é um cafarnaum[15] — é sua primeira e talvez melhor definição. São apenas partes, fragmentos, citações, trechos de obras encerrados em um todo estranho: *placita*, pedaços escolhidos. O material doxográfico é infinitamente variado, desde os dicionários — como o *Souda*, dicionário que, por muito tempo, tomamos por um homem

[15] N.T.: Cafarnaum, em sentido figurado, quer dizer "lugar de desordem ou tumulto; lugar em que se amontoam confusamente muitos objetos; montão de objetos ou utensílios". (Enciclopédia Brasileira Mérito, v. 4, p.181.)

chamado Suidas — e outros léxicos, manuais retóricos ou tratados de estilo, todos ricos em exemplos, até os resumos, comentários paralelos ou críticos, como os de Simplício, tecidos de citações e comparações, passando pelas biografias, essas vidas plenas de frases espirituosas, de anedotas e compilações parafrásticas. Todo esse cafarnaum tem como traço comum a inserção de corpos estranhos exemplares em uma totalidade que não tem como finalidade a transmissão pura e simples.

Os pais originários da doxografia assim entendida são, sem dúvida, Platão e Aristóteles. Em Platão e Aristóteles, fica claro que aquilo que se pode contar sobre os autores do passado serve a outros fins, também filosóficos. Em *O sofista*, por exemplo, Platão fala das Musas da Jônia e da Sicília, fazendo a primeira doxografia, no seguinte modelo: "Um diz que…, outro diz que…, mas, aqui, os eleatas procedentes de Xenófanes dizem que…" — ou seja, Platão serve-se de todas as disparidades para mostrar que o ser, se conhecido, é o mais aporético dos gêneros.

Aristóteles é o segundo pai da doxografia. Ele reestrutura todas as opiniões de seus predecessores e começa suas obras por uma opinião aporética da qual explora, pouco a pouco, uma por uma, como no início da *Física*, todas as divergências e dificuldades. (Um ou vários princípios? pensados como imóveis ou em movimento?) Ele as utiliza como espécie de alavanca na qual assenta seu objetivo, apoiando-se nele para mostrar, por exemplo, que existe uma pluralidade de seres em movimento.

É assim que tanto Platão como Aristóteles inserem as opiniões de outros em suas próprias obras. Ao final do movimento doxográfico, o que vigorará, de maneira análoga, mas com uma extensão completamente diferente, é a obra filosófica, que insere ainda mais desses trechos por necessidade interna. É o que encontramos na obra de Sextus Empiricus, o cético. Pois um cético deve lançar mão de todos os meios para demonstrar a *isosthenia*, isto é, a força igual das opiniões — esta não mais que a outra, não mais assim que do outro modo — a fim de concluir pela suspensão do julgamento. Assim, uma certa verdade filosófica da doxografia encerra-se, sem dúvida, no ceticismo.

As *Doxographi Græci* ou a citação generalizada

Um cafarnaum, portanto. Mas somente em um sentido, porque a doxografia constitui, também, um gênero totalmente à parte. De fato, há quem se diga, e a quem chamamos, doxógrafo. Não dizemos que Platão era um doxógrafo, tampouco Aristóteles ou Sextus Empiricus, mesmo que existam partes doxográficas

em suas obras. Por outro lado, há certos autores que qualificamos tradicionalmente de doxógrafos — mas, atenção, que eu mesma desconfio disso, e perceberão logo porquê.

Os doxógrafos são aqueles que quiseram, em princípio, fazer uma obra doxográfica e tão somente isso. Não filosofar em seu próprio nome, mas, sim, recolher, organizar e transmitir informações concernentes à filosofia. O problema, evidentemente, é fazer a partilha entre a doxografia como fonte, catálogo, informação objetiva, e a doxografia como tipo de obra, como maneira de informar a informação, como deformação. Como compreender a que interesse obedecem a classificação e a seleção, como detectar o princípio organizador da obra doxográfica?

O fundador da doxografia como gênero — diz-se, *phêsin*, é um verbo, uma forma, uma frase doxográfica — diz-se que é Teofrasto, sucessor de Aristóteles, à frente do Liceu. Isso porque geralmente se supõe que a (de)formação das informações é do tipo aristotelizante. Mas, essa frase é, em si, ainda mais doxográfica que a obra de Teofrasto, considerada a primeira obra doxográfica, as *Phusikôn doxai*, *As Opiniões dos Físicos* (ou dos naturalistas, dos filósofos da natureza), e que foi perdida. Que perda paradigmática! Por quê? Porque a doxografia, enquanto gênero totalmente à parte, é sobretudo um artefato filológico.

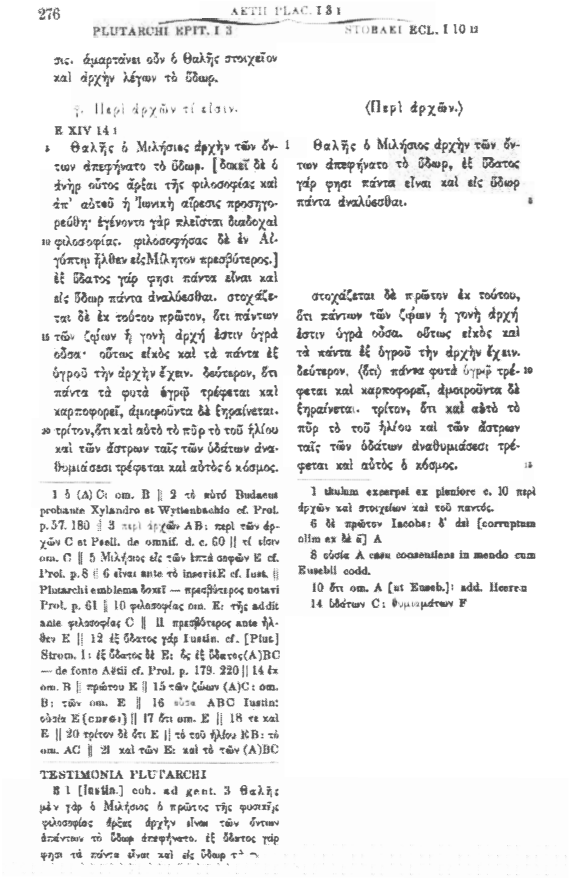
De fato, a doxografia, tal como a entendemos, resume-se ao nome de um autor, Hermann Diels. E a um livro, as *Doxographi Græci*, publicado em Berlim, em 1879 (ver figura na página seguinte).[16]

Sim, é grego. Mas no momento pouco importa que compreendam ou não, pois o que nos interessa nessas páginas é sua estrutura, com duas colunas paralelas e um nome embaixo de cada coluna: Plutarco, Estobeu. A doxografia constitui-se visivelmente de uma aproximação entre vários textos, de onde nos cabe extrair as semelhanças. Uma rápida observação: falei "Plutarco", mas a coisa continua, pois não se trata de Plutarco, mas de um Pseudo-Plutarco. Não é mencionado quem é nem quando foi escrito.[17] Quanto à outra coluna, é mesmo de Estobeu (que viveu no século IV d.C.), mas, dessa vez, é o título do capítulo das *Eglogæ physicæ* que está entre colchetes: *<Peri arkhôn>*, "Sobre os princípios". O título encontra-se entre colchetes porque foi acrescentado para fazer par com o que temos do autor e que não temos de fato. (*Peri arkhôn ti eisin*, "Sobre os princípios, quais eles são".)

As duas colunas são unidas no alto de cada página por uma chave, encimada pela simples menção de um título e um

[16] Diels. *Doxographi Graeci*, p.276-277.

[17] Cf. Diels. Prolegomènes. In: Diels. *Doxographi Graeci*, p.1-40. Não há dúvida de que esse *Epitomeu*, "L'abregé des opinions", data do século II d.C. Que "Plutarco" usurpa o nome do mui nobre autor, vê-se também nos *Stromates*, por um certo sintoma: o hiato. "O arranjo da matéria e o corrupto da forma, que se percebe sobretudo na freqüência do hiato, trazem os mais evidentes indícios da fraude." (Diels. Prolegomènes. In: Diels. *Doxographi Graeci*, p.156. A tradução para o francês é da autora.)



276 AETII PLAC. I 3 1

PLUTARCHI EPIT. I 3 STOBAEI ECL. I 10 12

στις. ἀμαρτάνει οὖν ὁ Θαλῆς στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν λέγων τὸ ὕδωρ.

γ. Περὶ ἀρχῶν τί εἰσιν. ⟨Περὶ ἀρχῶν.⟩

E XIV 14 1

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ. [δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἄρξαι τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἡ Ἰωνικὴ αἵρεσις προσηγορεύθη· ἐγένοντο γὰρ πλεῖσται διαδοχαὶ φιλοσοφίας. φιλοσοφήσας δὲ ἐν Αἰγύπτῳ ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.] ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. στοιχάζεται δὲ ἐκ τούτου πρῶτον, ὅτι πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν. δεύτερον, ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται. τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος.

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.

στοιχάζεται δὲ πρῶτον ἐκ τούτου, ὅτι πάντων τῶν ζῳῶν ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν ὑγρὰ οὖσα. οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν. δεύτερον, ⟨ὅτι⟩ πάντα φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται. τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος.

1 ὁ (A) C: om. B ‖ 2 τὸ κυρὸ Budaeus probante Xylandro et Wyttenbachio cf. Prol. p. 57. 180 ‖ 3 περὶ ἀρχῶν AB: περὶ τῶν ἀρχῶν C et Psell. de omnif. d. c. 60 ‖ τί εἰσιν om. C ‖ 5 Μιλήσιος εἰς τῶν ἑπτὰ σοφῶν E cf. Prol. p. 8 ‖ 6 εἶναι ante τὸ inserit E cf. Iust. ‖ Plutarchi emblema δοκεῖ — πρεσβύτερος notavi Prol. p. 61 ‖ 10 φιλοσοφίας om. E: τῆς addit ante φιλοσοφίας C ‖ 11 πρεσβύτερος ante ἦλθεν E ‖ 12 ἐξ ὕδατος γάρ Iustin. cf. [Plut] Strom. 1: ἐξ ὕδατος δὲ E: ὃς ἐξ ὕδατος(A)BC — de fonte Aëtii cf. Prol. p. 179. 220 ‖ 14 ἐκ om. B ‖ πρώτου E ‖ 15 τῶν ζώων (A)C: om. B: τῶν om. E ‖ 16 οὖσα ABC Iustin: οὐσία E(corr) ‖ 17 ὅτι om. E ‖ 18 τε καὶ E ‖ 20 τρίτον δὲ ὅτι E ‖ τὸ τοῦ ἡλίου EB: τὸ om. AC ‖ 21 καὶ τῶν E: καὶ τὸ τῶν (A)BC

1 ὑλικὸν excerpsi ex pleniore c. 10 περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ τοῦ παντός.

6 δὲ πρῶτον Iacobs: δ' ἀπὸ [corruptum olim ex δὲ ā] A

8 οὐσία A casu consentiens in mendo cum Eusebii codd.

10 ὅτι om. A [ut Euseb.]: add. Heeren

14 ὑδάτων C: θυμιαμάτων F

TESTIMONIA PLUTARCHI

E 1 [Iustin.] coh. ad gent. 3 Θαλῆς μὲν γάρ ὁ Μιλήσιος ὁ πρῶτος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἄρξας ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἁπάντων τὸ ὕδωρ ἀπεφήνατο. ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ τ[illegible]

FIG. 1

nome: *Aetii Placita*. A chave está lá para dar a entender que as semelhanças entre Plutarco e Estobeu permitem reconstituir, de direito, senão de fato, um texto-fonte, o texto de Etius, que ambos teriam lido e plagiado com dois séculos de distância. Afinal, o ponto de concordância entre Plutarco e Estobeu, o que resta de Etius, só aparece como um branco entre duas colunas paralelas e um nome fora do texto. Pois ninguém sabe quem é Etius. Não somente seu texto foi perdido, mas encontramos seu nome mencionado apenas uma vez, por Théodoret.[18] Etius é um desconhecido, não muito mais que

[18] DIELS. Prolegomènes. In: DIELS. *Doxographi Graeci*, p.45 et seq.

uma hipótese de Diels. Mas entendem o que Etius quer dizer? *Etius*, de *aitia*, a "causa". Impossível não ouvir a risada de Charles Nodier. Ninguém acredita em um escritor que se chama Tácito e que se cala. Vocês acreditam em um escrevente chamado Etius e que é a causa de vários textos e a principal fonte de nossos pré-socráticos? Quanto ao texto mesmo de suas *Placita*, ninguém o tem, e o que permite falar dele é, sobretudo, uma série de operações dignas do cirurgião, do detetive e do moralista. Diels imagina sua forma depois de haver coligido seus membros luxados e mal aglutinados para reduzi-los à ordem correta, contando com a preguiça dos copistas e deduzindo as fraudes e os artifícios monótonos dos compiladores.[19]

Mas a problemática das fontes é desesperadamente inestancável, e Diels as persegue nadando contra a maré. As *Placita*, que datamos do primeiro século d.C., a partir de novas concordâncias, são apenas os vestígios de um texto ainda mais perdido: as *Vetusta Placita*, escritas no primeiro século a.C., na época de Posidônio e do Pórtico Médio, das quais só podemos dizer que também se foram. Resta ainda procurar a fonte das *Vetusta Placita*, o que requer, segundo o próprio Diels, um procedimento de pesquisador de fontes e feiticeiro[20] — de "fontiçaria".[21] Assim, o filólogo consegue unir Teofrasto, a quem ele chama tão belamente de "primeiros lábios", e o texto originário da doxografia como gênero, as *Opiniões dos Físicos*, que, inspirando-se em seu divino mestre e por falta de continuar a pensar, Teofrasto teria guardado para o bom uso das gerações futuras. Trata-se, portanto, de um texto original evidentemente perdido e modelado por Diels como uma obra única, seguindo seu mestre Usener, a despeito da diversidade dos títulos transmitidos.[22]

Teofrasto é o primeiro escritor doxográfico, mas, nem por isso, ele é o fim do percurso de Diels, pois, para este, a doxografia não é o fim da doxografia. As *Doxographi Græci*, de 1879, são o meio ou o instrumento de uma compilação ainda mais próxima da origem: os *Fragmentos dos pré-socráticos* (*Fragmente der Vorsokratiker*), publicada por Diels em 1905 e que constitui, ainda hoje, nossa bíblia pré-socrática. As duas reconstruções encaixam-se perfeitamente. Por exemplo: da página acima, que compara passagens concernentes às opiniões de Tales, pode-se extrair, para além da reconstituição da frase e da sistemática teofrastianas, o que Tales deve ter dito, o que ele realmente disse. E os *Fragmentos dos pré-socráticos* contêm essas reconstituições em um capítulo, "Tales", em que podemos distinguir os "Fragmentos A", que remetem aos testemunhos, e

[19] Diels. Prolegomènes. In: Diels. *Doxographi Græci*, p.69.

[20] N.T.: No original: *sourcier et sorcier*, gerando o neologismo *sourcellerie*.

[21] "Quanto mais remontamos da época dos compiladores às próprias fontes, mais difícil se torna a questão, e mais cheia de dúvidas. De Plutarco e Estobeu, passamos justificadamente a Etius, e depois, por conjectura provável, separamos os antigos *Placita* do montão restante de extratos. Mas se quisermos prosseguir agora, é preciso ter em mente, com a maior atenção, que o fogo da adivinhação não nos condena a essa margem que dizemos ser habitada pelos sonhos." (Diels. Prolegomènes. In: Diels. *Doxographi Graeci*, p.214.)

[22] A lista de obras de Teofrasto, em suas diferentes versões, ocupa várias páginas das *Vidas*, de Diógenes Laércio (V, 42-50), mas a única obra dele que nos chegou "diretamente" é um fragmento de uma delas, destacada desde a época alexandrina: os 91 parágrafos do *Tratado das sensações*. A unidade dos *Phusikôn* ou *Phusicai doxai* configura-se somente através da reconstituição Diels-Usener.

os "Fragmentos B", em que encontramos os ditos literais de Tales, ou seja, as citações certificadas, exatas, do grande pré-socrático em pessoa.

Assim se constitui, para nós, a arquitetura da filosofia pré-socrática. É a construção-modelo para o conhecimento de todas as obras perdidas, isto é, reencontradas.

É preciso entender que a doxografia funciona de perda em perda. Como boa *peau de chagrin*[23], vai perdendo tudo aquilo que faz diferença, para chegar a firmar uma identidade. É função da "fontiçaria" compor a cadeia divinatória: Plutarco / Estobeu: "Etius: "*Vetusta Placita*: "Teofrasto"". Nós temos, de fato, apenas Plutarco e Estobeu, que, por sua vez, retomaram Etius, que retomou as *Vetusta Placita*, que se inspiraram talvez em Teofrasto. E eis que Teofrasto citava Tales. Tudo funciona como se o aparecimento de um novo elo marcasse, no mesmo instante, a perda do precedente. Como dizia Borges, "a forma moderna do fantástico é a erudição".

É preciso entender também, e a ligação é evidente, que o ideal de Diels, o ideal da doxografia que ele fabrica, é a figura do copista. Ou seja, o modelo é sempre a exatidão da repetição. Para Diels, enquanto filólogo, a doxografia é uma repetição de informações cujo valor é, exatamente como o do manuscrito, aproximar-se da origem, mantendo a neutralidade ou o apagamento dos intermediários.

Seu fim último é, portanto, a extração das citações. Ora, o horror é que a citação é inassinável. Como fazer para colocar as aspas? Não existem aspas em grego, certamente porque não havia um editor gráfico Guillaume para colocá-las (Guillaume, epônimo de *guillemets*[24]), mas, mais radicalmente ainda, devido aos costumes antigos com relação a citações. A rigor, citação é uma apropriação, e a frase citada — se é que ainda podemos dizê-lo — é modificável, pode ser recortada e suturada à vontade, para que a sintaxe, quando não o sentido, se ajuste ao contexto que impõe a lei do mais forte.

Diels decidiu colocar aspas *nominatim*[25], onde o nome aparece. Mas, pensando bem, a única certeza, local, é invertida: onde o nome aparece, não aparecem as aspas. *Nominatim*: quando lemos nas *Doxographi Græci* "Teofrasto diz que...", ou "tal como parece a Teofrasto", ou, nos *Fragmentos dos pré-socráticos*, "Tales afirma que...", sabemos que algumas palavras não são nem de Teofrasto nem de Tales, a menos que tenham tido, de tempos em tempos, uma escritura a la César. Resumindo, é Diels quem decide. Nessas duas obras, a diferença na impressão das letras (dispostas com maior ou menor

[23] N.T.: Referência ao livro de Balzac, em que *peau de chagrin*, geralmente traduzido como "pele de asno selvagem", é um talismã com o poder de realizar desejos. No entanto, a cada realização de desejo a pele vai encolhendo e, na mesma medida, vai-se encurtando a vida de quem teve o desejo realizado.

[24] N.T.: *Guillemets* quer dizer aspas.

[25] Cf. Diels. Prolegomènes. In: Diels. *Doxographi Græci*, p.132.

proximidade) compromete toda a história da filosofia. Ou seja, onde a passagem é cunhada em caracteres mais próximos, estão os erros, as interpretações tendenciosas, tardias, que são, também, glosas dos citadores. Em contrapartida, as bruscas irrupções de caracteres cunhados distantes uns dos outros são equivalentes às aspas e indicam as citações. O Diels das *Doxographi* simplesmente o confessa: toda passagem admirável (*quanta est rerum gravitas, ordinis concinnitas, iudicii sagacitas*) cheira logo a Teofrasto. (*nec fieri potest quin illico Theophrasti quasi quendam saporem sentias.*[26]) Assim, o único critério da origem é a excelência. O único critério de excelência é o julgamento de Diels. E, quem sabe, o julgamento de Diels é, em suma, o das coisas admiráveis.

Assim, a doxografia é o objeto filológico que responde ao ideal de uma transmissão integral por meio da repetição pura. O doxógrafo ideal não se distingue do copista ideal, que nunca é mais que um perfeito impressor, que tem por máquina uma mão adequada. Diante disso, basta ao filólogo ser um simples leitor, e nem sequer precisa ser míope ou ruminante, como o queria Nietzsche.

A mudança de mão produz uma cópia, a retomada doxográfica produz uma citação. Contudo, na transmissão efetiva, a letra é falível, e a citação é inexata, talvez nula. A doxografia construída por Diels é uma fantasia, uma ficção. Esse é o preço da vontade de se apropriar da origem, Teofrasto ou Tales, primeiros lábios.

O fato como reificação do sentido

A favor de Diels, é preciso reconhecer que é a própria doxografia que induz por si mesma a esse tipo de equívoco. É verdade que ela se apresenta como uma coletânea, um tesouro em que tudo é consignado e conservado para a posteridade. Isso é particularmente perceptível no maior monumento doxográfico conservado, que é Diógenes Laércio. Para organizar as idéias, digamos que a doxografia apresenta dois grandes modelos: o reconstruído por Diels, que remete a Teofrasto e concerne essencialmente aos dizeres, às teses e aos sistemas — às "opiniões", grandes fornecedores de fragmentos B; e a tendência biográfica, que trata principalmente das "vidas", fornecedor por excelência de fragmentos A. Ou temos os testemunhos (mas filtrando sempre as opiniões), cujo exemplo mais brilhante é Diógenes Laércio.

Da mesma forma que com Diels, com quem aprendemos o que é uma citação, ou muito mais o que ela não é, com

[26] "Como é grande a capacidade de medir o peso das coisas, a elegância da disposição, a sagacidade do julgamento, nem pode acontecer que não sintas logo como que um certo sabor de Teofrasto."
(Diels. "Prolegomènes". In: Diels. *Doxographi Graeci*, p.163. Tradução do latim: Frei Sérgio Lobo de Moura.)

Diógenes Laércio, aprendemos o que é um fato, um fato doxográfico. Tal como uma citação, ele também é uma ficção significante e, mais exatamente, a reificação de um sentido.

Diógenes Laércio é sempre censurado por não pensar, por deter-se em anedotas e frases espirituosas. Assim, o prefaciador e tradutor de Diógenes Laércio, Robert Genaille — muito ruim, mas é ele quem ainda está em vigor na França — permite-se apresentar a obra da seguinte maneira:

> [A obra de Diógenes Laércio apresenta] uma falta de proporção e de regularidade. Em cada biografia, não há uma dosagem justa entre o estudo da vida, a vida das idéias, e a recorrência de frases espirituosas... O lugar preponderante é dado às anedotas que, juntamente com as frases de espírito, dão o essencial da biografia dos Sete Sábios, que não podemos criticar porque tudo o que sabemos deles é legendário. Mas elas têm também um lugar privilegiado no estudo dos cirenaicos, dos cínicos e dos céticos, filósofos cujas idéias nos interessariam mais.[27]

[27] Genaille. Préface. In: Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo I, p.16.

Em contrapartida, Lacan escreve, em "Situation de la psychanalyse", em 1956: "A anedota, tanto aqui como em outro lugar, dissimula a estrutura."[28] Evidentemente, é preciso compreender Diógenes Laércio à moda de Lacan.

[28] Lacan. *Écrits*, p.474.

Tomemos, por exemplo, a vida de Tales, de quem a página de Diels nos fornece as citações. Diógenes Laércio nos fala de sua vida. Não há um traço sequer de anedota que não seja ficção significante, ou seja, deve ser entendida realmente como o relato de um sonho. Consta que Tales não é outro senão o sujeito da enunciação "água". "Ele supunha que o princípio de todas as coisas era a água."[29] Por isso, rendiam homenagem a Tales com todos os objetos preciosos encontrados na água. Assim, um tamborete, por exemplo, içado nas redes de pescadores milésios, foi passado de mão em mão até chegar a ele como seu único destinatário possível. Conhecemos também a história que diz que Tales saiu de sua casa para contemplar os astros — para ver se ia chover — e caiu em um buraco, o famoso poço do *Teeteto* de Platão. Enquanto isso, a serva trácia, às gargalhadas, com as mãos nas cadeiras, olhava de cima o filósofo, que não sabia onde colocar os pés.[30] E sabem como ele se vingou? Vingou-se inventando o capitalismo: comprou todas as prensas de azeitonas, fora da estação, porque sabia que haveria uma grande seca e teriam necessidade de muitas prensas ao mesmo tempo. Como ele conhecia a previsão do

[29] Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo I, p.27.

[30] Cf. Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo I, p.27-28.

tempo e sabia que não ia chover, alugou posteriormente as prensas pelo preço que quis. Ganhou dinheiro com a meteorologia e com a higrometria.

E sabem como ele morreu? Morreu de fraqueza, assistindo aos jogos gímnicos, porque estava com muita sede. Concluo que o nome de Tales é a ondulação doxográfica na superfície da água. Podemos dizer, se possível, que é puro nome, como "Deus", ou que se torna substantivo comum, perdendo a capacidade de identificar — de identificar apenas um — com certeza. É ao mesmo tempo normal e digno de nota que todas as doxografias, todas as vidas compostas por Diógenes Laércio, terminem com uma lista de homônimos. Se a vida de Lacan por Roudinesco terminasse com uma lista de homônimos, ela poderia rivalizar com a doxografia.

Vimos então o que é uma anedota. O mesmo se aplica a tudo aquilo que nosso bravo prefaciador pode desaprovar: falta de espírito crítico, não procurar onde está a verdade, contentar-se em justapor, sem qualquer escrúpulo, tradições heterogêneas e contraditórias — Fulano diz que Xenófanes é o filho de Sicrano, mas, segundo Sicrano, ele é filho de Beltrano, nascido antes de Parmênides, depois de Parmênides etc. Pois tudo isso implica a cada vez uma interpretação da filiação, como, por exemplo, uma certa relação doutrinal com o eleatismo. O fato, a data de nascimento, não é um fato, mas o resto de uma operação complexa: a reificação de um sentido. Não se deve tratá-lo cronologicamente, historicamente, positivamente, mas entendê-lo como uma ficção, uma interpretação, e até como uma interpretação de interpretação, e interpretá-lo. Assim, as diferentes versões de uma mesma vida ou de uma mesma doutrina, tanto dentro de um mesmo texto como de texto a texto, não são avatares inerentes à perda de informação e lapsos dos desatentos, mas devem ser tomadas como avatar e lapso para os sintomas que eles são. Não há uma linha sequer em toda a doxografia que não deva ser lida sob essa ótica.

Para finalizar sobre a doxografia e passar a Lacan, a definição mais justa da doxografia parece-me ser a de um processo de citação generalizada. O verbo doxográfico por excelência, como observei de passagem, é *phêsin*, "diz-se, dizem que", Fulano diz que..., ou dizemos. Ora, a raiz do verbo *phanai* é *bha-*, que designa, como diz Benveniste, "especificamente a palavra como independente de quem a profere, não enquanto o que ela significa, mas enquanto palavra que existe".[31] Diferentemente de *legein*, por exemplo, que quer dizer "querer dizer", *phanai* cola o sujeito falante e a intenção

[31] Benveniste. *Vocabulaire des instituitions indo-européennes*, tomo II, p.133.

significante, para não deixar subsistir mais do que a "repetição da fórmula". É o verbo que permite escrever a palavra falada, apagando dupla ou múltiplas enunciações, ou seja, a do doxografante e a do doxografado — ou da cadeia de doxografados — atrás da identidade literal do enunciado. Reencontramos o enunciado escrito em uma escritura órfã, tal qual descrita no *Fedro*[32]: escrito cuja filiação desapareceu, que não tem outra garantia ou fiador além de si mesmo.

[32] N.T.: Diálogo de Platão.

Trata-se de uma citação generalizada, posto que todo sujeito, presente ou não, dela se abstém virtualmente: é o dizer, na medida em que há tudo para ser escrito, porque o sujeito não está lá. A citação, *phêsin*, "diz ele", funciona como um *ersatz* da formalização, como substituto de uma escritura formal.

Mas a verdade não é tampouco sustentada por ninguém. O sentido original não está disponível na letra, mas também não está disponível em nenhum outro lugar. Por isso, a citação é para ser transmitida literalmente: ela não vale nada, mas nada jamais a valerá. As duas características da doxografia, a pretensão à exatidão literal e a manipulação do sentido ao infinito, estão, assim, asseguradas em sua fundação simultânea. Para mim, essa é a palavra final da doxografia.

Transmissão – fixão

Para terminar, tento sugerir, de maneira um pouco mais ordenada do que as breves incursões lacanóides esboçadas ao longo desta exposição, como refletir para entreabrir essa caixa de Pandora. Reagruparei as pistas em duas séries que se unem em um ponto, já entendido como capital: a ficção. Vamos escrevê-lo agora com x, fixão, como Lacan, em "L'Étourdit". Essas duas séries reunidas sob o nome de fixão são, por um lado, o estatuto do fato e da verdade e, por outro, o estatuto do ensino.

Comecemos pelo ensino. Perguntemos, a partir da doxografia, o que é uma Escola, a "École Freudienne de Paris". E tomemos em contraponto, para nos auxiliar, a descrição das Escolas feita por Diógenes Laércio em sua "Introdução".

École Freudienne de Paris. "Freudiana", o mestre tem um mestre; "de Paris", o lugar opõe-se a outros lugares. Que seja o lugar: Paris. Trata-se, para Lacan, de divulgar a diferença entre a linhagem francesa e a obediência anglófona, diferença explicitada no preâmbulo (publicado depois do "Ato de Fundação", no *Annuaire* de 1977). Da mesma forma, Diógenes Laércio distingue, já no início, duas linhagens a partir do lugar: a linhagem jônica e a linhagem itálica. Ora, essas linhagens só adquirem existência ou sentido com relação a seus mestres.

Passemos então ao mestre. Cito "Encore", de uma violência rara: "Marx e Lênin, Freud e Lacan, não são parelhas no ser. É pela letra que eles acharam no Outro que, como seres de saber, eles procedem dois a dois num Outro suposto."[33] Agora, Diógenes Laércio: "Quanto à filosofia, ela se subdivide em duas linhagens, uma vindo de Anaximandro e outra de Pitágoras. O mestre do primeiro foi Tales, o de Pitágoras foi Ferecides."[34] Observemos: fala-se de Anaximandro e de Pitágoras, mas cada um teve um mestre. Diógenes prossegue: "A primeira linhagem foi chamada jônica porque Tales, que foi mestre de Anaximandro, era jônico de Mileto, a outra, itálica, por causa de Pitágoras, porque a maior parte de sua atividade se fez na Itália."[35] Notemos, na seqüência de acontecimentos ("École lacanienne?"), que a linhagem itálica é nomeada em virtude do discípulo (Pitágoras e seu lugar, Itália) e não do professor (Ferecides).

A identidade desses *topoi* tem por função sublinhar que a origem de uma escola é, ao mesmo tempo, uma ficção de origem. Como diz Lacan, na "Proposição de 9 de outubro de 1967", a propósito do artigo de Mannoni e da "análise original": "A verdadeira original só pode ser a segunda, por constituir a repetição que torna a primeira um ato, pois é ela que introduz o só-depois próprio do tempo lógico..."[36]

Segunda questão: o que se transmite em uma escola? o que é que se passa? É preciso voltar ao que foi dito acima sobre a citação para refletirmos sobre a oscilação entre citação literal e matema.

No que concerne à citação literal, Milner, em seu livro *L'œuvre claire* (*A obra clara*)[37], propõe o termo *logion* para designar uma proposição transmissível marcada por sua sintaxe o mais simples possível e por sua recorrência, por exemplo: "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". Isso é Lacan, talvez isso seja o próprio Lacan. Da mesma forma, Tales é "tudo é água". Parmênides é "tudo é um". Protágoras é "o homem é a medida de todas as coisas". Assim, a citação literal surge do bem dizer, na medida em que este passa à posteridade.

O *logion* é substituído pelo matema — é o que Milner chama de "segundo classicismo lacaniano".[38] Em "Encore", vemos: "A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de se transmitir integralmente."[39] Essa vibração entre citação literal e matema encontra seu ponto máximo de oscilação em "L'Étourdit". Cito uma frase de "L´Étourdit", sempre assustadoramente difícil, em que aparece justamente o termo

[33] Lacan. *Encore*, p.89. (N.T.: Versão portuguesa de M.D. Magno, p.132.)

[34] Laërce. Introduction. In: Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo I, p.43.

[35] Laërce. Introduction, In: Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo I, p.43.

[36] Lacan. Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École. In: Lacan. *Autres écrits*, p.253.

[37] Cf. Milner. *L'oeuvre claire*. Paris: Editions du Seuil, 1995.

[38] Cf. Milner. *L'oeuvre claire*, cap. IV, p.117-158.

[39] Lacan. Encore, p.108. (N.T.: Versão portuguesa de M.D. Magno, p. 161.)

"fixão": "O não ensinável, eu o fiz matema de garantia da fixão da opinião verdadeira, fixão escrita com x, não sem o recurso do equívoco."[40] Não é impertinente nomear "doxa" esse não ensinável integralmente "fix(ion)ado". Milner conclui justamente que as turbulências institucionais da École Freudienne não surgem das discussões corriqueiras, mas do próprio saber lacaniano, e que dissolver a escola foi também, em certo momento, dissolver o matema. Em outras palavras, em idioma doxográfico, não existe anedota.

[40] Lacan. L'Étourdit. In: Lacan. *Autres écrits*, p.483.

Terceira questão relevante do ensino: o que é um mestre?

Em toda a doxografia, existe claramente uma oscilação entre uma presença real, Sócrates, por exemplo, evocado em sua indefectível singularidade, e, em seguida, um nome próprio, uma mera posição, cambiável com outras. Segundo Milner, temos assim a oposição entre antigüidade e modernidade, no que concerne à mestria. "Do mundo antigo ao universo moderno, a palavra de mestre subsiste, mas ao preço de uma homonímia. O mestre antigo era um mestre, enquanto termo, insubstituível. O mestre moderno não é assim porque ocupa uma posição em que ele é infinitamente substituível por todos os outros."[41] Estes seriam dois aspectos de Lacan: o Lacan do Seminário, sua presença de mestre para o discípulo, palavra, sabedoria, sabedoria / loucura mais-além do saber, e depois o mestre substituível, sujeito suposto (saber) em sua "posição" de mestre. ("Salomão, [...] um senti-mestre, um tipo do meu gênero."[42]) Mas a doxografia parece-me mostrar que o mestre antigo é também, ou desde sempre, caracterizado por essa oscilação entre uma presença, feita de singularidades anedóticas, significantes e mágicas, e uma posição funcional, substituível de seita a seita.

[41] Milner. *L'oeuvre claire*, p.125.

[42] Lacan. *Encore*, p.104 *apud* Milner. *L'oeuvre claire*, p.128.

Por fim, última questão de ensino: o que é ser membro de uma escola? Na École Freudienne, exatamente como na doxografia, constatamos uma oscilação, talvez mesmo uma negociação, entre seita e diádocos. Seita é o efeito Bourbaki de Lacan. "Que o nome Escola tenha sido escolhido de preferência ao nome Sociedade ou Instituto, está ligado [...] a um elemento não trivial da doutrina."[43] — efeito Bourbaki como virtude do anonimato intelectual coletivo. O que se passa em torno dos diádocos, pelo contrário, coloca em cena, como os tenentes de Alexandre, uma sucessão de nomes próprios e de narcisismos, que abrem os problemas envenenados de sucessão, no sentido mortífero do termo. Daí o jogo eminentemente doxográfico, explorado por Milner, entre esotérico e exotérico, entre o falado, o escrito e o transcrito.

[43] Milner. *L'oeuvre claire*, p.128.

Volto à última pista, ligada ao estatuto do fato e ao estatuto da verdade, tão maciça que servirá como pausa. A doxografia é o revelador da "diz-mensão" do fato, em seus dois aspectos complementarmente lacanóides. Por um lado, o fato é um *factum*, uma fabricação, uma ficção; por outro lado, essa ficção é discursiva, é um efeito de significante, e ela própria é significante, eficaz, produtora de efeitos.

"Encore" explicita, a propósito dos Evangelhos, que contam "a historieta, a historinha do Cristo", a história de um homem que se designou como o Filho do Homem:

> Esses aí escrevem de tal maneira que não há um só fato que não possa ser contestado — Deus sabe que naturalmente meteram os cornos contra o pano vermelho. Esses textos não vão, por isso, menos ao coração da verdade, a verdade como tal, mesmo inclusive o fato de eu enunciar que não se pode dizê-la senão pela metade. [...] enunciei que a verdade é a *diz-mensão*, a menção do dito. [...] Para minorizar a verdade como ela merece, é preciso ter entrado no discurso analítico.[44]

[44] N.T.: Na edição francesa, p. 97-98. Versão brasileira de M.D. Magno, p.145-147. Decidimos manter, na citação, a expressão "diz-mensão", em lugar da tradução de Magno, "diz-mansão", pois pensamos que ela reflete melhor o equívoco da expressão francesa "dit-mention".

A caixa de Pandora está aberta, mas é justamente uma caixa de Pandora

Última conjunção "doxalítica": a relação com a repetição, isto é, o fato de que se trata de aspas na "diz-mensão". Aqui serviria mais "A carta roubada", que insiste no triplo filtro subjetivo da narração — a narração pelo amigo de Dupin da narrativa do delegado que dá a conhecer a Dupin o relato que a rainha lhe fez. Estamos em Diels, *Doxographi Graeci*! "A carta roubada", puro significante, automatismo de repetição: "A verdade revela sua ordem de ficção."[45] "E o parênteses redobrado", Lacan insiste, "é fundamental. Nós o chamaremos aspas."[46] Lacan acrescenta que aqui "começa a se abrir a questão da transmissão da experiência analítica".[47] A meu ver, é assim que a doxografia trabalharia "A carta roubada".

Como transmitir? A resposta de um doxógrafo, amador de Lacan, ou de um lacaniano, amador da doxografia, é, portanto: por fixão.

[45] Lacan. *Écrits*, p.17.

[46] Lacan. *Écrits*, p.54.

[47] Lacan. *Écrits*, p.44.

Traduzido por Angela Lobo de Andrade
Revisão técnica: Elizabete Thamer

referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *La vie de l'ésprit*. Paris: P.U.F., 1981.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des instituitions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1970. Tomo II.

BOLLACK, J.; Wismann, H. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1968.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin: Walter de Gruyter, 1958.

DIELS, H.; Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1996.

DUMONT, J.-P. *Les présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.

Enciclopédia Brasileira Mérito. São Paulo: Editora Mérito, 1957. v.4.

FLAUBERT, Gustave. *Bouvard et Pécuchet*. Paris/ Naples: Ed. A Cento, 1964.

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

LACAN, J. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

LACAN, J. Encore. In: LACAN, J. *Le séminaire* – livre XX. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Editions du Seuil, 1975. (Mais, ainda. Versão portuguesa de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.)

LACAN, J. Conclusions. La transmission (II). *Lettres de l'Ecole*, Paris, n.25, v.II, p. 219-220, Congrès sur la Transmission, juin 1979.

LAËRCE, Diogène. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction, notices et notes par Robert Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. Tome I.

MILNER, J.-C. *L'oeuvre claire*. Paris: Seuil, 1995.

NIETZSCHE, F. *Le crépuscule des idoles*. Trad. H. Albert. Paris: Mercure de France, 1952.

NODIER, C. *Histoire du Roi de Bohème et de ses sept châteaux*. Paris: Plasma, 1979.

resumo

O presente artigo apresenta as origens gregas da "doxografia", relacionando-a à questão da transmissão da psicanálise. O interesse de Lacan com relação a esse tema assim como suas referências diretas a essa prática atestam a relevância dessa discussão.

abstract

This focus of this paper is the connection of the greek origins of doxography with the theme of transmission in psychoanalysis. The relevance of this issue can be verified not only in Lacan´s interest, but also in his direct references to such a practice.

escola: comunidade de analistas e *não*-analistas

ELIANE SCHERMANN

> *A Escola pode testemunhar que o psicanalista nessa iniciativa traz uma garantia de* formação suficiente. *A Escola pode também constituir o* meio de experiência *e de* crítica *que estabeleça ou mesmo sustente as* melhores condições de garantia. *Ela pode e, portanto, deve fazê-lo, já que a Escola, ela não está aí apenas no sentido de distribuir um ensinamento, mas de instaurar entre seus membros uma* comunidade de experiência, *cujo cerne é dado pela experiência dos praticantes*".
>
> (LACAN. Proposição de 9 de outubro de 1967. Primeira versão; grifos meus)

PARA CONSIDERARMOS "uma *comunidade de experiência* cujo cerne é dado pela experiência dos praticantes", devemos antes abordar a questão relativa ao que "é" (estará em jogo a questão relativa ao "ser"?) um analista e ao que Lacan diz sobre o *não*-analista na comunidade analítica, ao afirmar: "aos *não*-analistas é que a Escola deve endereçar-se". Teríamos também que considerar o que querem dizer "melhores condições de garantia", que a Escola sustenta aos analistas que dela procedem, ou ainda refletir sobre a "formação suficiente" para que se possa dizer: aí há um analista.

A raiz da experiência do campo da psicanálise colocado em *extensão*, única base possível para motivar uma Escola, deve ser encontrada na própria experiência psicanalítica, ou seja, na psicanálise tomada em *intensão*: que, segundo Lacan, no Discurso à EFP, é a única razão para se verificar a psicanálise operando nesse campo. (Intensão, assim, com "s", parece-me palavra do jargão psicanalítico, certo?)

A experiência analítica requer ser referida a uma lógica que sustenta uma análise capaz de introduzir o sujeito na experiência do ato para ser por ele modificado. Daí podendo

decorrer o desejo do analista. Como considerar o ato se este é referido à falha do simbólico, é relativo à destituição do sujeito na medida em que o instaura?

Nada há no inconsciente para garantir a "relação sexual que possa ser escrita". Trata-se, na psicanálise, de "estruturas asseguradas". Então, trata-se de garantir a articulação dos efeitos da psicanálise no psicanalista, ou seja, seu *efeito-ativação*, "efeito-ação", neologismo de Lacan, para que se possa dizer que o analista adveio de um efeito no real, daí tirando suas conseqüências. Esse processo supõe uma certa subtração de gozo e um luto pela perda dos balizamentos e referências fantasmáticos, ambas perdas constituintes para o psicanalista, que, no entanto, trazem também uma certa satisfação e um certo entusiasmo. Para o analisante, a análise oferece a chance de não recuar, propondo constituir uma aposta que afirma uma certa satisfação por ser um ato de dizer sobre um ato que satisfaz. Podemos considerar, na experiência analítica, dois momentos lógicos que afirmam o dizer sobre a pulsão de Lacan em *Televisão*. Ali ele afirma que "a pulsão sempre se satisfaz", ao que acrescentamos: seja nos impasses de um tratamento sustentado pela fantasia, seja no ato equivalendo à travessia da fantasia.

"O futuro da psicanálise depende do futuro do real" (Lacan, *Conferência de 74, A Terceira*). O real comanda a clínica lacaniana: a clínica da falha no sexo, a clínica de um saber que se articula e que não recua frente às visões de mundo, nem frente à impossibilidade de completude do "ser". Ao abordarmos o termo "ser", referimo-nos ao que dele pode ser apreendido por um objeto que, por outro lado, no desejo, se furta. É ele que traduz os momentos de impasse da experiência nos quais se denota o real. Dessa experiência real, pode ou não advir um analista.

Podemos concluir que um psicanalista "não é sem" as formações do inconsciente, na medida em que delas extrai o que "não cessa de se escrever" funcionando no lugar de causa, causa que responda também ao "tornar-se responsável pelo progresso da Escola" e da psicanálise.

É a partir do ato analítico que situamos o desejo do analista, que nada tem a ver com o ser do analista ou o desejo de ser analista. O sujeito orientado pela experiência do ato é levado a interrogar a contingência que o modificou. Nessa perspectiva, as provas da experiência do ato são correlatas às condições da clínica lacaniana e, sobretudo, ao desejo de fazer Escola.

Cito Pereña[1]: "Uma Escola de psicanálise é um lugar privilegiado de combate entre uma postura ética e a dependência política ao Outro. Enquanto uma instituição

[1] Pereña. L'École: entre assujetissement au réel e dependeance politique. *Link*, n. 7, p.65.

qualquer pode se lançar no desmentido do real, uma comunidade de Escola abstém-se de se orientar na lógica dos mandatos ou das obrigações, das indicações subjugadas aos critérios políticos. A proposta de Escola é trabalhar sobre o real que escapa à lei. Sua razão de ser é o "não-esquecimento do ato" na medida em que a experiência não ex-siste sem o ato". (Esse ex-siste pareceu-me jargão, correto?)

A que tem de responder o desejo do analista? "O desejo do analista deve fazer o desejo do sujeito o desejo do Outro, ou seja, fazer-se causa deste desejo". A expressão "fazer-se causa" visa ao despertar de um desejo. Mas de que desejo se trata? A resposta a essa pergunta, que, como toda pergunta, já supõe a resposta, está apoiada em uma anterioridade lógica cujo cerne real é estruturado pela lógica da fantasia. No entanto, de uma análise espera-se sua travessia para que daí possa se dizer haver um mais além da experiência de real. Tendo atravessado sua experiência de real, o analista é instaurado em condições de relançar um outro sujeito ao vazio estrutural do simbólico.

Retomo uma citação de Lacan, do *Seminário 11*: "O desejo do analista não é um desejo puro, mas um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que advém quando o sujeito é confrontado com o assujeitamento ao significante que o determinou".[2] O desejo do analista visa a, por meio das exigências lógicas, orientar os momentos de impasses para que haja uma retomada do desejo do sujeito como desejo do Outro. Um analista escolhe colocar-se na posição de se fazer causa desse desejo quando adveio no *a posteriori* do ato, ou seja, quando foi apreendido no tempo em que se produziu na "extimidade" do sentido, em decorrência e sob o efeito do equívoco e do "não-senso".

[2] LACAN. *O seminário* – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p.260.

Ainda no Discurso à EFP, Lacan diz: "o desejo do psicanalista é esse lugar do qual estamos fora sem pensar nisso, mas onde encontrar-se é ter saído dele realmente, ou seja, essa saída somente é tomada como entrada, e mesmo assim, não qualquer uma, já que é a via do psicanalisante. Diz respeito ao inarticulável do desejo, desejo, no entanto, articulado pelo que o sustenta: "sens-issue" (sentido do qual não se escapa, é sem saída) — seria correlato a um sentido da "deriva" do gozo, "jouissense", por onde se entra, ou melhor, acha-se, encontra-se sem nunca ter procurado (como diz Picasso), por não estar mais lá. E do qual decorre restar um resto da *alíngua* para se fazer ouvir.

O desejo do analista, então, refere-se a um lugar do qual o próprio analista está fora, sem pensar nele porquanto está no ato. É correlato ao "eu não penso" da travessia da fantasia.

Para realizá-lo, deve ter dele saído. Sua porta de entrada foi o inarticulável do desejo que já traz a marca da porta de saída. Logo, alternam-se a porta de entrada e a de saída. Quando se está em uma, não se está na outra. Supõe-se que nele entrou pela via do analisante, ou seja, pelo que se pode extrair de suas formações do inconsciente e pelo atravessamento de sua fantasia, processo do qual extrai uma satisfação pulsional que modifica o sujeito. Ou estamos na via analisante, ou no ato analítico. A via analisante — que contorna o objeto — não se aplica ao ato analítico, cuja lógica decorre dela — da via analisante.

Destaco estas duas vertentes — a do ato analítico e a via analisante — para que possamos distinguir diferentes momentos lógicos da estrutura do inconsciente e seus efeitos. Tentar captar o objeto, fazendo uso da compreensão, da idealização, ou dele nada querer saber, como está na estrutura do inconsciente, a psicanálise contrapõe "lá onde estava o inconsciente deve o psicanalista advir". Nele espera-se poder reconhecer a marca do esvaziamento dos ideais, as marcas da verdade que fala, e não apenas as do saber textual e do ensino. Exceto quando este engendre responsabilidade na *práxis*, ou ainda, quando sustente o comentário contínuo do movimento psicanalítico, a articulação com as ciências afins, sustentado pela ética da psicanálise. De um analista se espera a atualização dos princípios nos quais a *práxis* analítica se sustenta e cujo avanço requer o questionamento da rotina estabelecida para reanimar, no campo da psicanálise, suas justas conseqüências.

Para tanto, ainda no Discurso à EFP, Lacan destaca uma recorrência a qualquer apelo à opinião em assembléia analítica, "até mesmo quando esta simula o debate científico, não se alegra com nenhuma provocação", resultando que alguns ficam "entocados" (dentro da toca). Ele continua: "Donde, por contraste, o estilo de saída, destratando o outro, que aí tomam as intervenções, cujo alvo se endereça àqueles que se arriscam a discordar. Estes são costumes tão deploráveis para o trabalho quanto são repreensíveis se visamos à idéia, por mais simplória que queiram, de uma comunidade de Escola, em especial, para as inovações". Como reanimar, no campo da psicanálise, suas conseqüências? Como podemos falar de uma comunidade que se diga analítica?

"O ato deve ser apreendido no tempo em que se produz".[3] Para dar provas dele, Lacan institui o passe. Assim sendo, a nomeação é um signo de um desempenho da própria experiência e, também, da força operatória da estrutura que a funda.

[3] Lacan. Discurso à EFP.

Sendo correlata ao ato analítico, a nomeação de um AE tem um efeito creacionista do significante, na medida em que

fornece um nome a algo que não existia no momento em que foi nomeado — ou seja, antes da nomeação, o candidato ainda era um *não*-analista. Até aquele momento da nomeação, era um analisante de sua própria experiência. Também, nesse sentido, constatamos a colocação de um tempo relativo a um *futuro anterior*, que se precipita caracterizando a urgência e a pressa de concluir que pode ou não levar o analisante a se decidir no analista.

O passe que dá a nomeação de AE é a prova e o testemunho da passagem da via analisante à analista, ambos endereçados à Escola. A nomeação faz furo na própria estrutura da Escola, ao articular *intensão* e *extensão*. Dá provas de que no tratamento houve uma ultrapassagem que produziu um analista, denotando ter havido uma modificação de sujeito sob o efeito do ato. Será que podemos dizer que a verificação do passe se propõe garantir que tal pessoa funciona como analista?

Essa pergunta levanta questões a serem debatidas. A experiência instaura os impasses e o resto não-assimilável no cerne da psicanálise para que reste a esperança de um "bem-dizer". A Escola é um lugar de acolhimento do "bem-dizer" sobre aquilo que foi "esquecido", sobre o que era desconhecimento: o inconsciente nada quer saber d'isso e o sujeito aí ameaça se furtar. É desse esquecimento que se precipita o ato em função de uma pressa lógica debatida por Lacan a respeito do momento de concluir dos três prisioneiros.[4] Trata-se da certeza antecipada emergente da abertura da estrutura, do corte e do impronunciável. Cito Lacan: "a estrutura a mais primitiva de nossa experiência de inconsciente, não é a do interdito, nem a do diz-que-não, mas a do não-dito, no ponto onde o sujeito não está lá para dizer, não é mais o mestre desta identificação ao Um".[5]

Nesse sentido, Lacan distingue o saber textual (um ensinamento não é um ato) e o saber referencial em relação àquilo (o objeto) que se disjunta em conseqüência do ato.[6] O ato é a suspensão do inconsciente que está sempre em relação a um começo, uma marca da falta que reside no objeto *a*, em que o sujeito se faz perda, subtração de gozo irrompendo no traço simbólico que sustenta um discurso e, enfim, falta-a-ser. Será esse o sentido da expressão "queda do objeto" esperada do final de uma análise? Logo, o bem-dizer apenas dá provas de uma experiência e de uma ultrapassagem: a de um analisante em sua passagem a analista.

O que se desvendou para um analista como efeito de sua experiência na conquista de um "saber" sobre o qual "nada

[4] Cf. Lacan. *Escritos*: o tempo lógico e a asserção da certeza antecipada, p.200.

[5] Lacan. *O seminário* – livro 9: a identificação. Lição de 28/2/1962. Inédito.

[6] Cf. Lacan. Proposição de 9 de outubro de 1967. Primeira versão. Inédito.

sabia", poderá ele sustentar em um "como fazer" para que outros, além dele, se apercebam disso? O que, sem procurar, ele "achou", é porque ali estava antes que ele o soubesse. Sem procurá-lo, ele já encontrou o correlato à pergunta que Freud se fez frente à Acrópole, descrevendo-a nas perturbações da lembrança, indicativas de uma falha na inscrição de um significante que sempre falhou. O que leva um analista a se colocar no lugar de exílio ou resto da "dita humanidade" que, esta, sim, quer a felicidade, como Lacan discute na *Nota Italiana*?

Para além da transmissão da experiência, um analista, na melhor das hipóteses, aprende a sustentar um "como fazer" para outros. Nesse sentido, a Escola seria o lugar no qual se espera que o *gradus* presentifique a circulação da enunciação e do dizer, porque "isso não será um progresso se for apenas para alguns"[7]. A Escola será o lugar a partir do qual as instâncias de garantia possam vir a favorecer a psicanálise, funcionando como Campo contra a inércia do gozo. Isso porque o *gradus* é relativo às provas que um analista dá de sua formação na e para a Escola da qual procede, assim como visa a sustentá-la como posição ética, no e para o social.

[7] Lacan. *Televisão*, p.54.

Lacan destaca que dos "casos de passe fictícios para formação inacabada, ainda resta esperança"[8]. A partir da causa instigante do discurso analítico, a Escola acolhe a sustentação das provas em suas exigências lógicas. O inconsciente, constituído sobre uma ausência radical, justamente a do objeto que está em causa no desejo, insiste em se fazer dizer por um saber construído sobre essas ausências (saber sem sujeito), estruturando-se em uma linguagem que *não* é toda.

[8] Lacan. *Televisão*, p.13.

Nesse ponto, podemos evocar os *não*-analistas. É para eles que uma Escola se destina — aos *não*-analistas, como sendo aqueles que "ainda" não foram afetados pelo "esquecimento do ato"; ato que pode ou não visar à decisão pela opção de analista. Isso porque o *não*-analista está em um momento de passagem, momento em que está prestes a formular uma dimensão de enunciação em torno de um enigma, do x que modula o desejo do analista. Esse desejo, como vimos, por não ser puro, refere-se a um momento em que um sujeito já perdeu a garantia no Outro no qual se sustentava como saber e, apesar da perda, pode ou não se decidir a ocupar uma posição de causar um desejo cujo cerne é a impossibilidade.

Tomemos o "não" da negativa inconsciente para abordar a importância dos *não*-analistas em uma Escola de psicanálise. O que resta ao sujeito senão falar desse "não" por balbucios, por tropeços, no lugar onde as palavras faltam? As proposições

da negação e da existência — não há relação sexual, não há Outro do Outro, A mulher não existe — denotam os momentos em que se afirma a ex-sistência extraída dos pontos de um *não*-saber inconsciente.

Em que ponto-instante se engendrou o desejo do analista? É uma pergunta cuja condição advém da demanda inicial, que para alguns analisantes — nem todos serão analistas — já tem a resposta, resposta sobre um saber-fazer, sobre fazer o dizer da enunciação passar ao dito por ex-sistir ao próprio dito, instante sem o qual o real não ex-sistiria. "Que se diga fica esquecido atrás do que é dito, naquilo que se ouve" (*L'Etourdit*).

O dizer não é nem enunciado nem enunciação, mas uma disjunção que se apóia na ausência do universal do lado feminino na lógica da sexuação. Não é relativa à exceção (correlata ao "não" do "não há relação sexual"), mas ao que Lacan chama de "discordante" (efeito de disjunção e abertura), porque nem a vertente mulher pode preencher por implicar a lógica do *não*-toda. Trata-se de uma lógica na qual há uma modalidade de contingência, de indeterminação, de indizível, no entanto, insiste em ser "inventada" no real.

Por isso, Lacan, no "Discurso à EFP", diz querer entregar aos *não*-analistas o controle do ato analítico, "se for preciso entender aí que o estado presente do estatuto do analista não somente leva a denegar, esquecer esse ato, como também degrada a produção que dele dependeria para a ciência".

O emprego do termo *não*-analista questiona a demanda didática do apadrinhamento dos analistas. Advém para que haja uma psicanálise que introduza o ato analítico. Para tanto, é preciso sustentar a distinção entre o estabelecer-se analista e o tornar-se analista advindo de uma ordem que perde seu fim a cada instante, em seu efeito de ser. Essa constante em perda impede a empáfia com que se veste o ideal, com o qual o desser (do analista) pode se revestir.

O *não*-analista não implica o não-analisado, porque o *não*-analista é aquele que, a partir da experiência, ainda pode ser capturado em um tempo (futuro anterior) que se precipita antes que se dê a amnésia do ato. Nesse sentido, o *a*-tributo do *não*-analista é o garante da psicanálise, considerando-se, também, que, da demanda inicial — novamente destaco — possa ou não advir um analista.

Advir um analista da via psicanalisante é correlato a ter havido uma lógica da qual o próprio ato escapou. Conseqüentemente, um analista deve estar advertido do que nele é desconhecimento — o saber só é atingido errando-se o

alvo. A incidência dessa perspectiva para o acolhimento das demandas de análise modifica a própria análise.

Então, a distinção entre os *não*-analistas que estão no momento do ato e aqueles que, enquanto analistas, pagam seu tributo com o "esquecimento do ato" que os funda em sua diversidade (singularidade e estilo advindos também a partir do ato), não admite os engodos do "semblante". Paradoxalmente, se, por um lado, o horror ao ato não suporta o semblante, por outro, a experiência analítica dele se utiliza para lidar com o ato que os faz vacilar. No entanto, um analista deve estar advertido dos engodos dos semblantes. Lacan ainda acrescenta que "o analista não quer acreditar (crença é sempre o "semblante"em ato) no inconsciente para ser recrutado. Caso o analista achasse que acredita, onde iria ele, sendo recrutado pelos "semblantes"de acreditar?"[9]. É nesse sentido que distinguimos o "ser" analista e o *des-ser* do analista irrompendo da queda do SsS no laço que se articula — em disjunção — entre Real, saber inconsciente e pulsão, para que daí possam advir dizeres que se constituam em "comunidade de experiência".

[9] Lacan. Discurso à E.F.P. de 6/12/67. Esse discurso foi proferido por Lacan em resposta aos comentários à sua "Proposição de 9 de outubro de 1967" sobre a formação dos analistas e a função da Escola.

referências bibliográficas

Pereña, F. L'École: entre assujetissement au réel et dependeance politique. *Link*, n.7, juin 2000.

Lacan, Jacques. *O seminário* — livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, [s.d.].

Lacan, Jacques. Discours à l'École freudienne de Paris. In: Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Escritos*: o tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Lacan, Jacques. *O seminário* – livro 9: a identificação. Lição de 28 de fevereiro de 1962. Inédito.

Lacan, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967. Primeira versão. Inédito.

Lacan, Jacques. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Lacan, Jacques. L'étourdit. In: Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

resumo

Para discutir a comunidade de experiência analítica de Escola, retomo, predominantemente, dois momentos lógicos indicativos das "estruturas asseguradas" em uma Escola orientada pelos ensinamentos de Lacan: a lógica da via analisante, que sustenta o tempo de uma análise, e aquela de cunho real, apreendida pelos *não*-analista contra o "esquecimento do ato" e de cujo efeito emerge um analista. Para tanto, vamos discutir o tempo e a apreensão do ato analítico, o desejo do analista e o desejo de fazer Escola.

abstract

In order to discuss the community of the analytical experience, two logical moments can be taken as an orientation of what Lacan says about "assured structures": the logic of the analytic path, which supports the time of an analysis, and the one captured by the non-analyst against "the forgetting of the act" and from whose real effect an analyst can emerge. So, it is necessary to discuss the time and the apprehension of the analytical act, the desire of the analyst and the desire of making School.

hainamoration[1]: a face real da paixão

NURIA MALAJOVICH MUÑOZ

da ambivalência à *hainamoration*

POR MEIO DA ANÁLISE do amor e do ódio, a psicanálise depreendeu uma lógica da vida amorosa dos sujeitos falantes. Freud e Lacan, ao longo de suas respectivas obras, observaram o fenômeno da paixão, procurando explicações que dessem conta das oscilações entre o amor e o ódio. Lacan, no final de seu ensino, propôs mudanças conceituais importantes sobre o tema, chegando a substituir o termo *ambivalência* por um termo novo, inventado, a *hainamoration*. Situaremos, brevemente, o percurso teórico que culmina com essa proposição.

É sob o ângulo da constituição do psiquismo que Freud analisa as paixões e lhes confere um estatuto particular. Não é possível pensar o amor sem o ódio, a paixão sem a destruição. Eles estão intrincados e apontam para o caráter narcísico das relações humanas. O amor e o ódio foram por ele trabalhados como sendo intrínsecos à relação do homem com seus objetos. Tomando de empréstimo um termo da obra de Bleuler, a *ambivalência*, Freud caracterizou as relações afetivas entre os homens. Não há amor sem ódio, eles se encontram fundidos na paixão primeira do sujeito em relação ao outro, outro a partir do qual o sujeito se constitui.

O outro é, aqui, aquele por meio do qual o sujeito atinge uma imagem unificada de seu corpo, mas também seu duplo, aquele que pode tomar seu lugar, seu rival. É o que Lacan formalizou a partir do estádio do espelho e que retomou, trinta anos depois, com a *hainamoration*.

A *hainamoration* é a paixão inventada pela psicanálise para caracterizar a relação primeira do sujeito com a linguagem. Paixão-limite, ela reenvia à incompletude do ser humano, ao impossível de tudo dizer, mas em uma via que se opõe ao saber. É preciso dizer que foi preciso um longo percurso teórico até que Lacan chegasse a propor esse conceito. Assinalaremos algumas etapas marcantes de seu ensino antes de abordar as conseqüências teóricas que a *hainamoration* introduz.

O amor e o ódio têm um papel importante nas teorizações lacanianas. Desde o início de seu ensino, Lacan os trabalhou enquanto paixões fundamentais do ser. Para a psicanálise, o

[1] *Hainamoration* é um neologismo inventado por Lacan para descrever a primeira relação do sujeito com o outro, ele condensa as palavras *haine* (ódio), *amour* (amor) e o ato de enamorar-se. Optei por não traduzir a expressão por achar que a tradução em voga, *amoródio*, não abarca o sentido da expressão original.

ser é desde sempre perdido e só pode existir de forma concomitante ao advento da palavra. Além disso, a palavra só pode expressar o ser até um certo ponto, pois ele não é redutível a nenhuma significação. É justamente o que o amor e o ódio tendem a realizar, cristalizam o ser na medida em que o personificam em um envoltório imaginário.

Retomemos a *ambivalência*. Nos primeiros tempos do ensino de Lacan, o amor e o ódio foram tratados, no quadro da intersubjetividade, como conseqüência da relação especular. A *ambivalência* é vista, aqui, como uma manifestação da inércia do imaginário e se apresenta como dependente de uma falha do simbólico. A *ambivalência* entre o amor e o ódio é aquilo que faz, portanto, obstáculo à elaboração simbólica.

A partir da formalização do registro simbólico e de sua organização, o amor e o ódio passam a ser articulados com a posição simbólica ocupada pelo sujeito na estrutura. As paixões são, então, concebidas como tentativa de dar corpo ao desejo, puro corte, dando consistência imaginária àquilo que falta ao Outro.

Dissemos que Lacan situa as paixões em correspondência ao ser. Mas é também com as teorizações acerca do ser do sujeito que virão os primeiros questionamentos de Lacan a respeito da ética da psicanálise. É a partir do seminário de Ética que Lacan recentrará as relações do sujeito com o gozo: fará aparecer um gozo, o de *das Ding*, que não é contido nem pelo desejo e nem pela fantasia.

Começa a esboçar-se a relação das paixões com o real do objeto que será desenvolvida no Seminário XX. Lacan interrogará, nesse ponto, o significante em sua vertente real. É a partir da ética do Bem-dizer que Lacan tentará depreender a face real das paixões. A *hainamoration* virá substituir a ambivalência entre o amor e o ódio. É um termo inventado por Lacan para designar a paixão primeira do sujeito, efeito da *alíngua* sobre o ser.

sobre a *hainamoration*

Lacan operará um giro conceitual acerca do conceito de ambivalência no Seminário XX. Esse giro é conseqüência do movimento que Lacan persegue em direção à uma concepção da estrutura da linguagem, não mais ordenada pelo simbólico, mas dependente da amarração dos três registros: Real, Simbólico e Imaginário. A linguagem é considerada aqui como uma construção, uma elucubração de saber sobre *alíngua*, ou seja, da fala antes da organização da linguagem.

Se, em um primeiro tempo das considerações sobre a ética, os afetos foram localizados como enganosos, com a ética do Bem-dizer; Lacan tentará apreender a face real das paixões. Embora o amor se dirija ao saber, ele imagina-riza o ser. Para Lacan, o saber e o ser são discordantes, pois a paixão confere ao ser um corpo, presentificando-o imaginariamente.

Lacan teorizou o ser em relação ao que Freud chamou de umbigo do sonho, ponto de impossível em torno do qual o sonho se estrutura. Para Lacan, o ser só existe ao falar, só a dito do ser. Mas, como dissemos anteriormente, o ser não tem consistência, o que seria uma ilusão do amor. É por isso que a psicanálise vai em uma outra via, tenta investigar o que os ditos guardam de um dizer.

O dizer, para Lacan, é aquilo que faz exceção aos ditos e que permite, por conseqüência, isolá-los em um conjunto. É por isso que o dizer, assim como a verdade, só pode ser meio-dito. Cabe, portanto, à psicanálise tentar depreender o real em jogo nas paixões, de forma a possibilitar que um saber sobre a verdade possa ser atingido.

O amor e o ódio — e também a ignorância — serão retomados nesse seminário em relação ao real do objeto. Lacan vai assinalar que se, por um lado, as paixões tampam o buraco do saber, esse mesmo movimento permite uma abordagem do real. O que ex-siste na estrutura é, para Lacan, a não-relação entre o gozo e o Outro. Os afetos são aqui localizados como efeitos da *alíngua* sobre o ser.

> O inconsciente é o testemunho de um saber, no que ele, em grande parte, escapa ao ser falante. Esse ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ele articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. [2]

[2] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.190.

O inconsciente só pode ser tratado a partir do dito, mas o que a psicanálise visa a atingir é o dizer. Vemos então que Lacan situa os afetos como ditos do ser que devem ser lidos de forma a tentar atingir algo de um dizer. Com isso, Lacan quer acentuar o fato de que não basta constatar a presença de determinado afeto, não é possível considerá-lo como uma verdade *a priori*, deve-se apreender sua relação com *alíngua* de modo a atingir seu efeito real.

Tomemos os afetos na vertente do dito. Lacan mostra que o ser humano tende a fazer nó, suplência da não-relação sexual. Essa suplência tende a fazer sentido do não-sentido, é assim que o amor vai ser percebido como ignorância do desejo de ser Um.

> O que faz agüentar-se a imagem é um resto. A análise demonstra que o amor, em sua essência, é narcísico, e denuncia que a substância do pretendo objetal — papo furado — é, de fato, o que, no desejo, é resto, isto é, sua causa, e esteio de sua insatisfação, se não de sua impossibilidade. O amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos quem? — *dois* sexos.[3]

[3] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.14.

Lacan opera aí uma distinção entre a via imaginária de abordagem do Um, por meio da miragem do amor, e uma outra menos fusional. Esta se dá a ver nas matemáticas, mais precisamente na teoria dos conjuntos, abordagem do Um que atinge o real.

Só a matematização atinge um real — e é nisso que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico —, um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia. O real é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente.[4]

[4] Cf. Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.178.

A via de abordagem do Um privilegiada por Lacan se aproxima das matemáticas na medida em que tenta apreender o real, tentando não se deixar enganar pelo imaginário. Lacan indica como guia para essa travessia a análise do inconsciente e de seus mistérios.

Voltemos às paixões para tentar depreender sua relação com o real. Lacan mostra que as paixões podem ser tomadas como traduções possíveis de um encontro real. Esse encontro deixa perceber a ex-sistência do gozo na medida em que atesta a não-relação entre os sexos. O amor, ao visar ao ser, produz efeitos de linguagem que fazem com que os corpos se reproduzam.

> É por aí que se faz a abertura pela qual é o mundo que vem a ser nosso parceiro. É o corpo falante, no que ele só pode chegar a se reproduzir graças a um mal-entendido do seu gozo. O que é dizer que ele só se reproduz graças a uma rata do que

> ele quer dizer — isto é, como bem diz alíngua, seu sem-tido — é seu gozo efetivo. E é ao rateá-lo que ele se reproduz — quer dizer, ao trepar. [5]

[5] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.163-164.

Lacan demonstra assim que a contingência do encontro é vivida com um sentido no amor, o amor tende a fazer da contingência necessidade, dando-lhe um conteúdo. A não-relação sexual é o que "não cessa de não se escrever", ou seja, marca a impossibilidade estrutural de fazer existir uma relação entre os sexos.

Mas Lacan vai indicar que a relação "dita" sexual é, ao contrário, da ordem do possível. Ou seja, o ato sexual depende de um encontro contingente, mas o problema do amor é que ele tende a recobrir o encontro, transformando-o em necessidade. A contingência é situada por Lacan como o "cessa de não se escrever" que o amor tende a transformar em necessidade, a transformar em "não cessa de se escrever".

> A contingência, eu a encarnei no pára de não se escrever. Pois aí não há outra coisa senão encontro, encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo o que, em cada um, marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, que pode variar infinitamente quanto ao nível do saber, mas que, por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual pára de não se escrever? Ilusão de que algo não somente se articula, mas se inscreve, se inscreve no destino de cada um, pelo que, durante um tempo, tempo de suspensão, o que seria a relação sexual encontra, no ser que fala, seu traço e sua via de miragem.[6]

[6] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.198-199.

Vemos que as paixões tornam possível o encontro — mesmo se tendem a transformar esse encontro em necessidade — e é nessa medida que Lacan situará as paixões em relação à ex-sistência, ou seja, ao real. Cabe insistir no fato de que, ao mesmo tempo em que as paixões tocam o real, elas o prendem em um conteúdo.

Lacan mostra que o amor, contrariamente ao que se pensou na filosofia, não tem nada a ver com o saber sobre o ser. Ao contrário, é o ódio quem se aproxima da ex-sistência. O amor, para Lacan, nada quer saber do saber. Isso pode parecer paradoxal, posto que é nesse mesmo seminário que Lacan afirma que o amor é ligado a uma suposição de saber: "aquele a quem eu suponho o saber, eu o amo"[7].

[7] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.91.

Se o amor não tem nada a ver com o saber, é na medida em que tende a tampar seu furo. Por exemplo, quando suponho que um sujeito detém um saber sobre meu ser é justamente para não ter que me haver com a incompletude. Supor que alguém detém o saber é conferir-lhe uma consistência. No amor é, portanto, a vertente imaginária do saber que está em jogo, ou seja, o que do amor se agarra a uma suposição de saber.

Lacan indica, por outro lado, que o imaginário é aquilo que dá consistência ao real, ou seja, ao mesmo tempo em que o amor toca o saber, um real pode assim ser atingido. É nesse sentido que o afeto tem um efeito de gozo, efeito real que vem ao corpo.

É também nessa mesma linha que podemos compreender o enunciado de Lacan que diz que o amor é aquilo que faz signo e é sempre recíproco. Como dissemos, Lacan acentua o caráter de miragem do amor, ilusão imaginária que tende a fazer Um. Mas, por outro lado, o signo é definido por Lacan não como signo de algo, "mas de um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante",[8] ou seja, o efeito não pode ser outro do que real.

[8] LACAN. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.68.

É nesse quadro que Lacan terminará por recusar a ambivalência de modo a excluir os efeitos imaginários que esta poderia acarretar. Isso marca uma tentativa de Lacan de delimitar as face real das paixões, de modo a localizar o que, do amor e do ódio, se alcança de um dizer.

> O que, para vocês, eu gostaria de escrever hoje como a *hainamoration*, uma enamoração feita de ódio (*haine*) e de amor, é o relevo que a psicanálise soube introduzir para nele inscrever a zona de sua experiência. Era, de sua parte, um testemunho de boa vontade. Se pelo menos ela tivesse sabido chamá-lo com outro nome que não esse, bastardo de ambivalência, talvez ela tivesse tido mais sucesso em revelar o contexto da época em que ela se insere. Mas isso talvez seja modéstia de sua parte.[9]

[9] LACAN. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.122.

Lacan, ao propor o termo *hainamoration*, assinala que "não se conhece nenhum amor sem ódio".[10] Não se trata portanto de ambivalência, de uma passagem do amor ao ódio e vice- versa, mas de uma localização das paixões em relação à estrutura. O amor e o ódio têm o mesmo lugar estrutural em sua ligação com o ser. São efeitos da linguagem sobre o real do ser:

[10] LACAN. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.122.

> A abordagem do ser, não é aí que reside o extremo do amor, o verdadeiro amor? E o verdadeiro amor, certamente, não foi a experiência analítica que fez essa descoberta, cuja modulação eterna dos temas sobre o amor carrega suficientemente o reflexo — o verdadeiro amor desemboca no ódio. [11]

[11] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.200.

Lacan indica assim que no amor o ser é abordado como ilusão de ser Um. Mas essa ilusão pode não se sustentar e o outro ser imaginarizado como aquele que detém objeto *a*, logo, como o ser, fazendo o ódio surgir: "ou ele ou eu". Por isso, Lacan afirma: "ninguém percebe que um ódio, um ódio sólido, ele se dirige ao ser, ao ser mesmo de alguém".[12] Sendo assim, vemos que o encontro com o real pode dar-se como ódio já que, como assinala Lacan, "nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência".[13]

[12] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.135.

[13] Lacan. *O seminário* – livro 20: mais, ainda, p.164.

Tomemos o exemplo tirado por Lacan de Santo Agostinho. Ele descreve o ódio ciumento sentido pelo menino vendo seu irmão mamando no peito. Lacan vai mostrar que a visão do bebê mamando instaura a falta no menino, na medida em que ele vê o ser como o outro completo com o objeto *a*. É nessa vertente que Lacan propõe situar o objeto *a* como semblante de ser. Lacan demonstra com isso, mais uma vez, que o ódio vem dotar de consistência imaginária a ex-sistência. Por isso, no ponto onde essa cena revela o real do objeto, o sujeito, dando consistência ao ser, responde com ódio, tapando o buraco do saber.

Vimos que é nesse seminário que Lacan trabalha o amor e o ódio em relação ao real. A *hainamoration* é a paixão que a linguagem impõe ao ser, na tentativa de lhe conferir uma roupagem imaginária. É somente nesse movimento que um real pode ser alcançado. Em *RSI* , Lacan chegará a centrar a *hainamoration* em relação ao real da estrutura, ou seja, ao nó borromeano:

> Com o nó borromeano, temos ao nosso alcance, isto que nos é essencial, crucial para a nossa prática, aquilo que eu enunciei como verdade primeira, a saber que o amor é *hain(e)amoration, h-a-i-n-a-m-o-r-a-t-i-o-n, hainamoration.* [...] Não que o amor não se preocupe um pouquinho, o mínimo, ocasionalmente, pelo bem-estar do outro. Mas é claro que só o faz até um certo limite, o qual, até hoje, nada melhor encontrei para representá-lo do que o nó borromeano. [...]

> A partir desse limite, o amor se obstina, porque há Real na história, o amor se obstina a todo o contrário do bem-estar do outro.[14]

[14] A tradução é de minha autoria. LACAN. *O seminário* – livro 22: RSI. Lição de 15/04/75. Inédito.

Lacan coloca o Real como limite para o amor, o impossível da relação sexual. A *hainamoration* é a paixão psicanalítica por excelência porque revela a impossibilidade de constituir uma relação entre os sexos. É justamente nesse limite que cabe à psicanálise operar, de modo a fazer com que cada sujeito possa construir, frente a essa ausência, uma nova relação com o saber.



referências bibliográficas

LACAN, Jacques. *O seminário*: livro XX: Mais, ainda. Trad. : M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. *O seminário*: livro XXII: RSI, inédito.

resumo

Este artigo analisa as mudanças conceituais produzidas por Lacan ao substituir o termo *ambivalência* pela *hainamoration*. São exploradas as relações do amor e do ódio com o real do objeto e discutidas suas articulações com o saber.

abstract

This article analyzes the conceptual shifts which were produced by Lacan with his replacement of the term 'ambivalence' for *hainamoration*. The connections of love and hate with the real of the object are explored and their articulations to knowledge are discussed.

do desejo do analista e ato



do fracasso do ato ao desejo do analista, o "fazer escola"

a propósito do artigo de Didier Castanet, "A eficiência do ato e o desejo do analista"

Marie-Jean Sauret

O ponto de partida desta reflexão é a leitura do artigo de Didier Castanet, "A eficiência do ato e o desejo do analista"[1], que a coordenação da *Stylus* me pediu que examinasse no escuro.[2] Essa prática proporcionou uma ocasião rara para redescobrir o trabalho e o estilo de um amigo, um colega, uma personalidade, enfim, de alguém que não mascara sua pessoa. Agradeço a *Stylus* e a Didier Castanet, cujo anonimato foi desfeito pela publicação de seu artigo, a oportunidade de prosseguir um debate em que esse modo de passar leitura e se tornar leitor não é secundário. Didier Castanet toma como ponto de partida a problemática da "eficiência do ato", o que me levou a lhe fazer eco para questionar e propor uma leitura de algumas referências de Lacan relativas, *a contrario*, ao fracasso do ato. Trata-se de aproximar a lógica que permite decidir se um ato é mesmo um ato e avançar a respeito de suas possíveis condições de sucesso. No horizonte dessa reflexão, inscreve-se tanto a questão do ato analítico, do desejo do analista, como a da Escola.

[1] Castanet. A eficiência do ato e o desejo do analista. *Stylus*, p.68-74.

[2] N.T.: Sauret não sabia quem era o autor do artigo.

a falência do simbólico

O simbólico apresenta uma falha incurável, mas sem a qual não haveria lugar algum para o sujeito, que, de todo modo, não se resolve aí. "Por um lado", o significante só pode representar a si mesmo se excluir a palavra, como se observa na matemática, inapta para representar o sujeito. Mediante a impossibilidade de representar a si mesmo, o significante representa, para um outro significante, o sujeito que o articula. De maneira mais geral, o simbólico é mobilizável para "representar". "Por outro lado", o simbólico não tem meios para reduzir o objeto que ele representa a uma representação. Há então um resto a representar, que Lacan designa como a letra *a* quando se trata do real do sujeito: uma pedra no caminho.

Essa "pedra no caminho" evoca aquela a que o Pequeno Hans[3] recorreu ao tentar explicar a seu pai em que condição

[3] "...Tu devrais être nu [...] et te cogner à une pierre", dit Hans à son père, "et alors du sang coulerait et je pourrais au moins être un peu seul avec maman. Quand tu remonterais chez nous, alors je me sauverais vite loin de mama, afin que tu ne me voies pas." (Freud. Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) (1909). In: Freud. *Cinq psychanalyses*, p.151.)

este habitaria corretamente a função paterna. Convém que o pai se machuque com uma *pedra* que ele reconheça como sendo mais forte que ele, que se machuque nesse real do pai que Lacan coloca como agente da castração.[4] Então Hans teria medo do pai e deixaria o leito materno, o gozo insuportável, que a fobia remetia à periferia de seu mundo, enfim colocado em seu lugar.

[4] N.T.: *pierre* (pedra) e *père* (pai).

Longe de serem redibitórias, as faltas do simbólico (escritas respectivamente "A barrado" e "a"), condicionam a aplicação singular do poder de simbolização no ato da palavra. Graças à palavra, o sujeito terá uma visão do real que lhe concerne, com a condição de avançar até os limites do simbólico, entre outros, devido ao tratamento. Lacan nos advertiu de que foi onde Hans enganou seu pai e Freud, e é onde, desde então, que os analistas têm medo.[5] É o "horror do ato" que devemos questionar aqui, "horror" passível de levar ao malogro do ato.

[5] Lacan. *Télévision*, p.43 (Lacan. *Televisão*, p.48.)

Vejamos o malogro do simbólico, que condiciona o sucesso de seu funcionamento. É para isso que Lacan aponta com o fracasso do ato? Certamente, esse malogro não é livre de uma ligação com o malogro do a — é preciso demonstrá-lo — mas o malogro tem outra razão a ser buscada.

o ato de palavra

Partamos da dimensão que Lacan reconhece estar presente em todo ato e que Castanet recorda "não comportar em seu instante a presença do sujeito"[6]. Essa proposição parece incompatível com a constatação de que o ato é exigido quando se trata de inventar uma resposta diante da ausência de solução trazida pelo Outro, ou diante de uma resposta do Outro, que é recusada. Para tomar um exemplo da atualidade francesa, os eleitores de esquerda foram chamados a um segundo turno das eleições presidenciais para escolher entre dois candidatos de direita. Isso significa que cada eleitor de esquerda poderia pensar, legitimamente, que nenhum dos dois candidatos daria garantias condizentes com a opinião política desejável ou esperada para seu país. Diante da ausência de escolha, alguns esquerdistas (a maioria) resolveram inventar, no um por um, o voto republicano, ou seja, fazer do candidato de direita o significante do candidato que não existe e, graças a essa escolha, derrotar a extrema direita.

[6] Lacan. *Le séminaire* – livre XV: l'acte psychanalytique. Lição de 29 de novembro de 1967. Inédito.

Esse exemplo basta para sugerir que, no sentido estrito, o ato não surge do "blá-blá-blá", do uso de significantes disponíveis, do ato de palavra no sentido corrente do termo em francês. Exceto a distinção entre "palavra sem ato" e "ato

sem palavra", precisamente, como fazemos a distinção entre o dito e o dizer. Em toda palavra articulada, o significante representa o sujeito para outro significante. É claro que o sujeito aí é apenas representado. Se é para esse modo de ausência que Lacan aponta em sua proposição sobre o ato, ela é tão geral que não há lugar para distingui-la particularmente. Pode-se dizer que o sujeito representado está radicalmente ausente? Se se responde "não", é necessário elucidar de que ausência se trata no ato.

a ausência do sujeito

A ausência caracteriza-se pela maneira de fazer face, seja ao silêncio do Outro, seja à obrigação de escolher quanto à alternativa que o Outro oferece, seja à exigência subjetiva de dever recusar a proposição do Outro.

De um certo ponto de vista, no ato, o sujeito não o é, porque ele escapa ao significante que o representa, para tornar-se (identificar-se com) o significante que ele criou para encobrir a falta do significante do Outro. Essa ótica, em que o sujeito se faz portador de uma invenção significante que o transforma, não escaparia à lógica da alienação a um Outro assim renovado. Poder-se-ia dizer que o sujeito porta o significante vivo no real[7], ou que está mortificado sob a invenção que ele se torna?

Existe um outro ponto de vista, outra maneira de se ausentar. No ponto em que o sujeito descobre a questão do desejo do Outro sob a forma de um enigma real, visto que ele não se reconhece aí, o sujeito reúne seu próprio desejo, aquilo que ele "é", em resposta ao Outro. É a passagem ao ato, ou *acting out* (não o explicaremos aqui), ilustrado pela jovem homossexual, ao colocar em cena o *Niederkommen*, que condensa perfeitamente tanto a criança que ela deseja de seu pai como a que ela deseja ser — no tocante ao objeto *a* que ela é para o Outro.

Por um lado, a alienação entrega o sujeito à determinação inconsciente, posto que ele a intenta; por outro lado, a saída da cadeia significante o entrega à sua fantasia, ou à morte.

[7] Cf. LACAN. *Le séminaire – livre IV: la relation d'objet* (1956-1957), p. 218, 428.

o suicídio

Trata-se de uma oportunidade de reler a referência, sempre citada, ao suicídio como o único ato bem-sucedido, exceto, como diz Lacan, em 11 de novembro de 1971, que ele "é malogrado do ponto de vista do gozo". "O suicídio é o único ato que pode ser bem-sucedido, sem malogro. Se ninguém disser nada, é porque tem o *parti pris* de nada saber."[8] Mas Lacan atribui esse sucesso também ao ato falho, conforme o trecho: "O ato, qualquer que seja, o que lhe escapa é que é importante.

[8] LACAN. *Télévision*, p.66-67.

E é também o não superado pela análise, na introdução do ato falho como tal, que afinal é o único que sabemos que, seguramente, sempre tem êxito."[9] O que me parece ser esclarecido com o seguinte comentário: "Para o obsessivo, a morte é um ato falho. Isso não é tão tolo, pois a morte só é abordável por um ato. Ainda que, para que tenha êxito, seja preciso que alguém se suicide sabendo que é um ato, o que raramente acontece."[10]

Assim o ato está dividido entre alienação e *acting out*, de um lado, e separação, passagem ao ato e suicídio, de outro. Castanet recorda que Lacan fala do ato analítico como de uma "passagem ao ato esclarecida".

Então, qual é a saída para o ato? Quais as condições exigidas para o esclarecimento?

[9] Lacan. *Le séminaire* – livre XVII: l'envers de la psychanalyse (1969-1970), p.65.

[10] Lacan. Lição de 18 de fevereiro de 1975, p.106.

o traçado do ato

O primeiro significante, o da incorporação, faz com que o corpo se introduza como mortificação, como "menos gozar", que Lacan, uma ou duas vezes em seu ensino, escreve (*-a*). O menos gozar obstrui o sujeito que sucumbe à determinação do S_1. Esse efeito é representável (adoto uma sugestão de Bernard Lapinalie[11]) no esquema do circuito da pulsão no *Seminário XI*, mas invaginado, no corpo, a partir do furo (o gol) que o significante primordial confirma ou esvazia. O S_2, chamado em socorro pelo primeiro significante, libera desse menos gozar o sujeito que o articula, sob a forma de um "gozo a mais" dessa vez, precipitando-o para fora do Outro. Ele coloca o gozo a mais fora do Outro, pois o S_2 é tão incapaz quanto o S_1 para reduzir o gozo ao do significante. O S_2 libera o sujeito da determinação do S_1, mas isola uma causa possível para seu desejo. O esquema do traçado da pulsão distingue portanto o gol esvaziado pelo S_1 do circuito fornecido pelo S_2.

[11] Cf. Lapinalie. A montagem pulsional e suas conseqüências quanto ao ato analítico.

O objeto é o vazio onde se sucedem seio, leite, cigarros, beijos, de modo igualmente indiferente (e outros objetos, concorrendo à intricação pulsional), é o vazio em torno do qual gira a pulsão. Mas esse objeto enquanto falta é também aquele cujo desejo tem que se fazer uma causa. Entre o objeto em torno do qual gira a pulsão e o desejo causado na pura perda, como o sujeito consegue alcançar qualquer objeto da realidade? Graças ao órgão *libido*. A libido, não sem o objeto *a*, permite conceber a relação com o gozo do sujeito, ao qual o significante impõe seu "não lugar do gozo", seu "deserto de gozo". Pela via das fixações a este ou aquele tipo de objeto ligado aos desenredos quase biográficos com o Outro, a libido

submete o sujeito às exigências da fantasia. O objeto da realidade deve trazer a marca eletiva daqueles que prometem ao sujeito um ganho de gozo.

A repetição se fundamenta tanto no encontro malogrado com o real como nas coordenadas da fixação. Por isso, Lacan a qualifica de "pseudônimo freudiano do gozo".

Certamente, é para tornar legível, *a contrario*, o que Lacan chama de experiência da fantasia fundamental[12], que é se localizar em relação ao objeto. Localizar-se é saber de qual vazio o objeto é constituído. Em conseqüência, a fantasia perde seu poder de sedução sobre a "libido" e se reduz ao circuito da pulsão em torno do vazio, tornando-se pulsão. Não é essa a condição em que o sujeito, liberado do trajeto com os objetos de sua "coleção pessoal", ganha uma liberdade de ato? Não é essa liberdade de ato que justifica a questão de Lacan a esse respeito, isto é, como o sujeito que atravessou a fantasia vive a pulsão?

[12] Lacan. *Le séminaire* – livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, p.245-246.

a essência do ato

Serão suficientes apenas duas referências. A primeira encontra-se no seminário "D'un Autre à l'autre"[13], e a segunda, no "Discurso na EFP" [14].

Na primeira, Lacan explica como é que não existe relação sexual. A coisa freudiana, a verdade do desejo, tem a propriedade de ser assexuada, embora o vivente tenha uma posição e uma função sexuais. Disso resulta que não existe "relação definível como tal entre o signo do masculino e o do feminino". Lacan deduz duas proposições: de um lado, "não existe relação sexual no sentido em que esse ato seria de uma relação exata", e, de outro lado, inversamente, "existe apenas o ato sexual, no sentido em que existe apenas o ato, para fazer a relação".

O sexual é um dos nomes freudianos daquilo que, do real do sujeito, não é passível (matematicamente) de ser inscrito no significante. Em conseqüência, não existe uma relação exclusivamente simbólica formulável entre uma mulher e um homem, pois o simbólico (abrangendo os significantes "mulher" e "homem") é "castrado" do real do sexual. Mas o objeto obriga o sujeito que habita a linguagem a não esquecer a dimensão (entre outras, a sexual) do que ele é como "não significante". Portanto, há somente o ato, o salto para fora da alienação significante, como resposta.

Lacan conclui: "O que a psicanálise nos revela é que a dimensão do ato, do ato sexual em todo caso, mas, ao mesmo

[13] Lacan. *Le séminaire* – livre XVI: d'un Autre à l'autre. Lição de 4 de junho de 1969. Inédito.

[14] Lacan. Discurso pronunciado (...) 6 de dezembro de 1967 na EFP. *Scilicet*, p.13-14.

tempo, de todos os atos [...] sua dimensão própria é o fracasso." (da castração) Partindo desse trecho, pode-se dizer que só existe ato sobre o fundo de fracasso ao qual ele responde. Esse fracasso é simbolizado aqui sob as espécies da castração (que limitam a conduta do neurótico). Como entender? Seria suficiente concluir, tal como comentei acima, que a impossibilidade da relação sexual inscreve um fracasso onde somente um ato se destaca? Ou se deve entender que não existe ato sem a dimensão de fracasso que o condiciona? Mas então o ato pode ter êxito? O que é o êxito do ato?

o ato analítico como medida de todos os atos

Segunda referência. Lacan lança duas proposições surpreendentes: "todo ato é apenas uma figura mais ou menos completa do ato analítico" e "não existe o que domine este último". Lacan prossegue, lembrando que não existe Outro do Outro, nem verdade sobre a verdade. Não há Outro para cobrir a falha do Outro, não há verdade para compensar a impossibilidade de alçar o objeto ao nível de significação. Ele completa: não existe ato do ato,[15] acrescentando que é mesmo "impensável" (como também não existe transferência da transferência).

[15] Freud teve esse pressentimento quando observou, a propósito da interpretação, que "o leão só salta uma vez", em "Construções em análise" (1937).

Vejamos a famosa passagem a propósito de sua "proposição do psicanalista da Escola": "Minha proposição se aloja nesse ponto do ato, onde se assevera que ele jamais é tão bem-sucedido quanto malogrado, o que não implica que o malogro seja seu equivalente, em outras palavras, que possa ser tomado como êxito." Essa não reversibilidade implica concluir que "o momento de malograr só é conseguido no ato se o instante de passar a ele não tiver sido passagem ao ato, é parecer seguir o tempo para compreender". Em suma, render-se ao ato porque compreendemos que é só o que resta a fazer é apenas passagem ao ato, que implica alienação à determinação significante (ver a jovem homossexual).

Voltando ao exemplo da atualidade política francesa, quanto aos que afirmam ter votado no candidato da direita porque não tinham escolha, melhor fariam se se tivessem perguntado sobre o que, da ordem de sua fantasia, entrou em jogo. Eles se arriscam a ficar na situação dos eleitores que votaram na extrema direita por puro protesto, jurando que não são xenófobos nem favoráveis a um estado policial e, depois, vêem-se participando das opções fascistas de seu candidato. Aviso sem ônus para os eleitores progressistas e para quem quer que se alinhe em massa sob um significante, em uma instituição (uma Escola) etc.: o ato resta, senão a produzir, pelo menos a demonstrar.

Lacan destaca o fato de que sua proposição para o analista da Escola "ataca o ato analítico no viés em que ele se institui no agente". No sentido estrito, o agente é aquele por quem o ato chega — o passante. "Atacar" tem aqui o sentido de "empenho em confrontar teoricamente". Lacan indica então que esse ataque só faz malograr o ato "para aqueles [aos olhos daqueles] que fazem com que a instituição seja o agente do dito ato, isto é, que fazem separação entre o ato instituinte do analista e o ato analítico". A fórmula é rígida: quem se remete à instituição, bem como ao analista do passante, para identificar o ato analítico, só pode rejeitar o passe (de fato e de direito): "... o que é indicativo de um malogrado que jamais o alcançou." O ato está à espera do analisante, de cada analisante, e de ninguém que o decrete analista — Castanet enfatiza também.

Lacan prossegue de modo mais enigmático. "Então, que o instituinte só se abstraia do ato analítico naquilo que aí faça falta, justamente por ter conseguido pôr em causa o sujeito." Como entender? A fórmula recorta um fragmento da explanação do ato em que Lacan fala "de um ato tal que destitui em seu fim o próprio sujeito que o instaura". Parece-me que o ato analítico é dividido entre "um analista" que, pelo fato de seu próprio passe, inicia a tarefa analisante, a institui, coloca literalmente em causa o sujeito analisante, e "um passante" que, igualmente pelo fato de seu próprio passe, confirma que houve "analista"[16] no momento mesmo em que ele encontra a razão para despedir o primeiro.

[16] N.T.: No original: ... *qu'il a eu "de" analyste* ..

O analista pode apenas dar início às condições de um ato que só é conseguido quando o analisante passa, por sua vez, à posição de dar início às condições de um ato que só é conseguido quando... etc. Portanto, há algo de estruturalmente malogrado, pois, se o ato consiste na passagem a analista, as conseqüências são extraídas por um outro "sobre o qual ele deve renunciar ao exercício de qualquer poder".

Lacan conclui: "É porque malogrou que o êxito chega à via do analisante, quando ele demonstra o só-depois do desejo e as aporias do analista."

Nessa discussão, manterei apenas a condição do êxito, que vem do só-depois do desejo do analista. Como entender isso?

o desejo do analista

No final do tratamento, o analisante verifica a causa de seu desejo no objeto *a*. E descobre o que ele tem de real — que indica, por exemplo, em determinado caso, um determinado traço de perversão — em lugar de se unir ao

objeto (*acting out*) ou de expô-lo (passagem ao ato). Ele serve-se dessa descoberta, do fato de saber do vazio que o objeto abre no Outro (objeção ao saber), para, enquanto analista, fazer semblante do objeto (manejar o lugar para o objeto) que um outro analisante acredita perseguir. O "desejo do analista" é o consentimento em utilizar desse modo a descoberta do que ele é, no tratamento de um outro, como semblante daquele que o analisante persegue. Por esse consentimento, o analista faz do vazio de seu ser a placa sensível sobre a qual o novo analisante apostará seu ser, do qual ele não sabe, onde ele terá uma chance de, por sua vez, aprender "qualquer coisa". Trata-se de distinguir, por um lado, o "consentimento" que Didier Castanet questiona, a meu ver o "consentimento" a que nada nem ninguém obriga, e por outro lado, ainda que indissociável, o desejo do analista em função. O funcionamento do lugar onde é esperada a objeção ao Outro que o novo analisante ainda não sabe ser — o objeto *a* que ele é.

Assim fazendo, o que consente se coloca como *sinthome* no tratamento de um outro que, por isso mesmo, pode colocar em questão seu próprio sintoma, sem precisar temer muito essa resolução. Na verdade, o novo analista dá impulso a um ato que deverá ser arrematado sem ele quando o novo analisante, por sua vez, der impulso a um outro.

Isabelle Morin aproxima, para fazer uma distinção, o ato analítico e o ato criador.[17] Certamente, o que faz o êxito do ato criador é elevar a obra ao nível de *sinthome* — que amarra seu ser em fuga ao Outro — *sinthome* que às vezes vale para aqueles que entram em diálogo com ele. O analista é o *sinthome* que dá chance a cada um de reinventar a psicanálise. No fundo, a chance da psicanálise reside nessa reinvenção permanente, pelo próprio fato de seu fracasso como teoria que daria a última palavra sobre o real do sujeito. É o que Lacan nos ensinou a escrever: S(A barrado). No fundo, o significante que toma o valor de S(A barrado) para um sujeito é o nome próprio desse real para o qual não existe significante algum que o reduza ao do simbólico.

[17] Morin. Intervenção oral de 27 de abril 2002.

a Escola

Como saber que o êxito chegou ao ato? Ainda é preciso provar, extrair a demonstração e explicar. É uma acepção do termo "esclarecimento" que Castanet menciona para lembrar que, se ele falta, o ato analítico continua preso nas malhas da passagem ao ato. A explicação remete o analisante à via da alienação significante. Mas o inconsciente esteja aplacado, a

verdade em seu lugar, o objeto desvalorizado. A explicação estará portanto sem o apoio da fantasia, entre "fazer escola" e "se fazer uma causa para falar", e evocando o circuito da pulsão, o que basta para fazer um novo sujeito.

A explicação encontrou seu ponto de partida. Ela se apóia nesse significante particular, o S(A barrado), o nome próprio que a interpretação colocou em substituição ao "pseudônimo da repetição".

A referência do ato ao lapso, ao ato falho, à passagem ao ato, ou seja, às formações do inconsciente, poderia ser mais bem explorada. A interpretação do ato falho não se reduz à significação da ação que não teve lugar, nem à que a substituiu, mas precisamente a "alguma coisa" que não surge nem de uma nem da outra e que vem à cena. É disso que se trata um ato. O que faltou e tem êxito é a ação. Da mesma forma, o valor do lapso é irredutível à cadeia significante e não se impõe mais do que a ação que é basculada. O lapso indexa o entre dois, o que cada cadeia é incapaz de extrair, o objeto. É o que o *Witz* chega a fazer de maneira regrada, e é por isso que Lacan sustenta que o passe tem estrutura de *Witz*, isto é, fornece o significante que não pertence a nenhuma cadeia significante — S(A barrado) — e que nomeia o que lhes escapa, o objeto *a*.

Essa lição reforça o convite de Lacan para se aplicar o S(A barrado) ao AE em seu grafo do desejo. Resta E, que pode ser lido como o índice desse real ("a prova", ele escreve) que cada um tem de seu tratamento e a partir do qual "faz escola", ensina. O comentário de Lacan não tem ambigüidades: "Isso pode indicar que o analista deve sempre poder escolher entre a análise [E] e os psicanalistas. [A: a instituição, as listas, a hierarquia etc]."[18]

Chegando a esse ponto em que o sentido de sua vida é desvalorizado, o analisante reencontra-se com o objeto em torno do qual esse sentido deu a volta e do qual ele o extraiu. É uma indicação do fato de que o objeto se reduz ao real do simbólico — à letra. A letra ilegível a partir da qual ele vai explicar-se, escrever, dar a ler, e ler seus colegas. A partir daí ele realmente passa uma leitura, no passe, é claro, e mais além. Isso se chama, como também sugere Pierre Bruno[19], uma escola não de exegetas, prontos a recompor o sentido, mas de decifradores. Agrada-me sonhar com uma escola de leitor. Onde o leitor ensina ao leitor a partir de seus *Escritos*, escritos deixados por aquele que foi o primeiro a fazer, explicitamente, do real, seu sintoma.

[18] Lacan. Proposition du 9 octobre 1967 — première version, p.20.

[19] Cf. Bruno. a-sémantique. Intervenção oral.

Não é essa prática de anonimato fundada por *Scilicet*[20] que *Stylus* retoma a seu modo? Não se trata de apagar o nome que cada um tem do simbólico, o patronímico, pois afinal o autor é sempre conhecido (ainda que em *Scilicet* o patronímico participe do conjunto *bourbakiano* dos alunos de Lacan que contribuíram para a revista). Trata-se, portanto, para o leitor que ignora o patronímico, de substituir por este o nome próprio que não pertence ao simbólico: e a letra que o autor tem de seu tratamento e que depositou em seu texto, de onde se trata de extraí-lo novamente.

A tensão destacada por Castanet entre a ausência do sujeito no ato e a impossibilidade do ato sem um desejo que o suporte é assim ligeiramente deslocada: "Todo pensamento que faz escola", como disse Lacan, "tem como finalidade o ato"[21]. Não sem a letra, a assinatura do sujeito, ilegível (como todas as assinaturas), mas decifrada...

Toulouse, 6 de junho de 2002.

TRADUZIDO POR ANGELA LOBO DE ANDRADE

[20] Cf. LACAN. Introduction de *Scilicet* au titre de la revue de l'École Freudienne de Paris. *Scilicet*, p.3-13.

[21] LACAN. *L'acte psychanalytique*. Lição de 20 de março de 1968. Inédito.

referências bibliográficas

BRUNO, Pierre. a-sémantique. Intervenção oral. In: Seminário Problèmes de la Psychanalyse, 2002, Toulouse, APJL. Inédito.

CASTANET, Didier. A eficiência do ato e o desejo do analista. *Stylus*, Belo Horizonte, n.4, p.68-74, abril 2002.

FREUD, Sigmund. Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) (1909). In: FREUD. Sigmund. *Cinqpsychanalyses.* 7ème éd. Paris: P.U.F., 1975.

LACAN, Jacques. Discurso pronunciado (...) 6 de dezembro de 1967 na EFP. *Scilicet*, Paris, n.2-3, p.13-14, 1970.

LACAN, Jacques. Introduction de *Scilicet* au titre de la revue de l'École Freudienne de Paris. *Scilicet*, Paris, n.1, p.3-13, 1968.

LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique.* Lição de 20 de março de 1968. Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire*— livre IV: la relation d'objet (1956-1957). Paris: Seuil, 1994.

LACAN, Jacques. *Le séminaire* – livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. *Le séminaire*– livre XV: l'acte psychanalytique. Lição de 29 de novembro de 1967. Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire*– livre XVI: d'un Autre à l'autre. Lição de 4 de junho de 1969. Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire*– livre XVII: l´envers de la psychanalyse (1969-1970). Paris: Seuil, 1991.

LACAN, Jacques. Lição de 18 de fevereiro de 1975 do seminário R.S.I. *Ornicar?*, Paris, n. 4, p. 101-106, mar. 1975.

LACAN, Jacques. Proposition du 9 octobre 1967 — première version. *Analytica*, Paris, v. 8, p.20, 1978. Supplément au numéro 12/13 d'*Ornicar?*, décembre 1977, repris in *Autres Ecrits,* Paris, Seuil, 2001. p.575-591.

LACAN, Jacques. *Télévision.* Paris: Seuil, 1974.

LACAN, Jacques. *Televisão.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LAPINALIE, Bernard. A montagem pulsional e suas conseqüências quanto ao ato analítico. Journée du Collège Psycanalytique du Sud Est. *Clinique des pulsions*, Aix en Provence, 1 jun. 2002. Inédito.

MORIN, Isabelle. Intervenção oral de 27 de abril 2002. *Séminaire déplacée*, Forums du Champ lacanien, Paris. Inédito.

o discurso do psicanalista: topologia e clínica

MARIA ANGÉLIA TEIXEIRA

A ESCRITURA DOS QUATRO DISCURSOS amplia a possibilidade de realizarmos uma leitura topológica da clínica psicanalítica. Define lugares, particularmente o lugar onde o analista opera e o lugar onde o analisante se engaja no trabalho da análise. Isso é evidente no matema do discurso do analista e no do discurso da histérica.

Define também a possibilidade de um sujeito mudar de posição conforme o discurso, não ocupando apenas a posição alienada de escravo, determinada no discurso do mestre, condição de sua constituição, na qual um significante o representa para um outro significante.

Os quatro discursos (do psicanalista, do mestre, da histérica e da universidade) propostos na teoria de Jacques Lacan, evidentemente, obedecem a certos princípios. Alguns deles devem ser situados para tornar claro o propósito deste trabalho.

O ponto de partida é condicionado pelo princípio que estabelece que a mudança de discurso não pode ser tomada enquanto série histórica contínua, mas enquanto emergência de efeitos significantes a partir da estrutura do discurso do analista.

Em seguida, deve-se considerar que um discurso se esclarece a partir de um outro, por regressão ou por progressão, tomando sempre como referência o discurso do analista: o discurso da universidade produz-se girando-se um quarto de volta por progressão, e o da histérica, um quarto de volta por regressão, a partir do discurso do analista. Esse princípio estabelece que não há discurso isolado e que a legitimação de um é dada pela presença dos outros, livrando a psicanálise de qualquer ideal solitário.

[1] LACAN. *O seminário* – livro 20, p. 26-27.

Discurso do Mestre

impossibilidade

$$\frac{S_1}{\not S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso da Universidade[1]

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\not S}$$

impotência

se esclarece por "regressão" do:

Discurso da Histérica

$$\frac{\not S}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

impotência

se esclarece por "progresso" no:

Discurso do Analista

impossibilidade

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\not S}{S_1}$$

O terceiro princípio estabelece que um discurso é aquilo que faz laço social determinado por uma prática; prática de uma análise, quando se trata do discurso do psicanalista.

O quarto princípio define estruturalmente quatro lugares fixos, quais sejam: o agente, o outro, a produção e a verdade, e quatro letras que giram um quarto de volta, obedecendo à lógica da permutação circular, escrevendo-se: o significante mestre, S_1, o significante do saber, S_2, o objeto a, definido como mais-de-gozar e causa do desejo, e o que representa o sujeito dividido.

Os lugares:		As letras:
o agente	o outro	S_1, o significante mestre
		S_2, o saber
a verdade	a produção	$\not S$, o sujeito
		a, o mais-de-gozar

Por sua vez, o quinto princípio descreve o modelo chamado por Lacan de quadrípode giratório, por ser construído como uma variação do tetraedro, figura tomada emprestada da matemática, por intermédio da qual, ele marca, com a retirada de um dos seus lados, a presença da impossibilidade na estrutura.

O último princípio, mas não menos importante dentre os já citados e que poderia também ser o primeiro, trata de evidenciar que o discurso do psicanalista se origina como o avesso do discurso do mestre, não sendo possível passar diretamente de um ao outro, a não ser passando pelo discurso da histérica, ou pelo discurso da universidade.

É certo que, marcado pelas teorias estruturalistas do discurso, pela proposta da análise do discurso, particularmente pelas idéias de Foucault, Lacan, já nos seus primeiros textos, faz intenso uso do termo discurso, chegando mesmo, nesse período, a enunciar que o inconsciente é o discurso do Outro. Entretanto, somente em 1969, ao realizar o seminário "O avesso da psicanálise", formula, com a teoria dos quatro discursos, sua própria concepção de discurso, que se pode considerar concluída em 1973, no seminário "Mais Ainda".

Entre a concepção de estrutura de linguagem e a de estruturas de discurso, foram dados largos passos. Pode-se considerar a segunda como uma requintada elaboração psicanalítica da primeira, e, ainda que Lacan torne evidente que o ponto de partida para definir clinicamente as estruturas continue sendo a estrutura de linguagem, com os discursos, ele inaugura uma nova reflexão topológica sobre o conceito de estrutura.

Os discursos podem ser definidos como modos de ordenar a linguagem. Uma espécie de máquina que atribui lugares cujas bases partem da exterioridade do S1, e, enquanto laços sociais instauradores de aparelhos de gozo, em sua materialidade significante, determinam a realidade. O que permite concluir que toda realidade é de discurso.

Há ainda uma consideração sobre os discursos que merece ser evocada, por ressaltar, nessa estrutura, a diferença entre significante e palavra: o discurso é sem palavras. Ele ultrapassa a palavra porque esta é sempre ocasional, enquanto que o discurso representa a estrutura significante.

Pode-se dizer que a teoria dos quatro discursos instaura um segundo tempo da teoria da linguagem, marcado pelas conseqüências da formalização do objeto a, não apenas por ser este definido como um elemento heterogêneo ao significante, em sua posição de "extimidade" na estrutura, mas, sobretudo, por trazer a determinante presença da pluralidade dos gozos mais além da causa do desejo ou mais-de-gozar.

Trata-se de uma mudança de perspectiva que instaura uma nova concepção da economia do gozo, cuja reordenação põe em jogo uma entropia reguladora da perda, recuperação e excesso, possível de demonstrar que nada é capaz de apreendê-

lo completamente, restando sempre algo que transborda e que é impossível de ser capturado no incessante movimento de deriva que lhe é próprio.

O que aqui se considera segundo tempo da teoria da linguagem está sustentado pelo que Lacan propôs chamar de "campo do gozo", bem representado na topologia dos discursos que introduzem fundamentalmente a concepção da paixão do significante pelo gozo, a partir da qual o discurso como máquina se aparelha para tratar o real de onde surge o sujeito sobre o qual opera a psicanálise.

A partir de então, tudo que estava em jogo na função da fala e no campo da linguagem passa a ser reordenado pela estrutura tetraédrica do discurso, cuja topologia apresenta fundamentalmente a dimensão de gozo do sujeito e do significante.

Se o conceito de objeto a veio redimensionar o campo do gozo, inaugurando a causa do desejo como mais-de-gozar, simultaneamente evidenciou os modos de gozo dos significantes, em uma espécie de demonstração de que o gozo é a finalidade última do significante.

As demais letras que compõem os discursos — S_1 e S_2 — são definidas como modalidades de gozo, e o sujeito () fica colocado como resposta do real. O significante mestre, S_1, é definido como o gozo do encontro marcado com a falta, e o S_2, o significante binário, em que o saber é definido como meio de gozo.

Deve ficar evidente que a definição isolada de cada letra e lugar toma novo valor quando estes se conjugam, formando novas combinatórias em cada um dos discursos. Surge, assim, uma nova forma de escrever a pulsão, que, em seus recortes parciais, apresenta o vazio do referente do seu objeto e sinaliza para a impossibilidade da existência de um objeto que complete o gozo.

A definição dos discursos como laços sociais que representam o campo do gozo causa uma reviravolta moebiana no que até então era concebido como campo da linguagem.

A conseqüência mais essencial dessa torção encontra-se no âmbito da clínica, pois a torção moebiana do campo do gozo a partir do campo da linguagem coloca esta no campo do real, mudando a direção da cura em vários níveis, inclusive em suas ambições terapêuticas.

A clínica passa a ser regida pela definição do campo da linguagem e do gozo no real, recolocando, com o discurso do psicanalista, que se ordena pela castração, o impossível de dizer

e de escrever na clínica.

Igualmente, os outros três discursos são ordenados pela castração, razão pela qual Lacan diz tê-los deduzido do discurso do psicanalista.

Os laços sociais imprimem suas práticas. No caso da psicanálise, a prática de falar ganha valor máximo e se faz ato, revelando que falar sob transferência, no dispositivo psicanalítico, ganha especial dimensão de gozo.

A teoria dos quatro discursos permite estabelecer, de forma inusitada, a posição do analista e a do analisante na entrada e no final de uma análise, redimensionando as questões relativas às estruturas clínicas.

O ponto de partida do ato psicanalítico é o discurso do psicanalista. Entretanto, para haver entrada em análise, é necessário que aquele que demanda uma análise esteja posicionado no discurso histérico enquanto sujeito desejante, exibindo de modo patente o inconsciente em sua dimensão de saber. "... o histérico é o sujeito dividido, dito de outra maneira, é o inconsciente em exercício, que põe o amo ao pé do muro para produzir um saber".[2]

[2] Lacan. Radiophonie, p.89.

O discurso da histérica revela que no inconsciente trata-se de saber, logo, sua premissa está fundada em desejar saber. Entretanto, não se trata de um saber qualquer, porém, de um saber inconsciente sobre o gozo, que, em última instância, é o que se espera que o mestre produza. O problema é que a produção de saber nesse discurso apresenta-se impotente, por não se conectar com o objeto a — causa de desejo — colocado no lugar da verdade [a/S_2 - a/S_2].

Nesse discurso, o sujeito dividido ocupa o lugar do mestre, ou seja, do comando, e dirige-se ao S_1, ao significante-mestre, situado no lugar do outro, para dominá-lo [$\$ \longrightarrow S_1$], no sentido de fazê-lo produzir um saber sobre o gozo [$\$ \longrightarrow S_1/S_2$]. Seja como for, o discurso histérico evidencia que se produz saber no inconsciente e, mesmo sabendo de sua impotência, põe o inconsciente em exercício. Tal discurso quer produzir o saber ao preço de recalcar o objeto a, situado no lugar da verdade. Sua impotência está em não conectar o saber com o gozo que o causa. Recalca o gozo do corpo como seus sintomas revelavam, [$a \longrightarrow S_2$], elevando o corpo à dignidade de sintoma para com ele desafiar a ordem vigente, precisamente incorporada pelo saber médico. Foi necessário, portanto, o advento do discurso psicanalítico para dar ao sintoma histérico o estatuto de discurso, e, finalmente, pode-se dizer que o laço que o discurso da histérica produz é fazer desejar.

A condição necessária para iniciar o ato analítico é a histerização do discurso do sujeito. Em outras palavras, é a presentificação, mediante condições artificiais do discurso da histérica, que dá as condições, do lado do analisando, para que haja a entrada em análise, caso haja um analista sustentado pelo discurso do analista, do outro lado, para instaurar o dispositivo. Ou seja, o discurso analítico só pode operar se encontra o sujeito posicionado como desejante, tal qual se apresenta no discurso histérico, cuja demanda ao Outro se sustenta de supor saber ao inconsciente.

Contudo, a partida analítica apenas se inicia se e somente se o analista responde de um outro lugar que não aquele esperado pela histérica, em que aparece um mestre encarnando a potência fálica do S_1, ao qual atribui um saber (ainda que castrado), na expectativa de que ele possa restituir-lhe o objeto que falta para completar seu gozo e eliminar sua insatisfação.

A partir do discurso do analista, este faz o que lhe é devido, interrogar o sujeito sobre o gozo que causa seu desejo, sustentado pela verdade do saber do inconsciente, que é impossível de ser toda dita, para que o analisante possa então produzir aquilo que lhe é particular, a saber, o S_1.

A formulação clínica apresentada pela teoria dos quatro discursos pode ser economicamente expressa como se segue: o que o sujeito analisante, na prática psicanalítica, produz de mudança é a passagem do discurso da histérica para o discurso do psicanalista, o que implica, necessariamente, na realização de um novo modo de circulação dos discursos entre si.

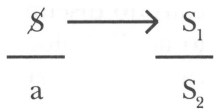
Passar ao discurso do analista implica operar um quarto de giro onde o objeto a é colocado no lugar do agente do discurso, definindo a posição de semblante de objeto a do analista. No lugar do outro, está colocado o sujeito desejante interpelado sobre a causa da sua divisão, conectado com o que causa seu desejo[3] [a $\rightarrow$ S], e onde o saber, no lugar da verdade, condiciona a asserção de que não há relação sexual[4] [S_2 / S_1]. Esse discurso vem esclarecer que a ordenação dos discursos se faz com a presença estrutural da impossibilidade em lugar da equivocada posição de impotência do neurótico. Os efeitos aqui considerados demonstram que mudar de discurso, ou seja, mudar de razão, implica mudar as posições de gozo do sujeito.[5]

[3] Cf. Lacan. Radiophonie, p.20.

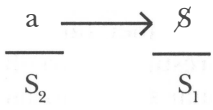
[4] Cf. Lacan. Radiophonie, p.22.

[5] Cf. Lacan. Radiophonie, p.26.

Discurso da Histérica



Discurso do Analista



É necessário incluir nessas considerações o elemento transferência. Em primeiro lugar, a histerização do discurso coloca o sujeito em uma posição na qual se torna possível instaurar o sujeito suposto saber, condição da entrada e da travessia de uma análise. Em segundo lugar, é necessário que o final de uma análise tenha realizado um giro de um quarto de volta à direita, passando-se, desse modo, do discurso da histérica ao discurso do analista, na realização da dessuposição de saber e na destituição subjetiva do outro.

Essa operação só se dá no dispositivo analítico, entendido em sua dimensão de ato, em que o analisante pode encontrar os recursos para "saber lidar com seu sintoma".[6] Particular operação analítica à qual se deve chegar, que se constitui no avesso daquela do saber fazer do escravo no discurso do mestre, que tinha o saber e o gozo alienados ao mestre. "Saber lidar com" implica uma nova relação com o gozo inconsciente do sintoma em sua dimensão real. "Saber lidar com" é, sobretudo, um modo novo de tratar a impossibilidade da relação sexual que se chama castração.

Situar o discurso do analista como sendo o avesso do discurso do mestre significa que esse novo laço social (essa nova realidade) é regido por um gozo que é avesso ao domínio e à escravidão do outro, seja no sentido de governar, como se apresenta no discurso do mestre, seja no sentido de educar, como no discurso da universidade. Fica assim o discurso analítico solidário ao discurso da histérica, pela interrogação e recusa que ambos fazem aos discursos dominantes que nada querem saber do inconsciente; sobretudo o discurso do analista

[6] Lacan. Les identifications. (16/11/77). In: Lacan. *Le seminaire* — livre XXIV: L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.

quer escutar a demanda manifestada no discurso da histérica, que insiste em fazer aparecer o sujeito do inconsciente apresentado pelos seus sintomas, insistindo em interrogar acerca da relação do homem e da mulher.

O discurso do psicanalista evidencia que as estruturas dos três outros laços sociais, que são igualmente laços de gozo, são determinadas por uma impossibilidade estrutural cujo nome freudiano é "castração", traduzida por Lacan pelo enunciado "não há relação sexual", e que se demonstra nesse discurso pela impossibilidade de conectar diretamente o significante-mestre no lugar da produção ao saber no lugar da verdade.

Incompleto o campo da linguagem pela impossibilidade de o real fazer um todo, o enodamento do real, do simbólico e do imaginário, que constitui o campo da linguagem, passa a ser definido como um campo regido por uma outra lógica, que, em contraponto à universalidade da verdade do falo, será chamada de lógica não-toda.

A teoria dos quatro discursos vem essencialmente formalizar uma concepção clínica baseada nesse novo paradigma situado mais além do Édipo que se chama Campo do gozo.

O discurso do analista traz, na parte superior do matema, o objeto a situado no lugar do agente, de onde o analista se faz, quando possível, semblante de objeto a, sustentando em ato o silêncio, de onde acolhe a suposição de saber que lhe é endereçada pelo sujeito do discurso histérico. Dirige-se ao lugar do outro que deve estar ocupado pelo sujeito dividido do inconsciente, interrogando-o sobre a causa do seu desejo. Diante desse sujeito desejante, cujo ser é de fala, o analista demanda — sua única demanda — que o analisante fale. Não uma fala qualquer, porém, no cumprimento da regra fundamental para instauração de uma análise, que fale em associação livre, para colocar no lugar da produção, no andar inferior à direita, os significantes mestres, aqueles que singularizam os seus gozos. Ainda na leitura do andar superior, deve-se ressaltar que o discurso do analista é o único a tomar o outro como sujeito desejante.

> Não devemos crer que sejamos, de modo algum, nós mesmos que suportamos o semblante. Nós nem mesmo somos semblantes. Somos, ocasionalmente, o que pode ocupar o seu lugar, e nele fazer reinar o quê? — o objeto a. O analista, com efeito, de todas as ordens de discurso que se sustentam atualmente, é aquele que, ao pôr o objeto a no lugar do semblante, está na posição mais conveniente para fazer o que é justo, a saber, interrogar como saber o que é da verdade.[7]

[7] LACAN. Les identifications. (16/11/77). In: LACAN. *le seminaire* — livre XXIV: L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.

Passar então ao andar inferior do discurso implica encontrar, no lado direito, a produção do enxame dos significantes mestres, [S_1, S_1, S_1], em sua produção de gozo do S1, apartados como estão do S_2, pela descontinuidade que há entre o lugar da verdade, onde está situado o S_2, e o lugar da produção, onde está situado o S_1. Aqui aparece, na estrutura, o que Freud chamou de castração, redefinida por Lacan como uma função puramente lógica de um impossível da estrutura que toca o real e concerne a todo ser falante.

Essas implicações clínicas fazem com que seja preciso dizer mais sobre as conseqüências de se produzir, no trabalho analítico, o S_1 desarticulado diretamente do S_2, da cadeia significante. Pode-se, em um esforço de objetivação, considerar que essa operação pretende abalar a incondicional demanda do analisante ao outro (em todas as suas formas) e abolir as certezas das suas produções imaginárias edípicas sustentadas nos significantes do Outro e nos seus ideais identificatórios.

A disposição do S_2 no lugar da verdade sustenta, no andar superior à esquerda, o analista posicionado como semblante de objeto a, quando faz silêncio, e, igualmente, sustenta o lugar de onde o analista interpela o sujeito sobre a causa do seu desejo, em linha diagonal dirigida ao andar superior à direita, convocando-o a falar, como lhe é devido, não importa o quê.

Todo esse trabalho visa à produção de uma nova articulação de gozo que está dada pelo posicionamento de S_1 no lugar da produção, aquela que coloca a impossibilidade no lugar da impotência, que aqui está sendo proposto chamar momento de extração de um gozo mais além do Édipo, mais além do pai.

Seria bom configurar esse momento de conclusão como um momento de consentimento com a castração. A partir das posições estabelecidas pelo discurso do psicanalista, instauram-se outras condições com as quais será preciso saber lidar, que não aquelas do escravo no discurso do mestre, que aliena seu saber e o seu gozo ao Outro, porém um saber lidar (*savoir y faire*) em ato com o gozo do sintoma, construído na operação analítica.

Assim sendo, o discurso do analista, ao sustentar essa impossibilidade de conectar o S_1 ao S_2, em cujo intervalo, no discurso do mestre, viu-se aparecer recalcado o sujeito desejante, faz aparecer o sujeito em uma nova posição, que é a de ser causado pelo gozo do objeto a, não mais em uma posição de absoluto assujeitamento aos significantes do outro, como se observou no discurso do mestre. Essa nova posição do sujeito

Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo - SP

no discurso do psicanalista resulta da destituição subjetiva, operação que se espera realizar em uma análise.

Somente no discurso analítico a flecha que une [S_2 / S_1] está interrompida, só podendo ser articulada por um caminho retrógrado. Tal configuração, na qual não estão diretamente conectados o significante mestre e o saber, que leva à produção isolada do S_1, constitui uma nova ordenação da cadeia significante e não sua desarticulação. Assim, pode-se manifestar o gozo do S1, aqui situado mais além do gozo fálico, aquele que se apresenta no real, como o significante novo.

Há, portanto, evidentes ampliações e rupturas nos modos de gozo do sujeito na prática analítica. Em uma perspectiva, como causa de desejo, o analista faz semblante de objeto a, permitindo ao sujeito inscrever sua fantasia regida pela lógica Edípica. Em uma outra, produz e é produzido pelo gozo do S_1, situado nesse específico lugar discursivo, que é aquele que se situa mais além do Édipo, mais além da significação fálica, que não mais funciona com a ilusão de que se satisfaria se o Outro o completasse, consentindo que não há garantia nem completude entre ele e o outro porque ali reina o gozo do Um:

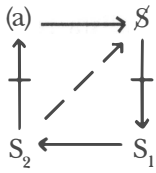
$$S_2 // S_1$$

Quanto ao S_2, nele encontra-se o meio-de-gozo para meio-dizer a verdade, com o qual sustenta o gozo de falar, que Lacan chamou de "uma outra satisfação".

Para concluir, será necessário recorrer à leitura do discurso do psicanalista feita por Lacan nas conferências realizadas nos Estados Unidos. Nela, divide o discurso em dois lados. No lado esquerdo, situa os lugares de onde opera o analista, de onde ele maneja a transferência e interpreta. No lado esquerdo superior, aquele onde faz semblante de objeto a, o analista é silêncio e é presença. No lado esquerdo inferior, conhecido como saber no lugar da verdade, encontra-se a posição de onde o analista interpreta, na condição de só poder semidizer a verdade.

No lado direito, situa-se no andar superior o lugar de onde o analisante é convocado a operar com seus enunciados referendados no saber do inconsciente, e, no andar inferior, o lugar onde produz seus significantes singulares de gozo:

semblante de objeto (silêncio)



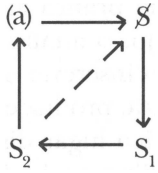
o que se enuncia

meio-dizer da verdade

o que não se diz

semblante de objeto (silêncio)

saber do inconsciente



meio-dizer da verdade

o que o inconsciente produz,
mais-de-gozar,
ser falante[8]

[8] Lacan. Yale University: Iow school auditorium. *Scilicet* (02/12/1975), p.63.

referências bibliográficas

Benveniste, E. *Problemas de lingüística geral I.* Campinas, SP: Cia Editora Nacional/ EDUSP, 1995.

Darmon, M. *Ensaios sobre a topologia lacaniana.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

Foucault, M. *Resumo dos cursos do Collège de France.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Foucault, M. *A ordem do discurso.* São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Foucault, M. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992.

Gonçalves, L. H. P. *O discurso do capitalista*: uma montagem em curto-circuito. São Paulo: Via Lettera, 2000.

Granon-Lafont, J. *A topologia de Jacques Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Krutzen, H. *Jacques Lacan:* seminaire 1952-1980, index référentiel. Paris: Antrophos, 2000.

Lacan, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In:

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 238-324.

LACAN, J. *O simbólico, o imaginário e o real*. Inédito.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.496-533.

LACAN, J. *O seminário* – livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. Radiophonie. *Scilicet*, Paris, n.2/3, p. 55-98, 1970.

LACAN, J. *Le savoir du psychanalyste*: entretiens de Sainte-Anne. Inédito.

LACAN, J. Du discours psychanalytique. *Bulletin de l´Association Freudienne*, Paris, n.10, p.33-55, dec. 1984.

LACAN, J. *O seminário* – livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

LACAN, J. *Le seminaire* – livre XXI: les non-dupes errent. Inédito.

LACAN, J. L'Étourdit. *Scilicet*, Paris, n.4, p. 5-52, 1973.

LACAN, J. *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos*. (Walter Verlag). Falo 2. Salvador: Fator, 1988.

LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LACAN, J. Autocomentario. *Uno por Uno*, Barcelona, v. 43, p.9-20, 1996.

LACAN, J. Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet*, Paris, n.6/7, p.7-63, 1976.

LACAN, J. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*: intervenciones y textos 2. Buenos Aires: Manantial, 1988.

LACAN, J. Le seminaire – livre XXIV: l'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.

LACAN, J. *Le seminaire* – livre XXV: le moment de concluire. Inédito.

LACAN, J. Les identifications (16/11/77). *Le seminaire* – livre XXIV. l'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.

LACAN, J. Yale University: low school auditorium (02/12/1975). *Scilicet*, Paris, n.6/7, p. inicial-final, 1976.

MOTTA, V. D. S. O conceito de estrutura e a dimensão do significante nas formações do inconsciente. 1992. 199 f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) - Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador. Inédito.

QUINET, A. O campo da linguagem e o campo do gozo. *Heteridade*, Belo Horizonte, AFCL/IF, n.1, p. 91-103, 2001.

QUINET, A. A clínica do gozo. *Forano*, Juiz de Fora, ano 2, n.2, p. 27-35, abril 2001.

SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix / EDUSP, 1969.

SOLER, C. *Artigos clínicos*. Salvador: Fator, 1991.

SOLER, C. L'angoisse du prolétaire généralisé. Extraits du cours de janvier 2001. *Link*, Paris, n. 9, mars 2001.

SOLER, C. Le discours capitaliste. *Trèfle:* révue de psychanalyse, Paris, nouvelle série, n.2, p. 163-175, jan. 2001.

SOUZA, P. C. *As palavras de Freud*. São Paulo: Ática, 1999.

TEIXEIRA, M. A. Uma nova razão. *Boletim da Escola Brasileira de Psicanálise*, Salvador, ano 3, n. 6, p. 29, nov. 1996.

TEIXEIRA, M. A. Ressonâncias e consonâncias do sintoma. *Revista do Programa de Psicanálise na UFBA*, Salvador, n. 1, p. 122, nov. 1998.

TODOROV, T.; Ducrot, O. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

VEGH, I. (Org.). *Los discursos y la cura*. Buenos Aires: ACME - Agalma, 1999.

resumo

O presente trabalho parte do princípio de que a teoria dos quatro discursos constitui uma teoria sobre o ato psicanalítico que se ordena no campo do gozo, mais além do Édipo, demonstrando uma mudança de perspectiva na clínica psicanalítica.

abstract

This essay starts from the principle that the Theory of the Four Speeches constitutes itself a theory on the psychoanalytical act which is ordenated in the field of the orgasm, beyond the Oedipus, showing a change in the perspective of the psychoanalytical clinic.

o real na clínica



lacan na escola do saber do sujeito psicótico

BERNARD NOMINÉ

POR MAIS QUE LACAN seja considerado um teorico formidável da psicanálise, não se pode ignorar que ele foi, acima de tudo, clínico. Lacan fez escola no nível da clínica, que ele nunca hesitou em transmitir por meio da prática de suas *apresentações*. Isso leva-nos a perguntar até que ponto essas apresentações foram para ele o lugar de um ensino que alimentava a pesquisa realizada ao longo de seu seminário.

Todo mundo se recorda do famoso quadro entronizado sobre o divã de Freud. Trata-se de uma apresentação de pacientes na Salpétrière, sob a direção do Professor Charcôt. Podemos supor que Freud desejava lembrar-se do início de sua escuta da neurose histérica naquela encenação clássica da medicina hospitalar francesa. Freud assistiu às apresentações clínicas de Charcôt, mas nem por isso dedicou-se a essa prática — não era seu estilo. Ele preferiu apresentar casos redigidos, em suas *cinco psicanálises*, graças aos quais podemos estudar a clínica freudiana. Lacan, por outro lado, não hesitou em retomar a tradição de seus mestres, mas dando-lhe uma direção prática que lhe imprimiu seu verdadeiro selo de qualidade.

A apresentação é uma encenação. Ela permite que o paciente dê a suas dificuldades existenciais a dimensão de um drama que interessa a seus semelhantes. Essa relação entre o sofrimento de cada um e a atenção de outros constitui a essência do que os psicanalistas chamam de *sintoma*. Por isso, a presença de um público durante a entrevista do paciente com o analista não só não se constitui como um obstáculo, mas pode até ser considerada um elemento essencial ao dispositivo. A um paciente que se mostrou preocupado com essa presença, Lacan respondeu: *São pessoas escolhidas, que se interessam pelo que está acontecendo a você*. Essa resposta parece-me importante, pois introduz a noção de *interesse*, isto é, uma escuta na expectativa de um saber. Não se trata de um público que sabe antecipadamente, mas de um público que vem para aprender alguma coisa com o paciente, ou seja, o paciente é o suposto saber.

Portanto, a apresentação é a oportunidade dada a um paciente que viveu uma experiência inefável para transmitir um saber a outros que se interessam. Essa transcrição tem por si só um caráter terapêutico, pois restaura um elo no lugar em

que uma experiência inaugural isolou o sujeito de seus congêneres.

Na época em que Lacan se dedicava a essa prática, a apresentação era uma demanda dos médicos do hospital endereçada ao famoso analista, por efeito de uma transferência, ou seja, de uma suposição de saber. Por outro lado, havia um público em busca de ensino. O paciente encarnava de bom grado o objeto da demanda dos médicos e Lacan agia de modo a que o paciente ficasse no lugar do ensino. Certamente, Lacan oferecia seu *savoir faire*, mas, em última instância, o verdadeiro saber em questão deveria surgir do encontro, do lado do paciente. O caráter aleatório desse encontro acrescentava-se à dimensão, de ordinário trágica, dessa encenação e sublinhava a especificidade da presença do analista, que sabia provocar a entrada em cena do sujeito enquanto inconsciente. Todos aqueles que participaram das apresentações do Dr. Lacan, de um lado ou de outro da cena, ficaram profundamente marcados pela intensidade desse encontro.

A meu ver, para tentar delimitar a posição de Lacan, psicanalista, face ao sujeito psicótico, a melhor solução seria uma referência a suas famosas apresentações. Lacan oferecia-se em espetáculo em seu papel de psicanalista. Todos aqueles que a partir de então praticam a apresentação clínica podem dizer que, nesse exercício perigoso, é o analista que está na berlinda, é ele quem está sob nosso olhar. É preciso acrescentar que outro personagem em questão nesse exercício é o médico hospitalar que propõe a apresentação. Seu diagnóstico e a direção dada por ele ao tratamento podem ser recolocados em questão ao final da apresentação, e o exercício de apresentação não teria razão de ser se o médico não pedisse nada ao analista e se contentasse em entregar um espécime a um hábil apresentador de ursos para testar suas habilidades. Convidado por uma equipe técnica que lhe supunha um saber, Lacan revertia a situação em suas apresentações, colocando o paciente nesse lugar. Assim, podíamos assistir a uma cena em que Lacan se submetia à lógica de um encontro singular. Freqüentemente, era ao preço dessa submissão que ele obtinha o que queria, ou seja, o testemunho mais justo possível da experiência subjetiva da psicose, principalmente no que concerne à relação do sujeito com a palavra.

Todos nós lemos a vinheta clínica relatada por Lacan em seu seminário sobre as psicoses: é um extrato de uma de suas apresentações, mostrando a estrutura de um fenômeno elementar em que uma jovem ouvia a voz do vizinho chamando-a

de *Porca!* Nesse dia, Lacan havia conseguido que a jovem lhe dissesse como havia recebido essa mensagem. Ela relatou que imediatamente antes de ouvir o insulto havia comentado com o vizinho: *Eu venho do salsicheiro.*

Em "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", Lacan menciona a experiência dessa apresentação e o achado que dela resultou. Ele escreve: "Dizemos que semelhante descoberta só pode ser ao preço de uma submissão total, ainda que seja premeditada, às posições propriamente subjetivas do paciente...".[1] Com isso, Lacan quer dizer, e o demonstra nesse exemplo, que essa submissão não significa absolutamente que seja preciso deixar-se colocar no lugar atribuído pelo sujeito psicótico, o lugar do outro, do semelhante que é confundido com o lugar de onde isso fala dele, e portanto o lugar de onde compreendemos tudo, de onde ouvimos tudo, mesmo quando o sujeito nada disse. O psicótico não tem a menor necessidade de que o compreendamos. Ele já sofre o suficiente porque isso toma nele a aparência de adivinhação do pensamento. Para recolher essa experiência, Lacan evita compreender depressa demais e não se coloca no lugar de interlocutor, daquele que compreende até o que é dito em meias palavras. Lacan fica mais como uma testemunha, um terceiro, ao lado do paciente, levando em conta sua posição na estrutura da comunicação.

[1] Lacan. Question préliminaire..., p.534.

Paralelamente a esse conhecido exemplo de apresentação citado nos *Escritos*, há outras apresentações às vezes exemplares, como a que apareceu no primeiro número do *Analiticón*, com o título "Una psicosis lacaniana".

Essa apresentação ocorreu em fevereiro de 1976, no momento em que Lacan dava seu seminário sobre o *Sinthome*, essencialmente dedicado à psicose através da obra de James Joyce. No fundo, é um seminário que retoma a questão preliminar sob um novo ângulo. A psicose é então descrita como um furo no nó borromeu entre Real, Simbólico e Imaginário. Mais precisamente, Lacan demonstra que, na psicose, é o pai como sintoma — isto é, como quarto termo — que falta para fixar o nó entre os três registros.

Toda a questão desse seminário gira também em torno da questão de quem é louco e quem não é: o que faz a diferença entre o psicótico e o sujeito dito normal? Vemos que essa questão realmente perseguia Lacan. E porque Lacan não recuou diante dela, pôde servir-se da psicose como ensinamento incontornável concernente às relações do ser falante com a linguagem. Somente o psicótico pode nos ensinar alguma coisa

sobre a estrutura que nos encerra nisso que é para nós a melhor e a pior das coisas: a língua. Veremos como Lacan consegue extrair esse ensinamento da boca de um paciente que lhe apresentamos.

Portanto, decidi examinar o texto dessa apresentação como um documento clínico da prática de Lacan. Esse documento permite ver como ele dirigia a entrevista com o paciente que lhe trazíamos. Nada tem de uma entrevista não-diretiva, mas essa era a moda nos anos 70. Lacan dirigia a entrevista; não embarcava em todos os impasses propostos pelo paciente. Tampouco se deixava conduzir a esmo e veremos como ele, às vezes, insiste para tentar retomar o caminho certo a fim de evitar derivas e esperanças perigosas.

A entrevista começa com um convite firme de Lacan ao paciente, Sr. P., que não está muito decidido a falar.

Lacan: *Fale-me de você. Não vejo por que não falar; você sabe bem o que lhe acontece.*

Sr. P. responde: *Não vim para me identificar.* E se perde em explicações a respeito de uma *divisão* que ele percebe entre o mundo imaginário e o mundo real. Lacan interrompe, sem rodeios:

Lacan: *Fale-me de seu nome.* O Sr. P. diz, então, como ele divide seu sobrenome e o primeiro nome em dois, o que faz com que se entenda assim, mas nem por isso, ainda que seu nome o diga, ele está identificado com a exceção. [E diz:] *Prime au geai rare*[2] (Gérard Primeau). Evidentemente, nós que lemos isso sem ter ouvido aquele que o enunciou, temos vontade de rir. É um homem que confessa se tomar por *avis rara.* Lacan contenta-se em sublinhar:

[2] N.T.: *Geai* quer dizer *gaio*, a ave. *Rare* = raro ou rarà.

Geai rare... Mas evita qualquer comentário. Faz de conta que não entende. Isso permite ao Sr. P. não se perder num abismo aberto pelo equívoco, e sim fazer um encadeamento a propósito dessa divisão criada pelo nome "feito em pedaços". Essa divisão profunda encontra-se em seu sistema de pensamento. Ele explica a Lacan que seus pensamentos são articulados em duas partes, duas proposições que se correspondem. A primeira proposição é uma *frase imposta*, a que ele chama também de *emergente* porque emerge em sua cabeça, mas ele não sabe de onde vem. Ele acredita que é imposta por alguém, mas não sabe por quem. Essa frase imposta é seguida de uma reflexão que ele reconhece como sua e à qual chama *refletida*, pois é fruto de sua reflexão. As duas proposições, *emergente* e *refletida*, são articuladas por um *mas*.

Querem monarquizar meu intelecto mas a realeza é vencida.

Lacan lhe pede esclarecimentos, exemplos para ilustrar esse fenômeno do pensamento dividido em palavras impostas e palavras refletidas, procurando isolar o fenômeno elementar que, nesse paciente, complica-se em seguida, tomando a forma de um delírio de telepatia.

Nesse traço da divisão entre *palavra imposta* e *palavra refletida*, Lacan reconhece a *psicose lacaniana*. Esse ponto será comentado na sessão seguinte de seu seminário, em 17 de fevereiro de 1976, quando ele diz: "Como é que não sentimos que as palavras de que dependemos nos são sempre impostas? É nisso que aquele a quem chamamos de *paciente* às vezes vai mais longe do que quem chamamos de *um homem saudável*. A questão principal é saber por que um homem dito *normal* não percebe que a palavra é um parasita!" Porque alguns "chegam a sentir?"

Essa questão de Lacan remete-nos a seu seminário do ano de 1956, sobre as psicoses. Releiam a aula de 25 de janeiro de 1956. Lacan critica a idéia clássica de que o inconsciente cifrado no sintoma neurótico está a céu aberto no fenômeno psicótico. Certamente, observamos na psicose fenômenos que revelam a existência de uma frase simbólica sempre pronta a emergir de forma parasita no psiquismo do sujeito. Mas isso é o inconsciente?

Essa frase simbólica atesta essencialmente que, para cada um dentre nós, todos os significantes preexistem ao fato de que podemos articulá-los. Supomos que o Outro os articulou antes de nós e, quando essa frase simbólica emerge em um lapso, em um sonho, no curso de uma associação surpreendente de idéias, esforçamo-nos para lhe dar sentido, o sentido do discurso do Outro, pois isso é o inconsciente freudiano.

Como fazíamos antes da invenção da psicanálise? Simplesmente imaginávamos que essa frase insensata era uma mensagem da divindade local. Era a bendita época dos oráculos. As pessoas deslocavam-se de longe para consultar o oráculo de Delfos, proferido pela pitonisa inebriada, sentada em um tamborete em um ar saturado de vapores sulfurosos, e suas sugestões de ébria serviam para orientar as melhores estratégias nos planos de batalha simplesmente porque lhes atribuíam a significação de mensagem divina. Quando pensamos nisso, vemos que só podia funcionar na condição de uma suposição mínima de que a divindade devia, forçosamente, ser benevolente. Mas esse não é justamente um dos traços que caracterizam o Outro do neurótico? O Outro querer seu bem é o que o distingue da força simbólica cega que acomete o psicótico, e que não merece nem amor nem respeito.

Voltemos à nossa questão. Antes de qualquer suposição de uma mensagem do Outro, ou para além de qualquer suposição de um sentido, é preciso admitir que o simbólico articula-se por si mesmo. Os significantes podem associar-se em cadeia, seja por elos puramente lógicos, como podemos ouvir o sujeito autista proferir — é o real da linguagem — seja por homofonias puramente contingentes. Em suma, os significantes copulam em nossa cabeça sem que prestemos atenção. O fato de estarmos um pouco atentos pode nos dar o sentido da réplica e do chiste. Mas não se pode esquecer que o chiste não é um puro não-sentido; o chiste serve-se do não-sentido para fazer ouvir um sentido interditado, um sentido oculto, e por isso não pode ser concebido sem mobilizar o inconsciente.

Ora, o que é o inconsciente senão um nó de significações que dá amarração ao desfile automático da *modulação contínua* de significantes que passam pela nossa cabeça sem que prestemos atenção? O inconsciente assinala a emergência da *modulação contínua*, mas faz dela um oráculo, isto é, algo a ser interpretado. Na psicose, pelo contrário, essa modulação contínua emerge destituída de qualquer intenção de significação, ou seja, destituída do Outro.

É preciso saber distinguir entre o Outro e o Simbólico. Certamente, o Outro é o lugar simbólico onde o sujeito situa o código de suas mensagens. Mas o Outro é especificado pelo furo do simbólico que toma o valor de um desejo suposto que concerne ao sujeito. O Outro não é simplesmente o lugar do código simbólico, mas uma instância que personificamos, ou seja, à qual atribuímos uma intenção de significação, o suporte de um desejo que não é anônimo e nos é endereçado.

Retomando essa noção de *modulação contínua*, que o Sr. P. confirma com súas *frases impostas, emergentes*, podemos dizer que é uma emergência do simbólico, mas não uma mensagem do Outro. Para haver uma mensagem do Outro, seria preciso uma invenção que o Sr. P. não pode fazer. Ele tenta se opor às frases, completando-as diretamente por meio do que ele chama de *frases refletidas*, mas isso não basta para delimitar uma intenção de significação vinda do Outro. Durante a entrevista, ele confia a Lacan que em alguns momentos teve a idéia de que suas frases emergentes eram como perguntas que lhe faziam, e às quais devia responder para *salvar a França do fascismo*, mas esse início de delírio de missão não foi mantido. Por isso, as frases impostas evoluíram para um fenômeno de telepatia. O Sr. P. confia a Lacan que é *telepata emissor*.

Lacan: *Você é emissor?*

Sr.P.: *Talvez você não me entenda.*[3]

Lacan: *Não, eu entendo muito bem, você é um emissor telepata. Em geral a telepatia é da ordem da receptividade, não? A telepatia lhe avisa do que vai acontecer?*

Sr.P.: *Não, isso é vidência. A telepatia é a transmissão do pensamento.*

Lacan: *Então, a quem você transmite?*

Sr.P.: *Eu não transmito nenhuma mensagem a ninguém. O que se passa no meu cérebro é escutado por certos receptores telepatas.*

Lacan: *Por exemplo, eu, sou receptor?*

Sr.P.: *Não sei.*

Lacan: *Eu não sou muito receptor porque é evidente que duvido do seu sistema. As perguntas que lhe fiz provam que é justamente de você que espero explicações...*

Pouco depois, o Sr. P. confia a Lacan que, por momentos, tem a impressão de que seus pensamentos são transmitidos pelo rádio ou pela televisão. Ele escuta ou assiste a um programa e, de repente, ao perceber um sinal qualquer, um riso, uma mudança de tom, uma frase inesperada, tem a certeza de que os apresentadores do programa escutaram seus pensamentos e que, assim, todo mundo os ouve também. Todo seu sistema de pensamento é dessubjetivado, despersonalizado. Ele não apenas recebe as mensagens impostas de lugar nenhum, mas seus próprios pensamentos refletidos são disseminados, por telepatia, pelo universo inteiro.

Tudo isso nos leva a pensar que há uma completa foraclusão do Outro para esse paciente. Não há meio de elaborar uma metáfora paranóica estável. Por isso Lacan não foi muito otimista quanto a esse sujeito. Ao final da apresentação, ele disse ao auditório: "Não estou muito otimista quanto ao futuro desse rapaz. Ele tem a impressão de que as frases impostas se agravaram. A sensação que ele chama de *telepatia* é uma passagem posterior. Por outro lado, há a sensação de ser observado, que lhe provoca desespero. Não sei como ele vai sair disso...".

É nesse ponto que ele inicia a sessão de 17 de fevereiro de seu seminário, destacando como é insùportável para esse paciente não poder guardar segredos. Seguramente, foi isso que motivou sua tentativa de suicídio, única ocasião em que suas frases impostas designam como um *assistanato sujo*, ou *sujo assassinato político*. É o real da língua que aproxima *assistanato* e *assassinato*, mas o Sr. P. nada sabe dizer a respeito desse equívoco. Ele reconhece que pode ser um jogo de palavras,

[3]N.T.: No original: *Peut-être ne m'entendez-vous pas*. Lacan responde: *Non, je vous entends très bien... Entendre*, "ouvir, escutar", também quer dizer "entender, compreender"; portanto, no contexto do discurso (a telepatia), o duplo sentido do verbo pode estar indicando várias dimensões de escuta e/ou entendimento. Ver, logo em seguida, por exemplo, quando Lacan pergunta se é receptor e o paciente diz que não sabe".

mas não lhe confere nenhum sentido particular. De sua parte, não há nenhuma conjectura. Lacan evita sugerir qualquer significação.

Podemos dizer que suas *palavras impostas* são uma espécie de *assistanato sujo*, uma assistência que ele preferiria não ter, e diríamos também que essa experiência é muito próxima à do Presidente Schreber, que falava de *assassinato da alma*. Mas essas nossas associações, que Lacan também devia ter em mente, não teriam sido de qualquer ajuda para o Sr. P. Lacan contenta-se em indicar-lhe uma possível subjetivação.

Na primeira vez em que o Sr. P. fala em assassinato, Lacan lhe pergunta: *Diga-me, nós não assassinamos você?* (A transcrição indica que é uma interrogação.) Pouco depois, Lacan faz uma sugestão, ao dizer: *Essas frases que o atravessam explicam seu assassinato; é mais ou menos o que você mesmo dizia há pouco...*". Isso pode ser entendido de duas maneiras: "se as frases o atravessam assim, é porque nós *monarquizamos*, matamos seu intelecto", onde Lacan faz referência ao vivido subjetivo do paciente; ou, entendido de maneira mais simples: "é porque essas frases impostas lhe são insuportáveis que você tentou assassinar a si mesmo". Nos dois casos, trata-se de reenviar o significante imposto ao paciente a uma elucidação de sua experiência subjetiva. Ao me perguntar por que Lacan insistiu tanto nesse ponto, percebi que esse *assistanato sujo / assassinato político* eram das únicas palavras impostas que o Sr. P. não havia conseguido articular com uma reflexão própria.

O esforço de Lacan visava, talvez, a não deixar o paciente na perplexidade angustiante desencadeada por essa emergência, e a indicar-lhe que tinha a suposição de um lugar de sujeito nesse caso. No fundo, é a mesma estratégia que consistiu em lhe dizer: eu não o compreendo por telepatia e, se faço perguntas, é porque "*é de você que espero explicações*".

Tocamos aqui em um ponto essencial, que ilustra também o interesse terapêutico das apresentações tal como foram reeditadas por Lacan. É a ocasião para o paciente tentar dar seu testemunho de uma experiência que ele não pôde subjetivar até então. A encenação do encontro um pouco solene do paciente com o Dr. Lacan o incentivava a fazer essa tentativa. Da mesma forma, o famoso analista desloca-se e também faz uma tentativa de arrumar um lugar para a subjetividade do paciente. Não se trata absolutamente de um caso que traz mais conforto à sua brilhante teoria, mas de aguardar um testemunho subjetivo que faz avançar a teoria. Temos a comprovação na sessão de 17 de fevereiro de 1956 do seminário *Le sinthome* —

a sessão seguinte à apresentação do Sr. P. — quando Lacan apóia-se nesse testemunho para analisar o comportamento de Joyce com relação à sua filha Lucia, notória esquizofrênica. Lacan interroga-se por que Joyce a toma seriamente por uma *telepata*: "Em vista desse paciente cujo caso considerei na última vez em que fiz o que chamo minha *apresentação* em Saint Anne, o fato de que Joyce tenta defender sua filha Lucia ao dizer que ela é uma telepata me parece certamente indicativo. Indicativo de alguma coisa... que é o ponto que designei como a carência do pai". Em outras palavras, é principalmente a partir do testemunho do Sr. P. que Lacan avança no diagnóstico de psicose de Joyce, o que não é pouca coisa.

TRADUZIDO POR ANGELA LOBO DE ANDRADE.

referências bibliográficas

LACAN, Jacques. Question préliminaire... In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Le Champ Freudian, Editions du Seuil, 1966.

resumo

Dr. Jacques Lacan nos transmitiu uma clínica, e principalmente um *savoir faire* com relação à psicose, através de suas famosas apresentações, das quais guardamos certos traços, além de algumas referências que encontramos em seu seminário. Comentamos aqui uma de suas apresentações, que o mostra diante de um sujeito que padece de se sentir *telepata emissor*. Essa grande lição clínica é também um testemunho de uma fonte de ensino teórico, pois é graças aos ditos desse paciente sobre a telepatia que Lacan deduziu a psicose de James Joyce, especialmente em sua relação com a filha esquizofrênica, cujo dom de telepatia era endossado por Joyce.

abstract

Through his famous presentations, from which we keep some traces, as well as references found in his Seminars, Dr. Jacques Lacan left his legacy in clinical practice and his *savoir faire* in relation to psychosis. This article discusses one of his presentations, in which Lacan relates the case of a patientwho claimed to be a sender of telepathic messages. Furthermore, this great clinical lesson reveals a source of theoretical teaching: Thanks to the statements on telepathy made by this patient, Lacan was able to deduce James Joyce's psychosis in his relationship with his schizophrenic daughter, whom Joyce believed was telepathic.

de que Celina se trata?

um breve estudo sobre o desencadeamento de um surto paranóico

Maritza Garcia

Celina estava certa de que alguns moradores de seu prédio desejavam matá-la. Havia uma ação movida em seu condomínio contra cobranças excessivas e apenas parte dos condôminos aderira ao processo, incluindo ela e sua mãe. O motivo da perseguição que a invadia era remetido a um sentimento de ódio: "Talvez tenha sido por vingança. Talvez tudo tenha sido armado pela minha mãe. Ela me odeia. Ela conseguiu me internar", dizia Celina.

Um "complô", do qual faziam parte os camelôs da rua e seus vizinhos, surgiu logo no início da briga de condomínio. Os condôminos precisavam propor um acordo e Celina tentou intervir, por ser advogada. Porém, um outro advogado que já cuidava da causa adiantou-se e propôs uma forma de acordo que Celina considerou "jogo sujo": todos pagariam, durante tempo indefinido, uma pequena parcela mensal que nunca aumentaria de valor. Tempos depois, a parcela mensal acordada passou a vir cada vez mais cara. Celina, então, entrou em contato com o advogado, tentou resolver de alguma forma a situação, mas de repente viu-se lutando sozinha: "Descobri que ninguém me dava crédito."

Saiu de sua primeira internação ainda bastante "desconfiada" do "complô", porém concluiu que "tudo não passava de imaginação, de um momento de stress muito grande". Poderíamos considerar essa briga de condomínio como o desencadeamento de uma psicose, mas quando pergunto a Celina quando percebeu que tudo começou, surge a lembrança do que ocorreu sete anos antes, quando morreram seu pai e a avó paterna, a quem considerava "uma mãe". Nesse mesmo ano, separou-se repentinamente do marido, com quem viveu durante oito anos, e, ainda, realizou uma cirurgia para retirada de um mioma no útero.

Surge, logo de início, uma questão extremamente insistente, presente em inúmeras sessões: "Vou morrer?". Se diante do espelho via uma espinha no rosto, crescia uma idéia de que a espinha se transformaria em um tumor maligno que se desenvolveria para um câncer generalizado e que, por fim,

a levaria à morte. O mesmo ocorria ao defrontar-se com uma mancha na pele ou ao sentir uma leve dor de cabeça.

Celina era muito ligada ao pai e vice-versa. Sentia que o pai a preferia ao irmão e que lhe dava todo o apoio e carinho, ao contrário da mãe. Após a morte dele e com o fim de seu casamento, um casamento dito "feliz na maior parte do tempo", voltou a morar com a mãe. Vale ressaltar que o casamento terminou quando o pai de Celina fora internado em estado grave. Ela percebeu que seu marido não estava disposto a ajudar a família e, desse fato, concluiu que ele gostaria que seu pai morresse, pois estaria interessado na herança que receberia.

Sua mãe teria engravidado apenas para realizar o desejo do marido, e não pelo desejo de ter filhos. Algumas frases dela surgem fazendo eco no discurso de Celina: "Você é feia, tem pé grande"; "Você é que nem prostituta"; "Deve ser alcoólatra"; "Você é louca, vou te internar um dia". Aos oito anos, ouviu a primeira dessas frases que culminam na série feia-prostituta-alcoólatra-louca e que enlaçam a ameaça materna de internação. Vemos que o mesmo recurso emergencial hospitalar utilizado para efetuar alguma barra de gozo no sofrimento do sujeito psicótico — a internação — se une à série de palavras às quais Celina busca conferir sentido. Esse caminho do paranóico em direção a um sentido conduz à interpretação incluída na lógica delirante, portanto, o mesmo instrumento que secciona também parece ser o que aponta para a cura, por indicar a trilha do posicionamento de Celina como sujeito no mundo externo, no laço social. Disso, podemos inferir que a construção do delírio, nesse caso, passa pela transferência com o hospital e, em seguida, mas não-excludentemente, com o analista.

O que ocorre, então, é que Celina vê-se obrigada a responder a essas designações. E diz que não se considera feia, sabe que não é prostituta, nem alcoólatra. Mas confessa o susto que lhe causou o fato de sua mãe ter cumprido a antiga ameaça de internação: "Será que sou louca?". A insistente pergunta anterior: "Vou morrer?" — por onde passeia a hipocondria e a iminência de um corpo despedaçado — é substituíida por esta outra, também insistente: "Sou louca?" Essa segunda pergunta que Celina se faz é construída em análise, apesar de reconhecermos a presença de uma constante tentativa de resposta, antes mesmo da formulação da questão.

Celina pediu para ver um psiquiatra e disse: "Tenho um problema de retenção de líquidos. Uma vez, um médico me disse que isso afetava a cabeça. Preciso saber se é isso."

A residente que a atendeu no hospital, o supervisor da equipe clínica e eu assumimos o risco de não medicá-la nesse momento. Entendemos que medicá-la poderia ser prejudicial à transferência que Celina havia estabelecido comigo e com o hospital, já que nos dizia que se precisasse de um remédio, estaria mesmo "louca". Nossa aposta baseou-se no visível esforço de Celina em direção à construção de uma resposta para o que vinha tecendo na lógica de seu discurso.

Falando do que a assustava, o ódio e a indiferença materna, Celina pinçou outra frase que teria sido dita por sua mãe: "Te ignoro". A frase faz retornar o momento em que fora internada, quando descobre que ninguém lhe conferia "crédito", ao mesmo tempo em que remete ao desencadeamento — a morte do pai e a da avó, considerados os únicos que não ignoravam sua existência. Podemos entender que funcionavam como as tais bengalas imaginárias sobre as quais nos fala Lacan em seu seminário sobre as psicoses.

Quanto a esse descrédito que sentia, seu temor era de que não se creditasse "razão às palavras de uma louca" e, por esse motivo, Celina permanecia atenta à insistência da questão do condomínio que não se resolvia definitivamente e a uma possível reinternação que fazia parte das ameaças da mãe: "Desta vez vai ser de camburão, hein?"

A partir de então, sinalizo alguns momentos sucessivos, particularmente difíceis na condução da análise de Celina. Uma antiga amiga da família expôs um desejo de tornar-se sua madrinha, o que a fez sentir que "alguém escolheu ser como uma mãe" para ela. Algumas sessões depois as palavras de Celina ainda traziam o efeito revigorante dessa novidade, chega angustiada por conta de um "fato". O "fato" é que, chegando em casa, viu um montinho de pó no chão. Disso, concluiu que sua mãe deixara propositadamente o pó no chão, para que ela tivesse o trabalho de limpar. Dirigiu-se ao quarto da mãe e a agrediu verbalmente. Então, ligou para a futura "madrinha" e contou-lhe a história, mas, para surpresa de Celina, a "madrinha" disse que esteve em sua casa mais cedo, esbarrou em um incenseiro e não limpou o pó, pedindo desculpas pelo transtorno que causou. Celina, perplexa, me diz: "Desta vez, não foi minha mãe. Tenho que pedir desculpas a ela, mas não consigo. Admito que fui injusta. Mas de todas as outras vezes foi ela, menos agora. Nunca vou poder perdoar minha mãe, isto é impossível. Bem que eu gostaria…". Pontuei: "OK, não dá para perdoar, mas desta vez não foi ela, como você disse.".

Na sessão seguinte, Celina já chega se explicando: "Não pedi desculpas coisa nenhuma. Agora, minha mãe está rasgando os tapetes do meu quarto e cortando os meus sapatos. Não sei mais o que fazer."

Ao mesmo tempo em que se configurou essa situação, Celina recebeu a notícia de que se não pagasse uma taxa, seu apartamento iria a leilão e concluiu que a "máfia do condomínio" estaria agindo com força novamente.

Em seguida, uma séria discussão com a mãe levou Celina a dizer que a mataria. Sua mãe desesperou-se, trancou-se no quarto, pediu socorro pela janela, até que resolveu hospedar-se temporariamente na casa de uma amiga. A "madrinha" fora avisada por Celina do que estava acontecendo, mas só foi socorrê-las no dia seguinte, o que foi suficiente para que Celina confirmasse a suspeita de que ela estava ao lado de sua mãe. Celina dizia-se triste porque a viam como uma "assassina", mas afirmava que não teria coragem de matar a mãe, apesar da raiva que sentia.

No fim dessa semana, Celina me ligou contando ter recebido a visita de um oficial de justiça e assegurou que tratava-se de uma "grande armação", pois sua mãe continuava a fazer "atrocidades". Pediu-me que conversasse com sua mãe. Disse a ela que não faria isso e marquei uma sessão para o primeiro horário de segunda-feira. Celina pediu, então, que a residente conversasse com sua mãe. Atendendo ao pedido, a residente sugeriu que as duas fizessem terapia de família no hospital.

A partir desse momento, Celina passou a relatar nas sessões o que se passava na terapia familiar. Dizia-se contente pela "oportunidade interessante", mas não acreditava que pudesse ter algum resultado. Em suas palavras: "Quando minha mãe perceber que é pro meu bem, vai pular fora."

Após algumas semanas, a mãe voltou para casa e Celina passou a dizer maravilhas sobre essa terapia familiar. Contou que o relacionamento das duas havia melhorado muito.

Porém, começou a faltar à análise. Quando consegui encontrá-la em casa, Celina anunciou seu nervosismo diante da "máfia do condomínio", que teria a intenção de roubar seu imóvel, e explicou que faltara para resolver isso com o advogado, contudo os fatos não se esclareciam. Sobressaltada, falou sobre um medo de "enlouquecer".

Somente um mês depois, apesar de meus insistentes telefonemas, compareceu e contou que um oficial de justiça havia exigido o leilão de seu apartamento. "A máfia está com dimensões imprevisíveis", disse ela. Concluiu que o advogado

que tratava da causa era da "quadrilha" e ordenou que os porteiros do prédio assinassem um papel dizendo que receberam o oficial de justiça: "Tenho tudo documentado". Sem conseguir dormir, esperou amanhecer e, da janela, pediu socorro aos vizinhos, exatamente como sua mãe agiu ao receber, de Celina, uma ameaça de morte. Alguém chamou a polícia, que a levou "de camburão" para um outro hospital psiquiátrico.

Depois de uma hora e meia de sessão, disse a ela que conversasse com a residente, pois talvez fosse o caso de tomar algo que a acalmasse um pouco. Combinamos que ela podia esperar-me para ser atendida mais uma vez naquele dia, mas que, de qualquer forma, queria vê-la no dia seguinte, para que ela me dissesse como andavam as coisas. Celina disse, então, que estava assustada e não conseguiria falar comigo. Negou-se a explicar algo sobre esse susto referido a mim, foi-se embora e faltou no dia seguinte.

Entrei em contato e Celina disse que não precisava mais de tratamento. Havia concluído não só que eu fazia parte da "máfia", mas que eu seria a "cabeça da quadrilha", uma "psicóloga de merda". Estava certa de que estávamos preparando sua internação no hospital e considerava possível que sua mãe aparecesse morta e em seguida a acusassem. Assegurei-lhe de que só sabia do que ela me falava e de que estaria disposta a atendê-la, assim como falei da necessidade de que ela promovesse alguma continuidade a esse importante tratamento, mesmo que fosse com outra pessoa, fora do hospital. Uma possível passagem ao ato contra a mãe, contra ela mesma ou contra mim era preocupante nesse momento.

Celina tratava-se comigo há dois anos, considerando a análise como o que lhe possibilitava "entender como lidar com mamãe", ou, em outras palavras, entender como lidar com o gozo que lhe invade, esse gozo que incide sobre um sujeito sem "crédito". Mas como manejar para que algo dessa transferência ficasse preservado? O que terá havido no manejo transferencial?

Algumas questões importantes foram levantadas por mim. A primeira passa pela articulação da entrada da mãe no tratamento de Celina. Essa questão tem como base dois momentos:

1) a busca de construção de alguma resposta às designações da mãe: a série feia-alcoólatra-prostituta-louca-assassina que se coloca no decorrer da análise, a partir da certeza de Celina de que a mãe a odeia. Sobre esse período, sinto-me à vontade para dizer que, falando dessas designações e lhes

conferindo algum sentido, mesmo que baseado em um ponto de certeza irredutível, Celina escapava de ser retaliada imaginariamente pela consistência da mãe.

2) o momento em que Celina, começando a viver um surto desencadeado pela antiga briga de condomínio — exatamente como da única vez em que foi internada no hospital — me pede, ao telefone, que interfira conversando com sua mãe, ao que nego. Essa negativa fez com que Celina transferisse o pedido à residente, que, após ter escutado a mãe, "passou a bola", indicando uma terapia familiar que passou a ser freqüentada por ela, sua mãe e um primo próximo. Celina relata momentos difíceis sobre o que diz a mãe na terapia familiar. É esse o momento em que ela se vê frente à mais recente designação da mãe, acrescentada na série, já citada, que vinha sendo construída por ela: "assassina". Nesse segundo tempo discutido por nós, temos a entrada, efetiva e constante, da mãe no hospital, espaço que até então era apenas de Celina, e fez-se necessário pensar nos efeitos disso, enquanto um acréscimo a um certo esvaziamento transferencial que se inicia com a demanda não- atendida de que eu conversasse com sua mãe sobre as "atrocidades" que a paciente vivencia.

O que significaria conversar com essa mãe? Pensando de acordo com o significante utilizado por Celina para explicar a sensação anterior à sua internação, quando disse: "Ninguém me dava crédito" e lembrando que tratava-se do momento de início de um surto, como ficou claro posteriormente, negar esse pedido de Celina pode ter significado não lhe conferir "crédito". Essa foi uma de minhas hipóteses, que girou em torno de pensar como foi que caiu por terra a possibilidade de trabalhar em análise com a mãe imaginária, a partir desse momento em que, de alguma forma, desautorizei-me de ouvir a mãe e o assunto virou como que um julgamento policial de uma terapia de família.

Parece que, nesse ponto, complicou-se a transferência, pois Celina faltou às sessões, ao invés de contar com o "crédito" que a análise poderia lhe oferecer. O significante "psicóloga de merda" parece mesmo revelar projetivamente o descrédito do qual Celina queixa-se já no início do trabalho de análise comigo. Quanto à "cabeça da quadrilha", poderíamos concluir que quando ela sentiu o tal descrédito de que falamos, ocorreu a virada transferencial e passei a posicionar-me ao lado de quem não a socorre, ou seja, ao lado da mãe, sua perseguidora-mor.

Soma-se a isso o fato de que a mãe, por conseqüência de algo que foi mobilizado na terapia de família, mudou seu

comportamento, passou a ser mais generosa (servindo-lhe sopa, segundo seu relato). Na linha imaginária entre Celina e sua mãe, desliza a mãe-perseguidora e penso que isso deve ter contribuído para que logo alguém fosse empurrado para esse lugar, até no sentido de que Celina se protegesse de uma desestruturação imaginária, já que estamos considerando que trata-se de uma paranóia, com todo o seu conteúdo de fixação e defesa narcísica.

A mãe de Celina, em suas palavras, foi "finalmente perdoada" e por esse motivo ela afirmava não precisar de mais nenhum tratamento, inviabilizando, portanto, sua análise. Essa questão com a mãe desloca-se e acaba por explodir em outro lugar, na transferência que havia sido estabelecida com o analista. Tornou-se, então, possível, a partir dessa hipótese, apreender a dimensão de ter negado receber a mãe de Celina, quer dizer, metaforicamente falando, receber a bomba e fazer algo com ela, nem que fosse simplesmente para deslocá-la ou, quem sabe, desativá-la temporariamente, em busca de esvaziar a intensidade do fogo no pavio, como um recurso emergencial da análise de Celina.

Vislumbro, para além dos pontos que levantei, a relevância da questão sobre como a psicanálise pode se articular aos recursos da instituição quando se trata de um caso como esse, assim como me ocorre discutir a questão da descrença psicótica na recriminação primária — uma questão que define essa estrutura clínica — de que Freud nos fala, já que sublinho, das palavras de Celina, o "crédito" ou o "des-crédito", significantes que traduzem, para nós, a necessidade de se reconhecer e de ser reconhecida como sujeito por entre os meandros da perseguição que vivencia.

Quanto ao primeiro ponto, sobre a articulação da psicanálise com os recursos institucionais, esse caso nos ensina como pode ser fatal para o manejo da transferência analítica experimentar outros modos de tratamento — vide a indicação da terapia familiar ter sido desastrosa — simplesmente porque estão disponíveis. Celina interrompe o que lhe possibilitava "entender melhor como lidar com mamãe" para esbarrar frontalmente em uma luta com os significantes dessa mãe, o que vem lhe forçar a destituir a verdade dos seus próprios.

Sem poder recorrer à mediação simbólica, a não ser às custas de alguma construção delirante que se revela ainda incompleta e frágil, Celina se vê em apuros. A saída que encontra é proteger-se contra seus impulsos "assassinos", projetados no hospital e em sua equipe. Há uma fragmentação

da transferência, que vai do analista a todo o corpo técnico. Desenvolvendo essa linha de pensamento, somos levados ao segundo ponto e ao levantamento de uma outra hipótese como complicadora do tratamento de Celina. Trata-se do efeito da descrença na recriminação primária.

Vamos a Freud. Em 1896, em correspondência com Fliess, Freud sustenta o que ocorre ao psicótico em seu primeiro encontro com o sexo[1]. Segundo Freud, há uma descrença — determinante, no caso da paranóia — na recriminação primária.[2] O termo utilizado nesse ensaio é *Versagen des Glaubens* — fracasso das crenças. Freud busca demonstrar a etiologia das "neuroses de defesa" (constituídas nesste momento como histeria, obssessão, paranóia e amência alucinatória aguda) justamente partindo do caráter desse primeiro encontro com o sexo, chamado por ele de "experiência primária", e do destino do significante desse encontro.

Por meio do *Rascunho K* de Freud, Lacan aproveita a noção de *Unglauben* e a traduz por "ausência de um dos termos da crença, do termo que designa a divisão do sujeito."[3] Lacan propõe o termo descrença, no seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60), e aproxima essa descrença à foraclusão. A descrença se verifica, então, na incidência da estrutura. A ausência da divisão do sujeito, na psicose, nos conduz à rejeição da afirmação primeira, assim como corresponde, nos termos do *Rascunho K*, à ausência da crença na recriminação primária. Em vez de crer no Outro, o psicótico carrega consigo a certeza, como no exemplo trazido por Schreber, de que Deus o deseja como sua mulher.

A crença ou a descrença na recriminação primária que acompanha o primeiro encontro com o sexo parece mesmo ser importante na escolha entre neurose ou psicose. A recriminação primária é o significante que marca a Coisa pulsional como gozo perdido e impossível, como indica Lacan no citado *Seminário 7*, A ética da psicanálise. A crença permite seu recalcamento e sua operacionalidade no simbólico, daí a possibilidade de metaforização na formação do sintoma. A recriminação primária, então, na medida em que marca o gozo como proibido, é o que desempenha a função de Nome-do-Pai[4], significante que encontra-se foracluído na estrutura psicótica.

É o sujeito psicótico que está mergulhado no gozo que incide no real de seu corpo ou do significante e que, sem a mediação fálica, encontra muitas dificuldades no estabelecimento de algum laço social.

[1] Trata-se da experiência sexual de caráter traumático de que Freud fala em 1894, em seu trabalho sobre as neuropsicoses de defesa.

[2] Na Edição Standard Brasileira, leia-se "autocensura primária".

[3] Lacan. *O seminário* – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p.225.

[4] Sobre essa questão, remeto o leitor a Quinet. *Teoria e clínica da psicose*, p.74.

Estamos falando de escolhas, mesmo que profundamente inconscientes. Portanto, não podemos deixar de lado a escolha de Celina e suas conseqüências. Relembro o leitor de que o significante que se iluminava na relação da paciente com sua mãe no momento do surto era: "assassina". O sujeito psicótico traz consigo o anúncio da iminência de uma morte subjetiva, como se estivesse sempre às vésperas de uma abolição de si, já que o Outro está abolido de seu psiquismo e só lhe resta o real da presença de seu gozo.

Podemos dizer que o significante "assassina" reatualiza a abolição da crença na recriminação primária, na medida em que nos demonstra clinicamente a eliminação do Outro da vida anímica de Celina. "Se minha mãe já conseguiu provar que sou louca a ponto de precisar me internar, também poderei algum dia ser presa como uma assassina", dizia ela.

Matar a mãe ou entregar-se a ela, matando de vez sua subjetividade? Talvez seja essa a pergunta que se coloca diante de Celina. A maneira como ela responde a isso é bastante singular.

Celina se exime da passagem ao ato, no ato em que interrompe sua análise, para não ter que se haver com essa pergunta que se impunha no real de seu sofrimento psíquico. Ela opta não por matar a mãe, mas, ao contrário, por "perdoá-la", assim entregando-se parcialmente a essa mãe e canalizando para si algo desse gozo, quando se regozija de receber uma "sopinha" como uma importante prova de amor. Opta também por conferir um ponto de basta à análise, que parecia ter chegado a um momento crítico. Celina protegeu a mãe, protegeu a si mesma e também protegeu o que pôde de sua análise e do analista.

Essa é uma hipótese que, sem excluir as levantadas por nós anteriormente, traduz o comprometimento de uma paciente paranóica com o real do ato, por meio de um jogo de significantes do qual faz uso a seu favor, contra o ato "assassino". Especialmente nesse caso e nesse momento, "assassinar" a análise não seria sinônimo de proteção contra a versão mortífera de tal significante? Afinal, houve um corte, houve um ato, mas ninguém morreu, nem mesmo o delírio de perseguição. Nem mesmo o desejo de Celina de "entender melhor como lidar com mamãe". Quero dizer, ainda se pode ler na placa: "Em construção".

referências bibliográficas

FREUD, S. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho K.* As neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino). Obras Completas, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa.* Obras Completas, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.* Obras Completas, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides).* Obras Completas, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *A dinâmica da transferência.* Obras Completas, vol. XII. Rio de Janeiro: .Imago, 1974.

FREUD, S. *Sobre o narcisismo*: uma introdução. Obras Completas, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *Artigos sobre metapsicologia.* O iInconsciente. Obras Completas, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. *Neurose e psicose.* Obras Completas, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

LACAN, J. *O seminário.* Livro 3: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *O seminário.* Livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, J. *O seminário.* Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose.* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

resumo

Trata-se de uma investigação teórico-clínica, de acordo com o referencial psicanalítico, sobre um caso de paranóia, suas dificuldades de manejo transferencial e os possíveis recursos de um determinado sujeito psicótico na relação com o Outro.

abstract

This article is based on a research according to the psychoanalytical theory and the clinic of psychosis during the treatment of a paranoiac patient, the difficulties in the transference processes and the resources found by that patient in her relationship with the Other.

entrevista



sete questões capitais a propósito da segregação

CLARICE GATTO* ENTREVISTA EMIR SADER* *

ESTE TRABALHO foi inicialmente preparado para ser publicado em dezembro de 2000. Naquela ocasião, premidos pelo tempo, a Internet foi a via possível de realizá-lo. Preparei, então, sete perguntas e as enviei a Emir Sader, que as "resolveu" — como me disse — entre Rio de Janeiro, São Paulo e Buenos Aires. Daí uma descontinuidade, vocês notarão, mas a densidade implacável das respostas nos revela que, apesar das facetas insidiosas do *discurso do capitalista* no mundo contemporâneo, o sonho e o desejo são indestrutíveis: "UM OUTRO MUNDO É POSSÍVEL E NECESSÁRIO".

Eu só conheço uma única origem da fraternidade — eu falo a humana, sempre o húmus — é a segregação.

LACAN. *O avesso da psicanálise*, 1970.

É benquisto alguém que desminta o fragmento de realidade *(*Stück Wirklichkeit*) por trás de tudo isso: que o ser falante não é nem afável nem um ser necessitado de amor, no máximo quando agredido poderia se defender; no entanto, para que ele tenha* talentos pulsionais *(*Triebbegabungen*) também é preciso contar com uma poderosa cota de agressividade. Em conseqüência, o próximo não só é um possível ajudante e objeto sexual para ele, mas também uma tentação para satisfazer-lhe sua agressividade, aproveitando-se de sua energia sem indenização, para dele se servir sexualmente sem seu consentimento, para se erguer pela posse de seus bens, para humilhá-lo, lhe causar dor, torturá-lo e para matá-lo.* Homo homini lupus.[1] *quem teria a coragem para contestar esta proposição depois de toda experiência de vida e da* história *(*Geschichte*)?*

FREUD. *O mal-estar na cultura*, 1930.

* Clarice Gatto é psicanalista e pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ, Rio de Janeiro). Membro da *Associação Fóruns do Campo Lacaniano.*

** Emir Sader é filósofo, professor de Sociologia, coordenador do Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, escritor e editor da Revista de Estudos Marxistas *Praga.*

[1] "Der Mensch ist des Menschen Wolf" (O homem é o lobo do homem), nach Plautus, *Asinaria* II, 4, 88. Nota no original em Freud. Das Unbehagen in der Kultur. *Studienausgabe*, p.240.

1. Clarice Gatto — A segregação talvez seja a mais imperiosa forma da violência. A segregação racial e a religiosa estão nas pautas dos jornais, dos movimentos sociais, das instituições partidárias e de trabalho (onde também incluo as instituições de psicanálise). Indignamo-nos com a segregação, labutamos contra ela e, apesar de dizermos "qualquer maneira de amor vale a pena", é justamente aí onde surpreendemos nossas segregaçõezinhas, nossos desafetos, nossas arengas, nossos pequenos narcisismos — públicos e/ou privados —, nossas discordâncias, disputas, quereres, desenganos, ciúmes... ou coisa que o valha... As leis que instituem as proibições e os deveres em uma Comunidade social são diversas das Leis que cada um arbitra para viver em sociedade, gerando o famigerado mal-estar na cultura. A psicanálise, desde Freud, nos ensina que a segregação está na raiz da estrutura real que nos constitui como "irmãos".[2] Lacan — no final dos anos 60, quando fervilhava na França a crítica ao modo capitalista de produção e à alienação imperativa do consumo do "vamos, escolha!" — chegou a dizer: "Eu só conheço uma única origem da fraternidade — eu falo a humana, sempre o *húmus* — é a segregação".[3]

Qual a principal contribuição que cem anos de Psicanálise traz a esse século que ora se encerra?

Emir Sader — Quando teoricamente triunfa a democracia liberal — aquela que afirma a igualdade de todos diante da lei — no mundo, é quando mais se alastra a segregação. Significa que essa afirmação jurídica supõe, ela mesma, a segregação? Supõe que a origem da fraternidade — de que a igualdade seria irmã gêmea — seria a segregação, como diz Lacan?

A igualdade legal dos desiguais certamente está na base dessa hipocrisia — mencionada na dualidade das leis. Como exigir de uma família pobre que cumpra a determinação legal de fazer com que seu filho assista à escola, se o trabalho é parte integrante essencial do orçamento de sobrevivência da família? Não se cumpre, mas não se muda a lei, como se, nesse momento, a igualdade fosse um componente essencial dos seres humanos, como direito natural. Em outro momento, reina a "oportunidade" da luta de todos contra todos, no mercado, que reside na base do liberalismo e de sua concepção da individualidade.

A psicanálise ajuda a desmontar, nos indivíduos e no imaginário coletivo, tantas farsas, que se tornou um instrumento essencial para o projeto de desalienação anunciado pelo marxismo e pelas denúncias das falácias de igualdade da

[2] Freud. Totem und Tabu e Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud. *Studienausgabe*, 1994.

[3] Lacan. *L'envers de la psychanalyse*, p.132.

sociedade mais desigual da história da humanidade. Quando um autor como Samuel Huntington[4] classifica a humanidade em uma escala que vai da civilização — brancos, ocidentais, anglo-saxões, protestantes — à barbárie — fundamentalismo islâmico — está baixando a censura da civilização ocidental e revelando o que se esconde por detrás do igualitarismo liberal. Iguais — desde que brancos, ocidentais, anglo-saxões, protestantes —, em uma visão similar à catequização jesuítica em relação a seres intermediários entre a humanidade e a animalidade, que possuíam meia alma.

[4] HUNTINGTON. *O choque de civilizações*, 1997

Mesmo dentro de cada país, a vida que levam milhões de miseráveis no Brasil, só com licença literária ou transformismo jurídico liberal, pode ser identificada com a vida que levamos nós. Só a relação com o conhecimento, com a cultura, com a informação, com a linguagem já nos remete para dois seres sociais de natureza qualitativamente diferente. Basta ver o que se chama processo de aprendizagem de um jovem pobre da periferia das grandes cidades e aquele de que gozam nossos filhos — que dificilmente poderiam ser abrigados pela mesma categoria de "educação" — para ver como são seres sociais diferentes, preparados para mundos diferentes, sob a cobertura da igualdade jurídica e da desigualdade contingente do mercado, que mal esconde destinos e gêneros radicalmente diferentes.

O momento em que o encontro com um menino negro, de noite, na rua, deixou de ser objeto de compaixão, para suscitar-nos medo, marca uma virada radical na nossa sociabilidade. Os espaços públicos passaram a lugares de perigo, de risco, e não mais de convivência, de identidade, de intercâmbio. A diversidade nos ameaça, ao invés de nos fecundar. Só posso conviver com os iguais. E, para isso, segregar os diferentes. Para o que necessito dos álibis — que, como todos os álibis, têm fundamento real: nesse caso, a segurança pessoal, a integridade física e a proteção do patrimônio.

2. CLARICE GATTO — Michel Foucault, em uma mesa-redonda intitulada "Nietzsche, Freud e Marx", analisa: "parece-me que Marx, Nietzsche e Freud não multiplicaram de forma alguma os símbolos no mundo ocidental. Não deram um sentido novo às coisas que não o tinham. Modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo." De Marx destaco a noção de "banalidade", recolhida por Foucault, e com "a qual, no princípio de *O capital*, ele explica que, ao contrário de Perseu,

ele tem que fundir-se na bruma para mostrar que de fato não há monstros nem enigmas profundos, porque tudo o que há de profundo no estudo que se faz da burguesia acerca da moeda, do capital, do valor, etc., não é realmente senão uma banalidade".[5]

[5] FOUCAULT. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosoficum*, p.13.

A banalização é uma das conseqüências inevitáveis do mal-estar na vida cotidiana? O que se banaliza hoje?

EMIR SADER — Um mundo fundado na busca de acumulação de riqueza tende à banalidade, à submissão de tudo ao reino do dinheiro. Em sua fase atual, em que predomina já nem a produção de riquezas para a acumulação de capital, mas a acumulação financeira, que simplesmente redistribui renda de forma regressiva, banalizam-se a especulação, a exclusão social, a polarização entre riqueza e miséria.

O discurso dominante, quando o capitalismo completa a extensão do mercado em escala mundial, é o discurso economicista, aquele que reduz tudo aos equilíbrios monetário e fiscal. Sua lógica é a de passar tudo pelo filtro do que é permitido pela base monetária, pelo equilíbrio das contas públicas, que passa a ditar o que é possível, o que é necessário, o que é bom, etc. Banalizam-se, ao mesmo tempo, a luta pela existência, a busca de sobrevivência às custas dos perdedores, às custas dos direitos, às custas dos valores. Tudo o que é especificamente humano — os valores, a cultura, as identidades — é jogado na fogueira do mercado, da lei da oferta e da procura.

Banaliza-se uma visão da individualidade, que aparece apenas como sujeito na busca de realização material, de satisfação dos desejos materiais.

Banalizar significa conviver com algo como natural, como inevitável, como algo que está para além das nossas possibilidades de transformação ou, então, retirar sua importância, sua transcendência, reduzindo suas proporções e, principalmente, suas dimensões éticas. O banal é o corriqueiro, o sem importância. É aquilo ao que foi reduzido o menino vendendo *drops* na esquina do sinal ou a senhora dormindo no chão das calçadas. A convivência com o abandono de seres humanos só é possível pela sua banalização, assim como os assassinatos por razões menores.

Da mesma forma que tudo é reduzido a mercadoria — o pão e a honra, a produção artística e os corpos nus — tudo se banaliza e tudo é reduzido a coisas sem significado ou cujo significado — que nunca deixa de existir — é ter preço, é ser vendido e comprado.

3. Clarice Gatto — Os agrupamentos humanos servem-se da segregação ou da identificação com o "traço unário", esse modo particular de o eu erigir ideais de pertença ao grupo — conforme a reflexão que Lacan faz a partir do Freud da *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921.[6]

Para a psicanálise será a partir desses traços que se poderá ser duplamente contado: tanto por pertencer como indivíduo a um determinado grupo (família, cultura, etc), quanto pelas diferenças que esses traços lhe conferem em relação com outros grupos, demarcando, assim, suas qualidades eróticas.[7]

Em Freud, encontramos a aproximação entre os sintomas da neurose, a renúncia das satisfações pulsionais e o nascimento, em nossa cultura, da civilidade — entretanto, ele assinala o absurdo de se cumprir à risca esses ideais. Na realidade, a *experiência psicanalítica* o levou a uma outra via — esboçada desde seu *Projeto para uma psicologia*, de 1895: o "enlaçamento" (*Bändigung*[8]) das pulsões — eróticas e destrutivas — como condição de um ardil forjado também na *exigência de trabalho da pulsão* — ético e estético — a cada um no âmbito da cultura.

Lacan, apoiando-se em Marx, trilha "o social" e distingue duas modalidades de laços (sociais): aquela da identificação com o "traço unário" e "um laço social limpo de qualquer necessidade de grupo",[9] fruto do *discurso analítico* cuja experiência remete à *queda*...[10] desse traço unário... e, mais particularmente, "da dependência do sujeito em relação a algo verdadeiramente elementar, e que nós tentamos isolar sob o termo "significante".[11]

Há uma "ascensão do social", escreveu Gilles Deleuze certa vez, característica da modernidade. Apesar da distinção fundamental estabelecida por Marx entre a sociedade e o social, permanece em questão essa problemática. Peço a você que diga algo mais sobre essa distinção.

Emir Sader — Toda determinação é uma negação e, assim, toda afirmação da identidade se faz como afirmação de uma negação — conforme Spinoza no seu *Tratado teológico-político*. Ser branco é ser não-negro, não-amarelo, etc. Do que se trata, numa sociabilidade democrática, é que a diferença não se transforme em desigualdade. Aquela é inerente ao ser humano e a todo ser; esta é produzida socialmente, por relações sociais determinadas, que privilegiam — como no caso de Samuel Huntington — os brancos, ocidentais, protestantes, identificados com a civilização, para, por exclusão, definir "os outros" como "bárbaros".

[6] Freud. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Freud *Studienausgabe*, 1994

[7] Soler. Le corps dans l'enseignement de Jacques Lacan. In: *Quarto*, 1984

[8] "Bändigung" foi traduzida para o português por "amansamento", entretanto preferimos traduzi-la por "enlaçamento", porque Band é *laço, fita, vínculo*; e se Bändigung é o amansamento (a domação) de um animal, conserva em alemão — diversamente do português — a referência ao laço; Band remete também ao verbo "binden", atar, ligar, etc. Foi na carta de Freud a Fliess de 21 de setembro de 1897 que pudemos ler essa possibilidade: "Se a gente vê que o inconsciente jamais domina a resistência da consciência, então afunda a expectativa de que o inverso venha a acontecer no tratamento até o completo *enlaçamento* (*Bändigung*) do inconsciente através da consciência." In: *Sigmund Freud Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*, p.284. Reencontramos esse termo — porém articulado à pulsão — em *O problema econômico do masoquismo* (1924, G.W., p.376), *O enfim e o infinito da análise*, (1937, G.W., p.69), por exemplo. Sendo a *libido* a promotora do enlace!

[9] Lacan. L'Étourdit. In: *Scilicet*, n.4, p.31.

[10] Minha interpretação é que o discurso do analista, formulado por Lacan, engendra a queda

da "articulação significante" (S2 ¬ S1), sendo esse o efeito do produto. A frase "Antes da queda Adão trepava mas não gozava", no *Ulisses* de Joyce, ilustra o "sujeito moral" em Lacan, cujo ato alcança um efeito ao invés de visar um fim. (Cf. também Gerbase, Jairo. Sintoma e tempo: aula de 14 de maio de 1999.)

Um profundo processo de fragmentação social gerou a diferença entre a "sociedade" e o "social". Como diz Renato Janine Ribeiro em *A sociedade contra o social*, o termo "sociedade" fica reservado para a sociedade "constituída", isto é, os distintos setores da elite, que formam a opinião pública, que compartilham o poder e a riqueza. Quando governantes dizem "Vamos ver o que a sociedade pensa", eles pensam na bolsa de valores, na federação das indústrias, na grande imprensa, nos organismos econômicos internacionais. Quando se referem ao "social", é na massa de necessitados, de despossuídos, de excluídos que eles pensam. "Social" ficou reservado para aqueles que estão marginalizados das relações sociais fundamentais.

A visão dominante instaura o que considera ser a fisionomia da sociedade, processo em que a TV Globo tem o papel essencial de instaurar o Brasil no imaginário das pessoas. Um Brasil em que não existe o operário — e, com ele, todo o mundo do trabalho — e, como revelou pesquisa recente publicada no jornal *Folha de S. Paulo*, a grande maioria das aparições dos negros é em dois personagens típicos — o escravo e a empregada doméstica. Se essa visão pode se defender alegando "realismo", já que é a sorte que está reservada à grande maioria dos negros na nossa sociedade, faltaria o operário, o trabalhador.

A exclusão do mundo do trabalho é providencial para a visão hegemônica, porque o trabalho é o elo entre os mecanismos fundamentais de produção de riqueza e a "questão social". Enquanto esta for reduzida a nichos de pobreza e de miséria, sem articulação com os grandes processos de reprodução social da riqueza, será possível essa distinção entre a sociedade e o social.

[11] Lacan *apud* Foucault. Qu'est-ce qu'un auteur? *Littoral*, n.9, p.31.

4. Clarice Gatto — Em "Nós que amávamos tanto *O capital*", você recorre às reminiscências — designadas também por Freud como "rastros de recordações" (*Erinnerungsspuren*) — e escreve: "Temos plena consciência de que, quando falamos do nosso passado — recente ou longínquo —, estamos falando sobre nosso presente, sobre o lugar e o momento a partir dos quais revisitamos aqueles momentos. Difícil é distinguir uma coisa da outra: o que estava presente naquele passado e o que redescobrimos nele com nosso presente. Estamos, pois, necessariamente condenados à "ótica retrospectiva", o que não nos impede de restaurar as condições daquele passado que, sabemos, é parte integrante deste presente".[12]

[12] Sader. Nós que amávamos tanto *O capital*. *Praga*, n.1, p.73.

Michel Foucault, em sua célebre conferência "O que é um autor" — que contou com a presença de Lacan — situa

Marx e Freud como "instauradores de discursividades". Ele diz: "Não há a menor chance de que a redescoberta de um texto desconhecido de Newton ou de Cantor modifique a cosmologia clássica ou a teoria dos conjuntos, como foram desenvolvidas (no máximo esta exumação seria suscetível de modificar o conhecimento histórico que temos de sua gênese). Em compensação, o reaparecimento de um texto como o *Projeto* de Freud — e à medida mesmo que é um texto de Freud — ameaça sempre modificar, não o conhecimento histórico da psicanálise, mas seu campo teórico — o que só aconteceria deslocando-se-lhe a acentuação ou o centro de gravidade. Através de tais retornos, que fazem parte de sua própria trama, os campos discursivos de que falo comportam, a respeito de seu autor "fundamental" e mediato, uma relação que não é idêntica à relação que um texto qualquer mantém com seu autor imediato."[13]

[13] Foucault. Qu'est-ce qu'un auteur?, p.21.

"A história oficial" e os meios de informação tendem a celebrar a história (*Historische*), hegeliana, como "disciplina do entendimento" e a segregar a história (*Geschichte*), kantiana, como o discurso da razão prática, sobre o sentido necessário. Qual é, afinal, o fim da história?

Emir Sader — No seu sentido geral, a história — já para Marx, em *A ideologia alemã* — era a única ciência humana, no sentido de que os significados das ações humanas não são passíveis de fragmentação, no sentido em que passamos a entender a divisão técnica do trabalho e do conhecimento.

Quanto ao sentido geral da história, ele está ligado, para Marx, à capacidade de trabalho do homem. É nesse sentido que os homens sempre terão história, enquanto os outros animais, não, apenas reproduzem mecanicamente suas condições de existência, no máximo se adaptam vegetativamente às condições naturais de sua existência.

O que ocorre é que o trabalho — elemento diferenciador da natureza humana — fica, no capitalismo, reduzido a meio de sobrevivência, a instrumento de conquista dos meios básicos de reprodução da vida, tornando-se uma "coisa". A reapropriação do homem sobre suas condições de trabalho representa uma virada decisiva para se reapropriar de seu destino, das condições de construção da história.

O "fim da história" de Fukuyama não é uma idéia tão banal assim. Retirada de uma versão bastarda da interpretação de Hegel — via Vladimir Jankelevitch, como está presente em *Os fins da história*, de Perry Anderson —, ela busca afirmar que

o horizonte atual da humanidade está circunscrito aos marcos da democracia liberal e da economia capitalista de mercado. Os dissidentes se situariam aquém desses marcos, no fundamentalismo islâmico, nacionalista, que sequer separa religião e Estado. Não deixaria de haver acontecimentos históricos, mas todos não superariam esse marco.

A superação dessa visão só pode se dar como momento de síntese superior e, portanto, no plano mundial, como visão internacional mais abrangente, que incorpore toda a humanidade, ao contrário da globalização atual, que exclui um continente inteiro, como a África e setores majoritários do Sul do mundo. Somente no plano em que coloca o debate — isto é, no plano mundial — é que se pode contestar a idéia do "fim da história", mesmo se teoricamente sabemos que está na natureza dos seres humanos serem seres históricos.

5. Clarice Gatto — Nessa mesma conferência de Foucault, há uma fala "curtinha", mas preciosa, de Lacan, que encerra o debate, e da qual te peço para comentar o terceiro ponto:
Dr. J. Lacan — Recebi o convite muito tarde. Lendo-o, notei, no último parágrafo, o "retorno a". Retornamos talvez a muitas coisas, mas, enfim, o retorno a Freud é algo que tomei como uma espécie de bandeira, num certo campo, e então só posso agradecer ao senhor, o senhor respondeu exatamente à minha expectativa. Evocando especialmente, a respeito de Freud, o que significa o "retorno a", tudo que o senhor disse me parece, pelo menos sob o olhar da contribuição que pude dar a esse respeito, perfeitamente pertinente.

Em segundo lugar, gostaria de mostrar que, estruturalismo ou não, parece-me que em nenhum momento se trata, no campo vagamente determinado por esta etiqueta, da negação do sujeito. Trata-se da dependência do sujeito, o que é extremamente diferente; e, mais particularmente, no nível do retorno a Freud, da dependência do sujeito em relação a algo verdadeiramente elementar, e que nós tentamos isolar sob o termo "significante".

Em terceiro lugar — limitarei minha intervenção a isso — não considero de modo algum legítimo terem escrito que as estruturas não vão às ruas, pois, se há algo que os acontecimentos de maio demonstram, é precisamente a ida às ruas das estruturas. O fato de o escrevermos no próprio lugar onde se operou essa ida às ruas não prova outra coisa que — simplesmente, o que é muito freqüente, e mesmo o mais freqüente — interno ao que chamamos ato, é que ele próprio se desconhece.[14]

[14] Foucault. Qu'est-ce qu'un auteur?, p.31.

EMIR SADER — Como síntese das características do estruturalismo e do pós-estruturalismo, feitas por Perry Anderson em *Considerações sobre o marxismo ocidental*,[15] estão: história sem sujeitos; estrutura sem história e conhecimento sem verdade. Na realidade, quem vai para a rua são sempre sujeitos, individuais ou coletivos.

[15] ANDERSON. *Considerações sobre o marxismo ocidental*, 1982.

O que significa isso? Que o movimento de 68 era eminentemente libertário, contra a opressão imperialista e contra o caráter autoritário do modelo soviético, assim como todas as formas de dominação, exploração, alienação. Assim, apontavam para o surgimento de novos sujeitos sociais, como as mulheres, os negros, os povos dos países periféricos do capitalismo, sujeitos que não encontram lugar determinado nas estruturas clássicas das relações capital/trabalho, privilegiadas pelas versão estruturalista do marxismo, com o pensamento de Althusser. Para este, os sujeitos sociais seriam apenas "suportes" (*Träger*) das estruturas. Frente à contradição entre forças produtivas e relações de produção e aquela entre as classes, o estruturalismo privilegia a primeira, enquanto as barricadas de 68 destacavam os enfrentamentos de classe, protagonizados por diversas forças sociais.

1968 representou, paradoxalmente, uma rebelião contra o determinismo — da hegemonia imperialista pela força, contestada pelos vietnamitas, e do economicismo soviético, questionado por Cuba — e uma afirmação da subjetividade e, no plano teórico, não o triunfo de Gramsci, de Trotsky, de Sartre, de Marcuse, mas o de Althusser e de todas as variantes do estruturalismo contra o que chamavam de "historicismo". A vitória nas ruas foi contraposta pela vitória no campo teórico, em que as estruturas "se vingaram" dos indivíduos e da história.

Nos anos setenta, triunfaram as distintas versões do estruturalismo e do pós-estruturalismo, enquanto as forças sociais surgidas nos anos sessenta se debilitavam, até a difusão da tese do "fim da história", uma culminação cruel da crítica do "historicismo" por parte dos estruturalistas.

6. CLARICE GATTO — Você está de acordo com uma reflexão muito difundida na atualidade — inclusive entre psicanalistas — de que nesse fim de século "temos a impressão de depressão generalizada" e que isso "corresponde ao fato de não existir uma perspectiva revolucionária"? Não seria um contra-senso afirmarmos que no século da psicanálise "o sonho acabou"?

Emir Sader — Mais duro do que conviver com um mundo imoral, certamente deve ser conviver com esse mundo e não acreditar que ele possa ser mudado. Há uma frase do Brecht, cujo sentido é: nada me incentiva mais do que aquilo que pode ser mudado e nada me desalenta mais do que aquilo que não pode ser mudado. Imagino a depressão que isso pode produzir, conviver com o fatalismo da injustiça, da mercantilização do mundo, da desigualdade e da intolerância.

Uma perspectiva revolucionária hoje significaria a atualização histórica de um projeto de sociedade pós (e anti)-capitalista. Essa perspectiva saiu da agenda, quando o capitalismo reconsolidou sua hegemonia mundial e conseguiu naturalizar-se como sistema aos olhos da grande maioria da humanidade, que passou a situar-se no seu interior, entre um capitalismo de mercado ou um capitalismo regulado, quando todos os países do mundo terminaram optando por recolocar-se dentro do mercado mundial, quando tudo passou a ser pensado nos marcos do liberalismo.

Para este, a humanidade é formada de seres individualmente constituídos, articulados pelo mercado, onde a realização dos desejos e necessidades individuais produziria — quase que magicamente, através da chamada "mão invisível" — uma sociabilidade harmônica. A relação de ruptura entre indivíduo e realidade social é dada e aceita como tal. Ao invés de buscar sua compreensão, dá por ponto de partida uma ruptura que justamente deveria ser objeto de explicação pela teoria, aventura a que se joga a dialética.

Essa "naturalização" operada pelo liberalismo lhe permite promover a idéia de que o capitalismo realiza os anseios "naturais" dos homens e, como tal, constituiria o marco permanente da história humana. Seu questionamento é o grande desafio — teórico e prático — da humanidade e do pensamento crítico contemporâneos.

Enquanto o capitalismo sobreviver, sobreviverá, pelo menos potencialmente, a possibilidade de sua negação e superação. O socialismo é o anticapitalismo, incorpora os avanços materiais do capitalismo, mas se propõe a instaurar uma sociedade qualitativamente diferente — sem exploração, dominação e alienação. Se os sonhos ganham hoje a forma de utopias, é porque o socialismo saiu da pauta histórica atual, com uma reinstauração extensa do capitalismo. Mas hoje os valores humanistas, em todas as suas vertentes, chocam-se com os mecanismos de mercantilização da vida multiplicados como nunca pelo capitalismo. Situar-se na perspectiva da história é situar-se na dinâmica do enfrentamento capitalismo/socialismo.

7. Clarice Gatto — Selamos com *Heteridade* — Revista Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano, editada em quatro idiomas: português, francês, espanhol e inglês — a perspectiva de uma Escola de psicanálise mais *poliglota* do que internacional, pois, no final das contas, nos diz Lacan: "nós só temos isso como arma contra o sintoma: o *equívoco*".[16]

[16] Lacan. *Le sinthome*, aula de 18 de novembro de 1976.

Lacan fundou a Escola Freudiana de Paris em 1964, mas foi um crítico assíduo da Associação Internacional de Psicanálise — criada por Freud em 1910 com a intenção de difusão da psicanálise — e da qual foi expulso em 1963, porque queriam lhe fazer calar a leitura particular que apresentava da psicanálise. O "eclipse do saber" — dizia ele — cria dificuldades de se manter acesa a chama do trabalho da psicanálise entre aqueles que reclamam por seu ensino, sua prática e sua novidade.

Na "Abertura" de seus *Escritos*, ele então defende o que sempre professou: "Queremos, com o percurso de que estes textos são as balizas e com o estilo que seu endereçamento comanda, levar o leitor a uma conseqüência em que ele precise colocar algo de si."[17]

[17] Lacan. *Ecrits*, p.10.

O destino de uma outra Internacional, a Socialista, não passou ao largo das críticas de Lacan, sobretudo pela intenção dos governantes de segregarem "os companheiros" a determinadas orientações de leituras. Que destino você vislumbra para os movimentos que almejam essa perspectiva internacional?

Emir Sader — Se foi o capitalismo quem criou os mecanismos econômicos de uma sociedade internacional, o fez assentado na construção de um mercado mundial. Este, centrado nos interesses das grandes corporações econômicas, encontrou forte oposição numa outra concepção do universalismo: o internacionalismo dos trabalhadores, que encontrou na Comuna de Paris de 1871, sua primeira grande manifestação e nas Internacionais (primeira, segunda e terceira), suas expressões orgânicas, espécies de partidos internacionais dos trabalhadores. Houve a divisão do movimento dos trabalhadores com o surgimento da primeira guerra mundial, entre o nacionalismo dos que passaram a monopolizar a expressão "social democracia" e os que passaram a chamar-se de comunistas, que herdavam o internacionalismo abandonado pelos outros.

Atualmente, o capitalismo, sob sua forma neoliberal, volta a estender seu sistema pelo mundo, em uma escala nunca vista anteriormente. As expressões de mal-estar, surgidas à superfície,

em Seattle, em 30 de novembro de 1999, criaram um espaço de protesto e de reivindicação, que se reproduziram de forma cada vez mais ampla a cada tentativa de reunião de organizações como a OMC, o FMI, o Banco Mundial.

Uma diferença importante entre essa forma de internacionalismo e aquelas que existiram anteriormente é que esta não está vinculada a partidos políticos ou forças doutrinárias, mas agrupa os mais diferentes movimentos — femininistas, sindicalistas, ecológicos etc — a partir de suas reivindicações de autonomia e emancipação.

As reuniões do *Fórum Social Mundial*,[18] em Porto Alegre, todos os anos, no mesmo momento em que os representantes das bilionárias fortunas do mundo se reúnem em Davos, agrupam os diferentes diagnósticos e propostas alternativas, que buscam unificar a enorme diversidade de gente e forças descontentes com o processo de mercantilização do mundo levada a cabo pelo capitalismo liberal.

[18] Esse Fórum aconteceu em janeiro de 2001. O Fórum seguinte realizou-se entre os dias 31 de janeiro e 5 de fevereiro de 2002, também em Porto Alegre (Brasil).

Esse processo só pode transformar-se em uma força vitoriosa, que instaure um mundo solidário e humanista, se os homens conseguirem se reapropriar de suas condições — materiais e espirituais — de existência. Nesse processo, a psicanálise ocupa um lugar fundamental como instrumento de reapropriação da consciência de si mesmo, de desmistificação de múltiplas formas de opressão, social e psíquica. O caráter revolucionário do pensamento freudiano, colocado a serviço do amplo movimento de desalienação da massa da humanidade, sem a mínima consciência de si, e menos ainda de suas possibilidades de libertação e emancipação, encontra apoio na teoria que desvenda os profundos e complexos mecanismos criados pelos homens, a respeito dos quais ele perde completamente o controle e dos quais mesmo, ao contrário, se torna escravo.

O futuro imediato é muito difícil, porque, embora, desde Seattle, tenha mudado o clima internacional, isso não alterou em nada o movimento concreto de liberalização econômica e de hegemonia do capital financeiro (95% das trocas hoje no mundo são de caráter financeiro), e a ideologia neoliberal ainda não encontra um movimento internacional que se contraponha a ela. Mas esperemos que os Fóruns a se realizarem anualmente, em Porto Alegre, possam representar um acúmulo de forças, uma mostra dos avanços existentes na construção daquilo que eles anunciam no tema do próximo encontro: "Um outro mundo é possível e necessário."

Rio de Janeiro, dezembro de 2000.

referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ANDERSON, Perry. *Os fins da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosoficum*. Porto: Anagrama, 1980.

FOUCAULT, Michel Qu'est-ce qu'un auteur? *Littoral*. Paris, n.9, 1983. (Conferência pronunciada na "Sociedade Francesa de Filosofia" em Paris em 22 de fevereiro de 1969.)

FREUD, Sigmund. Massenpsychologie und Ich-Analyse. *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. v.IX.

FREUD, Sigmund. Totem und Tabu. *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. v.IX.

FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. v.IX.

GERBASE, Jairo. Sintoma e tempo: aula de 14 de maio de 1999. Disponível em: http://www.campopsicanalitico.com.br . Acesso em: 10 de julho de 2002.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

LACAN, Jacques. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.

LACAN, Jacques. *Le sinthome*. Paris: Association Freudienne Internationale, aula de 18 de novembro de 1976.

LACAN, Jacques. L'Étourdit. *Scilicet*. Paris, n.4, 1973.

RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SADER, Emir. Nós que amávamos tanto *O capital*. *Praga*. São Paulo, n.1, set./dez. 1996.

SOLER, Colette. Le corps dans l'enseignement de Jacques Lacan. *Quarto*. Bruxelas, n.16, 1984.

resenhas



o cálculo neurótico do gozo

Ana Laura Prates Silva

Resenha do livro de Christian Ingo Lenz Dunker: *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

A psicanálise lacaniana teria, de fato, negligenciado os aspectos econômicos da clínica, como acusam alguns de seus críticos? No livro *O cálculo neurótico do gozo*, Christian Dunker leva essa questão a sério, demonstrando que, se, por um lado, há, na tradição lacaniana, uma certa tendência a privilegiar aspectos estruturais e talvez universalizantes da clínica, em detrimento dos aspectos quantitativos, tão explorados por outras correntes da psicanálise, por outro lado, o conceito lacaniano de gozo e sua articulação com o sintoma parece responder exatamente às questões relativas à economia psíquica apontadas por Freud.

Christian tem a ousadia de retomar um Freud que trata a neurose como fenômeno, e não apenas como estrutura — o que tornaria possível abordar aqueles sintomas tão presentes na clínica contemporânea que parecem estar "na borda da estrutura". Assim, temos que nos render aos argumentos do autor de que, se o conceito de estruturas clínicas responde a um certo abuso das teorias psicodinâmicas em considerar uma continuidade entre os quadros clínicos, o sintoma e os traços clínicos, esse conceito opera, por sua vez, uma redução do sintoma e desses traços à estrutura. Explorando às últimas conseqüências os efeitos éticos e clínicos de tal paradoxo, Christian propõe uma nova visita a Freud, a partir de Lacan, que permita "utilizar o que a teoria do gozo traz de novo para compreender o que a noção de estrutura deixava de lado: as variações sintomáticas".

O leitor não-iniciado ou aquele desinteressado pelos enunciados e conceitos lacanianos deve ignorar o conselho do autor de iniciar a leitura pelo terceiro capítulo, pois raramente terá oportunidade de entrar em contato com um conceito particularmente denso como o de *gozo* na obra de Lacan de modo tão rigoroso e, ao mesmo tempo, pouco dogmático. Com um estilo preciso e inquieto, Christian apresenta, na primeira

parte do livro, os desdobramentos da noção de gozo na obra de Lacan, propondo uma classificação matricial que retoma, sob diferentes ângulos, a questão da incomensurabilidade ou do incalculável. Na matriz lingüística, temos uma disparidade entre o valor de troca e o valor de uso, apontando para uma desproporcionalidade entre perda e restituição. Na matriz ético-jurídica, o autor convoca a leitura lacaniana de Antígona para evidenciar seu distanciamento em relação ao utilitarismo, realçando a impossibilidade de parear desejo, prazer e bem-estar, apontando a inutilidade radical do gozo como "aquilo que não serve para nada". Na matriz econômico-política, a leitura que Lacan realiza do conceito marxista de *mais valia* é resgatada para evidenciar que a produção do excedente que se acumula (mais-de-gozar) tem como efeito tão-somente a substancialização da falta.

Nesse ponto do texto, faz-se presente a inusitada, porém bem-vinda, influência, no autor, do engajado lacanismo inglês — não apenas nas conexões com a política, que talvez tornem possível pensar o laço social contemporâneo a partir de conceitos lacanianos (como propõe Zizek) —, mas também, surpreendentemente, em aspectos clínicos, como, por exemplo, a idéia de Fink de que a procura pela análise seria precedida por uma *juissance crisis*. Finalmente, na matriz lógico-formal, verifica-se, a partir das fórmulas da sexuação, a incomensurabilidade entre o gozo fálico e Outro gozo para o qual a sexualidade feminina aponta. Ainda na primeira parte do livro, Christian retoma o tema pouco explorado do sacrifício, para demonstrar como o cálculo neurótico do gozo realizado pelo sintoma procura estabelecer um pareamento entre duas formas distintas de inscrição de valor: a troca (falo) e o uso (objeto *a*). Há, nesse ponto, uma inestimável precisão clínica na indicação do momento exato em que tal pareamento fracassa — o falo torna-se insuficiente para cifrar o gozo — momento que Lacan chamou de "emergência do Real", ou, nas palavras do autor, momento em que alguém "cai sob o peso do seu sintoma". Nesse sentido, Christian enfrenta uma das principais dificuldades da clínica contemporânea, repleta de "demandas difusas" e/ou "estados limites", propondo a questão fundamental e urgente de como o analista pode operar no sentido de fazer vacilar uma forma de gozo pregnante — onde o sintoma, inversamente, parece ser "bem-sucedido" — provocando, assim, uma "crise artificial do gozo" que permita ao sujeito entrar em análise.

Na segunda parte do livro, Christian aborda, de um ponto de vista bastante criativo, uma problemática que tem

habitado com freqüência os debátés no cenario lacaniano contemporâneo, que é a dos limites do conceito de *estrutura clínica*. Se o faz de modo criativo e inédito, é porque propõe um tratamento a essa questão pela via da retomada de um tema "esquecido", entretanto bastante caro a Freud, que é a questão do desencadeamento da neurose. O questionamento do autor quanto à incompatibilidade ou não da noção de desencadeamento da neurose com o conceito de *estrutura clínica* é tão mais fértil na medida em que os argumentos se encaminhem para uma resposta negativa que pode, inclusive, ser demonstrada com precisão. Christian retoma o texto freudiano de 1917 que trata das causas da neurose para trabalhar a "causa desencadeante". As quatro causas postuladas por Freud são então retomadas a partir da articulação ou desarticulação do falo ao objeto *a*, ou seja, a partir do sucesso ou não do cálculo neurótico do gozo. Novamente encontramos aqui uma ferramenta clínica que torna possível precisar os tipos de desencadeamento, restando talvez a articular se tais diferenças poderiam traduzir-se em modos distintos de entrada em análise.

A retomada fecunda da noção freudiana de que a neurose articula-se à capacidade ou não do aparelho psíquico em lidar com a indisponibilidade do objeto é tratada por Christian não tanto pelas vias tradicionais dos traços de estrutura, mas justamente pelas variantes quantitativas do funcionamento do gozo. Para demonstrar tal tese, o autor convoca o conceito de *Versagung* (frustração) oferecendo alternativas de tradução — que, de resto, constituem por si só um ganho "a mais" que o livro oferece — que possibilitem pensar esse conceito como um provável mediador entre os planos quantitativos e qualitativos, no que se refere à indisponibilidade do objeto e às operações de "conversão, troca ou substituição entre desejo e gozo". O conceito de *estrutura clínica*, curiosamente, não sai enfraquecido ou afrouxado dessa análise crítica; ao contrário, parece sair revigorado e arejado, na medida em que Christian demonstra que, embora não possamos dispensá-lo, não devemos utilizá-lo para engessar ou negar a variabilidade dos quadros clínicos.

Na terceira e última parte do livro, Christian retoma, então, os quadros clínicos freudianos a partir das variações sintomáticas, ou seja, da variabilidade econômica dos diversos "cálculos neuróticos do gozo". Esse verdadeiro resgate da incrível precisão clínica de Freud é outro ganho secundário que o livro oferece; além, é claro, de fazê-lo à luz de uma rigorosa demonstração, ou talvez poderíamos dizer "transcriação" dessa tipologia clínica pela lógica dos algoritmos lacanianos, o que

proporciona um importante avanço conceitual. Assim, os tipos clínicos — neurose de caráter, neurose traumática, neurose de destino, neuroses atuais (neurastenia e neurose de angústia) e neurose narcísica — são apresentados com uma atualidade desconcertante, o que é exemplificado perfeitamente através da indisfarçável semelhança entre a descrição sintomática a respeito do transtorno do pânico apresentada pelo DSM-IV e a descrição freudiana de neurose de angústia de 1895. O leitor sairá dessa leitura rendido aos argumentos de que o fator quantitativo torna-se decisivo para compreender as formas sintomáticas e assintomáticas de apresentação do sofrimento psíquico.

E o que pode a psicanálise frente a tais disparidades? Para responder a essa questão, Christian finaliza seu texto com os desenvolvimentos de Lacan, ao final de sua obra, em torno da noção de *suplência*, que merecerá, certamente, articulações "suplementares" em trabalhos posteriores.

Não posso, entretanto, terminar essa resenha sem antes mencionar algo que permeia todo esse livro e que talvez seja um de seus principais méritos. Trata-se de como um livro pode testemunhar, a um só tempo, uma densidade teórico-conceitual e uma impregnação clínica que surpreende não apenas pela generosidade de exemplos e recortes de casos, mas sobretudo pela marca de um evidente estilo clínico e de transmissão. Um livro incomensurável, para usar e abusar.

um olhar a mais

Regina Teixeira da Costa

Resenha do livro de Antonio Quinet: *Um olhar a mais*: ver e ser visto em psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Um olhar a mais: ver e ser visto em psicanálise é o mais recente livro do psiquiatra, psicanalista e doutor em Filosofia Antonio Quinet.

O volume foi elaborado a partir de sua tese de doutorado, defendida na Universidade de Paris VIII, em 1996, sob a orientação do filósofo Alain Badiou, e recebido com grande interesse e aceitação pela comunidade psicanalítica que acompanha o autor desde suas primeiras publicações. *Um olhar a mais* agrada também ao público interessado em conhecer um pouco mais sobre o instigante e difícil tema que é o olhar. Essa obra confirma mais uma vez que o trabalho de Quinet ensina e transmite a psicanálise de maneira atual e criativa às mais diversas áreas de atuação.

O livro é o resultado de uma extensa pesquisa e expõe a idéia de que somos seres vivos atuando no mundo com máscaras e sintomas sob o olhar do outro. Mostra o olhar como personagem principal do universo de Narciso e como fator preponderante na sociedade contemporânea teleguiada pela razão paranóica.

Antonio Quinet percorre a teoria psicanalítica e seus conceitos fundamentais a partir da perspectiva do olhar. Descreve os conceitos com os quais trabalha e os ilustra amplamente, utilizando a literatura, a pintura, a mitologia, letras de músicas, fatos diversos e, sobretudo, a clínica.

Também ressalta cenas de filmes em que capta os jogos de olhares capazes de conduzir as intenções e fascinar o espectador. Tais momentos são por ele apontados com inequívoca precisão, perspicácia e com a sensibilidade de um intérprete. O autor registra o percurso de seu objeto de estudo, o olhar, percebido sob diversos ângulos e momentos históricos, ressaltando sua grande influência e significação na subjetividade e na sociedade contemporânea.

Essa sociedade é batizada pelo autor de escópica (escopofilia-exibicionismo: um dos pares de opostos considerados por Freud como componentes ativo e passivo das pulsões ou dos impulsos sexuais), por sustentar-se principalmente no ver e ser visto, fato que abala o sujeito submetido à presença de um olho observador, presente em locais os mais diversos e às vezes acompanhado do imperativo: Sorria, você está sendo filmado! Quinet propõe considerar como *cogito* de nossa sociedade escópica "sou visto logo existo", em lugar do *cogito* cartesiano "penso logo existo".

O autor aponta para o rompimento da psicanálise com a tradição filosófica ao diferenciar o olhar e a visão. O olhar destacado por Lacan é considerado como objeto da pulsão escópica, descrita por Freud como impulso a ver e a ser visto, aliado ao campo do prazer e do desejo.

Em suas perspectivas filosóficas, aborda desde a *Paideia* platônica e a aristotélica *Ética a Nicômaco*, as quais entendem a contemplação como uma espécie de saturação da falta-a-ser, um encontro com a felicidade perfeita, com o objeto *a* de Lacan, até Descartes, que inaugura a ciência moderna e, com ela, o mundo do olhar desaparece para dar lugar ao da razão. Aqui os raios do olhar passam pela física, métrica e geometria, reduzindo-se à metáfora do conhecimento.

Inaugurando o Iluminismo, Kant afirma que os objetos sensíveis ou fenômenos seriam aqueles acessíveis ao sentido da visão. São esses os objetos que nos são oferecidos na experiência; a coisa em si, *das Ding*, não é jamais apreendida pela percepção visual nem pela representação e não pode portanto ser conhecida, mas pode, contudo, ser pensada. Cisão entre conhecer e pensar, esquize entre olho e olhar. O fenômeno está no campo do olhar, mas o lugar do que não é representável, do excluído do campo da percepção, será destacado por Lacan como lugar topológico do olhar, estando mais próximo do número e da coisa em si do que do fenômeno, que não deixa de ser uma emergência da coisa escópica.

O mundo visível só será retomado com a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, com quem Lacan dialoga. Pode-se pensar que a percepção visual inclui um gozo manifesto na afetação do sujeito como um ser visto. O olhar fenomenológico estuda a essência através da suspensão dos objetos empíricos, fatos e acontecimentos, e tal não aceitação da realidade imediata abre caminho às cogitações, estados da consciência, sempre intencionais, ligados a um objeto. O olhar fenomenológico é um olhar de dentro, já que o sujeito da percepção faz parte do fenômeno.

Lacan adota a orientação de Husserl quanto à inclusão do sujeito no fenômeno, embora a critique. Para elaborar o objeto *a*, retoma Kant e seu conceito de coisa em si, em sua dimensão irrepresentável, aproximando-o do *das Ding* freudiano, mas não para restabelecer o ser. O ser aqui é nada, é *semblant*, é gozo, e faz do olhar o segredo do modo escópico do ser.

Merleau-Ponty concebe o sujeito encarnado no fenômeno em si; para ele, toda experiência vem pela via da palavra, e o objeto só é entendido após ser conhecido, isto é, não há uma concepção antipredicativa do objeto anterior à experiência. Porém, a percepção da realidade depende do ponto de vista. Para ele, o olhar veste as coisas com sua carne e esta é "o enrolamento do visível sobre o corpo que vê". Antecipa, assim, nas palavras de Quinet, um ponto central da teoria lacaniana, a saber, a preexistência de um olhar no espetáculo do mundo: "Nesse mundo que vejo, sou, antes de tudo, visto".

Ambos, Lacan e Merleau-Ponty, com suas pesquisas, criaram a idéia do olhar para além do espelho, da relação entre semelhantes, permitindo pensar que o sujeito se encontra no lugar do objeto em torno do qual a pulsão escópica circula. Ela está na base do dar a ver do sujeito e o afeta por um olhar que o objetiva mesmo estando excluído da visão.

Feita essa incursão pela Filosofia, Quinet passa a perseguir o objeto olhar com a precisão e determinação de um minucioso observador. Inicia esse percurso remetendo-se ao objeto agalmático, que está no campo escópico como jóia que brilha. Olhar como objeto *a*, mais-de-gozo e causa do desejo. Lembra ainda que a pulsão escópica não está escorada na necessidade, mas em um objeto *a* evanescente sem consistência material. Segundo afirma, "o olhar não pode se ver senão ao preço da cegueira ou do desaparecimento do sujeito, o que aponta para o fato de que toda pulsão é pulsão de morte".

O conceito de pulsão escópica permitiu à psicanálise restabelecer uma função de atividade para o olho, não mais como fonte de visão, mas como fonte de libido. A psicanálise descobre a libido de ver, o prazer de ver, e o objeto olhar como manifestação da vida sexual. Como formula Quinet, "lá onde estava a visão Freud descobre a pulsão". Para Lacan, o olhar como objeto *a* — objeto invisível que se encontra no fundamento da visibilidade, faz do sujeito que percebe o objeto percebido.

Aqui o olhar não faz parte do sujeito e sim dos objetos e, ao mesmo tempo, não se encontra entre aqueles do mundo sensível. Ele apresenta apenas uma consistência lógica: como

objeto, está ligado ao gozo, inapreensível ao eu, promovendo o brilho, o interesse, o fascínio do mundo da visão.

Nesse estudo, veremos que o olhar não é um atributo do sujeito, que dele se serve como instrumento; ao contrário, é o sujeito que é afetado pelo olhar enquanto objeto. O olhar é trabalhado aqui como objeto ativo pelo qual o sujeito é subvertido. É o objeto que causa seu desejo e que não está ausente quando a angústia se faz presente.

Um olhar a mais apresenta a teoria psicanalítica desenvolvida em torno do olhar, aqui descrito como furo iluminado do lugar do Outro para o sujeito. Quinet utiliza-se da banda de Moebius para apontar que o laço da pulsão escópica "olhar - ser olhado" se articula com a castração do Outro, que divide o sujeito e que repercute na realidade como um véu por sobre a falta fálica e sobre o olhar que escapa à percepção dessa realidade.

A pulsão escópica confere ao olho a função háptica de tocar com o olhar, despir e acariciar com os olhos. Segundo o autor, "o campo visual é ótico, mas a pulsão sexual o torna háptico". Quinet utiliza-se de uma metáfora quando lembra que o quadro da fantasia é para o neurótico "a obra de arte de uso interno do sujeito". Aponta o buraco vazio deixado pelo objeto perdido como um vazio na janela, que é a falta do Outro. A estratégia do sujeito é trazer esse objeto de volta para o vazio, utilizando a imagem narcísica i(a), envelope imaginário do objeto ou a fantasia $<>a com a qual encena sua relação com o objeto. Nesse sentido, o sujeito aloja um quadro ou um espelho no vazio da janela, no vazio deixado pela extração do objeto *a* no campo do Outro.

É interessante ressaltar a forma como Quinet relaciona o olhar às estruturas clínicas: no neurótico, haveria uma suposição de um Outro reduzido a outro como suporte do olhar para causar seu desejo ou sua angústia; o perverso pretende devolver ao Outro o olhar para fazê-lo gozar; e finalmente, o psicótico não teria o olhar como objeto separado, mas como atributo de um Outro com poder de vigiar e punir. Em todos os casos, o "olhar é objeto de gozo atribuído ao Outro e é a face da morte que se desvenda como sua expressão última".

O mais-de-olhar de Quinet faz alusão ao mais-de-gozar, extraído da teoria dos quatro discursos de Jacques Lacan, que, por sua vez, vai buscá-lo na mais-valia proposta por Marx, que marca, na relação do mestre com o escravo, o valor de gozo do qual o sujeito está excluído embora seja por ele causado.

Antonio Quinet parte dos ensinamentos da clínica psicanalítica e da observação da vida cotidiana, apreendendo,

com Freud e Lacan, os modos de satisfação dessa pulsão: o gozo do olhar. Propõe o olhar como objeto que representa o mal-estar da civilização, captado por Freud a partir da construção do supereu e de sua função de vigilância e crítica. Aponta uma ética do olhar, mostrando que o olhar é um furo, que o Outro é inconsistente e por isso cego. O olhar é uma faísca que acende o desejo escópico.

Encontram-se também incluídos nessa obra temas superinteressantes ligados à função do olhar, como o olhar da Medusa, compondo a terceira parte do estudo. Nesse momento, aborda-se a questão da castração pela via do escópico, a castração ótica. O olhar da Medusa é mortífero e suscita a ereção do desejo. O significante falo é lembrado como central nessa discussão, pois incidem sobre ele o véu e as estratégias através das quais o sujeito se esconde do olhar que lhe vem do Outro, nesse momento entendido como agente do olhar e da castração. Aponta-se ainda que, na saída do Édipo, duas instâncias estarão ligadas ao escópico: o ideal do eu, ponto em que o sujeito se vê como amável, e o supereu, olhar que vigia e pune. Aqui se mostra que o olhar é objeto causa de angústia, evocando o conto de Hoffmann, "O homem de areia".

A partir do olhar medusante, expressão de Quinet, isto é, da castração que ele representa, o sujeito responde com a negação, castração e forclusão. Tais formas de posicionamento frente à castração farão a distinção entre as três estruturas: neurose, perversão e psicose. No Capítulo V, discorre sobre a neurose e a perversão, abordando tais estruturas e perseguindo as manifestações do olhar como objeto *a*, objeto que, pela inclusão da castração, é objeto causa de desejo. Na clínica, Quinet ressalta que, seja na imagem, na fantasia, no sonho, no sintoma ou como objeto fetiche, o olhar aponta inevitavelmente para a presença do desejo e do gozo no nível escópico. Conclui com a construção do caso clínico de Pierre Rey, jornalista e analisante de Lacan que relata sua análise em um livro de sua autoria. Esse caso nos permite captar a consistência lógica do objeto escópico.

Para a perversão, enfoca o filme *Peeping Tom*, de Michael Powell, cujo personagem é um *serial killer* que mata as mulheres e as fotografa na hora da morte, captando seu olhar de pavor diante de sua própria morte, que pode ser vista pelo espelho instalado pelo assassino diante delas. O *serial killer* tenta fotografar o inapreensível olhar de morte e capturar esse olhar como objeto *a*.

No campo da psicose, o delírio de observação aponta que o objeto olhar pode ser visto e faz parte da realidade do sujeito, uma vez que não pode ser barrado pelo simbólico. A paranóia, como sabem aqueles que acompanham Antonio Quinet, constitui uma seara fértil. Sua pesquisa atenta percorre um caso clínico de Meynert, mestre de psiquiatria de Freud. Em uma época de desaparecimento do interesse da psiquiatria por estudos desse tipo, Freud resgata o delírio de observação como fenômeno no qual a emergência, no campo da realidade, de um olhar provoca angústia e pânico no sujeito psicótico. Olhar do Outro diante do qual não se pode fugir.

Também veremos a vergonha, o mau-olhado, a inveja, o ciúme, apontados aqui e articulados à pulsão escópica. O livro discorre ricamente os mais variados temas referentes ao olhar, mostrando, nas palavras do autor, que, diante do "excesso comandado de gozo da sociedade escópica, a psicanálise opõe uma ética do olhar como causa do desejo. Pois a ética da psicanálise é uma ética do desejo e não uma ética do gozo, como a ética de Sade".

Quem quer que pretenda entender mais sobre a pulsão escópica em psicanálise, sobretudo naquilo que se refere à vertente do olhar, não poderá deixar de incluir em seu percurso esse rigoroso tratado, que vem elucidar, com suas ricas articulações, a complexidade concernente a esse tema, sob o risco de estar ignorando o inestimável valor dessa contribuição.

sobre os autores

Ana Laura Prates Silva
Psicanalista, membro da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo. Mestre em Psicologia Clínica – USP, doutoranda em Psicologia Clínica – USP, sobre a transmissão da Psicanálise. Professora universitária.

Angela Lobo de Andrade
Psicanalista, Mestre em Psicologia Clínica – PUC - Rio.

Barbara Cassin
Barbara Cassin é filóloga e filósofa; membro da École Doctorale de Paris IV – Sorbonne, membro da Comission Nationale du Centre National de la Recherche Scientifique e autora de vários livros e artigos esparsos.

Bernard Nominé
Médico psiquiatra, psicanalista, membro da E. P. C. L .

Clarice Gatto
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum da Campo Lacaniano – Rio de Janeiro. Pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz.

Colette Soler
Colette Soler é psicanalista, Agregada da Universidade e Doutora em psicologia. É membro da International dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano; ensina psicanálise no Colégio Clínica de Paris; é analista AME e autora de várias obras.

Dominique Touchon Fingermann
Psicanalista, membro da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano São Paulo.

Eliane Schermann
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano e da Comissão de Gestão da Associação Fóruns do Campo Lacaniano. Doutora em Psicologia pela UFRJ, professora do Curso de Especialização do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora.

Elisabeth Saporiti
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo.

Elizabete Thamer
Psicanalista, doutoranda em filosofia, Paris IV – Sorbone.

Kátia Botelho
Psicanalista, membro da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano – Belo Horizonte.

Maria Angélia Teixeira
Psicanalista, AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, professora da Universidade Federal da Bahia.

Maria Célia Delgado de Carvalho
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo.

Marie-Jean Sauret
Psicanalista, membro da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum do Campo Lacaniano – Toulouse. Professor da Universidade de Toulouse Le Mirail.

Maritza de Magalhães Garcia
Psicanalista. Especialista em Atendimento Psicanalítico em Instituição – IPUB / UFRJ. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise do IP / UERJ. Bolsista da FAPERJ.

Nuria Malajovich Muñoz
Psicanalista. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ. Pesquisadora da equipe de Pesquisa Clínica em Psicanálise no Instituto de Psiquiatria IPUB / UFRJ.

Regina Teixeira da Costa
Psicanalista, mestre em Psicologia Social pela UFMG.

normas para publicação

Aos trabalhos encaminhados para publicação, Stylus recomenda as seguintes normas:

1. O original deve ser enviado em disquete, digitado no programa **Microsoft Word**, de preferência na versão 6.0 (a revista não se responsabiliza pela conversão do arquivo), acompanhado por três cópias impressas.
2. Os artigos não devem exceder quinze laudas e as resenhas de livros deverão ter por volta de quatro laudas.
3. Os artigos deverão ter um resumo na língua vernácula e outro em língua inglesa.
4. As notas de pé-de-página e as referências bibliográficas devem ser restritas ao mínimo indispensável.
5. As notas de indicação bibliográfica, em pé-de-página, devem ser apresentadas observando-se a seguinte norma: sobrenome do autor em maiúsculas, título do livro ou texto consultado e número da página (se for o caso).

[1] CALVINO. *Seis propostas para o próximo milênio*, p.12.

As referências bibliográficas devem seguir as normas abaixo:

Para **livros**:

a) autor; b) título da obra em itálico; c) nome do tradutor, se houver; d) número da edição, se não for a primeira; e) local de publicação; f) nome da editora; g) data da publicação.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*: lições americanas. Trad. Ivo Barroso. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Para **artigos**:

a) autor; b) título do artigo; c) título do periódico em itálico; d) local da publicação; e) número do volume; f) nome da editora; g) página inicial e final; h) mês e ano.

NAVES, Rodrigo. O novo livro do mundo. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, n.23, p.176-187, mar. 1989.

6. As ilustrações (gráficos, fotografias, esquemas, gravuras) são designadas com *figuras*, numeradas no texto, de forma abreviada, entre parênteses ou não, conforme a redação: Fig. 1, (Fig.2). As ilustrações devem trazer abaixo um título ou legenda, com a indicação da fonte.
7. Os artigos devem ser encaminhados para a Associação Fóruns do Campo Lacaniano, rua Caldas, 221, Carmo Sion, 30.310-560, Belo Horizonte, MG, fone (31) 3225-4309.
E-mail: afcl@campolacaniano.com.br

EPFCL
Fórum do Campo Lacaniano - SP
Biblioteca Luiz Carlos Nogueira
20 OUT. 2009
TOMBO Nº 000632

stylus, *m.* **1.** (*Em geral*) Instrumento formado de haste pontiaguda. **2.** (*Em especial*) Estilo, ponteiro de ferro, de osso ou marfim, com uma extremidade afiada em ponta, que servia para escrever em tabuinhas enceradas, e com a outra extremidade chata, para raspar (apagar) o que se tinha escrito // *stilum vertere in tabulis*, Cic., apagar (servindo-se da parte chata do estilo). **3.** Composição escrita, escrito. **4.** Maneira de escrever, estilo. **5.** Obra literária. **6.** Nome de outros utensílios: **a)** Sonda usada na agricultura; **b)** Barra de ferro ou estaca pontiaguda cravada no chão para nela se espetarem os inimigos, quando atacam as linhas contrárias.

Poder-se-ia dizer que o Real é o que é estritamente impensável. Seria, ao menos, um ponto de partida. Faria um buraco no negócio. E nos permitiria interrogar sobre aquilo de que eu parti, a saber, dos três termos, enquanto veiculadores de um sentido. Que história é essa de sentido? É que, no que concerne à prática analítica, é daí que vocês operam, mas, por outro lado, esse sentido, vocês não operam senão para reduzi-lo. É na medida em que o Inconsciente se suporta dessa alguma coisa que é por mim definida, estruturada como o Simbólico, é do equívoco fundamental a essa alguma coisa, de que se trata, sob esse termo do Simbólico, com que sempre vocês operam. Falo àqueles que são aqui dignos do nome de analista.

Jacques Lacan, R.S.I.

