

Maria Angela Mársico da Fonseca Maia

A incorporação da marca: o que resta de uma análise

Tese apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Psicanálise
da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
como requisito parcial para obtenção do
Título de Doutor em Psicanálise

Orientadora: Prof^a Dr^a Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro

Rio de Janeiro
2014

Maria Angela Mársico da Fonseca Maia

A incorporação da marca: o que resta de uma análise

Tese apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Psicanálise
da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
como requisito parcial para obtenção do
Título de Doutor em Psicanálise

Aprovada em 28 de abril de 2014

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Marcia Mello de Lima
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcus André Vieira
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2014

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese àqueles que acompanham minha jornada, aos meus familiares, os presentes e os que já se foram, e aos amigos.

AGRADECIMENTOS

À Heloisa Caldas orientadora desta tese.

À Luciano Elia, Marcia Mello, Angélica Bastos, Marcus André Vieira colaboradores da banca deste doutorado.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ.

A FAPERJ.

Aos colegas do Doutorado.

Aos colegas da Escola Brasileira de Psicanálise.

RESUMO

MAIA, M. A. *A inscrição da marca: o que resta de uma análise*. Rio de Janeiro, 2014, 179f. Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicanálise – Doutorado. Pesquisa e Clínica em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

A incorporação de diferentes modalidades de inscrições anímicas, dispostas como substrato material da linguagem e do sintoma, é base teórica da proposta desta tese sobre duas orientações da prática clínica, uma para o real que há no simbólico e a outra pelo real do sinthoma, entendidas como complementares. Conceitos considerados básicos para ambas as orientações são investigados, guardando suas semelhanças e diferenciações: desejo e gozo, fantasia, sintoma e sinthoma, interpretação, desejo do analista. A ética da psicanálise sustenta o desejo do analista no percurso de uma análise até o seu final, quando o desejo do analisante se faz notar também sustentado nessa ética. Lacan constata, com Jean Paulhan, em seu livro *Le guerrier appliqué*, que os efeitos de uma análise são capazes de transmissão fora da experiência de análise, em analogia Jacques-Alain Miller apresenta o livro de *De l'abjection* de Marcel Jouhandeau, como capaz de demonstrar o estado de um sujeito que não encontrou na fantasia, senão na satisfação do sinthoma, uma solução de vida também fora da experiência de uma análise. Esse é o guia de leitura dos livros adotada nesta tese.

Palavras-chave: marca, sintoma, interpretação.

RESUMÉ

L'incorporation de différentes formes d'inscriptions psychiques, disposés comme substrat de la langue et le symptôme est la base théorique de la proposition de cette thèse sur deux lignes directrices de pratique clinique, l'un pour le réel dans le symbolique et l'autre par le réel du symptôme, comprise comme complémentaires. Concepts de base pour les deux orientations sont étudiées, en gardant leurs similitudes et leurs différences: désir et jouissance, fantasie, symptôme et symthôme, l'interprétation, le désir de l'analyste. L'éthique de la psychanalyse soutient le désir de l'analyste dans le expérience de l'analyse jusqu'à son fin, lorsque le désir de l'analysant est notable également soutenu cette éthique. Notes Lacan avec Jean Paulhan, dans son livre *Le Guerrier appliqué*, que les effets de l'analyse sont capables de transmettre en dehors de l'expérience de l'analyse, par analogie Jacques-Alain Miller présente le livre *De l'abjection* de Marcel Jouhandeau, comme capable pour démontrer l'état d'une personne qui n'a pas trouvé dans le fantasme, mais dans la satisfaction du symthôme un solution de vie a également atteint en dehors de l'expérience d'une analyse. C'est la clé de lecture de ces livres adoptés dans cette thèse.

Mots-clés: marque, symptôme, interprétation.

RESUMEN

La incorporación de las diferentes formas de inscripciones psíquicas, dispuestas como material de sustrato de la lengua y síntoma es la base teórica de la propuesta de esta tesis en dos orientaciones de la práctica clínica, uno para el real en el simbólico y el otro por el real del synthôme, entendido como complementarias. Conceptos básicos de ambas orientaciones se investigan manteniendo sus similitudes y diferencias: deseo y goce, fantasía, síntoma y synthome, interpretación, deseo del analista. La ética del psicoanálisis mantiene el deseo del analista en el curso del análisis hasta el final, cuando el deseo del analizante se nota también sostenible de esta ética. Lacan nota con Jean Paulhan, en su libro *Le Guerrier apliqué*, que los efectos de un análisis son capaces de transmitir fuera de la experiencia del análisis, en analogía Jacques-Alain Miller presenta el libro *De l'abyección* de Marcel Jouhandeau, capaz de demostrar el estado de una persona que no encuentre en la fantasía, sino en la satisfacción del synthome su establecimiento de la vida, también fuera de la experiencia de un análisis. Esa es la clave de lectura de estos libros adoptados en esta tesis.

Palabras-chave: marca, síntoma, interpretación.

ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – toro da demanda	20
Ilustração 2 – janela da fantasia	22
Ilustração 3 – algoritmo da transferência.....	37
Ilustração 4 – esquema do discurso.....	50
Ilustração 5 – discurso do analista.....	51
Ilustração 6 – número de ouro.....	57
Ilustração 7 – aparelho reflexo.....	83
Ilustração 8 – eu-inibição.....	90
Ilustração 9 – inibição e domínio.....	90
Ilustração 10 – aparelho de linguagem.....	110
Ilustração 11 – princípio de constância.....	137
Ilustração 12 – trajetória da pulsão.....	142

INTRODUÇÃO.....	10
1 ORIENTAÇÃO DA PRÁTICA CLÍNICA DO SIMBÓLICO PARA O REAL	
1.1.1 O real do simbólico	17
1.1.2 <u>A interpretação na cadeia significante</u>	18
1.1.2 <u>Do sintoma à travessia da fantasia</u>	20
1.2 “A interpretação dos sonhos”: um paradigma	23
1.2.1 <u>A interpretação e o <i>umbigo do sonho</i>: “o ponto cruel do objeto”</u>	27
1.2.2 <u>Reduzir o sentido em direção ao objeto</u>	31
1.3 O que se liquida: a transferência ou o suposto saber?	36
1.3.1 <u>O engano do sujeito suposto saber</u>	40
1.3.2 <u>O inconsciente como lei e o inconsciente como causa</u>	41
1.4 Des-ser: de analisante a analista	43
1.4.1 <u>Para além da fantasia a pulsão</u>	45
2 A DESTITUIÇÃO SUBJETIVA DE O GUERREIRO APLICADO	
2.1 Os antecedentes da destituição subjetiva	47
2.2 Destituição subjetiva e final de análise	48
2.2.1 <u>Ato e inscrição</u>	51
2.3 O desejo do analista e a ética da psicanálise	52
2.3.1 <u>A ética do desejo</u>	54
2.3.2 <u>Antígona e o lugar do desejo</u>	58
2.4 Cinismo e razão cínica	59
2.5 Desejo do analista e desejo de Escola	62
2.5.1 <u>Repensar os fundamentos do passe</u>	63
2.6 <i>O Guerreiro aplicado</i> de Jean Paulhan: destituição subjetiva	65
3 A INCORPORAÇÃO DA MARCA	
3.1 A marca: corpo e incorporal	77
3.1.1 <u>O discurso deixa marcas</u>	80
3.1.2 <u>O “sujeito” sustentado na reflexibilidade?</u>	81
3.2 Superfície topográfica de marcas	
3.2.1 <u>O número e a letra</u>	83
3.2.2 <u>Letra primordial: o reaflorescer do desejo</u>	85

3.2.3.	<u>O Real-Ich e a alucinação.....</u>	87
3.2.4	<u>A construção do eu-inibição.....</u>	89
3.3.	O trauma e a defesa na formação do sintoma.....	91
3.3.1	<u>O domínio do trauma.....</u>	94
3.4	Superfície topológica: a marca e o furo	
3.4.1	<u>A primeira apreensão da realidade pelo sujeito.....</u>	96
3.4.2	<u>A extimidade da marca.....</u>	98
3.5	O Real-Ich e o sujeito do inconsciente.....	101
4	ORIENTAÇÃO DA PRÁTICA CLÍNICA PELO REAL DO SINTHOMA	
4.1	Introdução.....	104
4.2	Santo Agostinho: <i>De Magistro</i>.....	105
4.3	Três modalidades da linguagem	
4.3.1	<u>Freud e o aparelho de linguagem.....</u>	110
4.3.2	<u>A língua, a linguagem inconsciente e a lalíngua.....</u>	112
4.3.3	<u>A linguagem, a fala e a letra.....</u>	113
4.3.4	<u>A lalíngua, o gozo e a letra.....</u>	115
4.3.5	<u>Lalíngua veicula gozo.....</u>	118
4.4	A dimensão real do gozo.....	121
4.4.1	<u>Fenômeno ou acontecimento escrito no corpo?.....</u>	124
4.5	A identificação ao sinthoma.....	127
4.5.1	<u>A interpretação na mira do sinthoma.....</u>	129
4.5.2	<u>O desejo do analista: alcançar o real.....</u>	131
5	A SATISFAÇÃO DA PULSÃO E A ABJEÇÃO DE MARCEL JOUHANDEAU	
5.1	Sobre a abjeção.....	135
5.2	Freud e a satisfação da pulsão	
5.2.1	<u>A marca, a repetição e as duas dimensões da pulsão.....</u>	136
5.3	Lacan e a satisfação da pulsão.....	139
5.4	O gozo na lógica do desejo: interdição e recuperação.....	142
5.5	A imanência do gozo impossível de negativar	
5.5.1	<u>A substância gozante.....</u>	146
5.5.2	<u>A satisfação urgente da pulsão.....</u>	147

5.6	A abjeção de Marcel Jouhandeau.....	148
	CONCLUSÃO.....	162
	REFÊRENCIAS.....	169

INTRODUÇÃO

A pesquisa que orienta esta tese de Doutorado organiza-se, como o próprio título indica, “A inscrição da marca: o que resta de uma análise”, em dois eixos principais, consequentes aos desenvolvimentos e conclusões da dissertação de Mestrado, “Sintoma como acontecimento de corpo. Tempos de constituição do sujeito”, sustentada em 2008 neste mesmo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ.

Ali a investigação se referiu à relação entre a noção de inscrição de marcas e a repetição de suas expressões como sintoma, da qual foram extraídas duas conclusões: a primeira, referida à teoria psicanalítica, concerne ao fato de que a noção de sintoma como acontecimento de corpo contemplar qualquer modalidade de sintoma. Esta conclusão excede a constatação da inexistência de sintoma sem corpo, ela se assenta na verificação de que a conceituação de inscrição de marcas abrange o conjunto do ensino de Lacan de modo a constituir a base material do sintoma.

A segunda, de aporte eminentemente clínico, é relativa à questão diagnóstica: embora o psicanalista necessite referenciar-se à classificação, neurose, psicose, perversão, necessita também se descolar dela para orientar a experiência de uma análise segundo as diferentes modalidades de repetição que o sintoma expressa no corpo do sujeito. O analista localiza sua posição na transferência segundo os modos de repetição do sintoma.

A proposta desta tese é investigar o tema da incorporação da marca segundo duas modalidades de encaminhamento da prática clínica. A primeira referente à “orientação da prática clínica do simbólico para o real”, onde a escuta e a decifração do sintoma tem primazia, e a segunda à “orientação da prática clínica pelo real do sinthoma”, quando a leitura do sintoma comanda. Esta última trata a concepção de sinthoma como ausência de sentido, como um gozo que não pode ser anulado, contrariamente a perspectiva do sintoma correlata à revelação de verdades.

O conceito de real sofre transformações ao longo do ensino de Lacan, o que poderia encaminhar uma investigação sobre o percurso dessas transformações e suas repercussões no corpo teórico e na prática clínica da psicanálise, mas o estudo escolhido nesta tese não é esse. Não se trata de um inventário sobre o conceito de real e suas várias formas de apresentação por Lacan — das quais sobressaem nitidamente, o real que retorna ao mesmo lugar, o real como causa, o real como impossível lógico, o real sem lei — mas da proposição de que a variedade de

apresentações do conceito de real se decanta na materialidade de um real singular ao sujeito — as marcas que o discurso do Outro imprime em seu corpo. Em suma, a psicanálise não opera com a noção de real totalizante, tal como concebe a ciência, mas de um real singular a cada sujeito.

Lacan (2007, p. 62-3) apresenta, em *O Seminário, livro 23: o sinthoma*, o que ele diz querer expressar com a noção de real: “o real se funda por não ter sentido, por excluir o sentido, ou, mas exatamente, por se decantar ao ser excluído dele”.

Uma problemática apresenta-se de imediato. É possível operacionalizar a experiência de uma análise sem que o sentido, a linguagem e a comunicação estejam implicadas? A orientação da prática clínica em direção ao real do simbólico opera com esses elementos, sendo apenas ao fim de uma análise, após o desinvestimento dos significantes que marcaram a vida do sujeito, que a inevitabilidade do sem sentido de um resto de gozo se afirma.

Nessa perspectiva, uma experiência de análise em que o real do gozo e a ausência de sentido estivessem em primeiro plano apontaria para sua impossibilidade de operação. O interrogante se apresenta ao psicanalista na prática clínica em situações onde o gozo, e não o desejo se apresenta. É o caso de sujeitos que buscam a análise num estado de devastação decorrente do encontro com um real singular e apenas por meio de ínfimos sinais conseguem se expressar. É o caso também de sujeitos submetidos a acontecimentos traumáticos que lhes impede encontrar referenciais que permitam localizarem-se no Outro ou na própria realidade — no mundo. Ou ainda casos graves de anorexia, bulimia, toxicomanias e alcoolismo ou angústia difusa.

Como agravante, o Outro da cultura contemporânea trata o sofrimento dos sujeitos com uma exigência imediata de anulação e recuperação de bem-estar, que necessariamente deve comandar a vida. A urgência subjetiva de aplacar sem atrasos o desconforto é desse modo, confirmada e reassegurada, o que impele o sujeito a buscar em soluções ofertadas pelo Outro, como a medicação, o ancoradouro para seu sofrimento. A repercussão no cotidiano da prática clínica se faz notar no desinteresse dos sujeitos em falar, na dificuldade de associar livremente, no privilégio a uma abordagem pragmática de seus sintomas, o que numa primeira leitura poderia colocar em questão a existência da própria psicanálise.

Nesse contexto geral é comum ao psicanalista se deparar no dispositivo analítico com situações em que os sujeitos não alcançam circunscrever o sintoma como mensagem a ser

decifrada. O sujeito do significante, S_1 - S_2 , se ausenta e o lugar de sujeito suposto saber não se instala, ou, no melhor dos casos, é inoperante.

A psicose sempre se mostrou uma via de estudo, pois é conhecida a dificuldade do manejo transferencial no tratamento, visto que não se trata do suposto saber motivar a transferência. Enquanto o analista opera na neurose com o efeito de sentido e a desconstrução do sentido, na psicose se faz necessário um trabalho de construção, em que uma intervenção do analista possa favorecer a articulação do significante, S_1 sozinho, a outro, S_2 . Não se trata de efeito de sentido ou de emergência de verdades, depositadas pelo saber inconsciente, mas de enlaçamento, amarrações e costuras.

A clínica do autismo encontra-se hoje no centro de numerosos debates, englobando interesses ideológicos, mercadológicos e políticos, que se fazem notar na ampliação da nosografia de autismo com a categoria de espectro autista. Como dito anteriormente, diferente das ciências que trabalham com um saber universal presente no real, a psicanálise opera com o real singular do sintoma inerente ao modo com o qual o sujeito se arranja — *savoir-y-faire* — com seu gozo.

Em tais condições, se faz premente uma operação revigorada de conceitos consagrados na teoria e prática analítica, com destaque para a interpretação e o desejo do analista.

Uma posição é necessário demarcar. A orientação da análise pela via do real do sintoma não anula a orientação da prática clínica para o real do simbólico, ao contrário ela amplia o campo da orientação de uma análise. Não se trata de tempo cronológico, mas de tempo lógico. O psicanalista não escuta num primeiro tempo os significantes e os decifra com a interpretação, e num segundo tempo lê a letra do sintoma: os tempos se sobrepõem concomitantemente — tal como observado no elétron, um momento onda, outro partícula.

Como metodologia, utilizo o legado de Freud, o ensino de Lacan, a leitura de Miller autorizada por Lacan, e seus acréscimos particulares, assim como outros autores. Sobre a escolha dos casos clínicos apresentados, a metodologia se aplica aos já publicados em meio de divulgação impresso e à exposição daqueles que alcançaram o final de análise e escolheram a exposição ao realizarem o passe. A pertinência ao objeto de estudo desta tese e seus desenvolvimentos formam o lastro da seleção dos aportes das experiências clínicas apresentadas.

O sumário desta tese apresenta em cinco capítulos o desenvolvimento epistemológico adotado.

No capítulo 1 é introduzido o tema do sintoma, da fantasia e da interpretação na via da orientação da prática clínica para o real do simbólico. Esta orientação parte da decifração dos sintomas e da redução da multiplicidade das fantasias do sujeito até ser alcançada e questionada a fixidez de uma fantasia fundamental para o sujeito, ou seja, a fixidez de um axioma de significantes fundamentais que repercute em seus sintomas e em suas produções fantasísticas imaginárias. O recurso à interpretação dos sintomas é basilar para o analista e, mesmo que fantasia fundamental não seja objeto de interpretação, presume-se que a interpretação recaia sobre a causa de desejo e repercute na fantasia fundamental.

O modelo teórico-ficcional construído por Freud (1989a) em seu livro “A interpretação dos sonhos” é proposto como paradigma dessa orientação clínica, pois com base na inscrição anímica de marcas e de suas associações, Freud constrói um aparelho anímico em que o conceito de desejo é fundamental. A isto se acrescenta o constructo lógico de recalque originário que serve a Freud de substrato para a própria conceituação de desejo, assim como sintoma, fantasia e interpretação.

O estudo de Freud dos sonhos apresenta duas vertentes cabíveis para a interpretação: a via de ampliação e proliferação do sentido e a de redução do sentido (cf. Lacan, 1988a). No caminho de investigação desses pontos nodais para a interpretação é feito uso do aporte do testemunho de uma experiência de análise.

A questão sobre “o que resta de uma análise” ganha contorno com as noções de des-ser e destituição subjetiva que circunscrevem a passagem de analisante a analista. Essa questão encontra seu ancoradouro em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, no qual Lacan (1988a, p. 258) contempla sobremaneira a via da prática da psicanálise orientada pelo simbólico em direção ao núcleo do real “onde a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão”.

O capítulo 2 se dedica ao estudo do conceito de destituição subjetiva. Algumas semanas após ter apresentado sua proposição sobre o passe, Lacan (2003a) apresenta essa concepção como um efeito da travessia da fantasia. Paralelo à destituição subjetiva do lado analisante ocorre, do lado do analista, o efeito que Lacan conceitua como des-ser — o analista do lugar de objeto *a* causa de desejo passa a ser inscrito como objeto *a* dejetivo. Mesmo que o horror que a ocupação do lugar de dejetivo esteja sempre presente, o analista é introduzido exatamente aí.

A questão sobre a ética da psicanálise se faz presente, visto que a travessia da fantasia não é suficiente para que não se instale uma razão cínica, tão presente nos dias de hoje — apenas o desejo do analista é garante da sustentação do lugar de dejetivo. A relação entre o desejo do analista e desejo de Escola repercute nessa problemática e aponta para um repensar os fundamentos do passe.

No entanto, a destituição subjetiva não é exclusividade da experiência de uma análise. Lacan apresenta o livro *Guerrier appliqué* de Jean Paulhan (1982) como exemplo da experiência de destituição subjetiva fora da experiência de uma análise. O principal interesse de Lacan é a demonstração dos efeitos da posição subjetiva do protagonista ante ao real do Outro da guerra. Este é, portanto, o eixo de leitura do romance adotado.

O capítulo 3, “A incorporação da marca”, sustenta o arcabouço teórico desta tese. O desenvolvimento epistemológico realizado no mestrado no que se refere à inscrição de marcas e suas diferenciações é revisitado e ampliado com a noção de duas diferentes superfícies de marcas: uma topográfica e outra topológica. O interesse se localiza na propriedade de invariante topológico do furo, por exemplo, a figura do toro pode sofrer deformações, transformar-se em outra figura geometricamente distinta, mas o furo existirá sempre. A topologia é considerada como um ramo da matemática onde as propriedades métricas e a noção de distância, necessárias na geometria projetiva, não são aplicáveis.

Paralelamente, conforme a concepção de superfície topográfica um círculo traçado sobre uma superfície plana pode ser contraído até ser reduzido a um ponto. O termo topografia deriva das palavras gregas *topos* — lugar — e *grapen* — descrever — portanto tem a conotação de descrição de um lugar.

A questão inerente à distinção entre superfície topológica e superfície topográfica concerne à noção de furo ser concebida como imanente ou não. Na concepção de imanência sempre e em qualquer situação existiria um furo organizador da superfície topológica, enquanto que na concepção de não imanência do furo a superfície topográfica seria organizada pela localização e a possibilidade de associação de seus elementos ao modo de rede.

Nesse contexto os conceitos lacanianos de número e de letra, assim como as modalidades de repetição a eles correspondentes, são revisitados segundo as semelhanças e discriminações entre esses dois modos de apresentação da superfície.

A concepção de furo topológico é investigada segundo a concepção de uma específica modalidade de marca porque privilegiada entre outras, partícipe do constructo lógico de recalque originário e de sua releitura por Lacan — letra primordial de gozo.

Finalmente, a relação existente entre as noções de furo topológico e de extimidade — interior excluído — serve a dois momentos constituintes do sujeito em uma perspectiva lógica. O primeiro anterior ao recalque originário — *Real-Ich* —, o segundo consequente a esse mesmo recalque e definido por Lacan como sujeito do inconsciente. Lacan (1988a, p. 166) diferencia esses dois momentos ao ressaltar que a característica do *Real-Ich* é funcionar “não como um sistema de relação, mas como um sistema destinado a garantir uma certa homeostase das tensões internas”, enquanto o sujeito como desejante é um aparelho lacunar (ibid., 175).

O capítulo 4, “Orientação da prática clínica pelo real do sinthoma”, tem como substrato as concepções de real excludente do sentido e de sinthoma. Os antecedentes dessas concepções são abordados com os conceitos de fala e de linguagem, sendo privilegiada a fonte primária indicada por Lacan *De Magistro* de Santo Agostinho. Lacan (1986) destaca que podemos encontrar em *De Magistro* tudo que ele quer dizer sobre o significante, o significado e a troca de palavras inter-humana.

Ampliando o espectro da investigação é articulado o escrito do filósofo e o de Freud sobre as afasias com base na discriminação de três modalidades de linguagem neles exposta. Essa distinção é corroborada em Lacan com as concepções de língua, de linguagem inconsciente de lalíngua. Com esse enfoque é estudado os conceitos de fala e de letra no campo da linguagem inconsciente em que o sentido é operante, S_1 - S_2 , e em paralelo os conceitos de gozo e de letra no campo de lalíngua, onde a escrita do significante S_1 , Um sozinho, não opera sentido.

O conceito de interpretação é abordado de modo a contemplar a dimensão de lalíngua, onde a vertente da palavra como gozo tem primazia sobre a vertente da palavra como sentido. O caráter de equivocidade da interpretação abrange ambas as vertentes da palavra, na dimensão de lalíngua faz ressoar o gozo do sinthoma enquanto que na dimensão da linguagem inconsciente é o sentido que ressoa.

A noção de desejo do analista sofre uma ampliação com a localização operada por Lacan do analista como suporte da própria ausência de sentido — o analista como sinthoma. Um depoimento de passe ilustra sobremaneira a relação entre o desejo do analista e a interpretação.

Por fim, o capítulo 5, “A satisfação da pulsão e a abjeção de Marcel Jouhandeau”, explora o livro *De l’abjection* do referido autor. Do mesmo modo que Lacan apresenta o livro *Guerrier appliqué* de Jean Paulhan como exemplo da experiência de destituição subjetiva fora da experiência de uma análise, Miller introduz o livro *De l’abjection* de Marcel Jouhandeau como capaz de demonstrar o estado de um sujeito que não encontrou na fantasia, senão na satisfação do *sinthoma*, uma solução de vida alcançada fora da experiência de uma análise. Este é o eixo de leitura adotado neste capítulo.

Conceber a relação do sujeito com a fantasia fundamental entendida como uma construção que organiza a vida conflui para a concepção da experiência de uma análise que culmina com o atravessamento dessa construção, já que a fantasia no lugar de organizar a vida do sujeito causa o desconforto de seus sintomas. O atravessamento da fantasia revela o circuito pulsional no qual o objeto da pulsão tampona o lugar vazio do objeto causa de desejo, o que se faz presente sobremaneira na estruturação perversa.

Com a concepção de *sinthoma* se apresenta uma dupla dimensão da pulsão. Numa delas se faz notar o reencontro impossível de um suposto objeto de satisfação absoluta que se apresenta por meio da trajetória da pulsão em torno do objeto causa de desejo, o que circunscreve uma borda pulsional por um movimento de ir e vir. Na outra, a trajetória da pulsão repete o reencontro de um objeto de satisfação segundo a lógica do alcance de um gozo inesquecível e comemorado a cada reiteração.

No que diz respeito à satisfação da pulsão esta é abordada segundo a conceituação de Freud e sua releitura por Lacan. Acrescentam-se os aportes de Miller no que diz respeito à noção de economia de gozo, apresentada por Lacan, por meio da qual Miller considera um gozo absoluto, impossível de negativar, o que lhe conduz a uma concepção quantitativa do gozo segundo uma lógica diferente da lógica do desejo. Em suma, o capítulo 5 trata questões e desenvolvimentos relativos ao gozo segundo a lógica de interdição e recuperação referente ao desejo; a dessemelhança entre os conceitos de gozo e de desejo; a imanência de um gozo impossível de negativar, e o interrogante sobre a exigência urgente de satisfação da pulsão, que excede a lógica da fantasia.

Por fim, a localização do capítulo 3, “A incorporação da marca” como *media*, *medium*, medida entre as duas concepções da prática clínica, uma orientada para o real que há no simbólico e a outra pelo real do *sinthoma*, apoia-se na concepção de que o substrato teórico de

ambas as concepções é a conceituação de inscrição de marcas que se faz presente na totalidade do ensino de Lacan.

1. ORIENTAÇÃO DA PRÁTICA CLÍNICA DO SIMBÓLICO PARA O REAL

1.1 O real do simbólico.

Neste capítulo visaremos o período inicial do ensino de Lacan com o intuito de operar uma distinção dos conceitos teóricos que sustentam a prática clínica psicanalítica e demarcam uma orientação pela via do simbólico em direção ao que há de real no próprio simbólico.

Lacan começa seu ensino opondo-se a uma corrente de orientação da prática da psicanálise de sua época, que podemos dizer, considerava em demasia o registro do imaginário e busca substituí-la por uma orientação pelo simbólico. Essa reorientação exige reconhecer a estrutura de linguagem do inconsciente, ou seja, que o significante tem supremacia sobre o significado e que são as combinações e substituições de significantes que determinam o significado. O simbólico obedece a uma ordem e o significante não pode ser pensado como elemento isolado, avulso, pois apenas é significante por encontrar-se encadeado com outros significantes, segundo uma lei de formação da cadeia. Isso acarreta que a insistência da cadeia significante e sua lei de formação são onipotentes sobre o sujeito.

Podemos encontrar o paradigma dessa formulação em “O seminário sobre a ‘A carta roubada’”, onde por meio do conhecido conto de Edgar Poe, Lacan (1998a) ilustra os deslocamentos de uma carta entre os personagens, cujas posições são modificadas em função da posse ou não da referida carta. Há primazia do significante *carta* sobre o sujeito que é forjado segundo a variedade da determinação simbólica da cadeia de significantes a qual ele se encontra submetido em cada momento.

Cabe indicar que a constatação da primazia da determinação simbólica sobre o sujeito poderia levar a pensar que os registros do simbólico e o do real se confundiriam, porque não seria considerada a realidade concreta, a natureza —*Real*—, mas apenas a realidade psíquica, a realidade efetiva —*Wirklichkeit*. Isso porque o simbólico, com suas leis, comportaria o estatuto real da realidade efetiva, enquanto que o real —*Real*— seria excluído da experiência analítica. Assim “estando excluída a realidade, o real é o simbólico que aparece *Wirklichkeit*, que aparece como real eficaz, o real que tem efeitos”. (MILLER, 2010a, aula de 26/01/2011).

Tanto quanto o real o gozo imaginário, presente e inerte nas representações imaginárias, deve ser ultrapassado pelo simbólico. O modelo de ultrapasse é o mesmo conceituado por

Hegel como *Aufhebung*, ou seja, a representação imaginária é elevada ao registro significante e submetida às leis do simbólico na experiência analítica.

Fundeando sua leitura da psicanálise a partir da estrutura da linguagem, Lacan explora o pensamento freudiano sobre o sintoma como um substituto, análogo ao sonho, ao ato falho e ao chiste e ressalta seu caráter linguístico. Como presente no livro de Freud (1989a) sobre a interpretação dos sonhos, o sintoma substitui um texto originário que se busca decifrar na análise. A mensagem que não pôde chegar à consciência, porque foi recalcada, é forçada pelo próprio recalque a permanecer no registro inconsciente. O princípio é que tanto o sintoma quanto as formações do inconsciente têm um sentido passível de ser decifrado. O sentido do sintoma é fundamentalmente de cunho sexual, pois sua formação substitui uma satisfação sexual da qual o sujeito encontra-se privado. Freud também inova ao enunciar que o sintoma desaparece a partir do momento em que é decifrado e que sua revelação é acompanhada de uma economia da quantidade que era despendida para manter seu sentido aprisionado no inconsciente. Em outras palavras, o sintoma deveria ser decifrado de modo a revelar a satisfação nele incluída, o que teria efeitos na realidade — *Wirklichkeit* — “como real eficaz, o real que tem efeitos”. (MILLER, 2010a, aula de 26/01/2011).

1.1.1 A interpretação na cadeia significante.

Na orientação da prática clínica, que visa o que há de real no simbólico, o recurso à interpretação dos sintomas é basilar para o analista. As interpretações são acrescidas umas as outras, sofrem estratificações e acabam por indicar um axioma de significantes que conforma a fantasia fundamental. Embora a fantasia fundamental não deva ser capturada pelas malhas da interpretação, visto que é o modo de defesa que o sujeito encontrou ante a incógnita do desejo do Outro — que pode ser formulado por meio da questão ‘o que o Outro quer de mim?’ —, a interpretação se instrumentaliza com base na fantasia fundamental. Isso porque a interpretação da variedade das deduções das fantasias imaginárias e das produções sintomáticas do sujeito são repercussões do axioma da fantasia fundamental.

É interessante notar que a estrutura da interpretação poderia ser pensada como correlata à estrutura do inconsciente. (Miller, 2011a, p. 62). Freud concebeu o inconsciente segundo o princípio de não-contradição, isto é, a co-presença de elementos que, considerados em termos lógicos, seriam contraditórios: num mesmo tempo o direito e o avesso. A

interpretação tampouco conhece a contradição: as direções opostas e muitas outras fazem parte da própria tessitura da interpretação.

É sobre o fundo de um emaranhado de sentidos da interpretação que acaba por se destacar pontos fixos em torno dos quais gravitam elementos que se repetem. A repetição ganha então um contorno mais preciso, pois se torna claro que o sujeito passa e repassa, em sua fala e em seus atos, por significantes que se repetem.

Em tais condições, acaba por ressaltar um ponto crucial no movimento de repetição, o ponto que corresponde ao que Freud (1989a, p. 519) chamou de umbigo do sonho, em que todas as interpretações se misturam e convergem para o desconhecido. Desse ponto se eleva o desejo *princeps* do sonho.

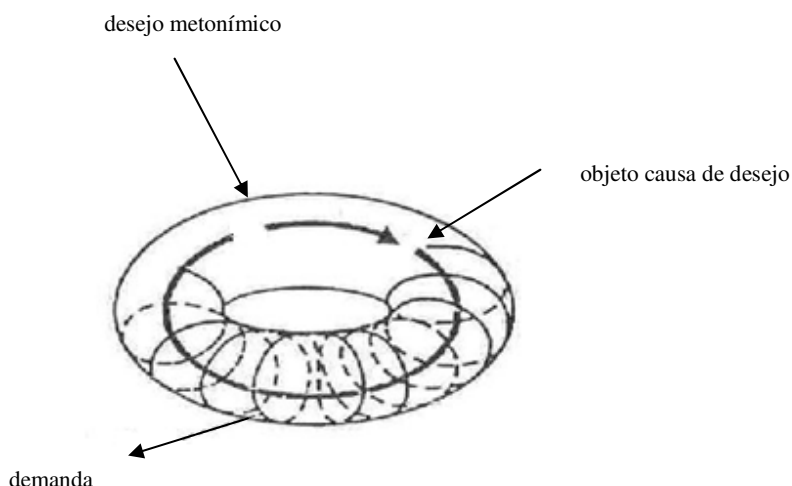
A esse respeito encontra-se a indicação de Lacan (1988a, p. 61) sobre a cena do sonho ser o lugar privilegiado de encontro do sujeito com o real, que podemos traduzir como o encontro com a realidade psíquica de um desejo *príncipes* em estado nascente, que se assenta no desconhecido do objeto que o causa. É nessa direção que o aforismo de Lacan (2003b, p. 475) “a interpretação deve incidir sobre a causa do desejo” tem lugar em sua teorização, ele designa que a interpretação deve visar à causa dos ditos e dos atos do sujeito, ou seja, o que provoca a própria produção de sentido, mas que, contudo, permanecerá inassimilável.

A figura topológica do toro foi introduzida pela primeira vez por Lacan (1961-62) em suas elaborações para ilustrar e esclarecer o movimento da demanda que circunscreve, por um lado, o deslocamento do objeto de desejo numa cadeia significante, e por outro, o lugar vazio da causa do deslocamento desse mesmo desejo. O objeto *a* causa o movimento do desejo, que ao mesmo tempo se realiza e se esvanece no interior de uma demanda infundável de encontrar um objeto perdido que causa o próprio desejo. Digamos que Lacan apresenta o movimento da demanda em forma de espiral em torno da periferia do toro para demonstrar o intento de reencontro do objeto de uma suposta satisfação absoluta — *das Ding* —, mas apenas ocorrendo o reencontro, em inúmeras voltas, de outro objeto, de outra coisa. Assim o movimento da demanda acaba conformado o movimento de desejo que percorre o toro em sentido longitudinal e que poderia tornar-se infinito em sua metonímia.

É possível conceber que a razão de Lacan utilizar a figura topológica do toro seria demonstrar que a demanda ao percorrer a totalidade do toro, retornando assim ao ponto de sua

origem, se esgota ao atingir o vazio de objeto que causa tanto o seu movimento em espiral quanto o do desejo em sua metonímia.

Ilustração 1 — toro da demanda.



Fonte: O autor, 2014.

Cabe aqui um aporte sobre os dois importantes aspectos do objeto de desejo que se busca delimitar: o objeto que causa o desejo e o objeto de desejo que corre metonimicamente sob a cadeia significante. Trata-se do relevo que Miller (2005a, p. 47-50) fornece ao conceito de recalque nessa diferenciação. Ele pondera que a doutrina que se costumou chamar de clássica sobre o desejo em Lacan identifica o desejo à interpretação, “o desejo é sua interpretação”, tem como fundamento o conceito de recalque e de retorno do recalcado que insiste metonimicamente sob a fala, sob os intervalos da cadeia significante. Miller localiza a fundamentação do estatuto metonímico do desejo em “A instância da letra” onde Lacan evidencia que o desejo do qual realmente se trata é um desejo de nada que não passa da metonímia da falta-a-ser. Este aporte permite relacionar, por um lado, o desejo de nada ao objeto causa de desejo e, por outro, o movimento de metonímia da falta-a-ser ao objeto de desejo.

A esse respeito é possível concluir que o segredo do objeto de desejo é que sua causa é um vazio. A fantasia fundamental suporta o desejo metonímico ao mesmo tempo em que é sustentada pela causa de desejo.

1.1.2 Do sintoma à travessia da fantasia.

Buscando diferenciar o sintoma e a fantasia, é possível dizer que o sintoma faz o sujeito sofrer enquanto que a fantasia é para ele um meio de satisfação. O movimento da fantasia é contrário ao do recalque, neste último uma representação que originariamente gera prazer é transformada em geradora de desprazer. (FREUD, 1989a, p. 573). Utilizando a formulação freudiana para a fantasia, cabe dizer que a fantasia é um modo privilegiado de transformar o desprazer em satisfação.

Lacan carrega esse dispositivo teórico-clínico freudiano e esclarece a orientação da psicanálise para a decifração dos sintomas e a redução da multiplicidade das fantasias do sujeito até ser alcançada e questionada a fixidez de uma fantasia que é fundamental para o sujeito, ou seja, a fixidez de um axioma de significantes fundamentais que repercute em seus sintomas e em suas produções fantasísticas imaginárias.

Neste momento de elaboração, destaca-se o caráter de fixidez ou inércia do axioma da fantasia fundamental, o que permite considerá-la segundo o registro do real. A sustentação para essa concepção é facilmente encontrada na definição que Lacan (1961-62) fornece do conceito de real: “o real é o que volta sempre ao mesmo lugar”.

O que Lacan (1998b, p. 643) torna patente na formulação freudiana é que há uma e apenas uma fantasia fundamental: “Digamos que a fantasia, em seu uso fundamental, é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente. Evanescente porquanto a própria satisfação da demanda lhe subtrai seu objeto”.

Decorre então a partir das exposições acima a verificação de que não é suficiente construir e atravessar na análise a fórmula axiomática da fantasia, pois para além dos sintomas, para além das fantasias imaginárias, para além da fantasia fundamental que determina essas produções, há o que causa o próprio movimento de desejar.

Embora a fantasia fundamental não seja passível de interpretação, a interpretação que incide na causa de desejo ressoa na fantasia fundamental, pois, como visto, é mediante a

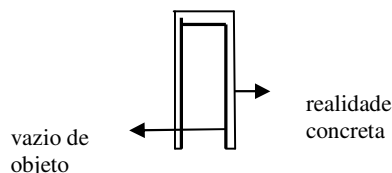
fantasia fundamental que “o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente”. Portanto, se o desejo é sustentado pela fantasia e se o desejo é em sua essência da ordem da falta, da ausência, pois busca um objeto irremediavelmente perdido, a fantasia fundamental protege o sujeito do encontro com esse nada de objeto.

Vê-se aqui indicado o que é formalizado por Lacan com as funções de tela e de janela ou moldura que ele imputa à fantasia fundamental. A fantasia seria uma espécie de tela que protege o sujeito ante o real da ausência de objeto, pode-se dizer, ante ao traumático do desconhecido do umbigo do sonho; ela defende o sujeito e lhe dá suporte para se enredar na metonímia de desejos que compõem sua vida.

No entanto, a função de tela defensiva da fantasia pode produzir o congelamento de uma representação imaginária que serviria ao sujeito como anteparo ao traumático, tal como Freud (1990a) apresenta em seu estudo sobre o fetichismo, a imagem que se congela nas recordações do sujeito por corresponder à imagem produzida imediatamente anterior à visão pelo sujeito do traumático da ausência de pênis na mulher. Portanto trata-se de uma defesa contra a castração, esta representada, por Lacan, pelo símbolo (- ϕ).

Mas a fantasia não tem apenas a função de tela de proteção do sujeito ante o encontro com o traumático, tem também a função de janela que, com seu marco, enquadra a realidade concreta. Sobre esta formulação é válido retomar a diferenciação exposta no item 1.1 entre as duas acepções do termo realidade, pois se propõe aqui tratar-se de ambas as acepções, tanto do enquadre da realidade concreta, do mundo — *Real* — quanto da realidade psíquica — *Wirklichkeit*. Esta proposta de leitura implica que através de uma das faces da janela da fantasia, o sujeito vislumbraria conforme sua realidade psíquica, o vazio de objeto protegido por uma tela, e através da outra face da janela teria emoldurada e organizada a forma como se relaciona com a realidade concreta, com o mundo. Esta última face seria análoga a uma matriz a partir da qual o mundo, a realidade concreta, ganharia sentido e se ordenaria para o sujeito.

Ilustração 2 — janela da fantasia



Fonte: O autor, 2014.

Tratar-se-ia, portanto, de um real próprio a cada sujeito, que organiza seu mundo de forma diferente daquele dos outros sujeitos, estabelecendo sua relação com o mundo e com os outros sujeitos segundo a fixidez do marco do enquadre que o axioma da fantasia lhe fornece, logo, a realidade concreta é vista pelo sujeito por meio de sua fantasia particular.

O caminho percorrido na experiência de análise entre as alamedas compostas pela diversidade das fantasias imaginárias e das produções sintomáticas do sujeito acaba permitindo a construção do axioma da fantasia fundamental, o que indica a proximidade do final do percurso de uma análise. O fim de análise consiste na travessia da fantasia, no atravessamento e ultrapassagem da tela que protege o sujeito do encontro com a causa de seu desejo. Não se trata, no entanto de uma liquidação da fantasia, já que esta estrutura o sujeito, mas da possibilidade de uma elaboração do saber nela contido, de modo que o sujeito possa falar a partir de seus próprios significantes e não mais a partir dos significantes do Outro.

Por um lado, temos o axioma da fantasia que se deve ultrapassar, por outro lado, o objeto do desejo que se deve deixar cair para vislumbrar o vazio da causa de desejo, o nada de objeto. Como indicam as decantadas palavras de Lacan (1988a, p. 55-6): “nenhuma práxis, mais do que a análise é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real. [...] O encontro primeiro, o real, que podemos afirmar haver por trás da fantasia”. Portanto, na orientação da prática clínica pelo simbólico a eficácia de uma análise reside na travessia da fantasia fundamental.

1.2 “A interpretação dos sonhos”: um paradigma.

O paradigma da orientação da prática clínica pelo simbólico pode ser encontrado em “A interpretação dos sonhos” no momento em que o olhar teórico de Freud (1989a) se volta para o

processo formador dos sonhos. Ele sustenta que os sonhos decorrem da realização de desejos inconscientes do sonhador, isto é, são produções e associações de imagens formadas a partir do investimento de marcas que constituem o aparelho anímico. Como diz: “os desejos inconscientes permanecem sempre em atividade. Representam caminhos sempre transitáveis toda vez que uma quantidade de excitação se serve deles” (ibid., p. 569). Baseado na inscrição anímica de marcas e suas associações, Freud elabora um modelo teórico-ficcional para o aparelho anímico que se torna conhecido e explorado em seus vários ângulos por muitos pesquisadores em psicanálise. O percurso aqui privilegiado releva os aspectos importantes para o objetivo de estudo desta tese.

Freud constrói seu aparelho em relação tanto à vida onírica quanto a vida de vigília. Nesta última, os estímulos externos seguem uma direção em sentido progressivo desde a extremidade perceptiva do aparelho, que não guarda nenhuma marca da passagem da quantidade, percorrem os sistemas mnêmicos inconscientes e pré-conscientes, onde se localizam as inscrições e as articulações de marcas mnêmicas, até alcançarem a extremidade motora do aparelho, onde há qualidade de consciência. Na vida onírica trata-se de estímulos internos que surgem dos próprios sistemas mnêmicos inconscientes a partir do investimento de quantidade em suas marcas.

Freud descreve o processo formador dos sonhos em três movimentos sucessivos. O primeiro movimento é progressivo, seguindo das cenas ou fantasias inconscientes, isto é das imagens produzidas no sistema mnêmico inconsciente, em direção ao sistema mnêmico pré-consciente e à extremidade motora. O segundo movimento é regressivo e ocorre por causa da paralisação motora no estado de sono, o que provoca a migração das imagens ou fantasias inconscientes até a extremidade perceptiva, onde adquirem o atributo de figurabilidade tornando-se percepção.

Com a noção de regressão, Freud (ibid., p. 537) designa um sentido para a quantidade que circula no aparelho anímico e explica o fato de as imagens oníricas se apresentarem isentas de um encadeamento lógico, pois a regressão decompõe a trama das imagens oníricas em sua matéria bruta, esta ocupa o *locus* dos primeiros sistemas mnêmicos, em que os elementos que os constituem não possuem vinculação lógica.

Finalmente, o terceiro movimento é novamente progressivo e as imagens tornadas percepção se dirigem para o sistema pré-consciente. Neste, são submetidas à censura desse sistema e, cumprindo essa condição, podem seguir até a extremidade motora, onde sofrem a

última deformação, que Freud chama de elaboração secundária, com o propósito de adquirirem inteligibilidade.

Portanto, para interpretar os sonhos é necessário um trabalho de tradução do conteúdo consciente, o conteúdo manifesto, a fim de desvelar o conteúdo inconsciente, o conteúdo latente, que se encontra presente no próprio conteúdo manifesto. A concepção de interpretação como tradução de um texto que sofreu disfarces pela censura pré-consciente é relativa à ideia de que a passagem de um sistema para outro exige uma tradução e, com isso, o desvelamento de um texto oculto.

Para tornar as coisas mais simples, Freud (ibid., p. 557-58) propõe a ficção de um estado primitivo do aparelho psíquico, regido pelo esquema do arco reflexo, cujo afã é evitar o acúmulo de quantidade para manter-se o mais perto possível da ausência de excitação. Em tais condições, o que resta da quantidade produzida pela necessidade insatisfeita, porque não foi descarregada por via motora, por exemplo a fome, investe trilhas mnêmicas na busca de restabelecer, por meio da produção de imagem, uma primeira situação de satisfação. Esse movimento é o que Freud chama de desejo e a reaparição da percepção — identidade de percepção — ele considera como realização alucinatória de desejo. Contudo, como a necessidade biológica permanece insatisfeita, a satisfação alucinatória precisaria ser mantida permanentemente, como acontece “nas psicoses alucinatórias e nas fantasias de fome, e cuja operação psíquica se esgota na *retenção* do objeto desejado”. (idem).

Consequentemente faz-se necessário inibir a regressão e para tal a quantidade sofre, no sistema mnêmico, um processo de inibição e represamento, a fim de a identidade perceptiva ser atingida por meio do mundo exterior, conforme uma identidade de pensamento (ibid., p. 591). A identidade de pensamento exige um caminho indireto para a realização de desejo e este decorre do assemelhamento operado entre a imagem produzida (alucinada) e o objeto de percepção.

O mundo, portanto, este mundo, cuja função de realidade é ligada à função perceptiva, é, apesar de tudo, aquilo em torno do qual nós só progredimos em nosso saber pela via da identidade dos pensamentos. Isso, para nós, não é de forma alguma um paradoxo, mas paradoxal é ler, no texto de Freud, que o que o inconsciente busca, o que ele quer, se podemos dizer assim, que o que é a raiz de seu funcionamento, e sua entrada em jogo, é a identidade das percepções, isto é, que isso não teria literalmente sentido algum se o que estava em questão não fosse o seguinte: que a relação do inconsciente com o que ele busca em seu modo próprio de retorno é justamente aquilo que uma vez percebido é o identicamente idêntico, se podemos dizer, é o percebido daquela vez ali, é esse anel que ele passou ao dedo dessa vez com a punção. E é justamente isso que faltará sempre [...]. (LACAN, 1961-62, aula de 10/01/1962).

O ato de pensar se dá no interstício entre a necessidade insatisfeita e a realização alucinatória de desejo. Digamos que esta última é uma via direta de realização de desejo, que produz a congruência das imagens ou a identidade de percepção ($A=A$). Isso tudo é banido por Freud para o mundo dos sonhos.

Por outro lado, Freud não deixa de verificar que a transformação de representações em imagens sensoriais alucinatórias não é exclusiva dos sonhos, podendo surgir como visões na histeria, na paranoia ou ainda independentemente de qualquer estado patológico. Nesses três casos ela ocorre quando há uma redução momentânea da censura pré-consciente de modo que a apresentação de desejos inconscientes ocorre sem os disfarces exigidos por esse sistema, produzindo, assim, visões e alucinações. Estas últimas são pensamentos que foram transformados em imagens, como ocorre nos sonhos, mas apenas para pensamentos que mantêm uma íntima vinculação com recordações inconscientes. (FREUD, 1989a, p. 538).

A clínica de alguns casos serve como ilustração a Freud (ibid., p. 538-39). Uma histérica de quarenta anos relata o aparecimento de visões antes de ser acometida por sintomas. Uma manhã, ao acordar, vê seu irmão, que sabe encontrar-se internado num manicômio. Junto a ela, na cama, está seu filhinho, e a fim de que ele não se *assuste*, nem seja acometido por *convulsões* ao ver seu tio, ela o cobre com o *lençol*. Então a visão desaparece. Freud justifica a visão pela refundição de uma lembrança consciente que mantém íntima relação com o material inconsciente. Sua babá havia lhe contado que sua mãe, falecida quando ela contava um ano e meio de idade, tinha sofrido *convulsões* epiléticas ou histéricas por causa de um *susto* que seu *irmão* lhe provocara ao surgir com um *lençol* na cabeça. Em primeiro lugar Freud verifica que os elementos da cena, o *susto*, as *convulsões*, o *lençol* — significantes diria Lacan —, encontram-se presentes, organizam-se numa nova trama e se transferem para outras pessoas. Em segundo lugar, Freud interpreta o motivo manifesto da visão, ou seja, esta substitui a preocupação da senhora de que seu filhinho, fisicamente tão parecido a seu tio, pudesse ter o mesmo destino dele.

No caso das psicoses haveria algo a mais, pois as visões decorreriam de uma redução patológica da censura pré-consciente e/ou uma intensificação patológica da quantidade interna, de modo que os desejos inconscientes predominariam sobre o pré-consciente, expressando-se sob a forma alucinatória controlando o falar e o agir. Freud (ibid., p. 175-184) se remete ao caso de uma senhora de trinta e dois anos de idade que designa como paranoica crônica. A senhora P. está

casada há três anos e é mãe de um menino de dois anos. Ela se mantém sã e produtiva até os seis meses de idade de seu filho, quando aparecem os primeiros indícios de doença. Torna-se desconfiada, adversa ao trato com seus cunhados, queixa-se que seus vizinhos são descorteses e seus parentes e amigos lhe faltam respeito sem qualquer motivo. Logo depois se sente observada e repentinamente durante uma sesta surge a ideia de que à noite lhe observam enquanto se despe. Desde então recorre a várias medidas preventivas: no escuro, desliza na cama e somente se despe debaixo das cobertas (*Decke*). As visões surgem como alucinações da nudez feminina, particularmente de um colo feminino desnudo, coberto com véu, e em ocasiões, coberto com os genitais masculinos. Simultaneamente às alucinações, começa a ouvir vozes que comentam todos seus movimentos, às vezes com reprovações e ameaças. Recusa-se a sair de casa, tem asco à comida e decai rapidamente.

Freud aplica a este caso de paranoia o mesmo método que utiliza para os casos de histeria, pois parte do princípio de que as visões na paranoia também correspondem a pensamentos que mantêm íntima vinculação com as recordações inconscientes recalçadas e que foram transformados, por regressão, em imagens. Ele busca o elo entre a alucinação e a recordação recalçada e verifica que as primeiras imagens de colos femininos apareceram quando a senhora esteve internada para tratamento por meio de águas e viu mulheres nuas na sala de banhos. Então, depois de muitas associações surge a recordação da fala de sua cunhada: “Em toda casa de família acontecem muitas coisas, que se prefere colocar sob as cobertas (*Decke*)”. No caso da senhora P. cenas de conteúdo sexual com seu irmão. Freud considera, neste caso, que as alucinações da paciente são simples reproduções de uma impressão real e que decorrem de fragmentos tomados do conteúdo de vivências infantis recalçadas, que retornam como sintomas decorrentes do retorno do recalçado.

Segundo essa orientação, no que diz respeito ao processo de formação de sintomas a ênfase de Freud (ibid., p. 560-61) incide no fato de os sintomas, tal como os sonhos, corresponderem a realizações de desejos inconscientes que guardam um compromisso com o desejo pré-consciente, pois não se trata, no sintoma, da simples expressão da realização de um desejo inconsciente, é preciso também haver expressão de um desejo pré-consciente, de modo que, o sintoma “é determinado *pelo menos* duplamente, por cada um dos sistemas que intervêm no conflito”. (idem).

Neste ponto vale frisar que os enunciados iniciais de Lacan sobre a produção de sintoma têm sua base nesta teorização de Freud. O sintoma é definido conforme a estrutura da metáfora, que rege a substituição de um significante recalcado por outro significante que não se encontra nesse regime, portanto, o significante recalcado poderia ser revelado e eliminado pelo trabalho analítico de interpretação.

A conclusão deste percurso corrobora que, salvo as ocorrências nas quais, se pode dizer, o desejo inconsciente expressa o seu sentido diretamente, apenas com o trabalho de interpretação do emaranhado de sentidos das cadeias associativas do conteúdo dos sonhos, dos sintomas, dos chistes e atos falhos da vida cotidiana, se poderia atinar com o desejo que insiste sob os significantes que conformam a cadeia significante. A prática analítica opera assim a partir da demanda de interpretação de um sujeito endereçada a um Outro suposto saber sobre o sintoma.

1.2.1 A interpretação e o umbigo do sonho: “o ponto cruel do objeto”.

A concepção da interpretação agindo na cadeia significante tem como meta o advento de uma fala plena, verdadeira, ao invés de uma fala vazia (Lacan, 1998c, p. 255). A fala vazia encontra-se aprisionada no movimento espiral da demanda, de modo que a interpretação na cadeia significante visaria, em última instância, a assunção pelo sujeito do desejo escondido atrás de suas demandas. Interpretar seria então liberar a petrificação do enunciado no significante valendo-se da técnica de colocar em ação o jogo de palavras e o equívoco. Um pouco mais tarde, Lacan (1998b, p. 599-60) se preocupa com a direção e o poder do tratamento analítico e acrescenta que se espera que a interpretação introduza, a partir de uma nova tradução dos efeitos do significante, algo novo no advento do significado. (idem).

Ao lado disso, verifica-se que o estudo freudiano dos sonhos apresenta outra possibilidade de leitura para a noção de interpretação, que não se sustenta apenas na vertente da interpretação no nível da cadeia significante. Pois, além do modelo do aparelho psíquico baseado nas imagens e em suas associações que formam cadeias significantes, Freud percebe, no sonho, a presença de um ponto aglutinador em torno do qual os significantes gravitam e para o qual as interpretações convergem — o umbigo do sonho. Através dele, o sonho se liga ao desconhecido, ao mesmo tempo em que, dele, se eleva o próprio desejo do sonho, como expresso nesta tão conhecida e bela passagem de seu texto.

Mesmo nos sonhos melhor interpretados é preciso deixar, frequentemente, um lugar em sombras, porque se observa na interpretação que daí se arranca uma madeixa de pensamentos oníricos que não se deixam desenredar, mas que tampouco tem feito outras contribuições ao conteúdo do sonho. Então esse é umbigo do sonho, o lugar em que ele se assenta no não conhecido. [...] É desde um lugar mais espesso desse tecido que se eleva logo o desejo do sonho como o cogumelo de seu micélio. (FREUD, 1989a, p. 519).

É possível verificar na citação acima duas vias de abordagem que concernem ao centro desconhecido do umbigo do sonho. A primeira de amplificação do sentido, como Lacan (1988a, p. 31) expõe: “no nível em que tudo que se expande no inconsciente se difunde, tal o micélio, como diz Freud, a propósito do sonho, em torno de um ponto central”. A segunda de redução de sentido em direção ao desconhecido, que Lacan precisa evidenciando que a cena do sonho é o lugar privilegiado de encontro com o real, lugar para além do que o sonho “revestiu, envelopou, nos escondeu por trás da falta de representação da qual lá só existe um lugar-tenente” (ibid., p. 61) e para o qual “a regra é a identidade de percepção”. (ibid., p. 70).

Vale lembrar que foi essa articulação que Freud deu a conhecer com a noção de realização alucinatória de desejo — realização direta, sem mediação, sem falha, sem falta. Nessa direção, Lacan (ibid., p. 60), na esteira de Freud, localiza que esse encontro verdadeiramente único ocorre apenas no sonho, e que o sonho não é somente uma fantasia preenchendo uma aspiração, pois o desejo que se eleva no umbigo do sonho torna patente “o ponto mais cruel, do objeto”. (idem).

A noção de objeto não é simples para a psicanálise, pois esta subverte a relação entre sujeito e objeto ao considerar que eles têm a mesma origem: são gerados ao mesmo tempo, segundo o processo do recalque originário. Dentre as hipóteses as quais Freud se vale para formular esse conceito, a escolha recai aqui sobre as que se encontram presentes em seu livro sobre os sonhos.

Iniciando sua argumentação, Freud (ibid., p. 591-92) delimita dois processos de descarga, que devem ser compreendidos por meio de dois movimentos, segundo uma perspectiva lógica. A um dos elementos teóricos formadores do primeiro movimento ele chama de processo primário, cuja aspiração é a descarga a fim de obter a imediata eliminação da excitação, o que produz a identidade perceptiva. Entendido como constructo lógico, o processo primário é anterior ao segundo movimento de descarga, que ele nomeia de processo secundário. Este exige a inibição do processo primário para que haja descarga. Dotado de veracidade concreta, o processo secundário é compreendido por meio de uma perspectiva lógica: posterior ao processo primário,

ele sustenta a própria formulação do processo primário.

Freud justifica assim que o processo secundário, posterior ao processo primário, não é capaz de inibir totalmente o desencadeamento dos processos primários: “como consequência do advento tardio dos processos secundários, o núcleo do nosso ser, que consiste em moções de desejos inconscientes, permanece inapreensível e não-inibível para o pré-consciente” (ibid., p. 593). Quer dizer, o que Freud chama de núcleo do ser, por guardar uma anterioridade lógica ao surgimento dos processos secundários, não é passível de inibição pelo sistema pré-consciente, de modo a sustentar que “esses desejos inconscientes constituem para todos os afãs posteriores da alma, uma compulsão a qual têm que adequar-se, e a qual talvez possam se empenhar em desviar e dirigir para metas mais elevadas”. (idem).

Em tais condições, o desejo inconsciente ‘não-inibível’ pelo pré-consciente, por ter se constituído numa anterioridade lógica aos processos secundários, ao ser enlaçado ao desejo pré-consciente, e transferir para este sistema sua quantidade, provoca o desencadeamento de desprazer, já que o pré-consciente não pode inibir um desejo constituído numa anterioridade lógica a sua própria constituição. Então, a regência do princípio do prazer — evitar o desprazer — exige do sistema pré-consciente um movimento contrário ao investimento de desejo, um contra-investimento. (ibid., p. 594). Dessa forma, a quantidade transferida retorna para o sistema inconsciente provocando o recalque do desejo inconsciente, pois o “cumprimento de tais desejos já não provocaria um afeto prazeroso, senão de desprazer, e *justamente essa mudança do afeto constitui a essência do que designamos ‘repressão’*”. (ibid., p. 593). Consequentemente, “a existência de um tesouro de recordações infantis subtraídas desde o começo ao *Prcc* passa a ser a condição prévia à repressão”. (idem).

Nessa via de entendimento, o constructo lógico do recalque originário, mais tarde formulado por Freud (1989b. p. 143), é base do movimento de desejo. Em uma primeira fase do recalque o representante psíquico da pulsão encontra negada sua admissão ao consciente, o que estabelece sua fixação no inconsciente, e desde então ele se mantém imutável ligado à pulsão. A base do movimento de desejo é a busca do reencontro da marca mnêmica de satisfação que se tornou fixa, mas como o objeto que portaria essa marca está perdido esse encontro se faz impossível. Procurando o idêntico, o sujeito encontra outros objetos. Lacan nomeia o objeto que se localiza no lugar da perda gerada pelo recalque originário como objeto *a* causa do desejo.

Para melhor compreensão da articulação entre marca originária e objeto perdido, é possível encontrar em Lacan (1974-75, aula de 21/01/1975) uma ampliação do conceito de recalque originário. Trata-se do questionamento sobre uma matriz de dupla entrada do Outro na subjetividade do sujeito: “o Outro assim é matriz de dupla entrada, em que o pequeno *a* constitui uma dessas entradas e onde a outra, o que diremos? Será o um do significante?” (idem).

No que diz respeito ao Um do significante, duas outras passagens em Lacan são esclarecedoras. Na primeira ele conceitua “o surgimento original de um significante original”.

[...] É justamente isso o que faltará sempre: é que, em toda espécie de outra reaparição do que responde ao significante original, no ponto onde está a marca que o sujeito recebeu deste, seja o que for que está na origem do *Urverdrängt*, faltará sempre ao que quer que seja que venha representá-lo, essa marca que é a marca única do surgimento original de um significante original que se apresentou uma vez no momento em que o ponto, o algo do *Urverdrängt* em questão passou à existência inconsciente [...]. (LACAN, 1961-62, aula de 10/01/1962).

Na segunda passagem ele explora exatamente o tema do encontro impossível com o significante originariamente recalcado.

Eu lhes rogo considerar a necessidade lógica desse momento em que o sujeito como X só se constitui pelo *Urverdrängung*, pela queda necessária desse significante primeiro. Ele se constitui em torno do *Urverdrängung*, mas ele não pode substituir ali como tal — pois que seria preciso então a representação de um significante para um outro, ao passo que aqui não há senão um só, o primeiro. (LACAN, 1988a, p. 237-38).

Obtendo as articulações acima expostas como balizas, pode-se deduzir sobre uma ampliação do conceito de recalque originário por Lacan, ao considerar que, além da imagem mnêmica freudiana fixada pelo recalque — o significante originariamente recalcado, o um do significante, S_1 —, encontra-se o objeto *a* que suporta a perda da satisfação absoluta — *das Ding*. Em outras palavras, o objeto *a* como causa de desejo concerne à falta de representação do desejo ou ainda ao furo que se instaura no lugar de uma perda originária e fundadora do sujeito. Portanto, o objeto *a* indica a causalidade de uma ausência que fornece ao objeto reencontrado o caráter de substituto, instaurando um efeito de metonímia.

Essa construção poderia esclarecer a direção que Lacan sustenta sobre a interpretação dever incidir na causa do desejo do sujeito, isso porque a interpretação que visa à fala, ao significante, à cadeia significante, poderia conduzir a uma deriva metonímica em uma infinidade

de sentidos. Sustentar então essa orientação para a interpretação é o mesmo que dizer que a interpretação não é aberta a todos os sentidos, exatamente porque ela visa o ponto de ausência que causa a própria metonímia do desejo. (LACAN, 1988a, p. 236).

1. 2.2 Reduzir o sentido em direção ao objeto.

O projeto de Lacan (2003a, p. 249) ao instituir o dispositivo do passe é o de provocar a ocorrência de uma elaboração de saber que possa fazer a psicanálise avançar, em outras palavras, que o Analista da Escola possa testemunhar sobre os problemas cruciais da psicanálise, “nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em vias de resolvê-los”.

De fato uma análise não é apenas um processo de tratamento. Se considerarmos os sintomas, um a um, que fazem sofrer, e que a análise resolve e faz desaparecer, sem dúvida podemos falar de tratamento. Mas a repetição que acarreta toda uma existência num movimento inexorável não é um sintoma: confunde-se com o próprio ser. Não se pode esperar esclarecê-la, modificá-la, senão em função de um compromisso de desejo, que não seja mesquinho nem econômico de si mesmo. Esse compromisso torna-se ainda mais necessário na medida em que se trata de um sujeito que se dedica à prática analítica. (MILLER, 1999, p. 8).

Horne realiza o passe em Barcelona em 1995 no Cartel da Escola Europeia, e o apresenta, em 1996, no primeiro Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP), que havia sido fundada no ano anterior. Ele o apresenta como sendo organizado sobre o atravessamento da fantasia e centrado teoricamente na “Proposição de 9 de outubro de 1967”.

O depoimento de Horne (1999) é profícuo para ilustrar as duas vias de interpretação, apresentadas por Lacan como concernentes ao umbigo do sonho: uma de ampliação do sentido e a outra de redução do sentido em direção ao desconhecido, ou seja, ao significante inacessível, porque originariamente recalcado, e ao objeto *a* causa de desejo.

Com base nessas indicações, verifica-se que Horne (ibid, p. 16-21) considera duas etapas bem claras em sua análise, circunscritas por duas interpretações do analista. A primeira interpretação localiza condensações no discurso do paciente em que o sentido converge para elementos da cadeia significante: “trata-se de elemento de fixação de gozo que obstrui o desejo ao deter a metonímia e denunciar o gozo como prazer na inércia”. (ibid, p. 29). Essas condensações ao serem exploradas na análise abrem outras vias, caminhos divergentes de sentido

que são percorridos pelo trabalho de análise. A segunda interpretação indica a direção para a causa de desejo, para o vazio que causa a própria metonímia do desejo, demarcando o caminho para o coração da fantasia fundamental.

Sobre a construção e o atravessamento da fantasia Horne reputa que ele foi resultante de duas operações: uma de decifração e de queda de investimento dos significantes que serviram de identificação para o sujeito, em direção a um significante privilegiado, S_1 , e outra em direção ao objeto, na qual o sujeito faz o inventário do que em sua vida esteve sob a marca do que não pôde ser dito, do que permaneceu em silêncio. Neste ponto da análise “o analisante não encontrava palavras para preencher o silêncio, pois se trata de um silêncio estrutural, e as sessões assim se fizeram incômodas e difíceis: o sujeito, tendo horror ao saber, não se refugiava mais no falar”. (ibid., p. 16).

Digamos que a travessia da fantasia implica a desidentificação do sujeito a um significante privilegiado que lhe foi imposto pelo Outro e que ele acatou tomar como seu, identificando-se a ele. A queda dessa identificação põe a descoberto que o sujeito teria sido objeto de um investimento do Outro, mas um investimento que o aprisionava na resposta que ele próprio teria encontrado ante o desejo desse Outro. Portanto a travessia da fantasia tem efeito sobre a causa do desejo.

O passe clínico de Horne (idem) — atravessar a fantasia no divã — ocorre com a ordenação para ele de uma série de recordações traumáticas de sua infância que ocorreram aos cinco anos de idade. Ele destaca preferencialmente uma que sobressai das demais pelo horror que produz, em análise, e que ele chama de B. O sujeito é observado por uma menina que o acompanha e numa posição ativa, fálica e sádica, ataca com um tijolo a cabeça de um animalzinho. Horne diz tratar-se do objeto *a* em seu caráter imaginário, uma imagem fixada no gozo que produz horror e a necessidade de olhar para outro lado, de não ver para não saber nada. A consideração de Horne é que a figura do animal esmagado funciona como símbolo de terror, análogo ao que Freud expôs em “A cabeça da medusa”: o horror que o homem, que até então resistia a crer na castração, sente ao ver os genitais femininos de uma mulher, provavelmente sua mãe.

A outra recordação traumática Horne (ibid., p. 17) chama de A. Ela possui dois momentos também caracterizados pela luminosidade e detalhes ultraclaros. No primeiro, o sujeito olha escondido o que não deve ver na imagem feminina, ora oculta pela luz, ora revelada num jogo de

luzes e contraluzes. Estas últimas ocorrem ao mesmo tempo em que aparece um foco luminoso ligado à convicção do saber que revela para o sujeito o verdadeiro sobre a sexualidade, isto é, a ausência do falo. No segundo momento, a recordação interdita o interesse do sujeito infantil ao querer saber: ele é surpreendido por um outro que o repreende e surge a vergonha que modifica sua posição — daquele que olha passa a ser olhado, torna-se um olhar. Horne (ibid., p. 21) localiza aí o ponto em que o ser do sujeito se desvanece, em que o sujeito se confunde com seu próprio desfalecimento.

Ao articular A e B é desencadeado, nas palavras de Horne, o “relâmpago do saber” (ibid., p. 17) que elucida o “incompreensível que foi elucidado” (ibid., p. 19) e indica o momento do passe clínico. Como ele descreve, o atravessamento da fantasia é um momento de abertura para um saber verdadeiro: o encaixe produzido entre as duas cenas faz aparecer uma nova forma de saber que se nota em muitos detalhes e grandes linhas iluminadas que, por um momento, tomam o espaço do consultório com uma luz intensa. Horne (ibid., p. 25) considera esse efeito de luminosidade como índice da queda do objeto *a*, e que ele sentiu essa perda mais como ganho do que como perda. Ele conceitua esse sentimento como relativo à perda da consistência imaginária do objeto *a* que tamponava a castração (*a*/ - ϕ), que é seguida por um ganho de saber em ato sobre o ser do sujeito. Horne (idem) expressa que esse acontecimento foi acompanhado de alegria, de entusiasmo e de admiração pela psicanálise e que ao levantar-se do divã ele deu um nome ao objeto — “nome divertido, embora cruel”, um significante novo, o significante do passe.

Em um breve comentário sobre o seu primeiro depoimento do passe Horne (2010) acrescenta o nome cruel e divertido do objeto que ele não havia exposto em seus depoimentos anteriores: pintinho esmagado.

O significante do passe é o próprio nome da castração porque nomeia o nada com tal propriedade que inclui e torna evidente a castração (HORNE, 1999, p. 42). No entanto, “não há um sujeito que nomeia, não há mais sujeito analítico, não há mais grande Outro. [...] O nome do novo ser nomeia o resto sintomático, o que sobra do sintoma: o gozo que ele é, sua condição de objeto”. (ibid., p. 41-42).

No que diz respeito ao dispositivo do passe — aos passadores e o cartel do passe —, Horne diz que foi o lugar no qual suas primeiras reflexões e construções sobre a cena A e sobre sua relação com cena B foram feitas. No passe clínico articulam-se dois momentos precisos: o

clarão da cena A, ocorrida na infância quando o sujeito soube a verdade da castração ao olhar a imagem luminosa feminina, e o clarão na sessão analítica onde se produziu um novo saber acompanhado da iluminação de grandes linhas e detalhes.

Horne (ibid., p. 24) formula perguntas que interessam aos desenvolvimentos apresentados no item 1.2.1 depreendidos em Freud sobre a noção de alucinação: “Devo pensar em alucinação? Algo da ordem do fenômeno elementar?” Ele responde citando Freud em “Construções em análise”, onde ele “dá valor, entre os signos que apontam a verdade, às recordações ultraclaras, detalhes que se destacam pela anormal nitidez”. Horne pondera que suas lembranças poderiam ser vistas como alucinações caso a claridade ou a luminosidade tivesse o crédito de presença na realidade.

Cabe lembrar que o livro de Freud sobre os sonhos indica que a transformação de representações em imagens sensoriais alucinatórias não é exclusiva dos sonhos e pode surgir como visões na histeria, na paranoia ou independentemente de qualquer estado patológico. A questão, porém, é que nesses casos, Freud relaciona as imagens sensoriais alucinatórias ao retorno do recaiado, ou seja, à cadeia significativa, sendo que o fenômeno de iluminação ao qual Horne (ibid., p. 23) se refere diz respeito à queda do objeto *a* ocorrida no passe clínico: “algo do mecanismo do despertar, onde se toma contato com o Real”.

A intensa claridade que tomou o consultório do analista no momento do passe clínico poderia ser entendida segundo a relação que foi estabelecida neste capítulo entre as noções de causa de desejo e de umbigo do sonho, este o *locus* da realização alucinatória de desejo que, para Freud (1989a, p. 554) é acompanhada de uma intensa qualidade sensorial. Sobre isso vale ainda lembrar que Lacan (1988a, p. 70) corrobora Freud ao propor a cena do sonho como lugar privilegiado de encontro com o real para além da falta de representação, porque recaiada originariamente, e para qual a identidade de percepção é a regra — realização alucinatória, direta, sem falha, sem falta. Corroborando ainda essa articulação, é possível encontrar o pensamento de Freud (1989c) sobre o fenômeno da melancolia que ele refere ao objeto que não pode ser perdido, valendo-se de uma analogia à sombra de um objeto que recai totalmente sobre o próprio eu. Portanto haveria igualdade entre o eu e o objeto.

Nessa direção, Horne (1999, p. 24) relata que a articulação das duas cenas revelou um ganho de saber em ato sobre o ser do sujeito, ou seja, a verdade oculta do sujeito em que “o saber mais difícil de manter sempre articulado é ‘sujeito igual a objeto’”, o pode ser escrito como

($\$ = a$).

Cabe concluir então que, no passe clínico, ao ser atravessada a tela da fantasia, o sujeito tem a partir de então um saber sobre a causa de seu desejo, que foi encoberta pela fantasia em sua função de defesa contra a captura do sujeito como objeto de desejo do Outro. Esse saber revelar-se-ia para o sujeito por meio de uma convicção lógica — o sujeito é equivalente ao objeto, escrita como ($\$ \equiv a$) — que é adquirida a respeito da posição que ele teria tido como objeto para o Outro — o sujeito igual ao objeto, escrita como ($\$ = a$). Dito de outro modo, o atravessamento da fantasia desvela a equivalência entre o sujeito e o lugar de objeto que ele teria sido no desejo do Outro.

Ao lado disso, o passe de Horne é esclarecedor de uma analogia que pode ser proposta ao sonho em seu estatuto de lugar privilegiado de encontro com o real. Horne (ibid., p. 35) conceitua seu passe como um segundo encontro possível com *das Ding*: “Sustento a idéia de que o passe implica o segundo encontro com a Coisa, com a possibilidade consecutiva de liberar fixações de gozo e, desse modo, abrir o aceso a novos circuitos de saber”. (ibid., p. 43). Ao lado disso, Horne (idem) cita as palavras de Lacan (1976, p. 53) quando ele encerra sua conferência no Instituto de Tecnologia de Massachusetts: “não se consegue jamais que tudo seja desrecalcado. No *Urverdrangung* há um furo, porque existe um nó e algum real que permanece no fundo”.

A fim de sustentar sua proposta de consideração do passe como segundo encontro com *das Ding*, Horne (1999, p. 37) destaca dois aspectos na teorização de Freud sobre o final de análise. O primeiro em “Análise finita e infinita” sobre a possibilidade indicada por Freud de haver uma correção do processo do recalque originário, o que poria fim à dominância do fator quantitativo na produção de sintomas. O segundo aspecto, por outro lado, se refere à impossibilidade de cura total já que permanece um resto do processo de recalque originário. (idem).

A autobiografia é o que mais se assemelha à operação do passe. Aquele que terminou sua análise se considera na medida de dar conta do quê? De dar conta não tanto de sua vida, mas da análise que fez. A escrita da vida se substitui à narração oral de sua análise. [...] Lacan formulou que a operação do passe é sempre inseparável, seja percebido ou não pelo sujeito, de uma precipitação [...]. Precisamente porque o passe joga em relação ao recalque originário. Quer dizer, a possibilidade ainda de outras interpretações, que são sempre possíveis. [...] as interpretações a vir serão, se posso dizer, não essencial. (MILLER, 2010a, aula de 27/01/2010).

Nessa corrente de pensamento, vale acrescentar que, uma vez ultrapassada a fantasia, uma vez vivenciado um segundo encontro com *das Ding* restaria algo que não muda, mas sobre o qual o sujeito adquiriria um saber.

Assim, ao término da análise, o analisado é situado como sabedor [*sachant*]. [...] Ele sabe o que causa o seu desejo. Ele sabe a falta na qual se enraíza seu desejo e sabe o mais-gozar que vem obturar essa falta. No final de análise temos um sujeito que sabe. Nesse contexto o passe ganha todo o valor, pois nele o sujeito tem a dizer o que sabe, isto é, de que maneira o lugar vazio do sujeito suposto saber foi preenchido. [...] À medida que desaparece o sujeito ignorante da causa de seu desejo, emerge o sujeito sabido. É esse saber que o passe tenta extrair dele [...]. (MILLER, 2011a, p. 115-16).

Mas, o quê no final de análise o sujeito pode dizer que sabe? Horne (1999, p. 43) obtém uma solução no nível do desejo com a aquisição de um saber que repercute no nível do ser ao produzir um “saber sobre o gozo, sobre a satisfação e a falta, sobre a presença e a ausência, sobre a criação de sentido a partir do não-sentido”. Numa leitura posterior, Horne (2010) reflete que a travessia da fantasia desvela o que ela ocultava: o saber do sujeito sobre o seu gozo em ocupar a posição de objeto, ou seja, $S=a$. Com a aquisição desse saber, o objeto se revela não mais no registro de ter ou não ter o falo, e sim no registro mais íntimo do ser. Horne apresenta e desenvolve a ideia de um núcleo central, um ponto fixo de gozo ao qual o sujeito precisa alcançar e consentir, por se tratar de uma satisfação de ser assim, que ele vincula à concepção posterior de Lacan sobre o final de análise como identificação ao *sinthoma*. (idem).

1.3 O que se liquida: a transferência ou o suposto saber?

A análise leva o sujeito a falar na direção de uma questão, ou seja, na direção do enigma presente na articulação significante em que um significante, S_1 , remete a outro significante, S_2 . Ao buscar no campo do Outro um sentido para os seus sintomas o sujeito vivencia não saber o que diz, assim como, ao se deparar com os significantes mestres aos quais se alienara, identificando-se a eles e assim adquirido seu ser de sujeito, ele vivencia não saber quem é. O sujeito que se coloca a trabalho na experiência analítica se sustenta e se alimenta de sua própria indeterminação, ou seja, de sua falta-a-ser vivenciada de forma restrita no dispositivo analítico. Em síntese, entrar em análise implica consentir em não ter o sentido e não ter o ser, isto é, em consentir com a castração.

Como corolário, o desejo do analista é apreendido no dispositivo analítico da transferência como o que poderia trazer a solução última para o enigma do desejo do sujeito. Embora o analisante busque o que seria a significação última da verdade, a análise acabará por lhe revelar que nesse lugar há nada. Nesse momento a falta-a-ser do analisante encontra a falta do lado do analista, e do encontro dessas faltas resulta a emergência do objeto *a* causa de desejo.

O início do percurso de uma análise poderia ser formulado com uma pergunta, “o que isso quer dizer?” que se desdobraria na questão sobre o desejo do analista, “porque ele me diz isso, o que ele quer de mim?”. A resposta, “sou isso”, “sou esse objeto para Outro”, revelaria a estratégia que o sujeito montou na construção de sua fantasia fundamental que o defende ante o desejo do Outro, em outras palavras, ante a verdade que ele próprio construiu sobre o que o Outro quer dele. Sendo assim, no final de análise, o sujeito poderia vir a nomear o objeto, isto é, a dar um nome ao seu ser de objeto, algo como “sou este objeto, mas não o sou como era no quadro da fantasia fundamental que comandava a minha vida”.

Isso acarreta uma modificação fundamental na relação do sujeito com o analista: a destituição do analista como sujeito suposto saber, presente no final de análise.

Tem-se incessantemente na boca, sem se saber o que se quer dizer, o termo *liquidação* da transferência. [...] Se a transferência é a atualização do inconsciente, será que se quer dizer que a transferência poderia ser para liquidar o inconsciente? Ou será que é o sujeito suposto saber, para tomar minha referência, que deveria ser liquidado como tal? (LACAN, 1988a, p. 253).

Quando Lacan (ibid., p. 220) apresenta no *Seminário 11* a noção de sujeito suposto saber a vincula diretamente ao conceito de transferência: “Desde que há em algum lugar o sujeito suposto saber [...] há transferência”. Podemos dizer de maneira corriqueira que o sujeito suposto saber se instaura quando há uma questão da qual um sujeito que não conhece a solução supõe que outro sujeito a saiba. Na “Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola”, Lacan (2003a, p. 243), dirige-se aos membros da Escola Freudiana de Paris para tratar das “estruturas asseguradas na psicanálise e de garantir sua efetivação no psicanalista”. É com esse intuito que ele localiza o início e o final de análise como momentos cruciais e para os quais busca circunscrever as coordenadas da posição do analisante e do analista.

No que diz respeito ao início de análise Lacan (ibid., p. 253) considera a noção de sujeito suposto saber segundo a definição que apresentou no *Seminário 11*: “o eixo a partir do qual se

articula tudo o que acontece na transferência” e a desdobra para esclarecer que se trata de um sujeito que não supõe nada porque é o próprio sujeito que é suposto pelo significante que o representa para outro significante. (idem). Ele escreve o suposto desse sujeito com a seguinte fórmula:

Ilustração 3 — algoritmo da transferência.

$$\frac{S}{s(S^1, S^2, \dots S^n)} \longrightarrow S^q$$

Fonte: Lacan, 2003a, p. 253.

No numerador encontra-se a relação transferencial entre o analisante e o analista conforme o par significante S_1 e S_2 , que constitui a cadeia significante em sua forma mínima. Temos o analisante representado por um significante (S) que, por sua vez, o representa para um segundo significante, um significante qualquer (S^q) que representa o analista. No denominador está localizado o sujeito resultante (s) dessa articulação que implica o saber ($S_1, S^2, \dots S^n$) supostamente presente no material inconsciente do analisante e que se obtém com a interpretação do analista. Contudo, embora o analista ocupe o lugar de sujeito suposto saber que motiva a transferência e todos os seus efeitos na experiência analítica, ele nada sabe sobre o saber suposto ao inconsciente do analisante. Embora o analisante conceda ao analista o lugar de um sujeito que supostamente sabe, o psicanalista apenas ocupa seu lugar no tratamento na condição de objeto causa de desejo.

O S^q da primeira linha nada tem a ver com os S encadeados da segunda, e só pode ser encontrado neles por acaso. Assinalamos esse fato para nele reduzir a estranheza da insistência de Freud em nos recomendar que abordemos cada novo caso como se não tivéssemos aprendido coisa alguma com suas primeiras decifrações. Isso não autoriza o psicanalista, de modo algum, a se dar por satisfeito com saber que nada sabe, pois o que se trata é do que ele tem de saber (ibid., p. 254).

Lacan explora o conceito de objeto como *das Ding* no *Seminário 7* (1988b) sobre a ética da psicanálise e no ano seguinte, no *Seminário 8* (1992a) sobre a transferência, localiza o analista no lugar de objeto agamáltico, o objeto precioso que, em suas roupagens imaginárias, causa o desejo do sujeito; vale dizer, roupagens imaginárias que revestem a crueza de *das Ding*.

É nesse contexto que, no *Seminário 11*, Lacan (1988a) localiza o analista no lugar de objeto *a*, objeto causa de desejo, o que sintetiza a questão da posição do analista na experiência analítica orientada pelo simbólico.

O psicanalista nada sabe, e se ele pode saber alguma coisa é porque está atento, com sua atenção flutuante, ao conjunto dos significantes inconscientes presentes na fala do analisante. Desse modo, a significação referida ao inconsciente pode vir a ocorrer e a se acumular no percurso de uma análise.

Seria, no entanto, singular que esse sujeito suposto saber, suposto saber algo a vocês, e que, de fato, não sabe nada de vocês, pudesse ser considerado como liquidado, no momento em que, no final da análise, ele começa justamente, sobre vocês, pelo menos, a saber um pouco. É então no momento em que ele mais tomaria consistência que o sujeito suposto saber deveria ser suposto vaporizado. Então só se pode tratar, se o termo liquidação tem sentido, da liquidação permanente dessa tapeação pela qual a transferência tende a se exercer no sentido do fechamento do inconsciente. Eu lhes expliquei seu mecanismo ao referi-lo à relação narcísica pela qual o sujeito se faz objeto amável. (LACAN, 1988a, p. 253).

No seminário sobre a transferência, Lacan (1992a, p. 194) sustenta que o fato de o analista ocupar o lugar de *agalma* é um efeito legítimo da transferência, e define o *agalma* como o objeto visado pelo desejo (ibid., p. 162). No ano seguinte, corroborando essa ideia, Lacan (1961-62) se vale da figura topológica do toro, exposta no item 1.1.1, para demonstrar tanto o deslocamento do objeto de desejo na cadeia significativa — cabe agora acrescentar tratar-se do objeto visado pelo desejo — quanto o lugar vazio da causa do deslocamento do próprio desejo — ou seja, o objeto *a* causa de desejo. Por conseguinte, o objeto algamático é visado pelo desejo, mas, por outro lado, o próprio desejar esconde o objeto *a* causa de desejo. Portanto, a tapeação da transferência que Lacan relaciona à identificação narcísica do analisante ao analista como sujeito suposto saber diz respeito ao analista ocupar o lugar de objeto agalmático. Digamos sinteticamente: a tapeação da transferência seria tomar como *agalma* o objeto causa.

No final de uma análise, o analista é ejetado do lugar da tapeação, que o localizava como aquele que supostamente sabia, para o lugar de resto, de rebotalho de uma análise. “Um analista suporta a marca de ser tal dejetado, de ser tal rebotalho de sua própria vida e não a realização exaltada de sua fantasia”. (MILLER, 2010a, aula de 03/02/2010).

Nesse caminho, três meses após enunciar sua proposição sobre o passe, Lacan (1967-68, aula de 17/01/1968) estuda o ato psicanalítico, e define que este consiste em o analista suportar a

transferência, mas também sua própria queda do lugar de objeto agalmático que o sustentava como sujeito suposto saber. O analista, depois de ter, ele mesmo, percorrido o caminho psicanalítico, sabe que a análise deve levar o analisante à destituição do sujeito suposto saber; momento em que é revelado que o analista nada mais é que o suporte do vazio do objeto *a* que causa o desejo do analisante falar. É deste modo que Lacan (2003a, p. 258) se refere a esse momento em termos de uma “sombra espessa” que representa a passagem do analisante à analista: “a passagem de psicanalisante a psicanalista tem uma porta cuja dobradiça é o resto que constitui a divisão entre eles, porque essa divisão não é outra senão a do sujeito, da qual esse resto é a causa” (ibid., p. 257).

Pode-se dizer que no final de análise o analisante passa a saber o que o analista sabe desde o início, ou seja, que a análise é como um jogo em cuja partida a perda está dada desde início ou “gravada no bilhete de ingresso” (idem) e deve ser atualizada na análise. Esse é o lugar do psicanalista como produto de uma análise.

1. 3.1 O engano do sujeito suposto saber.

Como verificado, em sua proposição sobre o passe de outubro de 1967, Lacan pensa o sujeito suposto saber num uso restrito à transferência. Mas, dois meses após, em seu texto escrito para ser lido numa conferência a ser pronunciada em Nápoles, “O engano do sujeito suposto saber”, Lacan (2003c) amplia o alcance dessa noção, vinculando-a ao inconsciente, melhor dizendo, à manifestação do inconsciente.

É importante destacar que o ponto de partida de Freud e de Lacan em relação à experiência analítica é diverso. Freud precisa justificar o próprio inconsciente, e assim o apresenta como um fenômeno da vida cotidiana através do lapso, do chiste, dos sonhos. Lacan parte da fenomenologia da experiência analítica, da sessão analítica, e elabora conceitos para entender essa prática. Para Freud, o inconsciente e a transferência são duas coisas distintas: o inconsciente é pensado como um sistema de representações recalçadas que, ao serem investidas, produzem efeitos, e a transferência, como o nome indica, é a transferência dessas representações para a figura do analista.

Neste ponto, encontramos a indicação de Miller (2013a) sobre as “Conferências introdutórias da psicanálise” nas quais Freud introduz o inconsciente a partir da fixação e do trauma, valendo-se de exemplos clínicos de ações compulsivas, como o caso da dama de trinta anos de idade e seu marido impotente. Em seu ato compulsivo, a senhora repete várias vezes ao dia o movimento de correr desde seu quarto para outro contíguo, onde se coloca em um determinado lugar diante de uma mesa que ocupa o centro do quarto. Então ela chama a empregada, lhe dá uma ordem qualquer, ou a manda embora sem lhe ordenar nada, e volta para seu quarto de dormir. Freud lhe pergunta sobre a razão e a significação de sua ação; ela diz ignorar, mas um dia relata o fato ao qual o sintoma se enlaça. Há dez anos, casou-se com um homem idoso que, na noite de núpcias, demonstrou total impotência, correndo de seu quarto ao da esposa para renovar suas tentativas, sem obter êxito. Ele se envergonha de a criada ao arrumar a cama adivinhar o que aconteceu, e então corre com um frasco de tinta vermelha do seu quarto em direção ao de sua mulher, mas deixa a tinta cair num lugar indevido. A senhora, em seu movimento compulsivo, se localiza perto da mesa numa posição tal que a criada não possa ver a mancha. Freud interpreta que a senhora não repete simplesmente a cena da noite de núpcias, mas a corrige permanecendo fiel ao desejo do marido de esconder sua impotência.

O desejo inconsciente é o motor da ação compulsiva e Freud apresenta o inconsciente como uma memória, como programas inscritos, que Lacan chama de saber como articulação significante. Assim o inconsciente é apresentado por Freud como algo de real, material, mas que não se conhece, sendo a partir dos seus efeitos que sua existência pode ser inferida. Portanto, o inconsciente é algo material, mas também é suposto. Sua suposição é necessária porque o inconsciente é inferido a partir dos dados da experiência. Dito de outro modo, Freud sustenta ao mesmo tempo duas vertentes para o inconsciente: o estatuto de material e o de suposição.

A diferença, então, entre a tomada de partida de Freud e de Lacan sobre o inconsciente decorreria de Freud ter a própria materialidade do inconsciente como suposição, enquanto que Lacan teria o sujeito como suposição e como materialidade os próprios efeitos do inconsciente que se mostram nas sessões analíticas num funcionamento instável, numa alternância de aparições e desaparecimentos.

Sintetizando, a leitura do inconsciente por Lacan é distinta daquela feita por Freud, segundo a qual o inconsciente é concebido a partir da repetição de representações recalçadas que se articulam num saber que se fixa e que o sujeito desconhece. Lacan privilegia, ao contrário, a

alternância de aparições e desapareções que impedem fixar o inconsciente em qualquer representação.

É fácil observar que Lacan privilegia o movimento de pulsação do inconsciente, que se abre para imediatamente depois se fechar. Lacan concebe o inconsciente como uma hiância, uma fenda através da qual algo de não-realizado se apresenta num breve momento para logo desaparecer. O inconsciente pensado como pulsação não existe, mas insiste em se realizar, em apresentar alguma coisa, tão somente para fazê-la desaparecer. Em sua evanescência, o inconsciente faz do sentido um instante breve e fugaz que não poderia ser fixado numa única interpretação ou significado. Dito de outro modo, o engano e a incerteza fazem parte do inconsciente: “o inconsciente nunca despista tanto quanto ao ser apanhado em flagrante”. (LACAN, 2003c, p. 329).

Portanto, ao ampliar o alcance da noção de sujeito suposto saber, vinculando-a ao inconsciente, Lacan evidencia que a tapeação da transferência, que se faz notar de forma indiscutível no final de uma análise, é o mesmo que o engano inerente à própria indeterminação do inconsciente.

1.3.2 O inconsciente como lei e o inconsciente como causa.

No *Seminário 11*, Lacan (1988a) privilegia o caráter de indeterminação do inconsciente, enquanto até então enfatizava o aspecto de sobredeterminação destacado por Freud e que ele próprio traduziu, baseando-se na linguística, como determinação simbólica. O texto referencial dessa leitura é “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1998a) no qual ele apresenta o modelo maquinal de uma combinatória de sinais de mais e de menos para representar a autonomia do simbólico, segundo um jogo combinatório que opera espontaneamente a partir de suas leis de formação. Temos, pois, um tipo de memória distinta da reminiscência e que opera com a organização de símbolos conforme uma lei de formação; em síntese, uma memória que Lacan vincula à lei (ibid., p. 53).

Em Miller (1998a, p. 44-65), pode ser encontrada a elaboração do que ele chama de “o osso de uma análise”, que evidencia duas modalidades fundamentais de sobredeterminação da cadeia significante. Numa delas, o sentido converge para um ponto, melhor dizendo, para um significante mestre que comanda o que o sujeito deve dizer e não dizer, e de forma mais geral comanda sua própria vida. A outra diz respeito a circuitos que não podem aparecer, como se a

“máquina significante” contornasse, evitasse algo impossível de ser assimilado: “é o que Lacan chama de *caput mortuum* do significante, [...] o osso da máquina significante, o resíduo impossível do funcionamento da repetição”. (ibid., p. 65).

No início de seu ensino Lacan concebe o inconsciente estruturado como uma linguagem segundo suas leis de formação. Consequentemente, numa análise deveria ser buscado o que é regular, o que se mantém, ou o que se repete, porque é a partir da repetição de significantes que poderia vir a ser construído um saber que articularia esses significantes, e desse modo, recompor as articulações rompidas pelo recalçamento. Cabe dizer, então, que a atenção flutuante do analista é guiada pela repetição de significantes soltos, avulsos, e que lhe cabe restabelecer a continuidade por meio da interpretação.

Mais tarde, quando isola o conceito de causa, Lacan (1988a) diferencia duas abordagens para o inconsciente: o inconsciente como lei e o inconsciente como causa. Ele não recusa sua elaboração do inconsciente relacionado à lei, mas admite que, no fundo, a estrutura do inconsciente não é a combinatória, a determinação simbólica ou a lei, e sim a causa. A regularidade da lei é substituída pela descontinuidade da causa.

Lacan resgata o termo causa do acervo aristotélico para o campo da psicanálise, embora se distancie do desenvolvimento do filósofo sobre as quatro causas — material, eficiente, formal, e final —, para apresentar o inconsciente determinado por uma causa perdida: “[...] nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (ibid., p. 27). Na conceituação de causa perdida há algo de anticonceitual, de indefinido, quer dizer, há causa sem um efeito consequente a ela. (idem).

Verifica-se, portanto, Lacan abster-se de uma referência à lei, até então central em sua conceituação do inconsciente como um saber decorrente da combinatória de significantes, e da conceituação da repetição como insistência da cadeia significante, porque, com a noção de causa perdida, ele enfatiza a ruptura, a descontinuidade. Essa tomada de perspectiva repercute diretamente na conceituação de sujeito suposto saber, porque Lacan (ibid., p. 220) o vincula, desde o *Seminário 11*, ao inconsciente.

Com seu texto “Posição do inconsciente”, Lacan (1966) condensa suas intervenções no VI Colóquio de Bonneval, num texto contemporâneo a sua conceituação, no *Seminário 11*, do inconsciente. Ele deixa claro que sua doutrina do inconsciente diz respeito à prática analítica: “os psicanalistas fazem parte do conceito de inconsciente porque eles constituem o seu endereço”.

Consequentemente, os efeitos de linguagem de metáfora e de metonímia que se atualizam na fala abrangem também os próprios efeitos da fala, ou como ele diz, trata-se do que retorna para nós na direção de nos colocar em causa em relação ao que nos questiona, e que já pode se encontrar extraviado nos próprios suportes da questão. Ele ainda esclarece que é o sujeito que nos fornece a resposta com sua disjunção e também que é o Outro que nos fornece nossa questão como mensagem sob a forma invertida. Lacan evidencia, assim, que o inconsciente concebido por ele em 1957 sob os auspícios da linguagem como discurso do Outro é também um discurso que se endereça ao Outro.

1.4 Des-ser: de analisante a analista.

Com a definição de inconsciente como sujeito suposto saber, Lacan introduz uma modalidade de ser que não concerne à ontologia, e sim à ôntica, pois não se trata da ordem do ser ou do não-ser, mas do “não-realizado”.

A ontologia se ocupa do ser e a ôntica da existência. O inconsciente como discurso do Outro é referido ao lugar ontológico dos significantes que escrevem a linguagem, os discursos e a fala. Quando o inconsciente passa a ser pensado por Lacan como causa perdida é visto como alguma coisa que surge na surpresa como “não-realizado”, como algo que pode advir ou não advir na fala e nos atos do sujeito. A causa, tal como Lacan a concebe, não é subsumida ao seu efeito, caso ocorresse diria respeito ao ser ou à ontologia, e nem está vinculada a um não-ser. A noção de “não-realizado” traz consigo a ideia de algo não completamente advindo ou em estado larvário.

Isso esclarece o uso que Lacan fornece ao termo que ele cunha como falta-a-ser, que faz notar a ligação entre o ser e a falta. Isso esclarece também a noção de verdade variável, instável, que não se pode alcançar de uma vez por todas a partir de um saber obtido numa combinação de associações de significantes, pois se trata de uma verdade fugidia que coloca, do lado do analista, a responsabilidade de isolar e reter, mesmo que por breves momentos, o evanescente da realização do inconsciente. Mesmo evanescente, sem que se possa afirmar de uma vez por todas “é isso”, as verdades variáveis se acumulam na análise.

A ôntica se ocupa da existência, questão presente no pensamento de Lacan (1971-72) de modo prioritário no *Seminário 19* onde ele formula a conhecida assertiva Há o Um — *Y a d'l'un*. Com isso, Lacan busca conceber o significante Um, S_1 , cuja questão se coloca

independentemente e para além de uma concepção sobre o ser, sobre a essência. Desde então o S_1 passa a ser considerado como o significante propriamente dito: o significante isolado, sozinho, separado da cadeia significante.

A argumentação acima exposta vale para abordar a noção de des-ser que Lacan (2003a) utiliza para localizar o que se passa no final de uma análise do lado do analista. Ela desvelaria o ser do analista como falta-a-ser, ou seja, revelaria que ele nada mais é que o suporte de um furo. Isso difere do analista encarnar, na transferência, o objeto agalmático que tampona um furo. Dito de modo imediato: o objeto do desejo investido tem o valor de agalma, enquanto que o desinvestimento libidinal conduz o analista ao des-ser.

Cabe aqui um parêntese para melhor compreender o termo des-ser que se encontra claramente relacionado à temática do ser. É conhecido desde a filosofia que o termo ser corresponde ao que aparece do ente, em outras palavras ao que é posto, escrito, sobre o ente. A este respeito o esclarecimento de Jimenez (2008, p. 226) é providencial ao demonstrar que Lacan, no *Seminário 20*, discrimina no que se refere ao ser tratar-se de parecer/aparecer — *paraître* —, porque não se trata da relação do fenômeno com o noumeno, da relação do que aparece com a “coisa em si”, mas de “ser para”, de “ser ao lado”, como se depreende do termo *par-être* utilizado por Lacan, em consonância ao prefixo grego “para” que significa “ao lado de”. Essa argumentação conduz a pensar que o desinvestimento libidinal do analista, que produz seu des-ser, encontra-se implicado na dessuposição de saber que nele fora escrito.

Contudo, embora Lacan não proponha, é possível relacionar o des-ser ao analisante, pois podemos supor sua semelhança à destituição subjetiva do final de análise, a qual o analisante poderia vivenciar como um estado depressivo provisório e localizado no dispositivo analítico. Melhor dito, a destituição do analista como suposto saber estaria vinculada à destituição subjetiva e a deflação do desejo do analisante, pois este ao desatar o laço com o analista como representante de um suposto saber perceberia que a busca de significação de seu desejo, na qual ele sustentava seu ser, visava desde sempre uma significação que dependia apenas do nada de um objeto impossível de alcançar.

Consequentemente ocorreria uma modificação na relação do sujeito com seu próprio inconsciente, ou seja, o sujeito analisado encontrar-se-ia aberto à contingência, ao inesperado, ao imprevisto dos encontros da vida. Esse desvendamento mostraria assim o “inessencial”, isto é, a negação da essência que sustentava tanto o ser do sujeito suposto saber quanto o ser do sujeito.

Isso demarca uma experiência radical de falta — falta de sentido e falta de ser — que é conceituada por Lacan como a passagem do analisando a analista, que corresponde ao ser psicanalista. Este ser não diz respeito a uma simples habilitação, mas a subjetividade decorrente do final do tratamento de uma análise. O saber-fazer próprio à posição do analista não é o um saber pronto e acabado, mas um saber que precisa ser inventado a cada sessão analítica: só assim o analista é capaz de acolher o imprevisto e de surpreender seu paciente.

Nessa orientação, a travessia da fantasia é condição imprescindível para a passagem do analisante a analista, pois ela abre a possibilidade de separação do sujeito de sua relação ao Outro, ou seja, o sujeito passa a não se confundir mais com o desejo do Outro e a se instalar como responsável por seu próprio desejo. Por um lado, há destituição subjetiva do lugar de objeto do Outro, por outro, há assunção pelo analisante do próprio desejo do qual ele não cede mais.

1.4.1 Para além da fantasia a pulsão.

Desse modo o analisante ultrapassa o plano das identificações. Ele constata que a garantia que ele obtinha pelo Ideal do Eu que ele localizava no analista é uma quimera que a tapeação da transferência sustentava. Tal constatação permite a ultrapassagem da identificação do analista como o sujeito suposto saber na experiência de uma análise, contudo poderia também favorecer o caminho para a identificação ao analista como resultado de um final de análise.

Essa conclusão é facilmente verificável na argumentação de Freud (1990b, p. 50) sobre conceituação de reação terapêutica negativa. Freud verifica em sua prática clínica que o avanço do tratamento leva a piora do estado geral de muitos pacientes em contraposição ao processo de cura. Numa primeira apreciação ele reconhece que poderia se tratar de um desafio do paciente ao lugar de superioridade que o próprio paciente delega ao analista no tratamento, mas imediatamente ele percebe que por trás desse desafio esconde-se alguma coisa mais poderosa que impede o avanço do tratamento: a reação terapêutica negativa. Ele apresenta duas razões para essa reação do paciente: a primeira relativa à expressão muda do sentimento de culpa, já que o paciente não se sente culpado, senão doente, não querendo com isso renunciar à satisfação que encontra em sua doença, e a segunda que a “pessoa do analista se preste a que o enfermo o ponha no lugar de seu ideal de eu, o que traz consigo a tentação de desempenhar frente ao enfermo o papel de profeta, salvador de almas, redentor” (ibid., p. 51). O êxito terapêutico dependeria então

de que o analista possa sustentar seu lugar, assegurando “ao eu do enfermo a liberdade para decidir-se em uma forma ou em outra”. (idem).

Desse modo, ocorre uma relação nova do analisante com o saber, pois ele não oferta mais ao Outro o lugar de fornecedor dos seus sentidos, assim como também ele próprio não se coloca no lugar de doador de sentido. Isso lhe permite sustentar o desejo do analista que se expressa como uma incógnita para aquele que é seu analisante.

É na medida em que o desejo do analista, que resta um x , tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da identificação é possível pelo intermédio da separação do sujeito na experiência. A experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar, da realidade do inconsciente, a pulsão. (LACAN, 1988a, p. 259).

No final de análise com o atravessamento da fantasia, para além da passagem do analisando a analista temos a maneira como o sujeito vive a pulsão.

[...] depois da distinção do sujeito em relação ao a , a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão. Isto só é, até o presente, abordável, no nível do analista, na medida em que seria exigido dele ter precisamente atravessado em sua totalidade o ciclo da experiência analítica. (ibid., p. 258).

No *Seminário 11* Lacan (ibid., p. 55) contempla sobremaneira a via da prática da psicanálise orientada pelo simbólico em direção ao real, ou seja, “para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real”. Ele esclarece tratar-se de um real que durante a totalidade da análise arrasta consigo o sujeito, “o real, que podemos afirmar haver por trás da fantasia”. (ibid., p. 56). Nessa orientação, a saída, o final de análise ocorreria quando “a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão”. (ibid., p. 258). No final de uma análise encontra-se a pulsão, um resíduo não interpretável, fora do sentido. Portanto, o inassimilável ou o impossível de ser alcançado pela via do simbólico seria a própria impossibilidade do simbólico dar sentido ao real.

2 A DESTITUIÇÃO SUBJETIVA DE *O GUERREIRO APLICADO*

2.1 Os antecedentes da destituição subjetiva.

O conceito de destituição subjetiva surge nos anos 60, época em que Lacan expõe uma consistente teoria sobre o final de análise. Embora anteriormente ele não tenha formalizado uma teoria sobre o final de análise, existem indicações esparsas em seu ensino que permitem considerar três vias, como verificado por Miller (2011c, p. 123): o reconhecimento intersubjetivo do desejo; a subjetivação da morte, o sacrifício da castração. A primeira via assenta-se no conceito de intersubjetividade por meio do qual Lacan (1998b, p. 639) afasta a psicanálise da noção de desenvolvimento biológico e vincula o desenvolvimento humano à relação intersubjetiva como formadora do sujeito e de seu desejo: “o desejo inconsciente é o desejo do Outro”.

É num movimento báscula, de troca com o outro que o homem se apreende como corpo, forma vazia do corpo. Da mesma forma, tudo que está então nele no estado de puro desejo, desejo originário, inconstituído e confuso, o que se exprime no vagido da criança – é invertido no outro que ele aprenderá a reconhecê-lo. (LACAN, 1986, p. 197).

Lacan (1999, p. 370) pensa o desejo a partir de Hegel na dialética de luta mortal entre o senhor e o escravo, mas avança ao localizar “o que acontece no nível do reconhecimento, quando o que está em jogo não é a luta, o conflito, mas a demanda”. Essa localização corresponde à relação que ele opera entre os conceitos de demanda e de desejo, em que a demanda encontra-se no nível do significante e o desejo aparece como significado; dito de outro modo, o desejo é o significado da demanda. No nível da demanda há, entre o sujeito e o outro, uma relação de reciprocidade, enquanto que no nível do desejo o que conta é o desejo do Outro e a independência do sujeito da demanda do Outro.

A meta do desejo é se fazer reconhecer, e sendo assim, falar em geral, e principalmente falar em análise, corresponde a uma busca de reconhecimento de seu próprio desejo pelo Outro. Conforme é possível apreender, no final de análise essa lógica culmina no seguinte: “o sujeito começa por falar dele, e não fala com você — a seguir, ele fala com você, mas não fala dele — quando ele tiver falado dele, que terá sensivelmente mudado nesse meio-tempo, com você, teremos o fim da análise” (ibid., p. 186).

A segunda via tem como parâmetro a subjetivação da morte, ou seja, o reconhecimento solitário do sujeito do seu próprio desejo, como Lacan (1998c, p. 322) faz notar: o “esquema [do

toro] satisfaz a circularidade sem fim do processo dialético que se produz quando o sujeito se apercebe de sua solidão, quer na ambiguidade vital do desejo imediato, quer na plena assunção de seu ser-para-morte”. No ano seguinte Lacan (1998d, p. 350) explicita o final de análise como subjetivação da morte, que ocorre quando a análise do Eu encontra seu término: “o sujeito, havendo reencontrado as origens de seu Eu numa regressão imaginária, toca, através da progressão rememoradora, em seu fim na análise, ou seja, a subjetivação de sua morte”. A morte a ser subjetivada no final de análise encontra-se na própria origem do eu e é experimentada sucessivamente no desenvolvimento dialético do eu como separação — no trauma do nascimento, na prematuração fisiológica, no trauma do desmame (MILLER, 2011c, p. 123). Pode-se concluir, então, que a subjetivação da morte é o mesmo que a subjetivação da separação, ou mais ainda, o consentimento à separação.

A terceira via de final de análise condiz com o sacrifício da castração imaginária. Esta noção é introduzida por Lacan (1995) no cerne da relação quaternária entre a mãe, o filho, o falo e o pai. Poucos anos mais tarde, ele torna explícito que: “A função desse significante [o falo] como tal, na busca do desejo, realmente é, como a situou Freud, a chave do que é preciso saber para terminar suas análises” (LACAN, 1998b, p. 636). A resolução da identidade fálica delirante do eu, escrita como “eu sou o falo da mãe”, pode encontrar resolução com a desidentificação a esse falo imaginário. Como ilustração, Lacan (ibid., p. 636) descreve um incidente ocorrido no final da análise de um obsessivo, em que foi possível fazê-lo reconhecer que sua impotência sexual dizia respeito a sua vivência de “impotência de desejar sem destruir o Outro, e com isso destruir seu próprio desejo, na medida em que ele é o desejo do Outro”. O paciente propõe que sua amante durma com outro homem. Ela consente com o desejo dele e na mesma noite sonha que tem um falo, o que não a impede de ter uma vagina e desejar ser penetrada. A partir daí o paciente “recupera seus recursos e o demonstra brilhantemente à sua sagaz companheira” (ibid., p. 638). Lacan trabalha com o efeito do sonho da amante em seu paciente, o que permite a esse sujeito ler aí sua recusa da castração e apreender a função significante do falo em seu desejo — “de nada serve ter esse falo, já que seu desejo é sê-lo” (ibid., p. 639). Nessa visada, o final de análise implica tanto a desidentificação ao falo imaginário e o consentimento à castração imaginária, quanto à perda da ilusão neurótica de constituição do ser pelo fato de ter ou não ter o falo, e ainda a assunção da falta-a-ser do desejo.

2.2 Destituição subjetiva e final de análise.

Uma quarta via de final de análise surge nos 60, a travessia da fantasia que se refere à conjugação operada da subjetivação da castração imaginária ($- \phi$) e do objeto a como pré-genital, isto é, objeto especular, fora da significação fálica. Lacan (2003a, p. 257) cunha a notação ($-\phi$) como uma hiância que designa a função do falo isolada no complexo de castração e o objeto a , sob a função da relação pré-genital, como obturador dessa hiância ($a / - \phi$).

No final de análise ocorre a separação desses dois elementos a qual se chega conforme um duplo movimento: o da transferência e o da castração. Do lado do analisante, a separação relativa à castração simbólica culmina com a disjunção do ($- \phi$) e do a que chega ao lugar da causa de desejo (Lacan, 1967-68, aula de 07/02/1968). Assim o objeto a é destituído da função de obturador que tampona a castração imaginária e faz notar sua função de causa de desejo. A castração acarreta uma perda, mas não deixa de trazer um ganho epistêmico, já que o analisante adquire um saber sobre o objeto que servia de tampão, na fantasia, ao objeto causa de desejo.

A separação pelo movimento da transferência segue essa mesma direção, como Lacan (2003a, p. 257) explicita:

A estrutura [do sujeito suposto saber], assim abreviada, permito-lhes ter uma idéia do que acontece ao termo relação transferencial, ou seja, quando havendo resolvido o desejo que sustentara em sua operação o psicanalista, ele não tem mais vontade, no fim, de levantar sua opção, isto é, o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito.

No final de análise, o analisante destituído da ilusão da fantasia, encontra uma solução para o enigma do desejo do Outro e reconhece seu ser no nada de um objeto impossível de reencontrar. No que diz respeito ao analista, o lugar de sujeito suposto saber é destituído e ele se torna o suporte do lugar de rebotalho, isto é, de ser nada mais que um resto do processo da análise: “esse resto da coisa sabida que se chama objeto a ”. (LACAN, 1967-68, aula de 19/01/1968). Assim a realização do objeto a atinge o sujeito suposto saber em seu ser e provoca seu des-ser, como diz Lacan (ibid., aula de 17/01/1968): “o objeto a é a realização desse tipo de des-ser que atinge o sujeito suposto saber”. Com outras palavras Lacan (ibid., aula de 10/01/1968) acrescenta que na relação transferencial ocorre a “queda do sujeito suposto saber e sua redução ao advento do objeto a como causa da divisão do sujeito, que vem ao seu lugar”.

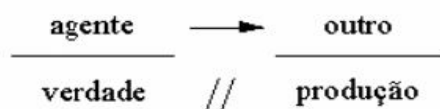
Portanto, o Outro encarnado na transferência sofre um esvaziamento do lugar agalmático de saber que o analisante lhe atribuíra, passando a ocupar um lugar inconsistente, e assim não

existirá qualquer Outro que ocupe inteiramente um lugar de saber ou de consistência para o sujeito analisado.

Como se pode notar facilmente, a inconsistência do Outro implica uma relação com o saber que não passa pelo poder e pelo domínio sobre o outro, pois se trata de um saber que não se confunde com a verdade, ou seja, trata-se de um saber que “em certos pontos, que podem certamente ser sempre desconhecidos, faz falha. E são precisamente esses pontos que, para nós, estão em questão, sob o nome de verdade”. (ibid., aula de 29/11/1967).

No *Seminário 17*, Lacan (1992b) explora a experiência analítica como experiência de discurso, isto é, um laço social estruturado pela linguagem. Ele define o discurso como nada mais que “a articulação significativa, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem palavras, que vem em seguida alojar-se nele”. (ibid., p. 158). Ele concebe o discurso como uma escrita na qual estão demarcadas quatro posições fixas, que podem ser ocupadas de formas variadas por quatro elementos e cujas modalidades de ocupação determinam a característica do laço social.

Ilustração 4 — esquema do discurso.

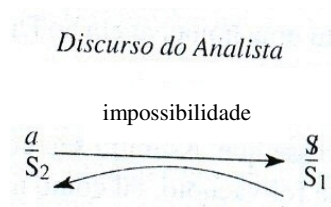


Fonte: Lacan, (1987, p. 27) (acréscimos nossos).

O agente é o impulsor do discurso e se dirige ao lugar do outro como alteridade que se põe a trabalho. Como efeito, algo é produzido, mas a barra que separa os dois termos inferiores revela a inoperância dessa produção para dizer a verdade; o que significa que o próprio da verdade é nunca poder ser dita, a não ser pela metade. (ibid., p. 34). A verdade não pode ser dita inteiramente, porque “para além de sua metade, não há nada a dizer”. (ibid., p. 49).

No discurso do analista, o lugar de agente é ocupado pelo objeto *a* como designador do que se apresenta mais opaco na produção dos efeitos de discurso. Nesse lugar, o analista se oferece como idêntico ao objeto *a* causa de desejo do analisante, localizando-se, assim, como “ponto de mira” para provocar a fala do analisante. (ibid., p. 99). Segundo Lacan (ibid., p. 50), o que se pode esperar de um analista é que ele “faça funcionar seu saber em termos de verdade” e é exatamente por isso que o saber se confirma em um semi-dizer.

Ilustração 5: discurso do analista.



Fonte: Lacan, 2003d, p. 447.

Vincens (2008, p. 49) descreve com clareza o discurso do analista no que diz respeito ao lugar da verdade e do objeto *a*:

[...] precisamos levar em consideração o discurso do analista, no qual o que domina é o resíduo do discurso, e que abre à possibilidade de pensar os efeitos de todo tipo de restos. Esse discurso [...] coloca o objeto *a* no posto de comando. Quem ocupa aí o lugar do amo é o analista, o objeto *a* como resíduo do discurso; porém tendo em conta que esse *a* é agora o produto de um saber. Para começar, é o saber que o analista encontrou em sua análise e [...] por fim é o saber novo que irá construindo na escuta de seu analisando, que, como um saber inédito, se irá dispondo no lugar da verdade.

2.2.1 Ato e inscrição.

Além disso, e fundamentalmente, Lacan (1967-68) discrimina a dimensão de ato na psicanálise. De modo simplificado, mas atingindo a essência da concepção de ato, é possível apreender, a partir de algumas passagens de seu seminário sobre o tema, que a dimensão de ato está sempre presente quando há um começo em que se dá inscrição em algum lugar e cujo efeito de marca resulta uma modificação do sujeito, em que um antes e um depois do ato se constrói. O psicanalista é aquele que instaura o ato psicanalítico, ou seja, aquele que dá sua garantia à transferência, quer dizer, ao sujeito suposto saber. Com seu ato, o analista se inscreve no lugar de agente do discurso como objeto *a* causa de desejo.

Mas como compreender a ocupação pelo analista de um lugar de agência, de comando? Com a fórmula do discurso do analista, vemos que Lacan demarca a impossibilidade de o agente comandar tanto o sujeito em sua divisão quanto o que o analisante produz como trabalho de análise. Embora o analista ocupe o lugar de agente, embora ele aparente saber sobre a causa de desejo do analisante, o discurso do analista coloca o saber no lugar da verdade e esta não pode ser

dita em sua totalidade. Ao ocupar seu lugar, o analista se defronta com a impossibilidade inerente a sua função.

A conjunção das palavras ato e psicanalítico evoca o ato que opera psicanaliticamente e principalmente em dois momentos precisos: a entrada e o final de uma análise. Na entrada de análise, Lacan considera a dimensão de ato como uma evidência, pois decidir-se a fazer uma psicanálise comporta em si um engajamento nessa experiência, isto é, o consentimento do sujeito à experiência do inconsciente e sua inscrição como analisante. Por seu lado, o analista opera como objeto *a* e por isso garante o sujeito suposto saber, visto que, ele percorreu o caminho de sua própria análise e sabe por excelência o que ocorre com o sujeito suposto saber. (ibid., aula de 24/01/1968). O analista está informado sobre a destituição subjetiva, pois ao se inscrever no lugar de analista, depois de ter percorrido o caminho de sua própria análise, ele sabe que esse caminho leva à des-subjetivação do analisante e ao des-ser do analista.

O que ele [o analisando] não pode poupar-lhe [ao analista] é o des-ser com que ele é afetado como término a ser atribuído ao psicanalisante, o que me espanta encontrar em tantas bocas desde minha proposição, como que atribuído àquele que inflige o golpe, por estar, no passe, conotado unicamente uma destituição subjetiva: o psicanalisante (LACAN, 2003e, p. 278).

A dimensão de ato no final de análise inscreve o analista como objeto *a*, na dimensão de dejetivo, resíduo, coisa rejeitada. Mas, ao retomar a “tocha do analista” ele re-instala o objeto *a* no nível do sujeito suposto saber. (LACAN, 1967-68, aula de 10/01/1968).

2.3 O desejo do analista e a ética da psicanálise.

Ao iniciar o *Seminário 11*, Lacan (1988a, p. 17) coloca a questão: “qual é o desejo do analista? O que há de ser do desejo do analista para que ele opere de maneira correta?” A resposta é apresentada em suas últimas palavras do referido seminário: “O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele”. (ibid., p. 260).

O ato analítico é tributário do desejo do analista cuja mira é o alcance da singularidade do analisante, ou seja, a obtenção da “diferença absoluta” que habita o cerne do ser do sujeito. Dito de outro modo, que o sujeito alcance “por seus próprios meios, cercar, isolar o que o diferencia como tal e de assumi-lo”. (Miller, 2011a, p. 35). Vale destacar que a “diferença absoluta”, que

poderia ser vista como diferença pura, não corresponde a qualquer pureza, já que ela nunca é pura por encontrar-se sempre conectada ao que Lacan chama de *sujeira* [*saloperie*], que contraímos do discurso do Outro e cujo matema é o objeto *a*. (idem).

No entanto, “não há apenas o que, no caso, o analista pretende entender de seu paciente. Há também o que o analista entende que seu paciente faça dele”. (LACAN, 1988a, p. 151). O analista pretende que o analisante, na entrada em análise, faça dele objeto *a* causa de desejo para assim ser impulsionado a falar, e no final de análise, faça dele objeto *a* dejetivo. No entanto:

O desejo do analista não é da ordem do fazer. É essencialmente, a suspensão de qualquer demanda por parte do analista, a suspensão de qualquer demanda de ser. O analista não pede ao sujeito que seja inteligente, que seja verídico, não pede que seja bom, que seja decente, pede somente que fale do que passa por sua cabeça, que entregue o mais superficial do que lhe vem ao conhecimento. (MILLER, 2011a, p. 35).

Na prática, porém, não se pode nunca deduzi-lo [o objeto *a*], ele se apresenta. [...] Só se capta de um relance, quando, ao final de um tempo para compreender, uma certeza se condensa num *É isso*. [...] Mas, enfim, enquanto vocês não obtiverem um *É isso* não adianta brincar de fazer o passe. O que Lacan chamava de *passe* requeria a captação de um *É isso* na sua singularidade. Enquanto vocês pensarem pertencer a uma categoria, renunciem a tentar o passe. (idem).

É evidente ao senso comum que o lugar de dejetivo não é desejável, no entanto, o analista deseja ocupar esse lugar; mesmo que ele rejeite o horror que a ocupação do lugar de dejetivo carrega, o ato psicanalítico o inscreve exatamente aí. Lacan (1988b, p. 30) enfatiza que a questão ética de nossa práxis faz-nos penetrar no problema de nossa própria ação, e ainda que “os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua práxis” (ibid., p. 32). Basta caminhar mais um passo para perceber que tais condições revelam uma ligação indissociável entre o desejo do analista e ética da psicanálise.

Cabe distinguir as acepções de moral e de ética na psicanálise. Rinalde (1996) discrimina a concepção de moral em Freud e indica que “a necessidade da moral está inscrita na própria constituição psíquica do homem, na sua forma específica de obter satisfação”. (ibid., p. 46). Isso denuncia o desamparo primordial do ser humano e sua necessidade de outrem para obter satisfação, assim como o fato de a satisfação obtida nunca ser a esperada. Com uma conhecida enunciação de Freud (1989d, p. 363), Rinalde (1996, p. 46) sintetiza essas localizações: “o inicial desamparo do ser humano é a *fonte* primordial de todos os motivos morais”.

Avançando imediatamente no que interessa dizer, a concepção de moral exposta por Freud resgata o sentido originário grego da concepção de ética como morada — *ethos*. Segundo Bohadana (1994), o significado originário do vocábulo ética com *eta* longo corresponde ao termo *ethos* — morada — que expressa a ocupação e pertencimento do sujeito a um lugar particular limitador de sua ação. Ao ser traduzido para o latim, o vocábulo ética passa a ser grafado com *epsilon* breve, afastando-se de seu sentido de morada e a ter como alvo indagações sobre a finalidade da existência e sobre os meios de agir. Estes últimos advêm de um conjunto de regras e de valores que circunscrevem e ordenam lugares e suas ocupações, o que promove um conhecimento — *episteme* — para o bem viver e bem agir do homem, que pode variar seu fim de acordo com cada pensador: ora se remeter à virtude, ora ao bem etc.

Essa ordem apresenta-se primeiro como ciência, *episteme*, ciência do que deve ser feito, ordem não contestada que define a norma de um certo caráter, *ethos*. O problema se coloca, então, da maneira pela qual essa ordem pode ser estabelecida no sujeito. Como é que, no sujeito, a adequação pode ser obtida, quem o fará entrar nessa ordem, e submeter-se a ela? (LACAN, 1988b, p. 33).

A aproximação de uma resposta à questão de Lacan poderia ser obtida se considerado o sentido originário grego de *ethos*, que se refere à condição de sujeito castrado; como dito anteriormente, sujeito limitado por sua pertença a um lugar que limita a sua própria ação. É possível notar a compatibilidade dessa interpretação ao conceito de desejo do analista, no que concerne à limitação da ação do analista pela pertença a seu lugar como objeto *a*, seja na função de causa de desejo, seja na de dejetivo.

A escolha do sentido originário de *ethos*, a ser realizada pela psicanálise, afirma os dizeres de Lacan (ibid., p. 375) sobre a ética da análise não especular sobre a ordenação do “serviço dos bens”, mas nos levar à “relação da ação com o desejo que a habita”.

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo — que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido, e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral. (LACAN, 1998b, p. 90).

2.3.1 A ética do desejo.

No seminário dedicado ao tema da ética da psicanálise, Lacan (1998b) apresenta uma enunciação que permanece intocada até o fim de seu ensino: a ética da psicanálise é uma ética do desejo. O substrato de sua formulação apóia-se no que poderia ser chamado de uma teoria em Freud do objeto — *das Ding* — que Lacan depreende, do texto freudiano de 1925, “A negativa”. O objeto — *das Ding* — é visto como o suporte da tendência a reencontrar um objeto supostamente perdido, movimento que “funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto”. (ibid., p. 76). Objeto buscado, mas nunca reencontrado, quer dizer, “o objeto perdido [...] esse que Freud martela em toda sua época do nascimento do inconsciente, ele está aí, esse objeto perdido, causa de desejo”. (LACAN, 1967-68, aula de 10/01/1968).

O exposto acima conduz a elaboração de uma hipótese explicativa sobre a distância inevitável entre *das Ding* e o objeto *a*. O constructo lógico do recalque originário freudiano deve ser levado em conta nessa proposta. Como explorado anteriormente, Freud justifica com o recalque originário a constituição do núcleo do inconsciente, onde se encontra fixada uma marca mnêmica originária de uma satisfação absoluta, o Um do significante no dizer de Lacan. Ao lado disso, Lacan acrescenta com o objeto *a* própria impossibilidade de alcance do absoluto. Originariamente recalcado, do Um do significante se tem apenas seus efeitos: *das Ding*, objeto suposto proporcionador de uma plena satisfação, e o objeto *a*, objeto que suporta uma perda.

A distância inevitável entre *das Ding* e o objeto *a* pode ser ilustrada por meio de uma analogia ao paradoxo de Zenão, muitas vezes utilizado por Lacan. O que conta é a demonstração que Aquiles e Briseida oferecem de como uma fronteira pode ganhar redução ao se aproximar de um limite sem jamais alcançá-lo, pois cada vez mais próximo e distante, o ponto limite não pode ser alcançado. Trata-se, portanto, da circunscrição de uma distância que tem uma consistência puramente lógica.

Lacan (1966-67) retira o termo consistência da matemática, que implica uma continuidade entre um ponto e outro, ou melhor, entre um número e outro, considerados os números racionais.¹ Porém, ao lançar luz sobre o número irracional, ele busca demonstrar que, no próprio interior da consistência, há uma hiância, um furo. Pitágoras já demonstrara a existência do número irracional com o seu famoso teorema concernente à resolução matemática da

¹ Os números racionais são compostos pelos números naturais inteiros e fracionários, positivos e negativos.

hipotenusa: num triângulo retângulo de lados iguais a 1, a hipotenusa é a raiz quadrada de 2. Encontrando uma dízima não periódica — aquela que tende ao infinito sem que possa ser predito o número subsequente — como resolução de seu teorema, Pitágoras demonstrara matematicamente a impossibilidade de o número irracional situar-se na reta dos números naturais, indicando, assim, um furo no consistente.² Portanto, só é possível falar de consistência puramente lógica, seja entre os números naturais, seja entre *das Ding* e o objeto *a*.

Para falar de consistência lógica, Lacan (idem) recupera a noção de harmonia concebida pelos gregos: harmonizar dois elementos que não tem medida comum, que são incomensuráveis, buscando encontrar a maior concordância possível entre eles. Se outrora os gregos encontraram a proporção áurea como o resultado matemático da função de harmonizar, Lacan não deixa de sublinhar o que sustenta a própria proporção áurea; melhor dito, o que faz furo no interior do harmônico — o número de ouro.³

Enquanto no campo da matemática e da estética a proporção áurea expressa a possibilidade de harmonizar o incomensurável, o número de ouro aponta para um furo no consistente, isto é, para a impossibilidade. Ora, disso depreende-se que o impossível é harmonizar dois elementos que não fazem medida comum ou que correspondem a diferentes estatutos, sem considerar a hiância, o furo que sustenta a própria harmonia.

Essa incomensurabilidade que tentei circunscrever com precisão para vocês, no ano passado, usando o número áureo [...] — essa relação do pequeno *a* (já que retomei o pequeno *a*, e não foi à toa, para simbolizá-lo com o número áureo), do pequeno *a* ao 1, eis onde se joga o que aparece como realização subjetiva no fim da tarefa analítica. (LACAN, 1967-68/ aula de 17/01/1968).

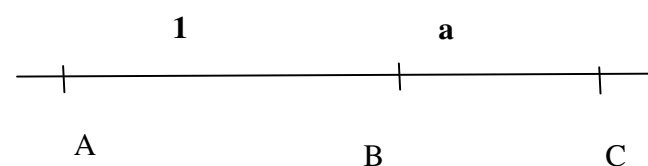
Lacan (1966-67) introduz o número de ouro em suas elaborações no *Seminário 14*, onde se ocupa da lógica da construção da fantasia, isto é, da relação do sujeito barrado, \$, com o objeto *a*. Ele correlaciona, acompanhando Freud, o modelo da experiência de satisfação originária, no humano, ao ato sexual, e acrescenta que, em termos imaginários, cada parceiro entra na relação sexual confrontado ao objeto que falta a mãe, buscando assim no outro aquilo que lhe faltaria para fazer Um. (ibid., aula de 08/03/1967). No entanto, o ponto culminante, o ponto esperado de gozo máximo apresenta, com a detumescência do pênis, a castração. Em

² A raiz quadrada de 2 é igual a 1,4142135..., enquanto uma dízima periódica é, por exemplo, 0,999 ..., na qual, podendo-se prever que o número seguinte será nove, é possível uma resolução na fração 3/9.

³ O número de ouro é a resolução matemática da proporção áurea.

outras palavras, o momento de máximo gozo opera um corte em que se para de gozar. O ansiado reencontro unificador (fazer 1) culmina na reprodução de uma falta fundamental (1-a). Nesses termos, Lacan busca tirar consequência da relação de incomensurabilidade entre o 1 e o a, por meio da proporção áurea.

Ilustração 6 — número de ouro.



$$\frac{\text{segmento maior}}{\text{segmento menor}} = \frac{\text{soma dos segmentos}}{\text{segmento maior}}$$

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

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

$$a + a^2 = 1$$

$$a^2 - a - 1 = 0 \quad a = 1,61803398\dots$$

Fonte: O autor, 2014.

Esse esquema é condizente com o que Lacan (1988b, p. 86) chama de lei primordial, a lei fundamental da interdição do incesto, da “coisa materna, da mãe na medida em que ela ocupa o lugar dessa coisa, de *das Ding*”, daquilo que supostamente faria 1.

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. (ibid., p. 106).

Se no início do percurso analítico a ética da psicanálise é sustentada fundamentalmente pelo analista, no final de uma análise cabe também ao analisante sustentá-la. Como dito anteriormente, no final de análise, o objeto *a* em sua função de agalma deixa de obter a

castração imaginária (- ϕ) e faz notar sua função de causa de desejo. Melhor ainda, o final de análise acarreta numa perda, mas traz o ganho epistêmico ao analisante de saber sobre seu modo de obter satisfação com o objeto agalma que tamponava, na fantasia, o objeto causa de desejo. Contudo, o analisante não se fixa nesse ponto de saber, pois destituído da ilusão da fantasia de fazer 1, ele reconhece sua morada no objeto *a* causa de desejo.

“Agiste conforme o desejo que te habita?” Isto não é uma questão fácil de sustentar. Ela jamais foi colocada em outro lugar, e só pode ser colocada no contexto analítico. A esse pólo do desejo se opõe a ética tradicional, [...] o serviço dos bens é a posição da ética tradicional. A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida. (LACAN, 1988b, p. 376).

2.3.2 Antígona: o lugar do desejo.

Lacan (ibid., p. 300) introduz Antígona como a representante da essência da tragédia, visto que seu drama articula o “lugar próprio do desejo na economia da Coisa freudiana”. Não se trata meramente da defesa por Antígona dos direitos sagrados de sepultura devidos ao morto e a sua família, mas de sua ação movida por um objeto irremediavelmente perdido, como Lacan (ibid., p. 308) destaca na própria fala da heroína trágica:

Saibam-no, eu não teria desafiado a lei dos cidadãos por um marido ou um filho a quem tivessem recusado a sepultura, pois, afinal, diz ela, se eu tivesse perdido um marido nessas condições eu poderia ter arrumado um outro, assim como se eu tivesse perdido um filho com o marido, eu poderia ter tido um outro filho com um outro marido. Mas aqui se trata de meu irmão Auradephos, nascido do mesmo pai e da mesma mãe. [...] Agora que o pai e a mãe estão escondidos no Hades, não há mais nenhuma chance de que irmão algum jamais nasça.

Antígona ilustra a inadequação entre a lei do desejo e a Lei da *pólis* e, com sua paixão, orienta sua ação em respeito à lei do desejo e a despeito da lei da cidade. No entanto, Antígona não transgride a Lei, quer dizer, ela reconhece a Lei e a atravessa arcando com a responsabilidade e as consequências de sua ação. “Trata-se de um ato para-além do reconhecimento intersubjetivo prometido pela Lei, já que ele nos permite atravessar a Lei”. (SAFATLE, 2003). A ética da psicanálise exige que a ação seja julgada a partir da Lei da ética do desejo (idem), cujo imperativo é não ceder a seu desejo. (LACAN, 1988b, p. 382).

De modo sucinto é possível interpretar que Lacan apresenta Antígona como representante da essência da tragédia no que diz respeito à possibilidade ética de o sujeito escolher “atravessar

a Lei”, em que seu ato é movido pela singularidade de seu desejo, que o leva a aceitar e ao mesmo tempo negar a Lei da *pólis*. Sem qualquer esforço, torna-se compreensível que agir de acordo com o desejo que “atravessa a Lei” encontra-se muito próximo do mecanismo de denegação que Freud estabelece para a perversão.

Em “A Organização Genital Infantil” (1990c), Freud revê a teoria da sexualidade infantil que considerava até então a primazia do genital como o ponto determinante para a definição da organização sexual. A primazia do pênis é então substituída pela primazia do falo, que tem como premissa a aceitação da percepção da falta de pênis da mãe e sua substituição pelo falo. Em “O Fetichismo” (1990a), Freud retoma essa questão para localizar o objeto fetiche como substituto do falo da mãe, de modo que o sujeito ao mesmo tempo em que nega a percepção da falta de pênis na mãe vale-se do fetiche como substituto do falo. Freud conclui, então, que o objeto fetiche permite ao sujeito negar e afirmar a castração ao mesmo tempo. Com a noção de *spaltung* Freud objetiva uma divisão no sujeito que suporta a coexistência de duas afirmações contraditórias. O que se destaca da formulação freudiana é a relação que o sujeito fetichista tem com a castração. Se por um lado, ele nega a castração enquanto percepção da falta de pênis, por outro lado, ele afirma a castração já que o fetiche que substitui o falo é erigido exatamente no lugar da percepção da falta de pênis.

A problemática aqui apresentada diz respeito ao fato de o mecanismo da denegação poder ser operante no final de uma análise, pois nem todos que terminam uma análise consentem com a ética da psicanálise. Com efeito, a distância entre agir de acordo com o desejo se responsabilizando pelas consequências infligidas pela Lei ou fazê-lo a margem da Lei é muitas vezes infinitesimal. Pois, em um final de análise sem fundamentação ética mesmo havendo o desmascaramento do objeto *a* em sua função de tampão à castração, mesmo sendo alcançada uma solução para o enigma do desejo do Outro, o analisante denegaria a castração simbólica, como dito anteriormente, ao mesmo tempo afirmaria e negaria a castração.

Gostaria de indicar como questão para ser considerado um final de análise a relação do sujeito com a Lei e a possibilidade de ele se valer da indiferença cínica como modo de se proteger da verdade da castração. Lacan (2003a, p. 258) se refere explicitamente à recusa do sujeito analisado de afiliar-se a grupos que têm como aglutinador a indiferença cínica: “Com que pretexto abrigamos essa recusa, quando se sabe perfeitamente da indiferença que protege a

verdade e os sujeitos, todos juntos, e se sabe que, ao prometer e estes a primeira, isso só não dá na mesma para aqueles que já estão próximos dela?”.

2.4 Cinismo e razão cínica.

A corrente filosófica do cinismo surge com Antístenes, discípulo de Sócrates, mas é seu discípulo, Diógenes, nascido em Sinope, que se torna o maior representante desse movimento. Diógenes denuncia três grandes ilusões que afetam os homens: “a busca do prazer, a apego à riqueza, o desejo de poder” (REALE, 1994, p. 46).

Diógenes perambula pelas ruas num estado de total miséria, alimentando-se de ervas, água fresca e o que consegue recolher em sua caneca, estando seu corpo abrigado por um manto do qual se vale para dormir. As palavras de Diógenes e a sua forma de viver e de agir balizam sua filosofia que visa uma vida natural, instintiva. Reale (ibid., 26) esclarece que “O parâmetro da vida do cínico é o comportamento do animal interpretado pela razão humana”.

O que se pode entender como vida natural depreende-se de uma das passagens mais conhecidas e citadas sobre os cínicos, em que Diógenes avista um menino que usa suas próprias mãos para beber água de um rio, e então, ao perceber que ele próprio se vale do instrumento desnecessário de sua caneca, desfaz-se dela. Quer dizer, algo tão simples, natural, como beber água estava ali ao alcance de suas próprias mãos num contato íntimo com a natureza. Ao quebrar sua caneca, Diógenes indica a via para uma vida conforme a natureza que dispensa artifícios, convenções e normas para sua efetivação.

A vida do homem deve refletir as necessidades básicas dos animais, uma vida sem objetivos, sem conforto material e sem precisar responder por seus atos às convenções da sociedade. O domínio dos desejos e das necessidades é buscado para o alcance de uma vida moral virtuosa, esta, conforme a renúncia às ações impostas pelas convenções da sociedade grega que não teriam relação com a natureza. Com seu modo de viver, Diógenes demonstra que o sujeito, ao conhecer a sua natureza e as verdadeiras exigências desta, tem ao seu dispor tudo que precisa para ser feliz, alcançando assim a liberdade de ser conforme si mesmo.

Diógenes proclama a liberdade de ação e a liberdade da palavra. No entanto, a liberdade de ação o leva, muitas vezes a cometer abusos, afastando-se das normas da decência. Como relatado, Diógenes faz qualquer coisa à luz sol; uma vez “alguém o introduziu numa casa suntuosa e o proibiu de cuspir. Diógenes então pigarreou profundamente e cuspiu-lhe no rosto,

dizendo não ter encontrado lugar pior” e ainda quando numa refeição lhe lançaram ossos, como se faz a um cão, ele teria se retirado e, conforme os animais, urinado sobre os ossos. (GIANNANTONI, apud Reale, *ibid.*, 28). No que diz respeito à liberdade da palavra, “o cínico diz o que pensa, a todos, e até mesmo do modo mais caústico, sem nenhuma discriminação quer se trate de um simples homem comum, de um famoso filósofo de um rei poderoso”. (REALE, 1994, p. 27).

A liberdade da palavra e a crítica, feitas com humor e uso de paradoxos, são muito valorizadas; ao ser reprovado por comer na praça do mercado Diógenes contesta: “Também na praça do mercado tive fome”, concluindo deste modo: “Se comer não é estranho, nem mesmo na praça do mercado é estranho. Não é estranho comer, portanto, também não é estranho comer na praça do mercado” (*ibid.*, p. 28).

Cabe perceber que a filosofia cínica de Diógenes não se afasta da ética no sentido de *ethos* como morada, pois embora ele exerça sua crítica a ponto de romper com as convenções, com o uso e com os costumes da sociedade, ele o faz no caso de considerar um rompimento com o princípio ético de sua filosofia de vida natural sem artifícios.

Já na modernidade os princípios da liberdade da palavra e da ausência de pudor do cinismo antigo adquirem a forma de uma moral depreciativa, o que se afasta de sua origem antiga. Safatle (2008, p. 12), em *Cinismo e falência da crítica*, pensa o cinismo como “a categoria de maior importância para análise das dinâmicas de racionalização operantes em inúmeras esferas de interação social no capitalismo contemporâneo”. Ele considera como elemento de base a formulação da *razão cínica* enunciada por Sloterdijk e esclarece que o modo cínico de funcionamento aparece “em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação”. (*ibid.*, p. 13).

A razão cínica se mostra num modo de relação paradoxal com a Lei em que a explicitação de uma racionalização de contradições não anula qualquer das partes constituintes da própria contradição (*ibid.*, p. 14). No entanto, a questão operante reside no fato de o modo tradicional de crítica, com o desmascaramento e a denuncia da contradição, não produzir aqui qualquer efeito, visto que a própria crítica é absorvida e devolvida como algo assimilado. (*idem*).

Zizek (2008, p. 313) esclarece que a racionalidade cínica não nega uma ideia apresentando outra ideia para contrapô-la, ao contrário, sua argumentação desacredita a ideia apresentada para absorvê-la e esvaziar sua argumentação. Dito melhor, as duas argumentações

são mantidas, na condição de uma argumentação ser desvalorizada pela apresentação de outra que busca se tornar, por esse mecanismo, detentora da verdade. Ele exemplifica (ibid., p. 313) com o sujeito cínico que, ao ser confrontado com o enriquecimento ilícito, argumenta que “o enriquecimento lícito é muito mais eficaz e, além disso, é protegido pela lei”. O “modelo da sabedoria cínica” condiz com a aptidão de “conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira”. (idem).

Safatle acompanhando Zizek, em suas conclusões discrimina que a racionalidade cínica é sustentada em seu cerne por um mecanismo de denegação muito próximo ao formulado por Freud (1990a) como próprio à estrutura perversa. No entanto, ele não deixa de chamar a atenção para o cuidado que deve haver ao se articular denegação e perversão, pois a razão cínica pode indicar o modo perverso de interação social do capitalismo moderno, sem indicar que o sujeito em questão comporte uma estrutura perversa. Digamos que embora essa posição do sujeito indique uma racionalidade cínica como modo de se haver com a castração e com o desejo, esta última por si só não valida o diagnóstico de perversão.

2.5 Desejo do analista e desejo de Escola.

Com a proposta do dispositivo do passe Lacan busca verificar a presença no final de análise do desejo do analista e do desejo de Escola. O passante relata sua análise aos passadores e estes a relatam aos membros do cartel do passe que representa o lugar do Outro da Escola, aquele que reconhece e consente com a singularidade do desejo do sujeito. Para tal, avalia se a destituição subjetiva realizou o desejo do analista e promoveu o desejo de Escola. Na análise o analista opera como objeto *a* e deve fazê-lo também como membro da Escola de Lacan. Essa posição é uma garantia contra a indiferença cínica, com a qual o sujeito pode se entrincheirar para se proteger da verdade da castração tanto na vida em sociedade quanto na vida de Escola. Dito de outro modo, o dispositivo do passe coloca à prova o analisado em sua própria análise, mas também se ele é capaz de garantir seu lugar como objeto *a* no discurso do analista no interior da Escola.

Lacan (2003e, p. 279) fornece o testemunho da destituição subjetiva que se operou nele com a sua excomunhão.

Ou ainda então, imaginem-me em 1961, sabendo que eu servia a meus colegas para que voltassem à Internacional, ao preço de meu ensino, que dela seria proscrito. Continuei

esse ensino, no entanto, eu, ao preço de cuidar exclusivamente dele, sem sequer me opor ao trabalho de separarem dele meu auditório. Esses seminários, sobre os quais, ao relê-los, alguém exclamou diante de mim recentemente sem outras intenções, ao que me pareceu, que eu tinha de gostar muito daquela gente para quem sustentava esse discurso, eis outro exemplo de destituição subjetiva. Pois bem, dou-lhes esse testemunho somos “ser” um bocado nesse caso, a ponto de parecer gostar, vejam só.

“Tudo que está publicado aqui me causa horror”. Esta é a resposta de Lacan ao pedido de Miller (2010a, aula de 7/03/ 2010) para prefaciar a publicação da carta de Lacan endereçada ao seu analista Rudolph Lowenstein, em 1953, quando se dá a cisão da Associação Internacional (IPA), a qual tanto Lacan quanto seu analista pertencem. Com a cisão, ocorre a saída de Lacan da IPA ao lado de três colegas eminentes e a criação da Sociedade Francesa de Psicanálise que sustenta uma demanda de pertencimento a IPA. Como Miller (idem) esclarece, Lacan dedica-se na Sociedade Francesa de Psicanálise a sua prática clínica, sem qualquer aspiração a cargo de direção, sendo-lhe conferida a apresentação em congressos de seus densos relatórios que constituem o que se costumou chamar de *seus antecedentes*. Lacan encontra-se engajado na história da psicanálise e em sustentar a orientação de seu ensino. (idem).

Mas, no final de 1963, a Associação Internacional (IPA) é abalada por um forte movimento com vistas ao afastamento de Lacan. É nesse ano que Lacan apresenta a primeira aula de seu seminário *Le Nom du père* e então anuncia que não ministrará mais esse seminário. Em janeiro de 1964, ele nomeia seu afastamento da Associação Internacional como *excomunhão*. A razão de sua excomunhão é a exigência feita pela IPA para que ela reconheça a Sociedade Francesa de Psicanálise que Lacan pare de realizar análises didáticas, em outras palavras, que pare de formar psicanalistas. A terminologia excomunhão não é utilizada por Lacan sem razão, ela mostra o que há de religioso na ortodoxia da organização da Associação Internacional e coloca em questão o desejo de Freud (idem).

Lacan começa então a ministrar o *Seminário 11* que versa sobre o que ele considera como os quatro conceitos fundamentais na obra de Freud. Miller (ibid., aula de 31/03/2010) considera que esse é o seminário de renascimento de Lacan, pois nele pode ser encontrada a verdade de sua posição subjetiva, ou seja, a exclusão do coletivo e sua maneira de apreender e pensar a psicanálise. Até essa data Lacan anuncia seus seminários como comentários do texto freudiano, mas agora ele apresenta seu seminário segundo sua própria linguagem, entendimento e construção. (idem).

Em junho desse mesmo ano, a resposta de Lacan a sua excomunhão é um ato: ele funda a Escola Freudiana de Paris. Miller (ibid., aula de 19/05/2010) assinala que a famosa frase com a qual Lacan começa o ato de fundação revela sua posição subjetiva: “Fundo – tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica – a Escola Francesa de Psicanálise [...]”. Trata-se, diz Miller, da posição subjetiva de um solitário.

Quatro meses depois, Lacan propõe o procedimento do passe isentando-se de qualquer relação de poder, na medida em que não força a inscrição desse procedimento no estatuto da Escola; sua proposição é submetida à adesão da coletividade que faz ouvir suas objeções. (idem).

2.5.1. Repensar os fundamentos do passe.

Miller (ibid., aula de 2/6/2010) localiza três tempos produtivos de Lacan no ano de 1967: 1) em a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, 2) em 6 de dezembro, o “Discurso da Escola Freudiana de Paris”, 3) e ainda em dezembro, três conferências que Lacan profere sucessivamente: “O engano do sujeito suposto saber”, na cidade de Nápoles; “A psicanálise. Razão de um fracasso”, na cidade de Roma; “Da psicanálise em suas relações com a realidade”, na cidade de Milão. Miller propõe a leitura das três conferências em conjunto como se fizessem parte de um único texto, pois verifica, nelas, o empreendimento de Lacan de repensar fundamentos da psicanálise a partir da concepção do passe — o inconsciente, o saber, e a própria psicanálise.

Miller reconhece nestes textos uma tese de Lacan presente desde o início de seu ensino, que ele traduz como “os psicanalistas contra o inconsciente”. Nessa direção Miller (ibid., aula de 12/5/2010) enfatiza o escrito de Lacan (1998e) “Situação da Psicanálise e da formação do analista em 1956”, no qual Lacan fixa a subjetividade dominante nas sociedades de psicanálise dessa época. Em sua “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, Lacan recomenda a leitura desse escrito de 1956. Miller, (2010a, aula 12/5/2010), destaca que Lacan expõe no escrito de 1956 como os analistas instrumentalizam, na forma de uma autoridade que conferem a si mesmos, o saber suposto que a eles é atribuído. É nesse contexto que Miller considera o escrito de 1956 um texto realista a ser lido como pano de fundo à tentativa de Lacan de mudança na própria psicanálise pelo viés do que ele chama uma Escola.

Na primeira conferência italiana, “O engano do sujeito suposto saber”, ministrada em 15 de dezembro em Nápoles, o empenho de Lacan (2003c) é o de pensar o conceito de inconsciente

a partir do passe. Ele faz um uso ampliado do conceito de sujeito suposto saber, que em sua proposição sobre o passe é introduzido a partir da transferência, passando a tratá-lo como denotação do próprio inconsciente, em alternâncias de aparições e desaparecimentos de suas representações, o que impede fixá-lo em qualquer relação de saber. (idem).

A segunda conferência “A psicanálise. Razão de um fracasso” (2003f) é para Lacan uma retomada e uma ampliação de seu discurso em Roma, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1998c). Segundo Miller (2010a, aula de 19/5/2010), o texto de 1953 corresponde ao período de entusiasmo de Lacan com a psicanálise, mesmo que ele se apresente sobre um fundo de denuncia da deteriorização do discurso analítico imputada ao domínio exercido na época pelo grupo psicanalítico americano. Miller esclarece que o fracasso da psicanálise durante os anos 50 é devido a uma vontade de adaptação dos sujeitos ao meio social, e a adaptação é a finalidade do tratamento analítico, enquanto no final dos anos 60 é o próprio ensino de Lacan que se detém na vertente do fracasso.

Na leitura de Miller, a referida conferência indicaria três níveis de fracasso: o fracasso dos americanos, o fracasso de Freud e o fracasso da própria psicanálise. Freud teria induzido uma ritualização da psicanálise e incitado o endurecimento de uma prática ortodoxa, confiando a função de garantia dessa prática à Associação Internacional que funcionava como um grupo, como coletivo. Isso desemboca no terceiro nível de fracasso, enfatizado por Miller, que é imputado à própria psicanálise por Lacan nos anos 70 devido à organização das sociedades analíticas de forma a obliterar o desejo do analista. Lacan (2003g) denuncia essa organização em sua entrevista à televisão, momento em que cunha a sigla SAMCDA — Sociedade de Assistência Mútua Contra o Discurso Analítico.

Na terceira conferência, “Da psicanálise em suas relações com a realidade”, na leitura de Miller (2010a, aula de 2/6/2010), o fundamento da psicanálise questionado por Lacan é a própria psicanálise. Nessa conferência, Lacan interroga o que sustenta uma psicanálise freudiana e ao mesmo tempo toma distância da *ego psychology*. Miller indica que Lacan mostra que tudo depende da posição do analista, o que reenvia imediatamente à noção questionada por Lacan de formação do analista e de transmissão do saber analítico. A esse respeito Miller destaca que Lacan termina seu texto com uma questão relativa ao saber exposto, transmitido, que ele formula ao dizer que os analistas são os sabedores de um saber no qual eles não podem se sustentar. Nessa direção, encontramos oito anos mais tarde, em *Sobre o passe*, o destaque fornecido por Lacan

(1975) ao fato de não haver formação analítica, mas apenas formação do inconsciente. Em síntese, Lacan fundamenta que a formação do analista se deve à experiência do inconsciente.

Segundo Miller (2010a, aula de 2/6/2010), a conclusão a qual as três conferências italianas levariam se refere a um impasse do psicanalista em relação ao saber “que coloca em questão a ideia de Escola, a ideia de transmissão, a ideia de formação, a ideia de pesquisa, sendo com esse impasse que Lacan põe em prática seu ensino”. Miller (ibid., aula de 19/5/2010) ainda pergunta se o desejo de Lacan seria o de elucidar Freud, de ultrapassar Freud, e responde que acredita que Lacan foi pressionado pelo sentimento de fracasso, e localizou seu desejo como o de formar psicanalistas dignos da psicanálise.

2. 6. *O Guerreiro aplicado* de Jean Paulhan: destituição subjetiva fora da experiência de análise.

A destituição subjetiva não é exclusividade da experiência de uma análise e seus efeitos são suscetíveis de transmissão. É o que Lacan, em “Proposição de 9 de outubro de 1967, exemplifica com o livro *O Guerreiro Aplicado* de Jean Paulhan (1982).

Aquilo de que se trata é de fazer com que se entenda que não é ela [destituição subjetiva] que faz des-ser, antes ser, singularmente forte. Para se ter uma idéia disso, imaginem a mobilização da guerra moderna, tal como esta intervém, para um homem da *belle époque*. Isso se encontra no futurista que lê nela sua poesia, ou no publicitário que faz de tudo para aumentar a tiragem. Mas no que concerne ao efeito de ser, aborda-se melhor o assunto em Jean Paulhan. *Le Guerrier Appliqué* é a destituição subjetiva em sua salubridade. (LACAN, 2003e, p. 278-279).

Desta citação duas enunciações de Lacan são fundamentais para o que interessa aqui apresentar. A primeira, “não é ela [destituição subjetiva] que faz des-ser, antes ser, singularmente forte”, se refere à destituição do analista como sujeito suposto saber, operada pelo analisante, que o destitui do saber que o próprio analisante assentava no ser do analista, o que o localizava o analista anteriormente singularmente forte. Melhor dito, o analista decai tanto dos significantes mestres que a ele o analisante imputara na experiência de análise, quanto do seu lugar de objeto causa de desejo, passando a ocupar o lugar de objeto *a* em sua função de coisa rejeitada, de dejetos.

Quanto ao analisante há destituição subjetiva com a travessia da fantasia na qual ele decai da ilusão de fazer Um, de completude, por meio de um significante mestre privilegiado que ele capturou no Outro. A consequência é confrontação do analisante à posição que teria tido como

objeto no desejo do Outro e sua escolha ética de praticar o ato de separação desse lugar que o alienava ao Outro. A partir daí é ele próprio que decai como objeto, como dejetos dessa operação, e então se encontra curado do Outro.

Na segunda enunciação, [...] “mas no que concerne ao efeito de ser, aborda-se melhor o assunto em Jean Paulhan. *Le Guerrier Appliqué* é a destituição subjetiva em sua salubridade”, Lacan fala de um efeito de ser que adviria com a destituição subjetiva e que o livro de Paulhan é exemplar na transmissão desse efeito. O personagem Maast exemplifica um sujeito submetido à coação esmagadora do Outro da guerra, mas enfrentando esse real de modo salubre, saudável, em condições extremamente desfavoráveis. É fácil perceber na narrativa de Maast inúmeras vivências que poderiam justificar a ocorrência de uma destituição subjetiva insalubre, cujo efeito é comum aos combatentes de guerra — neurose de guerra.

Jacques Maast, ferido no final do primeiro ano da guerra, encontra-se evacuado numa sala e recorda suas vivências no que toca a sua experiência de soldado inserido no *front* de combate, mas o principal interesse de Lacan é a demonstração dos efeitos de sua posição subjetiva ante ao real do Outro da guerra. Seguindo então a orientação de Lacan o eixo de leitura que será tomado corresponde à narrativa de Paulhan no que ela fornece indícios da posição subjetiva de Maast frente ao Outro.

Jean Paulhan (1982), autor de *Le guerrier appliqué*, nasceu na França, em Nîmes, no ano de 1884 e faleceu em 9 de outubro de 1968, em Paris. Seu livro relata a experiência subjetiva de Jacques Maast, um estudante de 18 anos, que se alista voluntariamente na primeira guerra mundial (1914-18). Há indicativos de que se trata de um livro em que fazem parte ficção e autobiografia. Como Lacan destaca, seu livro é contextualizado no século XX, na Europa, sob o acontecimento do real da guerra que afeta o sujeito que vive a época histórica da *belle époque*.

Maast se apercebe mais velho que sua idade e acredita ser sensível, apesar de ter o ar um pouco selvagem, como diz: “encontrava sentimentos nus e um gosto de aventura, ali, onde a razão não contava” (ibid., p. 12). Há dois anos ele diz que a guerra vai chegar, mas não se inquieta com o fato, talvez porque tenha percebido sua inevitabilidade. Então ao eclodir a guerra, todos e inclusive as moças da vila onde costuma passar suas férias ficam surpresos com o fato de ele não ter partido ainda para o *front* — “Você não vai”? (ibid., p. 11). A conclusão de Maast recai sobre o fato de que ele poderia tê-los feito acreditar em sua cumplicidade com a guerra. Em outro relato Maast reconhece sua dificuldade no cortejo às garotas e, imediatamente

após, diz que ficaria embaraçado se elas comentassem ao seu respeito: “Ele vai ser o único galo da vila”. (ibid., p. 13).

A associação imediata de ideias de Maast justifica a liberdade de interpretar que seu embaraço poderia estar relacionado ao desejo de encontrar-se na posição favorável de único homem no cortejo das garotas, visto que todos os homens teriam partido para a guerra. No entanto, Maast pratica o ato de engajar-se na quarta semana de guerra no 9º regimento de Zuavos, como diz: “um pouco por timidez”. (ibid., p. 13).

A expectativa de Maast com a guerra poderia ser apreendida no relato do juramento de Glinz e Sièvre, dois companheiros de seu regimento, de não se separarem e morrerem juntos se fosse preciso. Em seguida, Maast escuta alguém dizer “antes que vocês cheguem ao *front* a guerra terá terminado”, e pensa: “contanto que eu tenha ao menos alguns dias para combater” (idem).

É possível interpretar que esta enunciação prenuncia a formação da “consciência guerreira” que Maast irá reconhecer mais tarde formar-se dentro de si. Algumas recordações de Maast indicam a pertinência dessa interpretação. Um grupo de reforço, uns cinquenta homens, parte para o *front*. Da totalidade do caminho, Maast recorda-se principalmente da chegada a uma granja e das vendedoras de tortas e vinhos. Ele conversa com uma delas, ela lhe convida para jantar e ele a acompanha. Mas o jantar em sua casa e a presença de suas filhas não lhe faz sentir “o prazer simples que tinha esperado”. (ibid., p. 15). A forma encantadora de recebê-lo lhe parece inútil, e se dá conta de seu novo estado: “mais do que cansado, ou ávido de cuidados, estava desejoso de abandono e de cansaço”. (ibid., p. 15-6).

Minhas lembranças desta noite, se eu as forçasse, possivelmente não seriam muito nítidas. Entretanto, elas me parecem plenas de uma abundância interior semelhante àquela dos monumentos que vemos nos sonhos: pensa-se encontrar ali cem mil detalhes novos, e sem fim, à medida que o olhar se funde neles. (ibid., p. 16).

Maast e seu destacamento caminham no bosque em direção ao *front*; o bosque se mostra “vermelho, verde, violeta e confuso em cores preciosas”, enquanto “do alto das árvores desciam perfumes frios”. (idem). Caminham com tanta força que a preocupação desaparece a ponto de se abandonarem a “essas impressões frívolas” (ibid., p. 17). Maast vivencia a expectativa da guerra ao mesmo tempo em que se entrega à observação da natureza. As primeiras horas de marcha os levam ao cansaço, mas ao mesmo tempo, junto com a fadiga se desenvolve neles

“todas as forças que se opõem ao cansaço” (idem). Ao alcançarem as trincheiras do *front* recebem a ordem de permanecer sob a chuva “com esse frio interior que impede se mover”. (ibid., p. 19).

Não sei por que essa ordem me deu uma alegria, dura como um golpe – depois esse sentimento, no princípio incerto, que começa a subir em mim e que não era nem satisfação nem inquietude, mas nada mais que uma tentativa de entusiasmo. (idem).

Algumas balas sibilam ao redor de Maast, ele tem a impressão de receber toda a terra do *front* e todos seus homens, mas no seu íntimo sente segurança e equilíbrio como se nele “uma jovem árvore tivesse acabado de crescer”. (idem). Nesse momento, essa conspiração de forças de seu corpo e de seu espírito o toca e ele sente a guerra dentro de si como algo natural. (ibid., p. 20). À noite os zuavos, isto é, os soldados franceses, retornam para os refúgios e um deles, com quem Maast tinha trabalhado, lhe oferece o agasalho de uma pele de carneiro que as Damas da França haviam enviado.

Na manhã seguinte, uma “neve ligeira subia e descia na frente da porta” (idem) e Maast tem um despertar lento e difícil; está ainda envolto em seus sonhos que lhe dão um sentimento de decadência. Antes de levantar busca às cegas a causa desse sentimento e pensa advinha-la: surge com força a lembrança de um mesmo mal-estar experimentado uma primeira vez. Ele tinha acabado de sonhar com a vendedora de tortas, e como uma elaboração secundária, se pergunta se a vendedora não teria lhe oferecido uma xícara de chá quente e costurado seu casaco de inverno. Maast não pensa que foi um erro a bondade da mulher, assim como o calor morno da pele de carneiro; a questão é que ele os tinha condenado como favores, contrário a uma “aplicação mais constante, que teria prejudicado [...] a consciência guerreira que se forma evidentemente em mim”. (ibid., p. 21).

A companhia deve permanecer cinco dias na terceira linha da encosta. Maast observa “com boa vontade as árvores, a água negra ou gelada dos charcos, o céu que parecia maior que em outros lugares”, mas “todas essas coisas, e ervas ou as frutas” que trazem lembranças da infância para Maast não são novas, apenas “a maneira como as considerava lhes dava um encanto que não tinham”. (ibid., p. 23). Maast descreve ainda que essa natureza, dominada com muito custo pelos camponeses, se aparenta à ideia de uma velha servente, cujos hábitos complicados e mal intencionados era preciso seguir com boa vontade. No entanto, ao contrário disso, a guerra o obriga a ter uma igualdade com a natureza, o que lhe leva a conquistar sua

confiança. Assim, mesmo decaído à posição de homem comandado, Maast se surpreende em encontrar-se rico em pensamentos e sentimentos.

Também a dignidade do comportamento dos animais o impressiona. Particularmente, os corvos que voam cerimoniosamente sobre o bosque ou são abatidos nos caminhos (ibid., p. 24). Eles não se mostram habituais nem ariscos, apenas não convivem com os homens. Quando Maast se aproxima, voam logo sem pressa e sem demonstrar que é por causa dele. (idem).

O desejo de abandonar a sociedade, as pessoas civilizadas, o mundo, para viver no campo ou perto dos selvagens acompanha Maast há muito tempo. Mas isso exigiria uma revolução imediata; sonho comum a muitos jovens que esperam encontrar mais liberdade e a manifestação de uma vida natural, escapando, assim, aos constrangimentos sociais. (idem). Maast constata a realização desse desejo para ele, porém de um modo diferente do esperado, visto que se encontra na natureza sob o golpe de uma hostilidade bem mais perigosa que a outra. (ibid., p. 25). Maast declara então que essa descoberta ocasiona uma reforma interna, pois verifica que a causa de sua irritação é devida à promessa que fez para si mesmo de encontrar a plenitude e a segurança da vida no campo, e encontra o perigo da guerra.

Quanto à hostilidade do mundo, lhe parece que o sentido exato de sua reprovação se deve ao fato de ela não ser suficientemente potente para obrigá-lo a viver sob sua ameaça: “descobri que apenas aproveitei sua debilidade para me queixar dela”. (ibid., p. 25). Já sua simpatia pela guerra, que chegara a ele de imediato, e por isso obscuramente, pode ser justificada com a nitidez absoluta dos acontecimentos exteriores: o obus e a granada impedem qualquer confusão. Mas, basta não estar preocupado, por um instante, com esses acontecimentos para experimentar o sentimento da alma. (idem).

A mescla do obus e do sentimento da alma torna estranha uma das noites no *front*. A bomba que eles chamam de boneca, vem pelo ar lentamente balançando da direita para a esquerda, dando tempo para fugir, mas onde ela cai levanta dez metros da trincheira. (ibid., p. 26). Eles são despertados com o voo brusco das balas que silvam, batem nas pedras, quebram as árvores. Logo são tantas que parecem como um bando de cigarras ressoando sobre o teto dos refúgios. Lá fora, alguém vai de cabana em cabana dizendo: “De pé, os sacos prontos!” (ibid., p. 28). Maast se levanta imediatamente, amarra os sapatos e se aproxima da porta. Treme, entretanto não tem qualquer sentimento que se pareça com medo.

Maast “entre o fuzil apoiado, a terraplanagem branca, e o claro da lua” (ibid., p. 30) se

encarrega da guarda até as três da manhã. Depois vai dormir num dos nichos malfeitos no primeiro dia nesse abrigo escorado com tábuas.

Raízes pendem da abóboda. Estamos encurvados; sinto logo sobre mim o peso do fuzil, o cinturão, a correia de couro, rígidos e incômodos como a velha carne. Não é o barulho do canhão ou do fuzil que nos desperta, mas principalmente um saco que cai, ou um homem que se levanta e desmancha nosso monte; e a tagarelice da manhã. Os fuzileiros não servem para nada. O que vi ontem tinha disenteria, ficou deitado no fundo, na água. Certamente deve bater as botas depois. (idem).

Decroq passa de lado se arrastando e lamentando: “de uma vez por todas, seria preferível uma boa bala”. (ibid., p. 32). Thielment diz que um dos soldados “sente muita dor e tem razão em gritar, mas quer ficar, é corajoso”. (idem). Maast reconhece a presença de “uma crueldade em todo lugar, mesmo de um homem contra si mesmo”. (idem).

Levanto a lona; a trincheira surpreende por sua pequenez: é um fosso do tamanho de um homem, no entanto, lá de baixo só se vê o céu. Um obus explode mais alto: destruição rápida sobre os galhos. Pelo vão distingo um pouco de campo; um morto congelado e grudado no chão como uma folha no gelo de um charco. (ibid., p. 31).

Eles chegam cedo demais na cozinha e esperam. Maast senta-se num saco de arroz, e o café “esquenta sobre um fogo brilhante”. (idem). É posto na mesa pedaços de carne verde para uma tropa de cinco pessoas. Revistam a cozinha, encontram chocolate e Cessac lhes oferece um pingão de rum. Então, “uma suavidade nos invade, pelo que hoje tivemos com as coisas materiais”. (idem).

Quando estão prontos para partir, uma granada assovia e acaba explodindo não muito longe, “como o ruído de uma porta gigantesca fechada bruscamente”. (ibid., p. 33). Maast sai e vê apenas um grande galho, que cai silenciosamente. Mas a granada quebrou a perna do soldado sentinela e dois cavalos foram atingidos: um está morto, e o outro com o peito e a costela direita rasgada se afasta mostrando apenas seu lado intacto. (ibid., p. 34). Outro assovio, mais forte e mais perto; é pavoroso. Eles se jogam no chão e ficam, por um instante, imóveis, “fechados de corpo e de espírito”. Quando a granada explode Caronis grita: “Fiquem deitados, os estilhaços voam”. (idem). A segunda granada que explode diante da cozinha não fere ninguém.

Então, de repente acaba tudo! Gallas corta para si um pedaço de queijo — “Temos ainda medo ou ao menos a sensação da granada. E esta indiferença a tudo”. (ibid., p. 33-34).

Para Maast, é difícil compreender a natureza dos sentimentos que experimenta nessas duas ocasiões e a estranha semelhança que eles têm para ele. Não se trata dos próprios acontecimentos, mas de uma qualidade particular que se revela decepcionante para ele, porque não corresponde ao plano extraordinário de enobrecimento ao qual a guerra deveria levar.

Esse relato cruel faz parte de “uma ordem de alegrias singularmente vivas, como enterrar a baioneta na barriga do inimigo”, (ibid., p. 35), e da qual Maast se sente excluído. Mas, num nível inferior, lhe inspira “altivez e uma espécie de segurança onde jamais experimenta a existência da crueldade, e do mesmo modo, no lugar do medo, um pesar muito terno pela vida”. (idem).

Esses sentimentos parecem novos para Maast; surpreendido por sua indiferença, não sente tristeza, senão “um desejo enorme e tenaz de aventuras”. (idem). E “se um desconhecido viesse me dar uma ordem imprevista, acredito que obedeceria antes de sonhar em perguntar a razão”. (idem). Desse modo, “tendo me sentido, até então, em toda circunstâncias ligeiramente inferior ao que as circunstâncias reclamavam de mim, me via levado pela guerra, a um nível não próprio dessa guerra, mas de paz anterior”. (ibid., p. 36). Chega então “um tempo em que experimento sentimentos de um frescor excepcional e, não obstante, firmes e maduros. Eles surgiam com fatos insignificantes, e por isso mesmo, me impactavam muito mais”. (idem).

Maast reconhece que está ocorrendo, nele, um tipo de transmutação: “Encontrava a marca do primeiro medo ou crueldade em um tipo de transmutação em tudo isso e também na alegria que hoje me dão o ar mais suave, a neblina rosa e branca e estas pombas que levantam voo”. (ibid., p. 36-37).

Glintz morre em 25 de novembro: “Uma nova cruz de madeira no caminho”. (ibid., p. 38). Ele estava colocando arame farpado a trinta metros do *front*, entre eles e os alemães, quando recebeu um balaço no coração; tinha ido como voluntário. Disse apenas: “Ao menos é morrer no campo de honra”. Mas, “porque ao menos?” pensa Maast. (ibid., p. 39).

[...] olhávamos as cruzes para saber “se havia novidades”. Foi aí que tive, com surpresa, conhecimento da morte de Glintz e me reprovei em seguida por essa espécie de satisfação que dá o anúncio de um acontecimento grave.

Mais tarde, notei a qualidade da perda que tínhamos sofrido, ao perceber a falta que Glintz nos fazia. [...] se Glintz estivesse aqui, eu lhe diria..., mas muitas vezes nossos olhos o procuravam. Guardo principalmente esta imagem sua: seus cabelos brilhantes e enrolados, seus dentes, um aspecto vagamente boêmio. Bonito e presunçoso, claro, mas sem a má intenção que aqui não tem sentido [...].

É certo que experimentamos o pesar simples e sem retorno que nos teria dado a morte de um amigo. (ibid., p. 41).

Delieu suspeita que Glintz possa ter sido atingido por uma bala perdida. Cinco dias após a verdadeira história aparece: um francês de outro regimento o havia matado. Maast então compreendeu o sentido do “ao menos” de Glintz. Mas a “segunda morte de Glintz não nos perturbava mais que primeira; diferente, mas igualmente atroz ela nos torna firmes nesta espécie de vida”. (ibid., p. 46).

Maast (ibid., p. 41) pensa que talvez tivesse se realizado neles a perigosa impressão de finalmente ter entrado na guerra, e com isso, e contra eles mesmos, o prazer da realização de uma espera. Ou, melhor ainda, numa reflexão mais pessoal, sentiam vagamente a ocorrência de uma morte que não era a deles.

Mas com toda a certeza eu sentia irritação e rancor contra um respeito antigo pela vida, um apego aos vivos, e os outros sentimentos que nos tinham enganado, pois eles não tinham sido suficientes, e foi preciso que a guerra viesse. Pela imprudência do respeito aos laços consagrados, a guerra era para nós uma espécie de infância.(ibid., pp. 41-42).

“Avançar!”. É noite, o cabo Caromis salta e Maast escuta-o cair sobre as folhas. Rechia e Ferrer saltam atrás deles. Maast os segue, corre e se enrosca numa árvore. “Tomamos o pequeno posto! dizem. (ibid., p. 57). Dois alemães mortos atrapalham a passagem, outro escapa ferindo Rechia que sangra na boca. Caronis recebe um golpe de baioneta. Masst então substitui Caronis: “Minha preocupação com esse assunto não passou desse momento. Foi preciso substituir Caronis, e eu fui designado”. (idem). “Sentindo principalmente uma liberdade que fazia parte de nenhum dever, a parte propriamente militar da minha vida não me interessava. Eu me aplicava, é tudo que posso dizer”. (ibid., p. 58).

Masst reconhece que os “sentimentos de afeto ou de antipatia se encontravam em segundo plano, submetidos pela guerra ao conhecimento da força ou debilidade de cada um de nós — conhecimento firme e que dava à nova ordem que sentíamos uma grande simplicidade”. (idem).

Rumores circulam sobre a preparação de um ataque geral após três dias. Para a primeira noite a ordem é cavar uma ramificação na trincheira para o ataque e também que ninguém durma. Passa a noite e a manhã sem qualquer ataque.

[...] ali começava a vida mais ou menos inconsciente que me assegurava neste país e nestas aventuras. Eu sentia mais, pelo contraste, a ordem que a governava. Da mesma maneira, um homem que tem sua primeira amante reconhece uma vida nova: ele se surpreende ao ver que não é inteiramente nem o mestre e nem o inventor. (ibid., p. 64).

É dada à sétima companhia a ordem de partir e no mesmo momento o bombardeiro começa a rolar sobre as cabeças. (ibid., p. 66). Ele se repete de madrugada: “foi o sinal de nossa partida”. (ibid., p. 67). Dois prisioneiros alemães gordos e bem vestidos conduzidos por um zuavo sobem o caminho em direção ao posto do coronel. (idem).

[...] falando com propriedade, não sentíamos alegria, mas o sentimento de que uma coação que nos pesava acabava de dissipar-se. (ibid., p. 67-68).

Avançamos imersos numa estranha emoção de avidez e de reconhecimento Parecia que a vida de trincheira e nossa aplicação ingrata chegavam ao fim. (ibid., p. 68).

Eles pegam um atalho no bosque e na primeira parada se deparam com um ferido apoiado num carvalho que tinha recebido uma bala perdida no quadril: “ele nos desejou boa sorte e ‘trabalhar tão bem como tinha feito sua companhia’”. (ibid., p. 69). O limite do bosque se encontra a trinta metros, alguns feridos estão na estrada, outros esperam as macas gemendo em voz baixa. (ibid., p. 69-70). Maast se surpreende ao ver Sièvre ser colocado na maca: “parece que lhe arrancaram a perna, não consigo distinguir nada sob o cobertor onde deveria estar a panturrilha. [...] Sièvre gira um pouco a cabeça e me reconhece: “O que quer velho. É o que é””. (ibid., p. 70).

Quanto aos sentimentos que experimentamos, eles tinham se tornado fracos e confusos, na medida em que o sofrimento já não era um simples acidente, mas marcava a todos com um caráter cada vez mais idêntico.

Em certo momento se pareciam aos operários que saem à noite de uma fábrica – com a mesma pressa e indiferença para com o que os rodeia. (ibid., p. 70-71).

Maast (ibid., p. 72) considera que suas reflexões partiram das palavras de Sièvre, com as quais ele aceita seu ferimento como algo simples e inevitável. Não é preciso boas razões para combater. Maast lembra os feridos, um após o outro, e distingue em seus traços “o orgulho com o qual pareciam dizer. ‘Não sou acaso um verdadeiro guerreiro?’”. Eles podiam admitir tudo, menos que foram feridos por terem se equivocado. Daí nem pensar em nos compadecermos”. (idem).

Finalmente através de trilhas, matagais, túneis e charcos de água e gelo, chegam à nova trincheira inimiga. Nem sentem mais a neve cair e a trincheira está revirada pela tomada na véspera. “Esses mortos diante do parapeito são alemães ou nossos? [...] É véspera de Natal! (ibid., p. 73-74).

Decoq seguia entre nós com uma obstinação triste. Arrastava a perna e gemia continuamente. Antes das dores atacá-lo tinha sido uma espécie de herói, dizíamos: ele

sozinho tomou uma trincheira alemã onde trouxe embaixo de seu braço a metralhadora. Mas uma explosão de obus acaba de lhe romper a cabeça; nem tem sentido levá-lo. (ibid., p. 74).

Os galhos das árvores retêm pedaços de carne e roupas. “Vê as costelas sobre a árvore? Maast pergunta: “o que estes vizinhos à frente têm contra nós”. (ibid., p. 76). Ele se comove com Ferrer que, apoiado na terra, olha três cartões postais coloridos das tapeçarias de Bayeux. Tem vontade de falar com ele, mas para: Ferrer os pegou de um morto. “Esta observação interrompida me bastou mais que todos os cadáveres. Parece-me que, tendo retrocedido, penetro por acaso no interior da guerra”. (idem).

Mas depois disso o dia passa. Comem carne de boi em conserva, tomam rum ou café frio de seus cantis. Maast sente sede; vê brilhar “um riacho no campo atravessado pela noite: uma coisa suave é a água que corre. Jornada perigosa e, no entanto, plena: uma confiança inabitual no fundo de nós nos persuadia de seu valor”. (idem). Não trabalham e nem falam, os alemães devem saber que estão ali.

Cada um de nós estava assim entregue a si mesmo, isolado, quanto a mim, seria difícil descrever, por seus traços próprios, a atitude de pensamento em que estava agora. Impactava-me, sobretudo, pela semelhança com esses momentos em que alguém, sem angústia, sem nenhum sentimento que possa nomear, se percebe só, separado de toda coisa exterior, sobre tudo o que é acento, sorriso, matiz da palavra – ainda que abandonado a outro plano e como que rebaixado ao mais ínfimo. A reflexão que nesse instante não podemos evitar permanece como uma obsessão na memória. (ibid., p. 77).

A miséria dos corpos destroçados e a terra que rodeia Maast lhe são “tão complexas que parece torpe, e como que desejada”. (idem). É incrível, para ele, que “em nosso país, estivéssemos privados de água, de lugar, de frutas — todas as coisas das quais a terra é rica — se sem conservar, senão uma pequena parte de nossa vida, como faziam os mortos antigos”. (idem). Maast não se sente superior a essa pobreza, e justamente por isso, ela lhe parece ser um efeito de benevolência ou de bondade: “Assim as bordas de um recipiente baixam justo ao nível da água que eles retêm”. (ibid., p. 78).

Quanto a minha impassibilidade a respeito de tantos cadáveres, me surpreende observar que ela possa decorrer das minhas decisões ou de meu entusiasmo do passado; pelo contrário, ela decorre do estado de espírito ao qual, sem qualquer hesitação, as circunstâncias me obrigam. (idem).

Escutam novamente o canto dos alemães numa trincheira que não conseguem ver. Cantos latinos que chegam como nuvens. Esses cantos lhes levam a imaginar jovens seguros de si

mesmos e sua gravidade. (idem). “Os cantos são abertos a todos os sentimentos” [...] Se o vento deslocava seus sopros, víamos o nosso ódio deslocar-se com eles. (ibid., p. 79).

Por fim, Maast apresenta a recordação que considera mais forte de todas:

Dez soldados se levantam do chão e começam a correr em fila para um monte. Magros, e um pouco inclinados, as beiras de seus capotes se agitam, um cai aparentemente de joelhos, Como são lentos! Alguns torrões de terra voaram perto: eles parecem desarmados e finos como cervos. Correndo sempre descem insensivelmente do outro lado do monte. Depois não vejo mais nada: entraram em alguma parte na terra aberta. (ibid., p. 81).

Esse é o tumulto do primeiro ataque, o começo da batalha em que “fumaças negras subiam como grandes chamas. Mil ruídos dos obuses ou das balas: trovões no céu, castanha que estala sob as cinzas, canto de sapos, cigarras, abelhas, casa que cai”. (idem). Eles se perguntam se o ataque tivera êxito e depois de uma hora ou mais ganham confiança. (ibid., p. 82). “Está tudo bem, o 4º de zuavos tomou as trincheiras. Nossa alegria, mas também nossa inquietude se somou” (ibid., p. 83). Maast continua a lembrar: “Foram vinte, trinta homens, uma quantidade maior daquela que vimos partir, voltavam rápido, se misturavam em desordem. Ao chegarem a nossas trincheiras deixavam-se cair e eu não os via mais. E isso foi tudo”. (idem).

Quando há um contra-ataque eles precisam ceder terreno. Mas a confiança de que voltariam dá a Maast um grande prazer. Maast vai buscar sopa na retaguarda, com os obuses às cegas por cima deles. (idem). “A carne e a sopa esquentavam numa tenda”. A mula trouxe encomendas de Natal, uma delas era para Blanchet, Maast copia seu endereço. Retomam então o caminho da trincheira. (ibid., p. 84).

Maast é o último homem do esquadrão, preocupa-se em não se adiantar com medo de parecer covarde. Sente então indignação contra a ordem de abandonar a trincheira conquistada. Pergunta-se se por impossibilidade de sustentação ou se por combate dever acontecer em outro lugar. (ibid., p. 86). “Acho que sentimos um grande prazer quando tomamos de assalto a trincheira alemã; mas não consigo recordar e provavelmente nesse momento havia em nós apenas a consciência de nossos atos, imediata e sem memória”. (idem).

Um obus fere o peito Maast. Primeiro ele verifica se pode girar a cabeça para um lado e para o outro, depois abre os olhos. A sua volta só há terra, de repente mais abaixo vê corpos destroçados que acredita ser de Pólo e de outro homem: “corpo sem alma, inclusive sem carne. [...] Apenas distingo sua metade inferior mesclada com terra e trapos. É como se toda a minha

vida tivesse voltado de uma inconcebível lentidão” (ibid., p. 85).

Em todos os acontecimentos que acabo de enumerar, desde o momento em que ocorreram, havia algo de lembrança, e esta foi a razão pela qual os guardei e me aferro a eles tão firmemente como eles se aferram a mim. Quanto ao que se segue, é certo que devo ter me salvado no momento em que franqueamos o parapeito da trincheira devido ao ataque. (idem).

Maast encontra-se numa “sala estranha, encerada, com aranhas, espelhos e retratos antigos. Não pode se levantar para ver seu músculo ferido que sente sob as ataduras”. (ibid., p. 84-85). Ele vê Ferrer deitado na sala à sua direita, mas não quer falar. “Agora que volto a mim, que ao menos fique uma imagem, e o signo desta espécie de segredo”. (ibid., p. 87).

Com que segredo Paulhan encerra seu livro? Depois de acompanhar a extensão do livro de Paulhan é possível considerar uma interpretação que contempla a hipótese de que Maast ao ser ferido no dia de Natal poderia ter experienciado uma espécie de sentimento de liberdade e alegria ante o real. Suas palavras corroboram essa interpretação:

Toco o meu músculo; está coberto com o sangue que ainda jorra. Então começa a aparecer em mim um sentimento novo de liberdade. Surgem diante de mim milhares e milhares de idéias: reconheço-me liberto, por elas, de todos os esforços, do tempo, destas terras. Alegria que me parece maior que toda uma existência. Na trincheira para onde me levaram – quem me levou? Não sei –, me sinto a princípio decepcionado. Tudo acabou, a porta está fechada. (ibid., p. 85).

3 A INCORPORAÇÃO DA MARCA

3.1 A marca: corpo e incorporal.

A noção de inscrição de marcas percorre toda a obra de Lacan de modo a ser retida como substrato de uma variedade de conceitos. A primeira proposição se refere à articulação entre os conceitos de marca e de tempo lógico, conforme modalidades de inscrição que se diferenciam por ocorrerem em temporalidades diversas. A variedade dos modos de expressão das marcas conforma a amplitude do campo da linguagem, e sua repetição, modalidades diferentes de sintomas.

A segunda diz respeito à incorporação da estrutura de linguagem ocorrer por meio de um processo que implica tanto a incorporação da estrutura significante, definida pela relação entre dois significantes, S_1 - S_2 em sua estrutura mínima, quanto a inserção do signo linguístico característico da língua, como também a expressão de modalidades de marcas que correspondem a letras de gozo e a números, segundo a terminologia de Lacan.

O valor essencial, irreduzível da estrutura de linguagem, como algo dado que não permite reconstituir o nascimento progressivo de sua estrutura, é reconsiderada por Lacan (1985) no momento em que a função da fala é reduzida ao estatuto de blá-blá-blá e a linguagem à elucubração de saber, o que a insere na ordem da ficção. O que não é ficção, o que se contrapõe a ela, é a ausência de sentido.

Duas vias de entendimento são possíveis no que concerne à ausência de sentido. A primeira diz respeito ao significante S_1 , significante isolado, sozinho, que se diferencia do significante unário por não impelir à articulação a outro significante S_2 , portanto, não induz ao sentido. A segunda indica o lugar do gozo em sua vertente radical, como enuncia Lacan (2003h, p. 566) “gozo opaco, por excluir o sentido”, que repercute no corpo sem enlaçar-se a qualquer ordem significante — um puro acontecimento de corpo.

A ilustração do ronronar do gato, em que o gozo transita no corpo, serve a Lacan para mostrar sua analogia ao que ocorre no homem como acontecimento de gozo. No lugar de uma dicotomia, passa a haver uma aparente continuidade entre o homem e o animal — animal doméstico e de laboratório que fala com seu corpo porque dispõe da “fala enquanto endereço de signos de presença” (MILLER, 2004, p. 51).

Lacan (1961-62, aula de 29/11/1961) já havia dito que sua cadela Justine tinha a fala na medida em que se fazia compreender, mas que isso não significava que tinha a linguagem. Miller,

(2013b, p. 329-32) testemunha essa postulação de Lacan. Era vedado a Justine entrar no escritório de Lacan em Guytrancout; durante a semana ela vivia com os caseiros, era amável e os reconhecia como donos, nos fins de semana, com a presença de Lacan, lhes mostrava os dentes. Miller conclui que Justine compreendia muito bem que Lacan era o mestre dos mestres, e assim não obedecia aos caseiros, senão a Lacan, a seus familiares e amigos. Quando excepcionalmente era permitido a Justine entrar no escritório, ela o percorria uma, duas, três vezes e, finalmente, se deitava com tal ar de dignidade e satisfação que não podia enganar, e então respirava profundamente para mostrar que tinha compreendido muito bem que se tratava de um favor excepcional. Como Justine não tinha a linguagem, não fazia semblante de estar contente. Sua compreensão tinha um caráter imediato, de fala sem linguagem, sem metáfora e metonímia.

Nessa direção, Miller aponta que é preciso avançar com muita precaução: do ponto de vista do ronronar do animal a estrutura de linguagem não está em primeiro plano, o gato não comporta a estrutura de linguagem, no entanto, ela não é anulada, eliminada, no homem.

Lacan se refere ao experimento de Pavlov em vários momentos de sua obra, entre os quais ele se aproxima da problemática da psicossomática onde destaca a referência à interferência do experimentador na ordem da necessidade do animal. (LACAN, 1988a, p. 215-17). O experimentador impõe significantes que lhe pertencem, visto ser ele quem os traduz em uma espécie de equivalência ao número, como pura frequência.

Anos mais tarde, Lacan (1998g, p. 14) considera o número como uma inscrição no corpo em uma de suas frases mais conhecidas: “o corpo se deixa levar a escrever algo que é da ordem do número”.

Um adendo ao que se refere ao termo francês *nombre* — número. Este é utilizado quando se trata de ordem numérica, e não de um número, algarítimo específico. Neste último caso é usado o termo *chiffre*.

Em *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, Lacan (2009, p. 32) aproxima o animal e o homem no que se refere à relação sexual, visto que ambos se valem de semblantes para a realização do ato sexual, porém, o semblante para o homem é veiculado em um discurso. A relação entre linguagem e semblante é explorada sobremaneira por Lacan (2003i, p. 20-23) em “Lituraterra”, ilustrando-a com a imagem da chuva. Chuva de significantes, entendidos como matéria em suspensão que deixa traços, sulcos, marcas, no deserto gelado da

Sibéria. Embora produzam efeitos materiais — marcas — sobre o solo, os significantes têm o estatuto de semblante.

Um ano antes, Lacan (2003d, p. 400-47) localiza, em “Radiofonia”, o Outro, o lugar da alteridade, no próprio corpo do sujeito portador de inscrições, de marcas. Ele rende ali uma homenagem explícita aos estoicos por eles terem assinalado de forma pertinente a relação entre o simbólico e o corpo. Para os estoicos há uma diferenciação entre o que existe — o corpo, estado de coisa — e o que não existe, ex-siste — o incorporal. O estado de coisa é dado pela mistura dos corpos, quando um corpo penetrando em outro, produz como efeito o incorporal, ou seja, um atributo lógico da coisa.

O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele.

Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro, desde o momento seguinte à sua incorporação. Fazemos justiça aos estóicos, por terem sabido, com esse termo — o incorpóreo —, assinalar de que modo o simbólico tem a ver com o corpo.

Incorpórea é a função, que faz da matemática realidade, a aplicação, de igual efeito na topologia, ou a análise, em sentido amplo, na lógica.

Mas é incorporada que a estrutura faz o afeto, nem mais nem menos, afeto a ser tomado apenas a partir do que se articula do ser, só tendo ali ser de fato, por ser dito de algum lugar.

No que se revela que, quanto ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo. (ibid., p. 406-07).

Seguindo os desenvolvimentos teóricos expostos em dissertação de Mestrado (MAIA, 2008), Lacan parte da suposição da existência de dois corpos. O primeiro é o corpo do simbólico, entendido literalmente, sem qualquer sentido metafórico, o qual demarca o segundo, o corpo do ser falante — o falasser.

A leitura proposta contempla que o sujeito do significante, da falta-a-ser, se apoia posteriormente no falasser. Este, não existiria se não pudesse recorrer à fala, e para tal às próprias marcas que lhe permitem falar.

Nessa situação, alguns colchetes explicativos são introduzidos na citação de “Radiofonia”, a fim de confrontar Lacan com o próprio Lacan.

O primeiro corpo [corpo do simbólico] faz o segundo [corpo do falasser], por se incorporar nele. Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro [corpo do simbólico], desde o momento seguinte à sua incorporação [no corpo do falasser]. (ibid., p. 406-07).

Com isso são abertas duas vias que indicam a imbricação dos conceitos de incorporal e corporal. A primeira destaca a noção de incorporação, em que o corpo do falasser se constitui pela incorporação do corpo do simbólico. A segunda enfatiza o incorpóreo que se eleva a partir

do corpo marcado, sulcado, do falasser. Portanto, conclui-se que o incorpóreo implica a incorporação do corpo do simbólico no corpo do falasser.

O que poderia se tornar uma questão é a direção tomada por Lacan (ibid., p. 407) ao explorar a segunda via, pois ele considera secundário o corpo estar vivo ou morto. Ele demonstra que a sepultura é o lugar onde a espécie humana se afirma porque seu cadáver tem a característica de *corpse*, de preservar o que fornecia ao vivente o seu caráter de corpo. “Permanece como *corpse*, não se transforma em carniça, [permanece como] o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*”. Lacan (idem) explicita ainda mais, dizendo que isso não se dá com qualquer carne, mas apenas com as que são “marcadas pelo signo que as negativiza” e assim elevam-se por se separem do corpo biológico.

Porém, ao lado dessa asserção temos outra que demarca o corporal:

O corpo, a levá-lo a sério, é, para começar, aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa seqüência de significantes. A partir dessa marca, ele é suporte da relação, não eventual, mas necessária, pois se subtrair dela [da marca] continua a ser sustentá-la. (idem).

Portanto, o cadáver — *corpse* — continua a sustentar a marca adequada para situá-lo em uma sequência de significantes, ou seja, a sustentar a marca da incorporação da estrutura de linguagem.

Cabe a distinção operada por Lacan entre função incorpórea e incorporação da estrutura. O incorporal é relacionado à lógica, à topologia e à matemática, já a incorporação da estrutura de linguagem tem como efeito produzir afeto no ser enquanto falta-a-ser. Contudo, é preciso perceber que para haver ser é preciso que ele seja dito, referenciado pelo falasser.

Em síntese, esses desdobramentos reúnem-se em tempos lógicos:

- a) o falasser é prévio, na medida em que há um corpo material, corpo marcado, inscrito, cifrado;
- b) com a incorporação da estrutura da linguagem, S_1 - S_2 , é demarcado o sujeito em sua falta-a-ser;
- c) só há falasser porque ele pode ser dito no *a posteriori* da falta-a-ser;
- d) mesmo quando o falasser se transforma em *corpse*, ele continua ex-sistindo como incorpóreo, mas apenas se puder ser dito, falado. E para ser falado é preciso pelo menos o corpo de um falasser.

3.1.1 O discurso deixa marcas.

A construção até aqui exposta aflui para a articulação do conceito de incorporação e o de inscrição de marcas, que pode ser alcançada com o escrito de Freud (1989d) “Projeto de psicologia”. Porém, antes de qualquer explanação, cabe retomar o posicionamento já realizado na dissertação de Mestrado. Embora a nomenclatura freudiana seja importada da neurologia; embora alguns autores interpretem a presença, nesse escrito, de um desejo de Freud de explicar o anímico em bases neurológicas; embora isso tenha levado alguns pós-freudianos a sustentarem a psicanálise conforme uma psicologia do eu, e outros, em incorporá-la aos avanços da neurobiologia e introduzi-la nas neurociências; mesmo assim é fácil perceber a inadequação dessas leituras — “É claro que o que constitui o interesse ardente que podemos ter lendo o *Entwurf* não é a pobre contribuiçãozinha a uma fisiologia fantástica que ele comporta”. (LACAN, 1988b, p. 50).

Lacan (ibid., p. 53) demonstra que a referência freudiana à biologia e à neurologia carrega implicitamente, com a noção de facilitação — *Bahnung* —, a representação de cadeia de significantes, formada em sua estrutura mínima por dois significantes, S_1 - S_2 .

Outro ponto relevante, indicado e não explorado por Lacan, concerne aos efeitos produzidos em uma superfície topográfica produtora de imagens quando estimulada. Lacan (1987, p. 65) se vale de um apólogo em que desaparecidos todos os homens da Terra, resta apenas uma máquina fotográfica que registra automaticamente a imagem de uma montanha refletida em um lago, que “esfarela-se na solidão total”. Com o retorno do homem a Terra, a partir da gravação feita pela máquina, ele poderia reconhecer imagens inscritas em uma anterioridade lógica a sua apercepção.

Lacan faz notar assim a existência de inscrições, marcas, na superfície topográfica de uma chapa fotográfica à semelhança do que ocorreria com a memória do homem. Nessa linha de pensamento, o “Projeto”⁴ será estudado na via da extração de ferramentas conceituais que sustentem a hipótese de modalidades distintas de inscrições anímicas constituírem o substrato material da linguagem e do sintoma. Lacan (1976-77, aula de 19/4/1977) avaliza essa hipótese com a advertência de que fazemos o nosso melhor para nos arrumarmos com o fato de que o discurso deixa marcas.

O mental é o discurso. Faz-se o melhor para se virar com isso, que o discurso deixa marcas. É essa a história do *Entwurf*, do projeto de Freud, mas a memória é incerta. O que nós sabemos é que existem lesões do corpo que nós causamos, do corpo dito vivente, que suspendem a memória ou pelo menos não permitem confiar nas marcas que

⁴ O texto de Freud “Projeto de psicologia” passa a ser referido como “Projeto”.

Ihe atribuímos quando se trata de memória do discurso. É preciso levantar essas objeções à prática da psicanálise.

3.1.2 O “sujeito” sustentado na reflexibilidade?

Valendo-se da ciência da natureza de sua época, na qual os fenômenos do mundo são pensados em termos de quantidade de energia e de massas em movimento, Freud pensa o homem. Ele parte de sua experiência clínica ante as quantidades incontáveis de representações investidas excessivamente na histeria e na neurose obsessiva. (1989d, p. 339). Duas teses fundamentais sustentam sua concepção de base material do psiquismo.

A primeira, a concepção quantitativa, acompanha as leis gerais da física para o movimento. A quantidade QN, cuja magnitude é intercelular, se desloca entre os neurônios, assim como, pode se acumular em um neurônio ou em um grupo de neurônios. Trata-se de uma quantidade não mensurável, embora sua magnitude sofra acréscimos somas, diminuições e descarga. Freud formula o princípio de inércia como fundamental da atividade neuronal, isto é, os neurônios procuram se liberar de qualquer quantidade — a cessação da estimulação. (ibid., p. 340-41).

A segunda compõe a própria teoria dos neurônios, segundo as descobertas da histologia sobre o sistema nervoso ser composto por elementos distintos, embora com morfologia idêntica, que se ramificam e conectam entre e si.

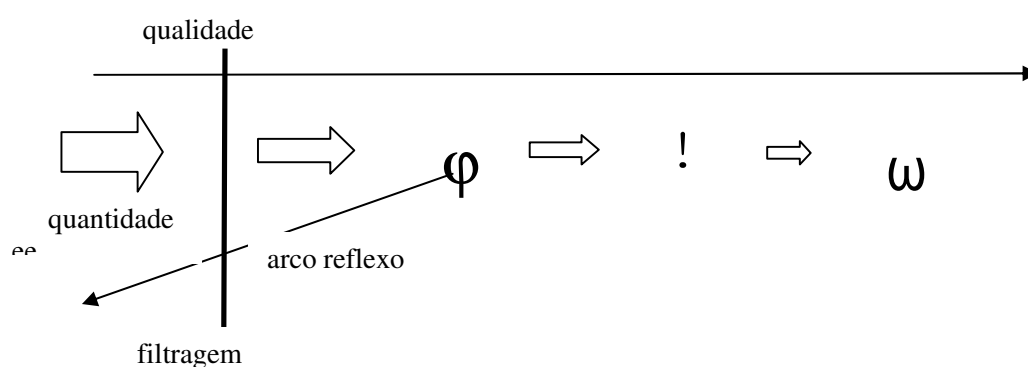
Freud supõe um aparelho anímico constituído segundo o mecanismo fisiológico do arco reflexo. O aparelho neuronal é formado pela conjunção de três sistemas. O sistema *fī*, Φ , é responsável pela apreensão das sensações perceptivas externas que chegam ao corpo e encontra-se dirigido para o exterior: “as terminações nervosas no nível da pele, dos tendões, até mesmo dos músculos ou dos ossos, a sensibilidade profunda”. (LACAN, 1988b, p. 62). O sistema *psi*, Ψ , pelas marcas da memória, ou seja, pelos traços mnêmicos que aí se fixam como inscrições. E o sistema *ômega*, ω , pela percepção das sensações na consciência.

Quanto ao funcionamento, o sistema *fī* é permeável à quantidade dos estímulos externos e a descarrega no exterior pelo mecanismo do arco reflexo, sendo a parte restante investida no sistema *psi*. O sistema *psi* é impermeável, recebe a quantidade dos estímulos internos e dos externos através de *fī* e os retém.

Lacan (1967-68, aula de 15/11/1967) faz notar que os textos de Freud e a totalidade do pensamento analítico “só podem se sustentar colocando na defasagem, no intervalo entre os elementos aferente e eferente do arco reflexo, esse famoso sistema *psi* dos primeiros escritos freudianos”.

Por sua vez, o sistema *ômega* recebe o período, a qualidade do estímulo externo, sem qualquer mediação dos dois outros sistemas, o sensorial perceptivo *fī* e o da memória *psi*.

Ilustração 7— aparelho reflexo do “Projeto”.



Fonte: O autor, 2014.

A quantidade dos estímulos externos é filtrada através de aparelhos nervosos terminais, localizados na frente do sistema *fī*, diminuindo, assim, a quantidade da excitação que neles incide. (FREUD, 1989d., p. 350). Uma parte da quantidade é descarregada pelo mecanismo do arco reflexo. A restante sofre nova filtragem, devido à conformação particular das vias de condução dos neurônios *fī*. Estas se ramificam e se complexificam em vias de grossura variável, de acordo com a magnitude da quantidade que a elas chegam: quanto maior, maior ainda será o número de neurônios *psi* da memória investidos. Freud (ibid., p. 359) esclarece que a quantidade das sensações se expressa sob a forma de qualidade no sistema da memória.

3.2 Superfície topográfica de marcas.

3.2.1 O número e a letra.

Freud demarca dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar a distinção entre a quantidade e a qualidade. Depois a possibilidade de inscrição de marcas qualitativas. Lacan (1988b, p. 55) salienta, inclusive, que no cabo desse processo a “quantidade, uma vez transposto

certo limite, transforma-se completamente quanto à sua estrutura quantitativa”, e nos faz ver que para Freud a noção de estrutura é fundamental.

Ele [Freud] distingue nesse aparelho Ψ seu *Abfuhr* [estrutura], reter a quantidade, e sua função, que é a de descarregá-la, *die Funktion der Abfuhr*. A função não é mais simplesmente de circuito e de escoamento, ela parece, nesse nível, como que desdobrada. (idem).

É possível encontrar o desdobramento da função de descarregar a qual Lacan se refere no enunciado freudiano de transformação da excitação em qualidade — escoar a quantidade que resta no sistema, a despeito do mecanismo do arco reflexo, o que produz a inscrição de uma modalidade específica de marca: “As notícias da descarga reflexa se produzem porque cada movimento, em virtude de suas consequências colaterais, dá ocasião para novas excitações sensíveis (da pele e dos músculos) que resultam em Ψ uma *imagem-movimento*”. (FREUD, 1989d, p. 363).

Digamos tratar-se de marcas de afecção que não se enlaçam às imagens dos objetos de percepção, o que permite propor a suficiência dessa característica para nomeá-las como marcas desenlaçadas de imagens. Logo, em uma primeira aproximação, estas marcas encontrar-se-iam excluídas da possibilidade de expressão, portanto, fora do campo da linguagem.

Ao lado dessa modalidade de inscrição há outra expressa por Freud que também decorre do que resta da estimulação externa após sua descarga via arco reflexo. O que a diferencia da imagem-movimento, marca desenlaçada de imagem, é seu enlace à apresentação de um objeto de percepção, constituindo, assim, o que ele considera como marca mnêmica.

Vistas com as lentes do referencial estoico, essas estimulações advindas, no dizer de Lacan, do simbólico, incidiriam na superfície topográfica corporal produzindo com a marca mnêmica efeitos tanto da ordem do corporal — impressão de marca — quanto da ordem do incorporal — vinculação a uma imagem mnêmica. Já com a marca desligada de imagem o efeito seria especificadamente corporal.

Indo um pouco mais longe, é possível dispor mais uma proposta: correlacionar a marca desenlaçada de imagem e a marca mnêmica aos conceitos lacanianos de número e de letra, respectivamente. A pertinência desta proposta pode ser aferida segundo a conceituação do número como um sinal que não se encontra a espera de sentido enquanto que a letra seria análoga a um sinal a espera de sentido. (MILLER, 1995, p. 32).

O apólogo da fada Morgana, que Lacan (1961-62, aula de 20 /12/1961) destaca de Mill, reflete a distinção e a semelhança que está sendo indicada entre o número e a letra. A fada Morgana quer preservar seus protegidos de um flagelo que os condena porque alguém fez uma marca de giz em suas portas. Ela evita o flagelo repetindo a inscrição da mesma marca em todas as portas da cidade. Pode-se dizer que a fada instaura a ordem do número, ou seja, uma série numérica que se repete por uma pura frequência, iteração⁵, sem um elemento organizador e sem possibilidade de diferenciação de seus elementos, já que cada traço vale por si mesmo.

Lacan acrescenta outra leitura que diz respeito à fada Morgana marcar todas as casas com sinais de giz diferentes. Pode-se propor que a fada instaura outra ordem, a ordem da repetição da letra em que cada uma reitera sua pura diferença. Embora permaneça a ausência de um polo organizador, tal como a iteração do número, a letra induz a procura desse polo na espera do sentido.

Que uma configuração do real só possa ter como suporte essa hipótese de que não há nenhum ponto comum, nenhuma conexão [...] implica certamente que o real não comporta o ponto como tal. (LACAN, 2007, p. 134).

Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real – enfim, *creio*, se esse é meu sintoma, digam-me —, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. (ibid., p. 133).

Cabe ponderar, então, sobre um primeiro tempo lógico de encarnação da estrutura de linguagem em que se dariam inscrições de marcas desenlaçadas de imagens — número — e de marcas mnêmicas — letras. A expressão repetitiva dessas inscrições circunscreveria uma modalidade de sintoma que coloca como questão para o psicanalista a possibilidade de leitura dessas marcas sem que haja para tal um ponto organizador.

3.2.2 Letra primordial: o reaflorescer do desejo.

Os estímulos internos são de natureza intercelular, gerados de forma contínua e apenas em alguns momentos — quando há soma de quantidade — advêm como estímulos psíquicos, o que justifica a intermitência desse efeito. As vias de condução da quantidade interna são impermeáveis e articuladas em série, mas tornam-se permeáveis quando percorridas por um excesso de quantidade. Nesse caso o sistema *psi* é invadido pela quantidade: “quando a condução

⁵ O termo iteração corresponde na matemática ao processo de resolução de uma equação, em que o objeto de cada operação é o resultado da operação precedente, numa sucessão infinita. Miller, (2011b, aula de 23/03/2012), em sua leitura do *Seminário 19*, de Lacan, utiliza o termo iteração para a modalidade de repetição de um dado básico, elementar, que se repete sempre igual — repetição do mesmo.

é nivelada não há qualquer limite para aquela”. (FREUD, 1989d, p. 362). Então, as barreiras de contato, situadas entre os neurônios são derrubadas e o sistema *psi* é devastado pelo excesso de quantidade que o invade, o que provoca “um afã de descarga, um esforço {*Drang*} que se alivia na direção de um caminho motor”. (idem). O sistema se encontra à mercê de Q [quantidade] e com isso é gerado em seu interior a “impulsão que sustenta toda atividade psíquica. Temos notícia desse poder como *vontade*, o rebentar das *pulsões*”. (idem).

Freud (1989d, p. 382) define a noção de vontade como a descarga da QN, quantidade cuja ordem é de magnitude é intercelular. Nomeia esse estado como urgência de vida — *Not des Leben* — e define que seria “melhor que chamemos ‘necessidade’ ao estímulo pulsional; o cancela esta necessidade é a ‘satisfação’. Esta somente pode ser alcançada mediante uma modificação, apropriada à meta (adequada), da fonte interior do estímulo”. (FREUD, 1989d, p.114).

O estado de urgência de vida diferencia-se das necessidades vitais. Freud (ibid., 1989d, p. 341) esclarece que as necessidades vitais “apenas cessam sob condições precisas que devem ser realizadas no mundo exterior” e por isso, o ser humano “tem que admitir um acúmulo de quantidade interna para cumprir as demandas da ação específica”. A tendência à inércia sofre então uma modificação “no afã de manter, pelo menos, a quantidade o mais baixa possível e defender-se de qualquer aumento da mesma; quer dizer: mantê-la constante” (idem). Lacan (1988b, p 62) acrescenta que o estado de urgência é marcado por alguma coisa “infinitamente mais forte que a necessidade vital. Alguma coisa que quer: a necessidade (*besoin*) e não as necessidades (*besoins*). A pressão, a urgência”.

Na busca de alívio para o rebentar das pulsões, o ser vivo sustentado pela flexibilidade se vale de movimentos reflexos de descarga que produzem a expressão de afetos, gritos e enervação muscular, mas como a tensão persiste é preciso suportar o acúmulo de quantidade. Esse acúmulo permanece até que um Outro semelhante⁶ — *Nebenmensch* — realize a ação específica capaz de reduzir a zero o estado de urgência de vida. A partir de então, diz Freud (1989d, p. 364), quando novamente houver soma de quantidade em *psi* ocorrerá o “o reafioramento do estado de esforço ou de desejo”.

⁶ Em “O aturdido” Lacan (2003b, p.468) usa o termo *semblable* [semblante/semelhante] para o “protótipo do semelhante”, que articula os registros do imaginário e do simbólico. No intuito de demarcar essa articulação, traduzimos – *Nebenmensch* – por Outro semelhante.

É possível propor a seguinte construção a fim de compreensão da utilização por Freud do termo rebentar da pulsão para uma primeira vivência de esforço (ou de necessidade) e o termo reafloorar para uma segunda vivência de esforço (ou de desejo). Freud faz notar a presença de um mesmo impulso — *Drang* — tanto em uma vivência quanto na outra, a diferença é que na primeira vivência de esforço (ou necessidade) o *Drang* da pulsão encontra alívio por via motora (idem), enquanto que na vivência de esforço (ou de desejo), com o substrato das marcas, há lugar para o investimento: “com o re-afloramento do estado de *esforço* ou de *desejo*, o investimento transpassa as duas recordações e as anima. Talvez seja a imagem-recordação do objeto alcançada primeiro pela *reanimação do desejo*”. (idem).

Freud (1989d, p. 230) trabalha com a noção de superfície topográfica e esta lhe permite propor que a simultaneidade de impressão da imagem-movimento e da marca mnêmica provoca o enlace de ambas as modalidades de marcas. Como resultante, surge uma marca valorada como prazerosa e privilegiada entre as outras — imagem-recordação desejada, marca mnêmica de satisfação originária, nos termos de Lacan seria letra primordial de satisfação.⁷ Com isso, o investimento reativa a marca mnêmica de satisfação originária, gerando um alucinar, isto é, uma atividade psíquica que aponta para uma identidade perceptiva.

Antes de ir mais longe, vale demarcar duas características desse primitivo aparelho reflexo. (MILLER, 2008, p. 186-89). A primeira se refere à reflexibilidade: de um lado, a soma de quantidade que vai desde a sensação, estímulo, excitação, até o estado de necessidade; de outro, a resposta, ou seja, a satisfação. No entanto, a intrusão da linguagem complica esse mecanismo reflexo, visto que, tanto a resposta vem do campo do Outro, quanto à memória, a marca, se interpõe nesse circuito. A segunda característica diz respeito a uma “memória ativa” apresentada por Freud em sua diferença a um simples depósito ou estocagem: uma segunda experiência pode reformar, constituir de outro modo uma primeira experiência ou vice-versa. Digamos que uma primeira vivência com o objeto é reformulada, reconstruída em uma segunda vivência conforme o investimento em marcas.

3.2.3 O *Real-Ich* e a alucinação.

⁷ Cf. Freud (1989a, p. 557), também Freud (1989d, p. 376). Em Lacan (1961-62, aula de 10/01/de 1962) encontra-se a referência a inscrição de uma “marca única do surgimento original de um significante original”.

Freud (1989a) define a alucinação em termos de identidade de percepção: a congruência entre a imagem alucinada do objeto de percepção e a imagem perceptiva do objeto que outrora satisfaz a necessidade — marca mnêmica de satisfação originária. Portanto, é possível dizer tratar-se de uma satisfação imediata, absoluta, passível de ser escrita como $A=A$. Ele enfatiza que “o objeto não tem presença *real*, senão em uma *representação*-fantasia”. (FREUD, 1989d, p. 370).

A alucinação supõe o isolamento da realidade porque ocorre como se o Outro estivesse presente satisfazendo a necessidade vital e eliminando o estado de urgência. Nessas condições, é desencadeada uma descarga reflexa, tal como aquela produzida quando há satisfação da necessidade vital. Lacan esclarece que o acesso à realidade é problemático, pois “o princípio de realidade funciona, de fato, como que isolando o sujeito da realidade” (LACAN, 1988b, p. 62).

Entregue a si mesmo, isolado da realidade, o ser vivo sustentado pela flexibilidade alucina incessantemente com o investimento constante na marca mnêmica de satisfação originária. O mundo externo não é percebido, senão na condição de continuação da satisfação autoerótica.

Nessa perspectiva, poder-se-ia pensar em indiferença ao mundo externo; trata-se do que Freud nomeia de estágio do *Real-Ich*. Assim Lacan o apresenta:

[...] é esse campo que convidei vocês a considerar como uma superfície, e uma superfície limitada o bastante para que o quadro negro seja propício a representá-lo, e que aí tudo se possa colocar no papel. Trata-se dessa rede [...] de homeostase tensional, de menor tensão, de necessária derivação, de difusão da excitação em mil canais — de cada vez que em um dentre eles ela pudesse ser intensa demais. A filtragem da estimulação à descarga, aí está o aparelho, a calota — a destacar sobre uma esfera — em que se define de saída o que ele chama o estágio do *Real-Ich*. É a isto que ele vai, em seu discurso, atribuir a qualificação de *autoerotisch*. (LACAN, 1988a, p. 180).

Antes de seguir adiante, um esclarecimento. Freud (1989e) nomeia *Real-Ich* a um ser vivente desprovido quase completamente de meios de defesa ante os estímulos que afetam sua substância nervosa. Ante aos estímulos externos pode haver fuga por uma ação reflexa adequada, mas aos internos a fuga está excluída. A eficácia da atividade muscular serve como baliza para justificar uma primeira orientação no mundo e uma fronteira entre externo e interno. Mais tarde, ao buscar uma explicação para os mecanismos operantes na neurose traumática, Freud (1989f, p. 26-27) vale-se, analogicamente, da ilustração de uma substância estimulável que modifica sua superfície tornando-se provida de uma “proteção anti-estímulo”. Como o nível de quantidade interna é

inferior ao externo, se o dispositivo protetor for rompido e as quantidades se equalizarem o primitivo ser vivo morrerá. Consequentemente, a invasão da quantidade impõe um trabalho de ligação, de transmutar a quantidade afluyente em “quantidade em repouso”. Interessa notar que o mecanismo da inscrição de marcas é uma via de ligação e domínio da quantidade que invade o corpo.

Retomando a citação acima no que concerne à qualidade autoerótica do *Real-Ich*, Lacan (1988a, p. 180)¹ denuncia o engano que muitos analistas cometem ao concluir que “o lactente deve ter todas as coisas ao seu redor por indiferentes”, pois, ele percebe que o lactente não se desinteressa pelo que se passa em seu campo de percepção, e ainda não dúvida da existência de objetos desde a fase neonatal. Portanto, ele conclui que a noção de autoerotismo não pode ter o sentido de desinteresse em relação aos objetos.

Algumas hipóteses explicativas de Freud (1989d, p. 371) sobre o discernimento entre alucinação e percepção são de grande valia. Ele introduz a noção de “signo de realidade objetiva” para *psi* e a define como a notícia da descarga dos neurônios ômega — percepção consciente — que chega a *psi*. Lacan (1988b, p. 63) fala de um signo que avisa a presença de alguma coisa que se refere efetivamente ao mundo exterior, assinalando à consciência que é com esse mundo exterior que ela lida e também que o “mundo exterior é alguma coisa com a qual ela tem que se virar”. Freud (1989d, p. 371) acrescenta que no caso de o objeto-desejo ser investido vastamente essa “notícia” carecerá de significância para *psi*, pois a alucinação carreará um excesso de quantidade e, consequentemente, a descarga reflexa. Logo, o signo de realidade seria produzido na ausência do objeto de satisfação, anulando o critério de distinção entre alucinação e percepção. A notícia de descarga de *ômega* funciona como critério na condição de o investimento-desejo não ser muito intenso, ou seja, ocorrer na presença de um eu investido — eu-inibição — e por isso, capaz de inibir a descarga.

3.2.4 A construção do eu-inibição.

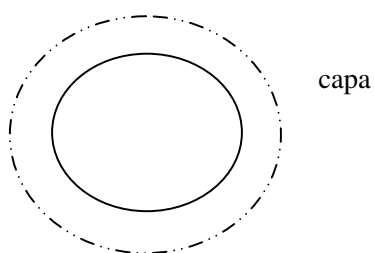
É possível construir a partir do “Projeto” uma teorização sobre o eu em sua função de inibição — eu-inibição — dos processos primários de descarga. (MAIA, 2003). Freud concebe o eu em analogia à estrutura morfológica dos neurônios *psi*. Estes são formados por uma capa (neurônios *psi* do *pallium*) — que recebe a quantidade externa de forma mediada — e por um

núcleo (neurônios *psi* nucleares) — que recebe de forma direta a quantidade produzida internamente pelo próprio funcionar do sistema.

Freud se vale da mesma lógica utilizada para o rebentar das pulsões, e a fim de um melhor entendimento se faz necessário explorar a noção de soma de quantidade. Esta soma provoca a mudança de impermeabilidade das vias de condução internas para a permeabilidade. Uma pequena magnitude permite às barreiras de contato oferecer resistência à passagem de quantidade, o que as faz impermeáveis, enquanto que uma grande magnitude anula quase totalmente a resistência, mantendo-as permeáveis. Freud acrescenta que após a passagem da quantidade a resistência é restabelecida num grau maior àquele anterior ao soma de quantidade, logo há aumento da impermeabilidade. Decorre daí que nos somas subsequentes a magnitude investida será cada vez menor até subsistir um grau constante de resistência para todas as vias. Investidos por uma quantidade constante, os neurônios nucleares circunscrevem o núcleo do eu, tal como um reservatório de quantidade.

Constituído, o eu-inibição compõe um núcleo impermeável às quantidades internas, e assim quando a capacidade máxima do reservatório euóico é atingida, a quantidade excedente é transferida para capa do eu.

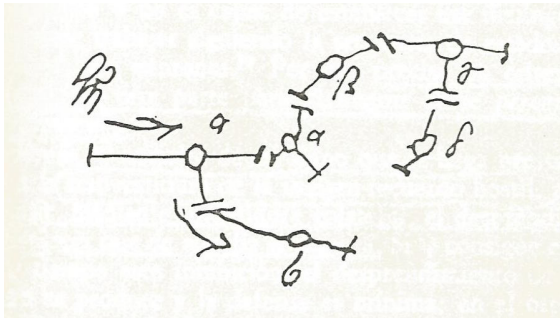
Ilustração 8 — eu-inibição.



Fonte: O autor, 2014.

Na capa do eu ocorre um processo de inibição e domínio de fluxo, regido pela lei de associação por simultaneidade; a saber: a quantidade que circula de um neurônio *psi-a* para um neurônio *psi-b* é transferida para um neurônio *psi-c*, caso este neurônio tenha sido investido simultaneamente àquele (FREUD, 1989d, p. 363).

Ilustração 9 — inibição e domínio.



Fonte: Freud, 1989d, p. 369

Analogamente, é possível dizer que quando a quantidade do núcleo do eu diminui os investimentos colaterais na capa do eu são retraídos e o processo de inibição desativado, de modo que a quantidade segue as trilhas neuronais já estabelecidas e alcança a descarga segundo o processo primário.

O investimento do eu-inibição é condição necessária para a operação do signo de realidade e com isso a alucinação não produz “qualquer *signo de qualidade*, enquanto a percepção exterior, sim, o produziria”. (FREUD, 1989d, p. 371).

3.3 O trauma e a defesa na formação do sintoma.

Desde o início de suas elaborações, Freud (1987a, p. 31) preocupa-se em discriminar a neurose traumática do que ele nomeia como histeria ordinária. Na primeira, há uma relação causal direta entre o trauma e os sintomas: o trauma é repetido insistentemente na recordação vígil e/ou onírica, acompanhado de evidentes efeitos desagradáveis no corpo. Na segunda, o sintoma mantém relações diretas ou simbólicas com o trauma, localizado em acontecimentos da infância dos sujeitos. O comum nessas duas concepções é o trauma psíquico provocado pelo acontecimento traumático.

Freud avalia que um acontecimento pode se tornar traumático pela sensibilidade do sujeito às estimulações, por um estado de terror ou qualquer outro afeto paralisante que o toma e ainda pelo propósito do sujeito de esquecer imagens ou incidentes vividos com desprazer (ibid., p. 35-6). Nos dois primeiros casos o sujeito é tomado por um estado afetivo, no segundo prevalece sua vontade. No que concerne à produção de sintomas, estes podem não ocorrer se o acontecimento traumático puder ser enredado numa associação com outras cenas ou sofrer uma descarga por meio da fala (FREUD, 1987a, p. 34). Essa segunda condição é agregada por Freud

(1988a, p. 157) à sua clínica com a terapia catártica e a primeira com o trabalho de reelaboração. Ele demarca dois tempos para a produção de sintoma: o trauma psíquico ocasionador, cujo excedente de afeto subsiste no eu, e sua eficácia traumática para produzir o sintoma *a posteriori*: “Devemos asseverar que o trauma psíquico, ou melhor, a recordação dele, trabalha tal como um corpo estranho que muito tempo depois de sua intrusão tem que ser considerado como de eficácia presente”. (FREUD, 1987a, p. 32).

Freud não diferencia os traumas advindos de acontecimentos que provocam um estado de terror ou qualquer outro afeto paralisante que toma o sujeito, daqueles que o sujeito tem a intenção de esquecer. Pois percebe em ambos os casos um acontecimento traumático gerador de representações que se conservam “tão frescas e com tanto vigor afetivo, porque a elas foi denegado o desgaste normal por ab-reação ou reprodução em estados de associação desinibida”. (ibid., p. 37).

Inicialmente, sua orientação clínica contempla a busca do tipo de trauma que o sujeito tem intenção de esquecer. Como as recordações patogênicas são de natureza penosa, ele conclui que ninguém gostaria de vivenciá-las, preferindo esquecê-las como uma defesa: “A defesa prevaleceu de fato, a representação correspondente foi forçada para fora da consciência e da recordação, e em aparência já era impossível buscar sua marca psíquica. Contudo, essa marca tinha que estar presente”. (ibid., p. 276).

Freud considera que a marca mnêmica da representação forçada ao desalojamento foi reprimida e não sepultada, de modo que ela constitui o núcleo de um segundo grupo psíquico. (ibid., p. 51) Uma vez operado o recalque, o sujeito resiste ao investimento na marca mnêmica da representação inconciliável para evitar sua recordação.

A construção freudiana parte da ideia de que a defesa do sujeito ante o trauma psíquico é ligada à intenção do sujeito de esquecer uma representação desprazerosa. Contudo, a clínica depara Freud com a defesa ante uma ideia inconciliável ao eu que não tem por base a vontade, senão a ignorância do sujeito que vive experiências sexuais sem sabê-las reconhecer como sexuais. A sexualidade infantil é traumática por ser excessiva para a criança prematura e despreparada para viver a tensão sexual que brota em seu corpo. Trata-se, portanto, do tipo de trauma que captura o sujeito e excede a capacidade de defesa do eu.

É exatamente a modalidade de trauma que toma o sujeito da qual Freud se ocupa no “Projeto” e os desenvolvimentos teóricos a respeito da constituição do eu-inibição são importantes. Ele apresenta a relação entre trauma e inibição na seguinte passagem.

[...] quando o trauma (vivência de dor) sobrevém na época em que já existe um eu (os primeiríssimos se subtraem completamente ao eu) acontece um desprendimento de desprazer, mas há então o eu simultaneamente ativo para criar investimentos colaterais. Se o investimento-recordação se repete, também se repete o desprazer, porém também pré-existem as facilitações euóicas, e a experiência mostra que na segunda vez o desprendimento resulta menor, até que com uma ulterior repetição a intensidade é reduzida a um sinal tão grato para o eu. (FREUD, 1989d, p. 406).

Na ocorrência de um trauma — vivência de dor — após a constituição do eu, o desprendimento de desprazer pode ser inibido pelos investimentos colaterais da capa do eu. O investimento em uma marca mnêmica de dor é deslocado para outra marca mnêmica, evitando-se o desprendimento avassalador de desprazer. Como efeito, nas repetições de vivências traumáticas, o desprendimento de desprazer será cada vez mais restrito, até o momento em que bastaria seu início para a função de sinal ser exercida pelo eu, colocando imediatamente em ação o mecanismo de inibição.

Contudo, a eficácia da inibição do eu se restringe a um limite de desprendimento de desprazer. (FREUD, 1989d, p. 403). Logo, a existência de um eu ativo e investido de quantidade, não é condição suficiente para se evitar uma vivência traumática. (ibid., p. 406-7).

Em síntese, por um lado, a vivência traumática ocorre quando o eu não está constituído, de forma que a recordação decorre do investimento em marcas que foram impressas no psiquismo em uma anterioridade lógica constituição do eu. Por outro lado, a vivência traumática ocorre quando o eu está constituído, mas não é capaz de inibir a vivência traumática. O acontecimento traumático ocorre, portanto, em três situações:

- a) quando o eu não está constituído;
- b) quando o eu está constituído, mas não se encontra ativo, investido, por isso não pode haver inibição.
- c) quando o eu está ativo, mas é excedida sua capacidade de inibição, pois a situação traumática é de tal grandeza que o eu se revela impotente.

Essa dinâmica sustenta três décadas mais tarde a teorização freudiana sobre o trauma em “Inibição, sintoma e angústia”. Freud (1987b, p. 151-2) localiza a situação traumática como aquela vivida como um perigo para o eu. O perigo decorre de uma “situação de desamparo,

discernida, recordada, esperada”. A angústia é desencadeada como uma “reação originária frente ao desamparo no trauma” e surge posteriormente como um “sinal de socorro” ante a própria situação de perigo. (ibid., p. 156). Neste caso, sua produção mitigada funciona como uma “vacina” ante outros traumas. (idem). Freud nomeia a angústia sofrida pelo eu como angústia automática, isto é, a reação primitiva ante o desamparo que o eu experimentou diante de um acontecimento traumático. E a angústia produzida pelo eu como defesa ele nomeia de angústia sinal.

Explorando mais um pouco “Inibição, sintoma e angústia”, verifica-se que o conceito de defesa ganha outra valoração. (ibid., p. 152-3). A defesa do eu ante a pulsão — angústia sinal — desencadeia o processo de recalque na busca de subjugar a própria pulsão. Contudo, o êxito do recalque é sempre parcial porque a pulsão encontra um substituto no sintoma.

A noção de corpo estranho também é retomada, Freud (ibid., p. 94) diz que inicialmente ele se referia ao que “alimenta sem cessar fenômenos de estímulo e reação dentro do tecido em que está inserido”, mas agora se trata de um “enquistamento” presente na formação de sintoma: o eu visa “anular a alheação e o isolamento do sintoma aproveitando toda oportunidade para ligá-lo de algum modo a si e incorporá-lo a sua organização mediante tais laços”. (idem). Portanto, o sintoma não pode mais ser eliminado. O eu se impõe a tarefa de acordar com o sintoma e tirar dele a máxima vantagem. (ibid., p. 95).

Três tempos lógicos na formação do sintoma são distinguidos.

- 1) a defesa do eu com a produção da angústia sinal diante da exigência pulsional;
- 2) o recalque;
- 3) a formação do sintoma como satisfação da pulsão de modo desviado.

É possível ler a afirmação de Lacan (2003g, p. 525) “o sujeito é feliz” com base na concepção freudiana de sintoma acima exposta, visto que por meio da pulsão o sujeito sempre se satisfaz, mesmo que seja de modo desviado com o sintoma.

3.3.1 O domínio do trauma.

Ao confrontar-se no período pós-guerra com incontáveis casos de neuroses de guerra, Freud introduz a conceituação de pulsão de morte e amplia sua concepção de compulsão de repetição. O sintoma principal é a insistente repetição da recordação excessivamente investida do acontecimento traumático, que se impõe ao sujeito no sonho e/ou vigília.

O que a psicanálise revela nos fenômenos de transferência dos neuróticos pode ser encontrado também na vida de pessoas não neuróticas. Nestas se tem a impressão de um destino que as persegue, de uma inclinação demoníaca em seu viver; e desde o começo a psicanálise julgou que esse destino fatal era autoinduzido e determinado por influências remotas da infância. (FREUD, 1989f, p. 21)

[...] nos surpreende muito mais os casos em que a pessoa parece viver *passivamente* algo subtraído de seu poder, a despeito do qual vivencia uma e outra vez a repetição do mesmo destino (ibid., p. 22).

Pouco tempo após iniciar sua prática clínica, Freud (1988a, p.152) percebe no campo da transferência a presença de uma compulsão de repetição. Nessas situações “o analisando não recorda nada do esquecido e recalado, senão que o atua. Não o reproduz como recordação, senão como ação; o *repete* sem saber que o faz”. Trata-se de um modo de expressão do recalado que substitui o impulso a recordação, pois se o conteúdo inconsciente não pode ser recordado, poderá ser repetido no ato. Destaca-se nessa época de produção teórica que tanto a recordação quanto o agir — *agieren* — são expressões do desejo inconsciente recalado.

Seis anos mais tarde, a conclusão de Freud é outra. Não se trata de repetição do recalado, e sim de repetição de antigas vivências para além do recalado.

Porém o fato novo e assombroso que agora devemos descrever é que a compulsão de repetição traz de volta também vivências passadas que não contêm qualquer possibilidade de prazer, que tampouco naquele momento puderam ser satisfações, nem sequer das moções pulsionais recaladas desde então. (FREUD, 1989f. p.. 20).

Com a conceituação da compulsão de repetição na regência da pulsão de morte, Freud evidencia a existência de marcas que não se encontram sob a égide do recalque. É viável propor então que os sintomas da neurose traumática decorriam do investimento em uma marca mnêmica de dor, o que provocaria um transbordamento automático de angústia. A angústia sinal não seria acionada porque se trata de um investimento que sobrepassa a capacidade de inibição do eu com seus investimentos colaterais. Contudo, a cada repetição do trauma seria buscado o domínio do excesso de quantidade presente no corpo.

Sobre a problemática da compulsão de repetição e do domínio do trauma, é possível esquadrihar uma resposta com apoio em três referências freudianas. A primeira diz respeito ao trabalho, na neurose traumática, de transmutação da quantidade excessiva, devastadora, em investimento quiescente, ou seja, em ligação psíquica, inscrição. Como dito anteriormente, a inscrição de uma marca é um modo de ligação psíquica.

A segunda refere-se à lei de associação por simultaneidade que rege a inibição pelo eu. Como já exposto, a quantidade que passa de um neurônio *psi-a* para um neurônio *psi-b* pode ser transferida para um neurônio *psi-c*, caso este neurônio tenha sido investido simultaneamente àqueles. É fácil perceber que o investimento simultâneo de uma marca de dor e outra que não carregue dor poderia distribuir o excesso de quantidade de modo a diminuir a magnitude da vivência de dor.

A terceira referência é extraída das elaborações de Freud (1989a, p. 132) sobre a noção de umbigo do sonho, como já apresentado o ponto central provido de peculiar intensidade sensorial que indica a figuração direta da realização de desejo. (ibid., p. 553). O que interessa destacar é a apresentação por Freud da possibilidade de figuração para elementos que não possuem recursos próprios para tal (ibid., p. 553-4), mas que a alcançam por se localizarem próximos à realização de desejo. Em outras palavras, os elementos sem recursos próprios estariam em princípio excluídos da possibilidade de realização de desejo, mas por localizam-se nas proximidades do umbigo do sonho, ganhariam a capacidade de figuração. Freud localiza assim no sonho a possibilidade de figuração para aquilo que não se faz *per se* figurar.

Acrescentando às três referências acima desenvolvidas a noção de superfície topográfica, não seria inadequado propor a viabilidade de enlace entre a marca desençada de imagem — número — e a marca mnêmica — letra. Esse enlace é justificado pela contiguidade de localização das marcas, o que permitiria então ao número transferir à letra parte de sua quantidade. Desse modo, o expressado corresponderia ao enlace das duas marcas, mas não a uma ou a outra marca separadamente.

O psicanalista — eu sou evidentemente um psicanalista que tem experiência suficiente — o psicanalista, no ponto em que cheguei, depende da leitura que faz de seu analisante, do que este diz em seus próprios termos, do que crê dizer-lhe. Isso quer dizer que tudo o que o analista escuta não pode ser tomado ao pé da letra. (LACAN, 1976-77, aula de 19/04/1977).

Com seu filme, organizado para DVD, “Rendez-vous chez Lacan”, Gérard Miller busca, como diz, encontrar o homem Lacan por trás do mito. Ele pede a pacientes, a alunos e a família Lacan depoimentos sobre suas vivências com Lacan, dos quais extraio o testemunho cativante e inquietante de Suzane Hommel (1974) de sua análise com Lacan.

Venho da Alemanha, nasci em 1938. Vivi então os anos de guerra. Com todos os horrores, as angústias, o pós-guerra, a fome, as mentiras. Sempre quis deixar a Alemanha por causa disso.

E desde o início das primeiras sessões, perguntei a Lacan: “será que posso me curar desse sofrimento?” E no que dizia, entendi que eu tinha tido uma ideia de que poderia arrancar essa dor graças à análise. Mas não, ele tinha um jeito de me olhar que me permitiu ver que não, seria preciso me virar com isso a vida toda.

Um dia durante uma sessão, falo a Lacan de um sonho que tive e lhe digo: “Me levanto todos os dias às 5:00 horas” e acrescento: “é as 5:00 horas que a Gestapo veio buscar os judeus em suas casas”.

Nesse instante, Lacan se levanta como uma flecha de sua poltrona, ele vem na minha direção e me faz um carinho extremamente suave no rosto. Entendi: *jestapo/ jete à peau* — gesto na pele.

Ele havia transformado a Gestapo em um gesto na pele. Em um gesto terno, é preciso dizer, um gesto extremamente terno. Essa surpresa não diminuiu a dor, mas fez dela outra coisa. A prova é que quarenta anos depois eu ainda conto esse gesto, eu ainda o tenho no rosto.

É um gesto que é também um apelo à humanidade. Algo desse tipo.

3.4 Superfície topológica: a marca e o furo.

3.4.1. A primeira apreensão da realidade pelo sujeito.

Uma via de leitura importante do “Projeto” é o tema, destacado por Lacan (1988b, p. 51), sobre a constituição da realidade para o sujeito: “essa apercepção da realidade que anima todo o desenvolvimento do pensamento freudiano”, embora não exista “nenhuma razão plausível para que a realidade se faça ouvir e chegue, no fim das contas, a prevalecer” (ibid., p.54).

É sobre a base do *Real-Ich* — predestinado à falsa realidade do fenômeno alucinatório da percepção — que entra em jogo o que funciona como “a primeira apreensão da realidade pelo sujeito [...] essa realidade que tem relação com o sujeito de maneira mais íntima — o *Nebenmensch*” —, objeto próximo e ambíguo porque articula em si a separação e a identidade. (ibid., p. 68). Freud (1989d, p. 376) define o *Nebenmensch* como um *próximo*, um semelhante ao sujeito que conjuga ao mesmo tempo o primeiro objeto-satisfação, o primeiro objeto hostil e o único poder auxiliador. Ele esclarece que o *Nebenmensch* que poderia parecer Um, apresenta-se como complexo-percepção, composto por um elemento que se mantém “como uma *coisa do mundo*” e outro como variável, um atributo de *a Coisa*. (ibid., p. 377). “Depois a linguagem criará para esta decomposição o termo *juízo*, {*Urteil*; ‘parte primordial’ [...] o neurônio *a* será nomeado *coisa do mundo* {*Ding*} e o neurônio *b* sua atividade ou propriedade — em suma seu *predicado*”. (idem).

Antes de seguir adiante, a noção de complexo-percepção merece ser explorada. Freud (idem) a introduz quando se ocupa do processo de discernimento ou julgamento no estágio do

Real-Ich. Ele apresenta três modalidades de juízo que se processam em estado de urgência ou desejo sob a inibição do eu e na via da alucinação.

A primeira modalidade não tem qualquer valoração porque não permite o discernimento, é o caso de o complexo-percepção do objeto desejado (n_a+n_b) coincidir com o complexo-percepção emergente (n_a+n_b).

Na segunda, o complexo-percepção emergente (n_a+n_c) não harmoniza totalmente com complexo-percepção desejado (n_a+n_b). A dessemelhança entre eles provoca um trabalho de assemelhar (n_a+n_c) em direção à (n_a+n_b). Freud (ibid., 374-75) imputa esse trabalho como um “julgar reprodutor” que começa com a dessemelhança dos complexos-percepção e termina com a coincidência entre eles. Como ilustração ele apresenta o complexo-percepção desejado pela imagem do peito materno e seu mamilo em visão frontal e o complexo-percepção emergente pela imagem lateral desse objeto sem o mamilo. Outrora, numa experiência ao acaso na amamentação, o lactente, por determinado movimento de cabeça alcançou que a imagem frontal do seio se transformasse na imagem lateral, e agora esta última induz ao movimento contrário de cabeça por meio do qual o lactente alcança o complexo-percepção em visão frontal. Contudo, a operação do juízo aqui é muito pequena, reconhece Freud.

A terceira possibilidade (ibid., p. 376) ocorre no caso de o complexo-percepção emergente não harmonizar com o complexo-percepção desejado. Nessa condição, há interesse em discernir o complexo-percepção desarmônico, e para tal este complexo evoca um complexo-percepção com o qual coincida em alguma parte, a fim de ser alcançado um caminho que conduza ao complexo-percepção desejado. A diferença com relação à segunda possibilidade diz respeito a este trabalho de assemelhar ser realizado na ausência de investimento do complexo-percepção desejado.

Freud (ibid., p. 375) demonstra que o pensar reprodutor tem um fim prático, o de alcançar a identidade entre o complexo-percepção emergente e o complexo-percepção desejado — identidade de percepção alucinatória.

Por outro lado, quando o complexo-percepção diz respeito ao *Nebenmensch*, o infante alcança notícias de seu próprio corpo por um trabalho mnêmico. Por exemplo, o movimento da mão do Outro semelhante evoca a recordação de impressões visuais semelhantes do corpo do infante, este então reconhece a imagem de sua mão a partir do pensamento de assemelhação operado entre a imagem da mão do semelhante e a imagem de sua mão por ele evocada.

Na continuação de seu “Projeto” e obedecendo a mesma construção acima exposta, Freud delineia que a primeira apreensão da realidade pelo sujeito ocorre por intermédio do grito do infante ante o estranho, o hostil. *Das Ding* é o elemento “originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza estranho, *Fremde*”. (LACAN, 1988b, p. 68). O infante encontra objetos de percepção que o fazem gritar porque provocam dor, e assim um som que incita imagens de um movimento próprio é associado ao complexo-percepção do *Nebenmensch*. O grito serve, portanto, como notícia do objeto hostil, de modo que algo “do interior do sujeito encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior”. (idem). Desse modo, é circunscrito um primeiro exterior, um interior excluído no próprio interior, em que o mais próximo, o mais interior, não deixa de ser exterior (MILLER, 2010b, p. 13). Freud (1989d, p. 415) reconhece que “daí a inventar a linguagem não há muita distância”, pois, como complementa Lacan (1988b, p. 89), o que regula a distância a *das Ding* é justamente condição da fala.

Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente neste momento, como o *Real-Ich*, que quer dizer, então, o real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich*. É neste último que se manifestam os primeiros esboços de organização psíquica, isto é, desse organismo, que a continuação vai nos mostrar ser dominado pela função das *Vorstellungsrepräsentanzen*. Não apenas representações, porém, os representantes da representação. (LACAN, 1988b, p. 128).

3.4.2 A extimidade da marca.

Lacan (1988a, p. 180) enfatiza na teoria de Freud sobre o eu um segundo tempo, “o segundo *Ich* — o segundo de direito, o segundo num tempo lógico — é o *Lust-Ich* que ele diz *purifiziert*. *Lust-Ich* purificado que se instaura no campo exterior à calota na qual eu designo o primeiro *Real-Ich* da explicação de Freud”. Nas palavras de Freud (1989e, p. 130), “a partir do eu-realidade inicial, que distinguiu o dentro e o fora segundo uma boa marca objetiva, se modifica em um *eu-prazer* purificado que põe o caráter de prazer acima de qualquer outro”. Sob essa regência o *eu-prazer* introjeta os objetos fonte de prazer e expulsa de si o que em seu interior causa desprazer, projetando o mau para fora do eu⁸. (FREUD, 1989g, p. 254). Como

⁸ O mecanismo de expulsão já fora discriminado por Freud como uma “defesa primária” que ocorre por um “desprendimento repentino” e deixa “como sequela motivos compulsivos”. (FREUD, 1989d, p. 367).

consequência, “o mundo exterior se decompõe em uma parte de prazer que ele [eu-prazer] incorporou e um resto que lhe é estranho”. (FREUD, 1989e, p. 130).

[...] o *autoerotisch* consiste nisto — e o próprio Freud o sublinha — que não haveria surgimento dos objetos se não houvesse objetos bons para mim. [...] Aqui se constitui então o *Lust-Ich*, e também o campo do *Unlust*, do objeto como resto, como estranho. (LACAN, 1988b, p. 180).

Ocorre assim uma divisão original da experiência da realidade, em que há divisão, diferença na abordagem do julgamento no complexo do objeto. (idem).

Tudo aquilo que é qualidade do objeto, que pode ser formulado como atributo, entra no investimento do sistema Ψ e constitui as *Vorstellungen* primitivas em torno das quais estará em jogo o destino do que é regulado segundo as leis do *Lust* e do *Unlust*, do prazer e do desprazer, naquilo que se pode chamar de as entradas primitivas do sujeito. (LACAN, 1988b, p. 68).

A fim de compreensão da noção de interior excluído cabe como chave de leitura o constructo lógico do recalque originário e sua releitura por Lacan. Duas referências servem de apoio. Na primeira, Lacan (1988a, p. 205) se preocupa em mostrar a importância da *Vorstellungsrepräsentanz* freudiana no nível do recalque, e o valor que aí tem o termo *Repräsentanz*.

Quando os diplomatas dialogam, eles são supostos representar algo, cuja significação [...] está para além das pessoas [...]. No diálogo mesmo, cada um deve registrar apenas o que o outro transmite em sua pura função de significante, não deve levar em conta o que o outro é como presença. [...] O termo *Repräsentanz* deve ser tomado neste sentido [...]. A significação, esta, entra em jogo na *Vorstellung*. (LACAN, 1988a, p. 209)

A citação acima reflete a diferença entre os termos *Repräsentanz* e *Vorstellung*. O primeiro representa algo e segundo significa algo. Já o *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano é traduzido por Lacan como representante da representação (ibid., p. 207) no registro do desejo. Lacan trabalha com a noção de que o S_1 , significante unário, surge no campo do Outro e representa o sujeito para outro significante, um significante binário, S_2 , e não para outro sujeito. Ele exemplifica com a suposição de que descobríssemos uma pedra cheia de hieróglifos em um deserto. (ibid., p. 187), portanto, para decifrá-los estaria fora de questão considerar o sujeito que os tenha inscrito. Também é um erro pensar que cada hieróglifo se dirige a nós, os hieróglifos são significantes porque cada um se reporta a um outro.

Este significante [binário] vem constituir o ponto central da *Urverdrängung* [...] o ponto de atração por onde serão possíveis todos os outros recalques. Aí está o de que se trata no termo *Vorstellungsrepräsentanz*. [...] é no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo. (LACAN, 1988a, p. 207).

Como se verifica na citação acima, Lacan vincula o binômio S_1 - S_2 ao conceito de *Urverdrängung* como recalque originário constituinte do intervalo entre dois significantes, do furo que separa S_1 de S_2 (ibid., p. 197) na cadeia significante: “na verdade, a existência do significante binário demonstra a própria existência do furo, como podemos verificar com o conceito de *Urverdrängung*”. (ibid., p. 207).

Mas “onde está o furo? — ainda ressoa a pergunta de Lacan (ibid., p. 31). Ao lado da concepção de furo em referência à cadeia significante, encontra-se, em Lacan (ibid., p. 196) a concepção de furo como determinante da estrutura topológica de borda do inconsciente, constituída no seu cerne pelo objeto *a*. (LACAN, 2008, p. 241). Essa estrutura compõe para Freud (1989a, p. 553) o núcleo do inconsciente que localiza o umbigo do sonho do qual brota a força propulsora do desejo — *Wunsch*.

A concepção de furo topológico do núcleo do inconsciente ganha compreensão se considerado o constructo lógico do recalque originário e sua leitura por Lacan, como exposto no item 1.2.1. Em uma primeira fase do recalque é negado ao representante psíquico da pulsão sua admissão no consciente. Essa negação estabelece a fixação do representante pulsional, que permanece imutável em sua ligação à pulsão. Portanto, trata-se da afirmação de uma negação, ou seja, uma denegação. O interesse aqui é destacar a fixação, ou seja, a inscrição de uma marca indelével, impossível de ser apagada, eliminada, que se mantém ligada à pulsão.

Uma questão se enuncia: “Seria a fixação da pulsão a mesma coisa que o *Wunsch*, o voto inconsciente, o desejo, como indestrutível”? (MILLER, 2005a, p. 92) — o indestrutível e indomável do desejo existente na alma humana. A leitura de Lacan do conceito de recalque originário apresenta uma resposta. Como já visto, ele esclarece que além da fixação do representante pulsional — letra primordial — há impossibilidade de alcance do gozo absoluto, que ele escreve com o objeto *a*. Dito de outro modo, Lacan inclui na topologia do núcleo do inconsciente tanto a fixação da letra primordial quanto a perda de *das Ding* suportada pelo objeto *a*.

Digamos que, distinto da pulsão, a indestrutibilidade do desejo corresponde à busca vã de reencontrar a marca indelével de um gozo absoluto, mas como há impossibilidade de alcance

desse gozo, essa marca se mantém inalcançável para qualquer investimento. Portanto, não seria inadequado dizer que a indestrutibilidade do desejo equivaleria à apresentação de uma representação impossível, no sentido em que a imagem que se apresentará velará o que não há.

3.5 O *Real-Ich* e o sujeito do inconsciente.

O recalque originário permite conceber, em uma perspectiva lógica, dois momentos constituintes do sujeito. O primeiro anterior ao recalque originário — *Real-Ich*. O segundo consequente a esse mesmo recalque e definido por Lacan como sujeito do inconsciente. Lacan (1988a, p. 166) diferencia esses dois momentos ao ressaltar que a característica do *Real-Ich* é funcionar “não como um sistema de relação, mas como um sistema destinado a garantir uma certa homeostase das tensões internas”, enquanto o sujeito como desejante é um aparelho lacunar. (ibid., 175).

A determinação do funcionamento do *Real-Ich*, que igualmente satisfaz ao princípio do prazer e, ao mesmo tempo, é investido sem defesa pelas subidas da sexualidade, aí está o que é responsável por sua estrutura. Nesse nível, não estamos mesmo forçados a fazer entrar em linha de conta nenhuma subjetivação do sujeito. O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão [que o contorna]. (LACAN, 1988a, p. 174-75).

Capturado pelo significante, o ser humano — *Real-Ich* — sofre a perda do gozo autoerótico que prescinde do externo⁹. Pode-se dizer que em um movimento pós-recalque originário, ao se voltar para a realidade concreta — o mundo —, o sujeito do inconsciente aspira reencontrar, nos sucessivos movimentos de repetição, o objeto que porta a marca mnêmica da vivência de satisfação originária.

Dentre as características que discriminam esses dois momentos lógicos encontram-se as modalidades de repetição que correspondem a cada um deles. O essencial para Lacan (1988a, p. 50) no conceito de repetição é a “função do retorno”, proveniente da própria estrutura do significante, em suas duas formas: “não é apenas o *Wiederkehr* [retorno] no sentido do que foi recalcado — a constituição mesma do inconsciente se garante pelo *Wiederkehr*”. Portanto, a

⁹ A distinção proposta por Miller (1987-88, aula de 4/05/1988) entre os termos autoerotismo e aloerotismo é esclarecedora. Este último pressupõe o Outro no circuito pulsional no movimento de busca do objeto *a*. A realidade implica um circuito mais largo — aloerótico — que o princípio de prazer deve operar a fim de ser obtida a satisfação pulsional. No circuito autoerótico isso não ocorre, digamos, a pulsão emana do corpo e se satisfaz no corpo sem qualquer referencia a algo externo a esse corpo.

função do retorno se expressa em dois movimentos. Um decorrente do retorno do recaiado e o outro sustenta a própria constituição do inconsciente — recaiado originário.

Lacan (ibid., p. 123) evidencia, na função de retorno da repetição, a dimensão de “encontro sempre evitado”, faltoso, proveniente da ocultação constitutiva do inconsciente, de forma que a “função de ratear” é o centro da repetição analítica. Para corroborar o conceito de repetição como retorno, Lacan se vale dos conceitos aristotélicos de *autômaton e tiquê*, relacionando-os ao que ocorre com o sujeito. Para o filósofo *autômaton* é o movimento que se repete sempre o mesmo, enquanto que *tiquê* é o movimento que traz o diferente, o imprevisível. Dessa forma, Lacan (ibid., p. 54) atribui ao termo *autômaton* a repetição na cadeia infindável de significantes, e ao termo *tiquê* — acaso, sorte — o encontro com o real, a surpresa, o que escapole à apreensão, que irrompe na cadeia significativa que se repete segundo as leis do inconsciente estruturado como linguagem.

De modo sucinto, é possível dizer que a repetição se expressa para Lacan por duas maneiras. A primeira, como retorno do que foi recaiado, por meio da cadeia significativa. A segunda, como retorno garantidor da própria constituição do núcleo do inconsciente, que concerne ao “encontro com o real”, encontro impossível com o significante originariamente recaiado. Uma vez que esses dois modos de repetição decorrem das necessidades da estrutura do significante, cabe relacioná-los ao conceito de sujeito do inconsciente.

No entanto, não se pode esquecer que do ponto de vista lógico deverá existir uma terceira modalidade de retorno que corresponde ao *Real-Ich*. Como esclarece Lacan, (1985, p 76-7) não é porque algo é dito como primário que ele aparece primeiro, pode até ser efetivamente primário, mas não certamente o primeiro.

No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível. (LACAN, 1988b, p. 69).

A realidade não é um dado a priori precisa ser construída porque não corresponde à percepção do objeto, mas a renúncia do *Real-Ich* ao estado de alucinação e ao gozo autoerótico. (LACAN, 1998f). O campo da realidade difere da realidade em que o *Real-Ich* discerne os “signos de realidade objetiva” que lhe indicam estar no rumo certo para alcançar satisfação. (LACAN, 1988a, p. 68).

Agora já não se trata de se algo percebido (uma coisa do mundo) deve ser acolhido ou não no interior do eu, mas se algo presente como representação dentro do eu pode ser reencontrado também na percepção (realidade). [...] O fim primeiro e mais imediato do exame de realidade {objetividade} não é, portanto, achar na percepção objetiva {real} um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrá-lo*, convencer-se que ele ainda está aí (FREUD, 1989g, p. 225).

O sujeito do inconsciente busca no campo da realidade algo que jamais será encontrado, mas na crença de “alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando”. (LACAN, 1988b, p. 69). Na dimensão do sujeito do inconsciente existe o recurso a um primeiro exterior, um exterior-íntimo e a possibilidade de eleger, como diz Lacan, (1988a, p. 63) “peças escolhidas da realidade”.

4 ORIENTAÇÃO DA PRÁTICA CLÍNICA PELO REAL DO SINTHOMA.

4.1 Introdução.

“E como já me ocorreu outrora usar o slogan orientação para o real, isto implica tirar todas as consequências da estrutura de ficção da verdade”. (MILLER, 2011a, p. 106). Lacan (1986, p. 206) convida a refletir sobre o real — *das Real* — com a conhecida alusão ao fato de bastar existir a palavra elefante na língua para que os homens tomem decisões que afetam esses animais de modo favorável ou nefasto, pois ao se falar deles fatos podem advir em suas realidades concretas. Lacan demonstra que os “elefantes contingentes” podem ser mais reais que os elefantes em suas materialidades. Essa leitura culmina na suposição de que a palavra mata a Coisa e que o fato apenas é fato se for simbolizado — o semblante é privilegiado em detrimento da realidade concreta. Alçada ao extremo, essa leitura leva Lacan (1976-77) a formular, ao final de seu ensino, que a verdade tem estrutura de ficção e a questionar se a psicanálise não seria uma escroqueria porque opera com construções ficcionais como se fossem realidades. Adiantando suas conclusões, contrariamente a essa argumentação, ele demonstra, com a concepção do passe, que embora a experiência de uma análise conduza à construção de uma ficção, ocorre o desinvestimento dessa ficção face à sua impotência ante ao real do sinthoma.

A experiência analítica privilegia a realidade psíquica — *Wirklichkeit* — porque o analista leva em conta o que seu paciente diz, seja verdade ou mentira, a ponto de considerar seus enunciados como dados fundamentais para o tratamento, que não necessitam verificação na realidade concreta, visto que o substrato da experiência analítica é a própria noção de verdade. Especificadamente, a verdade é um efeito de revelação, de *insight* desencadeado pelo saber, este produzido pelo sentido engendrado pela articulação significativa na retroação de um segundo significativo, S_2 , sobre um primeiro, S_1 . Sendo assim, haveria um empuxo à verdade no dispositivo analítico.

Lacan (1998c, p. 292) em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” dedica uma parte de seu estudo ao “acionamento das ressonâncias na fala” na cadeia significativa, isto é, à ressonância semântica da interpretação em decorrência da “propriedade que tem a fala de fazer ouvir o que ela não diz”. (ibid., p. 296). A ressonância é compreendida como uma propriedade metonímica da palavra que tem valor de evocação, ultrapassando a função de informar sobre uma referência. Nesse contexto a interpretação do analista é basilar, ele se abstém da significação e

apoia sua escuta no significante para favorecer a emergência de um efeito de verdade que se acrescenta a outro anterior ou o contraria. Portanto, a interpretação faz parte do próprio tecido significante.

Nessa leitura, o desejo do analista poderia ser expresso com a pergunta, “o que isso quer dizer?”, que representa o enigma presente na própria articulação significante. O movimento de decifração produz, no decorrer da análise, uma multiplicidade de verdades, que se historicam produzindo a precipitação de um saber na medida em que vai se elaborando a singularidade do desejo do sujeito. Esta culmina com o isolamento de sua diferença pura, quer dizer, diferença absoluta, diferença de si a si de um significante privilegiado, S_1 , que marcou a singularidade do sujeito. É colocado, portanto, em primeiro plano o movimento do querer dizer do inconsciente, um querer se expressar, comunicar, mesmo que seja à revelia do sujeito.

Não é um sofrimento entrar no processo se não ‘queremos dizer’, acreditamos estar querendo dizer. Mas quando percebemos, no interior, que não queremos dizer, o analista está aí para apontar que este não querer dizer é, assim mesmo, um querer dizer. (MILLER, 1998a, p. 70).

Por um lado, para haver dialogo é preciso admitir o código da língua e assim acreditar que ao falar há comunicação, que a linguagem é simbólica e que o Outro é o lugar e guardião do código linguístico. Mas, por outro, a experiência do inconsciente, sem anular o código, faz irromper na própria linguagem simbólica significações que correspondem à singularidade de uma vivência; por exemplo, a palavra casa sem deixar de pertencer ao código pode significar abandono. O aspecto que une ambas as modalidades de comunicação, a língua e a linguagem inconsciente, é o necessário endereçamento ao lugar do Outro. A prática clínica orientada pelo simbólico se apoia no modelo da comunicação intersubjetiva, ou seja, nas relações entre o sujeito e o Outro.

4.2 Santo Agostinho: *De Magistro*.

Com a prática clínica fundeada na comunicação caberia então ao psicanalista perguntar: que formas de linguagem falam os sintomas de nossos pacientes? Podemos dizer que essa questão se apresenta para Lacan (1986, p. 268) desde o início de suas elaborações, especialmente no que se refere à palavra na transferência, tema ao qual dedica atenção especial, que é traduzida no título que introduz os últimos quatro capítulos do *Seminário 1*. Lacan destaca a diferença entre o modo de significação da fala e o modo de significação da linguagem e afirma que, no texto de

Santo Agostinho *De Magistro*, “tudo que acabo de dizer a vocês sobre o significante e o significado está lá, desenvolvido com uma lucidez sensacional” (ibid., p. 282) e traz uma inestimável contribuição ao entendimento da troca de palavras inter-humana. (idem). É assim que, com base em Lacan, privilegio essa fonte primária com o intuito de discriminar três modalidades de linguagem.

Desde o nascer do Ocidente a linguagem é tema polêmico que alimenta, ao longo dos séculos, a produção do conhecimento. No século IV da era cristã, Santo Agostinho (1973) no diálogo *De Magistro* estabelece, com seu filho Adeodato, um longo comentário sobre a função da linguagem e discrimina as diferenças entre os termos sinal, palavra e nome, que, conforme é visado aqui demonstrar, circunscrevem três diferentes modalidades de linguagem.

Agostinho e Adeodato trocam palavras. Dialogando, falam do falar num incessante brincar com palavras. Nesse brincar, desvelam diferentes estatutos da linguagem. Falando com palavras, exteriorizam por meio da articulação sonora o sinal das suas vontades (ibid., p. 324), contudo, “falar sobre palavras é tão complicado como entrelaçar os dedos e assim querer esfregá-los, quando somente quem os mexe pode distinguir os dedos que tem comichão dos que ajudam a acalmar os que têm purido”. (ibid., p. 334). Portanto, como “falar nada mais é do que emitir palavras” (ibid., p. 323) eles apenas chamam a atenção um do outro.

Mas, se as palavras são apenas emissões sonoras, não denotando coisas percebidas pelos sentidos do corpo ou da mente, dialogar tornar-se-ia impossível. Pois, para haver comunicação, as palavras além de chamarem a atenção, precisam “significar, fazer sinais — *signa facere*” (ibid., p. 329).

Desnaturalizando a linguagem, Agostinho explicita a Adeodato o aprendizado dos sinais: é “através do conhecimento da coisa que se aprende o sinal” (ibid., p. 49). As palavras são aprendidas como sinais das coisas, quando as coisas das quais elas são sinais são apresentadas.

[...] ouvindo muitas vezes dizer “caput” (cabeça) e notando e observando a palavra quando era pronunciada, reparei facilmente que ela denotava aquela coisa que, por tê-la visto, a mim já era conhecidíssima. Mas antes de achar isto, aquela palavra era para mim apenas um som, e aprendi que ela era um sinal quando encontrei aquilo de que era sinal, o que aprendo não pelo significado, mas pela visão direta do objeto. (idem).

Portanto, ao ouvir pela primeira vez a palavra cabeça, queremos ter conhecimento da própria palavra, o que não podemos ter enquanto ignorarmos de que coisa a palavra é sinal. Sem sabermos se a palavra é apenas um som ou se significa algo, ela nos induz a procurar a coisa. E se

nesse acontecer nos é mostrado ou apontado com o dedo a própria coisa, poderíamos aprender o que a palavra quer dizer, adquirindo, desse modo, o conhecimento da palavra como sinal da coisa. A palavra como sinal da coisa comporta dois elementos: a palavra como som e a palavra como significado. Enquanto som, ela é percebida como percussão no ouvido, enquanto significado é aprendido por meio da visão da coisa significada (idem).

Adeodato propõe então a Agostinho palavras que não correspondem às coisas: “‘Nihil’, que outra coisa significa senão o que não existe?” (ibid., p. 325). Ao que Agostinho retruca:

Como vamos fazer então? Diremos que com esta palavra (*nihil*), mais do que a própria coisa, que não existe, queremos significar aquele estado da alma produzido quando não se vê a coisa, e, no entanto, descobre-se ou se pensa ter descoberto que a coisa não existe?

A palavra nada — *nihil* — trata evidentemente daquilo que não existe. Logo, na lógica da indicação, se a palavra nada não tem um referente visual, ela não significaria qualquer coisa: não seria sinal da coisa. Além disso, no caso dos conectivos, das preposições, que não correspondem a qualquer objeto, eles só poderiam ser informados por meio de outras palavras, sendo assim necessário, como diz Agostinho, explicar uma palavra muito conhecida por outras também muito conhecidas. (ibid., p. 326).

Ampliando ainda mais a discussão, Agostinho sustenta que podemos falar sem palavras, sem emitir sons, porque existem sinais que não se expressam por palavras, mas por meio do sentido da visão: “Também os histriões, nos teatros, expõem sem palavras e interpretam representações inteiras, na maioria das vezes com gestos pantonímicos”. (ibid., p. 327). Toda palavra enquanto significa algo é sinal da coisa, porém os sinais excedem às palavras: “Toda palavra é sinal, mas nem todo sinal é palavra”. (ibid., p. 331).

Lacan (1986, p. 287) destaca que Agostinho expõe a modalidade de linguagem por gestos que demonstra a indicação tanto das coisas visíveis quanto dos sons, dos sabores e outros. Esclarece assim que Agostinho não apresenta uma dialética do gesto, mas uma dialética da indicação, em que não são apenas as coisas que podem ser designadas em suas materialidades, mas também suas qualidades, destacando, portanto, que a “indicação é um signo ambíguo”.

Acrescentando, Agostinho (1973, p. 352) chama as coisas que percebemos através dos sentidos do nosso corpo de sensíveis e as que percebemos pela mente de inteligíveis: “todas as coisas que percebemos, percebemo-las ou pelos sentidos do corpo ou da mente”. Assim, ao nos interrogarem sobre as coisas sensíveis, respondemos sobre o que sentimos diante delas, contudo,

mesmo que nosso interlocutor não possua o sentido da visão, ele poderá responder ao que sente por meio de outros sentidos: “para as outras coisas que percebemos mediante o corpo, consultamos os elementos deste mundo” (ibid., p. 351).

Mas se para as cores consultamos a luz, e para as outras coisas que percebemos mediante o corpo consultamos os elementos deste mundo, os mesmos corpos percebidos e os próprios sentidos de que a mente se serve como de intérpretes para conhecer as coisas externas; e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência consultamos, por meio da razão, a verdade interior; o que é que podemos dizer, para que fique claro, senão que nós pelas palavras não aprendemos nada mais além do som que repercute no ouvido? (ibid., p. 351-52).

Portanto, quando nos perguntam, na escuridão da noite, sobre a lua ou as estrelas, nos perguntam sobre algo que afeta apenas o sentido da visão. Não as podemos tocar, sentir seus odores, seus ruídos; contentamo-nos em usufruir do luar que reflete nos nossos olhos. Pelo olhar aprendemos o sinal. Mas, então, o que seria dos que vivem eternamente na escuridão? Adeodato diz que, simplesmente, elas acreditam ou não nas palavras de outrem. Se acreditarem, mesmo sem ver a coisa significada, podem também guardar dela uma imagem na memória: “[...] tudo quanto, com algum significado, se profere pela articulação da voz fere o ouvido de forma a ser percebido e é enviado a memória para ficar conhecido”. (ibid., p. 333).

Porém, quando somos interrogados sobre coisas que percebemos outrora — coisas inteligíveis — ao falar, não nos referimos ao que sentimos diante delas, mas às imagens das coisas gravadas e escritas na memória como documentos.

Quando, porém, somos interrogados, não sobre as coisas que sentimos diante e sim sobre as que percebemos outrora, então, falando, nós não fazemos referências às mesmas, mas às imagens escritas na memória [...] como documentos das coisas anteriormente percebidas (ibid., p. 352).

Ao serem proferidas palavras poderemos saber ou não saber o que elas significam; se soubermos, as palavras apenas recordarão o que a memória documentou, se não soubermos, nem sequer as palavras recordarão (ibid., p. 350). Mas, neste último caso, talvez possam nos incitar a procurar as próprias coisas das quais as palavras proferidas são sinais, para enfim aprendê-las (ibid., p. 350-51). Falamos, “para ensinar ou para recordar” (ibid., p. 338). As palavras e os gestos são sinais das coisas, porém cabe apenas à palavra a possibilidade de nomear a coisa.

Uma é a razão por que se diz “*verba*” (palavras) e outra por que “*nomina*” (nomes). A primeira refere-se à percussão (*verberatio*) do ouvido, a segunda ao conhecimento (*commemoratio: notio, noscere*) do espírito; por isso dizemos muito bem, quando

falamos qual é o “nome” desta coisa desejando gravá-la na memória, e não dizemos, ao contrário, “palavra”. (ibid., p. 340).

O nome significa pelo enlace entre a palavra como som que percute no ouvido e uma imagem visual genérica convencionada pelo código linguístico. Lacan (1986, p. 291) diz que o nome é exatamente o que chamamos de símbolo: a totalidade do significante e do significado que serve para reconhecer, porque se estabelece sob o pacto e o acordo da língua. O nome, acrescenta, é um símbolo inter-humano, tem uma função de pacto, de reconhecimento.

Mas, questiona Agostinho (1973, p. 333), se a palavra tem a possibilidade de significar por meio de um nome e se a palavra também pode significar por ser sinal da coisa, “nenhuma distinção haverá entre nome e palavra?”. Ele responde: “[...] todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes” (ibid., p. 331).

Digamos que é a própria vinculação do significante (som) ao significado (imagem visual genérica) que permite ao nome circular no pensamento por várias imagens visuais, desde que referidas àquela imagem genérica. Desse modo, por meio da imagem visual genérica, o nome indica a ausência da coisa. Ao falar decretamos a morte da coisa, pois o que pronunciamos são apenas conjuntos fonéticos.

[...] depois de perguntar-lhe se o que dizemos sai da nossa boca, e não podendo negá-lo, induziu o interlocutor (o que era fácil) a pronunciar o nome “leão”; feito isto, começou a andar ao redor dele e escarnecê-lo, porque, depois de confessar que tudo o que dizemos sai da nossa boca e não podendo negar que pronunciara a palavra “leão”, estava admitindo, ele, pessoa não ruim — que vomitara um animal tão feroz (ibid., p. 342).

Percebemos que Agostinho expõe três modalidades de linguagem: na primeira a palavra funciona como um som que percute no ouvido, e indica a coisa; na segunda a palavra tem estatuto de sinal, e na terceira de nome. A palavra como sinal apenas significa ao ser sinal para outro sinal, porém isso não garante que o sentido daí compreendido esteja inserido no código convencionado pela língua. Não se fazendo expressão comum, essa modalidade de linguagem ficaria restrita em sua comunicação ao sentido produzido pela vivência do ser falante. É essa modalidade de linguagem que Agostinho diz insistir no interior de cada homem.

[...] várias vezes experimentamos em nós mesmos e nos outros que as palavras não expressam o que se pensa; e vejo que isto pode acontecer de duas maneiras: ou quando as palavras que gravamos e muitas vezes repetimos saem da boca de quem pensa algo diferente, o que acontece volta e meia quando cantamos um hino; ou quando, ao contrário, nos escapam umas palavras, em vez de outras, contra nossa própria vontade, por um lapso da própria língua [...] (ibid., p.354).

Agostinho concebe o lapso como lapso da língua, logo, como algo próprio, intrínseco e constituinte da linguagem, embora o sentido que ele possa adquirir seja fornecido pelo falante. Ele revela, portanto, que a palavra como nome está necessariamente inserida no código, enquanto que a palavra como significante não se restringe ao código porque tem a possibilidade de adquirir sentidos dele desvinculados ao se ligar a outro significante, fornecendo uma vivência própria e única a cada falante. Logo, proferir palavras não é garantia de manifestação do pensamento de quem fala, pois este pode não saber o que diz: “Não aprendemos pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela verdade que ensina interiormente” (ibid., p. 350). “A luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior”. (ibid., p. 352).

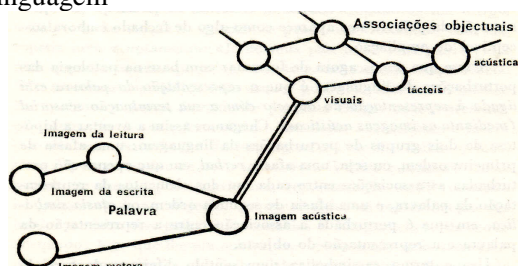
Lacan (1998c, p. 295), na esteira agostiniana, destaca que a significação de tudo que é emitido se encontra em relação com a verdade, porque a palavra é em si do registro da equivocação, do erro, da tapeação e até mesmo da mentira. Ele destaca também que Agostinho chega a colocar a palavra como “ambiguidade semântica” e como “ambiguidade subjetiva”: “nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam”, que revelam uma verdade, e a análise nada mais é para cada sujeito que uma série de verdades reveladas. (ibid., p. 304).

4.3 Três modalidades de linguagem.

4.3.1 Freud e o aparelho de linguagem.

É possível encontrar em Freud, em seu estudo das afasias, modalidades de linguagem similares às aquelas apresentadas por Agostinho. Buscando uma exposição de forma sucinta, digamos que Freud (1977, p. 72-6) propõe um modelo teórico para o aparelho de linguagem baseado em dois tipos de representação: a representação de objeto — *Objektvorstellung* — e a representação de palavra. — *Wortvorstellung*.

Ilustração10 — aparelho de linguagem



Fonte: Freud, 1997, p. 71.

Quase uma década após, quando teorizar sobre os sonhos e se perguntar sobre o caráter estranho da formação sintomática na esquizofrenia, Freud passa a utilizar a terminologia representação-coisa — *Sachevorstellung* — no lugar de — *Objektvorstellung*.

Teríamos que modificar agora: o investimento das representações-palavra dos objetos se mantém. O que pudemos chamar a representação-objeto {*Sachevorstellung*} consciente se decompõe agora em representação-palavra {*Wortvorstellung*} e em representação-coisa {*Sachevorstellung*} que consiste no investimento, senão na imagem mnêmica direta da coisa, ao menos de marcas mnêmicas distanciadas, derivadas dela. (FREUD, 1989h, p. 197-98).

Ao lado disso, quando Freud (1989c, p.198) se ocupa com a melancolia, ele retoma essa questão com as seguintes palavras: “‘a representação (-coisa) {*Dingvorstellung*} inconsciente do objeto é abandonada pela libido’. Porém, na realidade esta representação se apoia em incontáveis representações singulares (suas marcas inconscientes)”. O que diferencia a representação-coisa — *Dingvorstellung* — da representação-coisa — *Sachevorstellung*?

Lacan esclarece que o termo a Coisa tem duas conotações em alemão: *die Sache* e *das Ding*. Ao usar *die Sache* Freud põe em relevo a articulação significativa que fornece a verdadeira estrutura do inconsciente. (LACAN, 1988b, p. 59)

A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem. [...] é da ordem do pré-consciente, ou seja, de algo que nosso interesse pode fazer vir à consciência, com a condição de prestarmos bastante atenção a ela, de a notarmos. A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui se explicar com a coisa [...] *das Ding* não está na relação [...] que faz o homem colocar em questão suas palavras como se referindo às coisas que, no entanto, elas criaram. Há outra coisa em *das Ding*”. (ibid., p. 61).

Faz-se então necessário relacionar as referências de Freud datadas de 1900 e de 1915. *Objektvorstellung* consistiria no investimento de marcas mnêmicas derivadas da coisa, enquanto *Sachevorstellung* é da ordem da articulação significativa. Como será visto a seguir, Freud trabalha na construção de seu aparelho de linguagem com a associação de marcas, logo, com *Sachevorstellung*.

A representação de objeto engloba tanto imagens visuais, táteis, acústicas quanto sinestésicas, assim como a possibilidade de outras, cujas vinculações ocorrem por contiguidade e por semelhança. Esse modo de associação constitui para Freud a modalidade de linguagem que ele nomeia de assimbólica, aberta a novas vinculações, uma vez que o ser falante se encontra imerso em um mundo de estímulos que o afetam a todo o momento. É perceptível aqui que uma

representação de objeto serve de sinal para outra representação de objeto, sendo possível provocar no falante uma vivência desvinculada do código e cujo sentido permanece circunscrito à própria vivência. Encontra-se, portanto, uma semelhança em Agostinho no que concerne à modalidade de linguagem na qual a palavra significa ao servir de sinal para outro sinal.

A representação de palavra é construída pela vinculação entre a representação de objeto visual e a representação de objeto acústica, segundo o pacto do código linguístico. A vinculação entre as representações de palavras conforma para Freud (1997, p. 70-2) a modalidade de linguagem simbólica, que se caracteriza por sua dimensão fechada, circunscrita ao código linguístico embora possa sofrer ampliação. Encontra-se exposta então a modalidade de linguagem que em Agostinho corresponde à palavra que significa como nome — por aproximação, os signos linguísticos.

Porém, não pode deixar de ser considerado o acréscimo à classificação corrente das afasias que Freud apresenta — a afasia agnósica, distúrbio que afeta o re-conhecimento entre a representação de objeto e a própria coisa. Este distúrbio encontra ancoradouro, em Agostinho, na modalidade de linguagem que mantém a palavra circunscrita como sinal da própria coisa.

4.3.2 A língua, a linguagem do inconsciente e a lalíngua.

São necessárias algumas pontuações. A linguagem é prévia a existência de cada ser humano e nele se inscreve sem que haja conhecimento dos elementos básicos que constituirão sua história de vida. A ordem simbólica é o lugar dos diferentes signos arbitrariamente codificados e constituintes da língua. Ao afetar o ser humano a língua inscreve, em seu corpo, o signo linguístico dissociado de suas imagens constituintes, isto é, inscreve a imagem acústica e a imagem visual genérica, libertas do vínculo arbitrário que as unia no signo linguístico. Nesse processo o ser humano é afetado pelo *quantum* que há no significante, constituindo inscrições em seu corpo.

A articulação aqui realizada entre as três modalidades de linguagem presentes no escrito de Agostinho e de Freud aponta para sua correspondência às modalidades de linguagem com as quais Lacan opera — a língua, a linguagem do inconsciente e a lalíngua. Na língua há circunscrição do significante ao código linguístico, na linguagem do inconsciente o significante tem primazia em sua vinculação a outro significante, e na lalíngua o significante encontra-se isolado, sozinho.

Lacan (2003i, p. 18-20) conceitua *lalíngua* como proveniente da precipitação de significantes no corpo do infante, restos, detritos dos significantes com os quais ele entra em contato antes mesmo de discernir as suas significações. Ao afetarem o infante no processo de aquisição da linguagem, os significantes inscrevem as marcas de *lalíngua* em seu corpo, tal como aluviões. (LACAN, 1998g, p. 11).

Ampliando a correlação acima proposta proponho considerar as representações de objeto freudianas análogas às marcas de *lalíngua* lacanianas, ou seja, elementos isolados, discretos que se inscreveriam no corpo do ser humano numa anterioridade à aquisição da linguagem assimbólica. As palavras de Lacan (1985, p. 190) sustentam essa proposta: “A linguagem, sem dúvida, é feita de *alíngua*. É uma elucubração de saber sobre *alíngua*”.¹⁰

Cabe destacar também que Freud propõe dois estatutos para a representação acústica: como representação de objeto e como elemento constituinte da representação de palavra. Portanto, é possível deduzir que a representação de palavra implica uma delimitação no campo da linguagem pela submissão das representações de objeto ao código linguístico. Contudo, a linguagem assimbólica ou linguagem inconsciente, como também *lalíngua*, subsistem constituintes do aparelho de linguagem.

Isso justifica e explica o fato de a representação de objeto acústica elemento da representação de palavra ser capaz de acionar as representações de objeto elementos da linguagem assimbólica, que então irrompem na linguagem simbólica. Desse modo, Freud explicaria a irrupção de atos falhos, lapsos, entre outros, no tecido da linguagem simbólica. Avançando mais um pouco, é possível considerar a apresentação, no tecido da linguagem simbólica, das representações de objeto isoladas — *lalíngua* — não submetidas à linguagem assimbólica. Mais claramente, localiza-se aqui uma modalidade de linguagem não explicitada por Freud, mas que Lacan conceitua como *lalíngua*: um modo paradoxal de linguagem já que não se presta à comunicação porque as representações do objeto não operam como sinal para outro sinal.

4.3.3 A linguagem, a fala e a letra.

Lacan inicia seu ensino com base na fala que implica o diálogo e a comunicação. Esse eixo orienta seus três escritos que são fundamentais nesse momento. O primeiro é “Função e

¹⁰ *Alíngua* foi a tradução adotada, no *Seminário 20*, para o termo *lalangue*.

campo da fala e da linguagem em psicanálise” onde Lacan (1998c) ele explora a ideia de que toda pergunta já contém em si a resposta e que esse movimento é sustentado pela própria estrutura da palavra — não existiria palavra sem resposta e a mensagem já incluiria a resposta do Outro. Lacan quer restituir à palavra o valor de evocação e especifica que a função da linguagem não é informar, mas evocar, pois a palavra tem a capacidade de fazer ouvir o que ela não diz (ibid., p. 292-96). A palavra está para além da comunicação de uma informação unívoca, ela pode comunicar de forma indireta, o que abre o campo para evocações e ressonâncias. Nessa visada, a função da interpretação é fazer vibrar as ressonâncias semânticas da fala para atingir o sintoma.

Lacan trabalha desde então com a defasagem entre o que se escuta e o que se diz, defasagem que explorará vinte anos após com uma de suas mais conhecidas afirmações: “Que se diga fica escondido por trás do que se diz em o que se ouve” (LACAN, 2003b, p. 448). O que se ouve é o significante e o que se diz é o significado que se busca alcançar como verdade, que se apresenta na ordem da proposição, verdadeiro ou falso, portanto, o que se compreende, o que se comunica. Existem duas dimensões do dito “o que alcança o ouvido e o que aí é compreendido”, e principalmente que não há concordância, mas defasagem (MILLER, 1996, p. 94). O dizer está escondido no próprio enunciado, ou seja, o dizer está escondido no que é dito de forma velada.

Sempre encontramos, pois, nossa dupla referência à fala e à linguagem. Para libertar a fala do sujeito, nós o introduzimos na linguagem de seu desejo, isto é na linguagem primeira em quem para-além do que nos diz de si, ele já nos fala à sua revelia, e prontamente o introduzimos nos símbolos de seu sintoma (LACAN, 1998c, p. 294).

A defasagem entre o que se escuta e o que se diz demarca o lugar da interpretação analítica que visa o dizer. A interpretação visa o sujeito da enunciação que ex-siste aos ditos, sendo que para haver acesso ao seu dizer é preciso “que se diga”, isto é, que o analisante faça deslizar a cadeia significante com suas associações. Lacan define o dizer segundo a estrutura lógica da exceção, em que um termo ex-siste ao conjunto dos ditos do sujeito.

No segundo escrito, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, Lacan (1998h) mantém a estrutura de diálogo e o inconsciente é concebido como uma linguagem. Ele explora aí outra defasagem: entre o que se escreve e o que se lê. A escrita é determinada pelo suporte material, localizável do significante, que Lacan conceitua como letra em sua afinidade ao caráter literal da imprensa, despojada de qualquer valor de significação. O conjunto composto pela fala, pela linguagem e pela letra têm como efeito a produção de sentido que decorre da relação entre significantes, com a combinação na metonímia e a substituição na metáfora.

Cabe destacar que neste momento teórico o conceito de letra se aproxima ao de significante, este compreendido segundo a linguística estrutural de Saussure apresentada em seu *Curso de lingüística geral*. O autor não discrimina, no significante, as frequências e as constâncias sonoras, ou seja, a variabilidade modular do som que encontra ampla aplicação na linguagem computacional.

A abordagem linguística visa um saber presente no que se escuta naquilo que se diz. São fonemas que podem ser discerníveis em oposição um ao outro e verificados em uma língua dada. A escrita pertence a esse nível e a interpretação tem a função de ler o que está escrito. Mais tarde, ao se dedicar à escrita de James Joyce, Lacan (2007) verifica a existência de uma “escrita que é para não ser lida”, isto é, uma modalidade extrema de escrita em que a ressonância e o equívoco não dizem respeito à comunicação, de modo que a função da interpretação torna-se uma questão.

No terceiro escrito, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, Lacan (1998i) apresenta o grafo do desejo como uma variação da estrutura da comunicação e do diálogo, isto é, o grafo se configura na dependência de um “querer dizer” ao lugar do Outro. O que poderia ser visto como um acréscimo às suas proposições anteriores encontrar-se-ia no que Lacan chama de a “célula elementar” desse grafo (ibid., p. 819-20). Esta se refere a um “ponto de basta” que detém o deslizamento de sentido produzido pela articulação significante, que poderia, sem ele, tornar-se infinito. Logo a interpretação como “ponto de basta” é uma operação fundamental. O analista, como interlocutor, destaca o significante, localiza-o ao lado de outro significante e aciona as ressonâncias da fala para implicar o sujeito em sua mensagem. A interpretação é ler ou decifrar o que está escrito como materialidade significante, isto é, como letra. Em suma, a interpretação minimalista do analista corresponde à causa do desejo do analisante (ibid., p. 69) e poderia ser ilustrada com a pergunta: “que queres”?

4.3.4 A lalíngua, o gozo e a letra.

No entanto, uma questão se apresenta para Lacan (1985) e obstaculiza sua concepção de interpretação, porque ele localiza, em lalíngua, que não há comunicação visto que não há endereçamento ao Outro. Portanto, a concepção de que basta a fala para que exista o Outro é questionada. No final de seu ensino, Lacan não se baseia na fala que implica o diálogo e a comunicação, mas em lalíngua que não serve ao diálogo. Do conjunto anterior composto pela fala, pela linguagem e pela letra, que visa os efeitos de sentido produzidos pela relação entre significantes, Lacan (ibid., p.190) passa a se ocupar com os efeitos de lalíngua: “Alíngua nos

afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos”. Diferentemente, dos efeitos de sentido, trata-se de efeitos enigmáticos, sem sentido, de afetos que são secretados pelo corpo do ser falante — falasser.

Um esboço de diferenciação entre as terminologias de sujeito do significante e de falasser pode ser delineado. O sujeito do significante é uma função pontual e evanescente, não implicando nenhum ser, e sim uma falta-a-ser. O próprio símbolo \$, sujeito barrado, dividido, comporta a ausência de substância, o que invoca um complemento de ser. O sujeito dividido é o mesmo que o sujeito do significante porque sua fala é reduzida à cadeia significante, sendo apenas suposto pela articulação significante. Diferentemente do sujeito do significante ou sujeito da fala pensado em relação ao significante, o falasser é o sujeito que fala por ter um corpo. Em outras palavras, o sujeito do significante conforma o sujeito do inconsciente em que o significante é o que representa um sujeito para outro significante, enquanto que o falasser é circunscrito pelo encontro dos afetos secretados pelo corpo do ser falante com um significante cuja característica é não se associar a outro significante, de modo que o significante resta enigmático para o ser falante.

Com intuito de melhor compreender essa passagem que indica uma perspectiva nova no ensino de Lacan, alguns desenvolvimentos de Miller (1996a) são auxiliares. Ele se vale de um recorte que extrai do livro de Michel Leiris intitulado *A regra do jogo*, no qual o autor relata a experiência de uma criança que não sabe ler nem escrever e tenta capturar o que é lalíngua, digamos, as palavras apreendidas apenas com a audição — com o som que repercute no ouvido. Trata-se da inserção do sujeito na linguagem, no tempo lógico de sua aquisição em que ocorrem assonâncias e recortes singulares que se precipitam como a lalíngua singular do ser falante. (ibid., p. 98-9).

No recorte acima referido, uma criança brinca com soldadinhos de chumbo quando um deles cai ao solo; ele deveria quebrar, mas não se quebra. O menino que ainda não sabe ler nem escrever diz: “*Flismente!*” Mesmo sendo corrigido para dizer “felizmente”, o menino guarda o significante *flismente* por ele criado, que só existe a partir do mal-entendido na audição, e tem, para ele, a função de dizer algo que funciona: “era algo para ele que se dizia no que se escutava” (MILLER, 1996a, p. 98).

Flismente é bem mais expressivo que Felizmente. *Flismente* é pura jaculação. Descobre-se que no *Flismente*, a alegria, o júbilo era inteiramente expresso, em função do soldadinho que, com a espada, o fuzil, não se quebrou. A jaculação é realmente um gozo que encontrou um significante adequado. (idem).

Essa exemplificação é igualmente útil por demonstrar que lalíngua é definível pela integral dos equívocos que ela permite. (ibid., p. 99). No tempo lógico de inserção do sujeito na linguagem, antes que o ser falante se *alfabestice* — *s'alphabêtisse* —, antes que entre na regra do jogo que lhe impõe a necessidade de falar igual a todos, isto é, a aceitar o código da língua, ele é movido pelo som que repercute no ouvido, logo, sujeito à integral dos equívocos de lalíngua.

Vale ponderar que há o saber de lalíngua e há o saber inconsciente. Lacan enuncia que o inconsciente é o testemunho de um saber que escapa em grande parte ao ser falante, ao mesmo tempo em que define o inconsciente como um saber, “um saber-fazer com alíngua”.

A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber-fazer, um saber-fazer com alíngua. E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa de muito o de que podemos dar conta a título de linguagem. (LACAN, 1985, p. 190).

Portanto, Lacan promove uma distinção entre dois saberes inconscientes. Há um saber-fazer com lalíngua, isto é, um saber-fazer com o saber já presente de lalíngua, este decorrente do enlace do afeto secretado pelo corpo do falasser a um significante que se faz adequado. Lalíngua é conformada segundo a categoria de significante sozinho, S_1 , significante solto que não se articula a outros significantes, portanto, trata-se de um significante enigmático porque não participa de qualquer efeito de sentido, S_1 - S_2 . Poucos anos mais tarde Lacan (2011, p. 17) esclarece que: “Meu S_1 tem apenas o sentido de pontuar esse algo, esse significante-letra — letra que escrevo S_1 — que só se escreve ao fazê-lo sem nenhum efeito de sentido. Em suma, é o homólogo do que acabo de dizer-lhes sobre o objeto a”.

A elucubração de saber sobre lalíngua promove o efeito de sentido que opera na linguagem inconsciente, escrita como S_1 - S_2 . A discriminação marcada por Lacan entre os termos linguagem e inconsciente torna claro que o ponto de contato entre ambos os termos se dá com as formações do inconsciente, com as quais as leis da linguagem, metáfora e metonímia, articulam os S_1 de lalíngua.

Depois de situar o saber do lado do Outro, Lacan (1985, p. 190) o localiza como elucubração do falasser, como visto, “o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua”. Um saber-fazer com os restos, com os detritos dos significantes, ou seja, com as marcas de lalíngua depositadas no corpo do falasser. Portanto, o inconsciente testemunha um saber que escapa em grande parte ao ser falante.

Resumindo: a elucubração de saber sobre lalíngua incorre na produção de sentido, S_1 - S_2 , da linguagem inconsciente. Já o saber operar do inconsciente com lalíngua, com os S_1 de lalíngua, testemunha o seu saber-fazer com os afetos secretados pelo corpo que foram enlaçados ao significante conforme o saber próprio à lalíngua.

Isso corrobora a proposta apresentada de conceber lalíngua em analogia à modalidade de linguagem implícita em Freud, que corresponde às representações de objeto isoladas que não se prestam à comunicação porque não operam como sinal para outro sinal.

É nisto que o inconsciente, no que aqui eu o suporto com sua cifragem [S_1], só pode estruturar-se como uma linguagem [S_1 - S_2], uma linguagem sempre hipotética com relação ao que a sustenta, isto é alíngua. Alíngua é o que me permitiu, há pouco, fazer de meu S_2 uma questão, e perguntar: será mesmo dos, deles, dois, que se trata na linguagem? (LACAN 1985, p. 190).

S_2 eu chamo isso. É preciso saber ouvi-lo — será dois ou dos que se fala? É igualmente enunciado que a linguagem serve para a comunicação. Comunicação — a propósito do quê, é preciso perguntar-se, a propósito de que os? A comunicação implica a referência. [...] Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação (ibid., p.188).

Dizer que lalíngua não serve à comunicação, ao diálogo, ao mesmo tempo em que é uma linguagem implica uma mudança no e valor do termo comunicação.

Há, no nível d'alíngua, uma finalidade distinta da comunicação. É o que Leiris expressa afirmando que, a seu ver, [*flismente*] foi uma pura jaculação. A finalidade de que se trata, vinda no lugar da comunicação, privilegiada por Lacan, é a de gozo, a ponto de qualificar a comunicação de semblante. (idem).

Portanto, é possível dizer que Lacan considera diversas modalidades de linguagem, sendo lalíngua uma linguagem que tem uma finalidade distinta da comunicação, sua finalidade é o gozo, a jaculação — o *Flismente* de *A regra do jogo* de Michel Leiris.

4.3.5 Lalíngua veicula gozo.

Com lalíngua há linguagem, já que há um gozo enlaçado a um significante, mas não há comunicação porque não há endereçamento ao Outro. Essa é uma forma de dizer que, na dimensão de lalíngua, a interpretação e a própria intervenção do analista, torna-se problemática. A questão que se coloca Miller (1996a, p 100) é a requisição de outra definição da palavra, já que não se trata de resposta do Outro ou de circuito de perguntas e respostas.

Na direção de uma resposta encontra-se a fórmula de Lacan (1985, p. 75): “A realidade é abordada com os aparelhos do gozo”. O senso comum pensa que a realidade é abordada pelos

aparelhos de percepção, mas, com Freud, a realidade é abordada segundo o princípio do prazer, ou como diria Lacan, segundo tudo aquilo que serve para gozar.

É o que diz Freud, se nós corrigirmos o enunciado do princípio do prazer. [...] Eu empurro para mais longe, até o ponto que se trata agora, dizendo que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo. (idem).

Lacan define a linguagem como aparelho de gozo e não como comunicação. O corolário que se pode extrair é que a interpretação visa à palavra como gozo. Essa leitura movimenta as intervenções de Lacan (2011, p. 20) no 7º Congresso da Escola Freudiana de Paris realizado em Roma em 1974, nomeado de “A terceira”, onde ele diz que seu primeiro discurso em Roma, “Função e campo da palavra em psicanálise” retorna em sua “Terceira”, e que desde aquele escrito ele já tinha dito o que precisava dizer. Sua afirmação se refere à interpretação jogar preferencialmente com o equívoco e não com o sentido: “Com efeito, é unicamente pelo equívoco que a interpretação opera. É preciso que haja alguma coisa no significante que ressoe”. (LACAN, 2007, p. 18).

Cabe lembrar que os desenvolvimentos teórico-clínicos de Lacan, em seu primeiro discurso em Roma, têm como norte o registro do simbólico, o privilégio do significante em sua relação a outro significante, e sua doutrina sobre a interpretação se apoia na modalidade de linguagem inconsciente que se presta à comunicação. Portanto, a noção de ressonância da palavra, que ele destaca em seu primeiro discurso, se refere ao caráter de comunicação.

Em “A terceira”, Lacan tem como bússola o registro do real. Digamos que embora Lacan tivesse enunciado o que precisava dizer sobre a interpretação, visto que já considerava as ressonâncias da palavra, ele não disse o que dirá, uma década e meia após, em seu terceiro discurso em Roma:

Mas se trata de outro delineamento que entendo indicar ao introduzir minha *Terceira* [...] o rom-rom é sem dúvida o gozo do gato. Se isto se passa em sua laringe ou outro lugar, não faço ideia. Quando os acaricio, parece vir do corpo inteiro, e é isto que me permite entrar no ponto do qual quero partir. Parto daí, isso não lhes dá necessariamente, a regra do jogo, mas ela virá depois. “Penso logo Se goza”. Isto rejeita o “logo” usual, o que diz “Eu *go(z)sou*”. (LACAN, 2011, p. 11-2).

Encontra-se implícito na citação acima, a indicação de como Lacan (2003h, p. 562) irá abordar, em seu pequeno e denso texto, “Joyce, o Sintoma”, a relação do falasser com seu corpo. Nesse escrito, ele define o falasser segundo “ter um corpo” e, por isso, “falar com seu corpo”. Por sua vez, define o termo ter da seguinte maneira: “ter é poder fazer alguma coisa com” (idem).

[...] o falasser *não é seu corpo*. Seu corpo, *ele o tem*. Ele o tem como se tem um bem, uma propriedade, um objeto que tratamos bem ou mal, desdenhamos, negligenciamos ou embonecamos. Os cuidados que temos ou não com o corpo denotam o valor inconsciente que lhe atribuímos (MILLER, 2011a, p. 208).

“Joyce, o Sintoma” é contemporâneo ao *Seminário 23*, no qual Lacan (2007, p. 150) se refere ao fato de o homem ter seu corpo como se este fosse um móvel. Destaco o termo móvel — *meuble* — que tem em francês, assim como em português, a conotação de substantivo e de adjetivo. Aprecio que Lacan trabalha nessa passagem com a polissemia para discriminar seus conceitos de sujeito e de falasser. Como adjetivo, o termo móvel trata da mobilidade do sujeito, o que demarca sua inconstância, sua variabilidade, na medida em que o sujeito é definido como representado por um significante junto a outro significante. Como substantivo, móvel é uma peça de mobília, algo que veste a casa, a morada — o que permite interpretar tratar-se das vestimentas do falasser. Esta interpretação se apoia na indicação de Lacan de que a única relação que o falasser tem com seu corpo é a crença: “o falasser adora seu corpo, porque crê que o tem. Na realidade, ele não o tem, mas seu corpo é sua única consistência, consistência mental, é claro, pois seu corpo sai fora todo instante”, contudo, “não se evapora”. (ibid., p. 64).

Disso decorre a conclusão de Lacan de que o natural para o homem é ter um corpo, é falar com o corpo que tem, e que esse natural o homem só o toca como sintoma. O natural para homem é ter um corpo que se goza com lalíngua, pois no homem:

O sujeito suposto saber que é o analista na transferência não é suposto erroneamente se sabe em que consiste o inconsciente, em ser um saber que se articula com lalíngua, o corpo que aí fala só está enlaçado a ele pelo real do qual se goza.
O corpo deve ser compreendido ao natural como desenlaçado desse real que, para existir a ele na qualidade de fazer seu gozo, não lhe é menos opaco.
Ele é o abismo menos notado do que quer que seja lalíngua que, esse gozo, a civiliza, se ousa dizer. (LACAN, 2011, p. 21).

Lalíngua civiliza o gozo do corpo que se goza observado por Lacan no ronronar do gato, mas isso não quer dizer que o falasser por acreditar ter um corpo experiencie um gozo menos opaco. Em seu nível mais profundo o gozo é autoafecção do corpo vivo que se goza autoeroticamente, ilustrado por Freud como a boca que beija a si mesma, ou como um se coçar.

Falar de sexualização prematura tem certamente seu interesse. É claro que o assim chamado primeiro impulso sexual no homem é, evidentemente, aquilo que se diz dele, a saber, prematuro. Mas [...] o que vai introduzir a secção entre a libido e a natureza não é apenas o auto-erotismo orgânico. Há outros animais além dos homens que são capazes

de se coçar, e isto não os levou, os macacos, a uma grande elaboração do desejo. (LACAN, 1992b, p. 73).

4.4. A dimensão real do gozo.

Lacan (2011, p. 11-2) manifesta uma passagem do sujeito como “eu sou” para o falasser como “se goza” — “‘Penso logo Se goza’. Isso rejeita o ‘logo’ usual, o que diz “Eu *go(z)sou*””. Nessa orientação encontra-se a relação estabelecida por Elia entre duas fórmulas lacanianas.

A fórmula cartesiana *Je pense donc je suis* que exila o corpo em um real que faz do corpo um intratável como tal, que só pode retornar como máquina (impossível de fazer-se corpo), transmuta-se na fórmula lacaniana *Je panse donc j'essuie*, pela qual o corpo retorna do exílio como um corpo a ser tratado, enxugado, no que propomos que seja situado como uma interpretação lacaniana, produtora de um sentido inédito, da fórmula forclusiva, primeira, cartesiana. *Je panse donc j'essuie* interpreta, desfazendo seu efeito forclusivo, *Je pense donc je suis*. (ELIA, 2003).

Elia (idem) localiza, no campo da ciência, o reaparecimento do corpo foracluído em Descartes, mais especificadamente, na medicina em que o corpo é tomado como uma máquina que se “literaliza, não em cifras de gozo, mas em números e letras de monitores computadorizados” onde “nenhum sujeito, e nenhum corpo estão presentes, mas apenas a máquina”. Elia se apoia na seguinte passagem em Lacan para afirmar a leitura de que o corpo retoma do exílio cartesiano como um corpo a ser tratado, enxugado.

O corpo decerto não se evapora e, nesse sentido, ele é consistente, trata-se de fato constatado mesmo nos animais. É precisamente o que é antipático para a mentalidade, porque ela crê nisso, ter um corpo para adorar. É a raiz do imaginário. *Eu o penso*, isto é, eu o faço penso, *logo eu o enssoufro* [*Je panse... je le fais panse, donc je l'essuie*]¹¹. Em suma, é isso. É o sexual que mente lá dentro, ao ficar se relatando demais. (LACAN, 2007, p. 64).

Considerar a frase, *Je panse donc j'essuie*, como interpretação da frase *Je pense donc je suis*, permite a Elia demonstrar que o corpo retorna do exílio cartesiano para se incluído, pela psicanálise, no campo do gozo. A clínica do autismo é imediatamente convocada por Elia (2003), na qual o psicanalista é frequentemente confrontado à dimensão do tratar e do enxugar que o ato civilizatório comporta: “enxugamos o tempo todo nossas secreções — suor, higiene íntima decorrente dos atos secretores e sexuais, banhos diários, [...] enfim, na vida civilizada nosso corpo é permanentemente tratado com fins de enxugamento”. O

¹¹ No original: *Je le panse, c'est-à-dire je le fais panse, donc je l'essuie*. O verbo *essuyer* significa enxugar, limpar como também experimentar, suportar.

autista “reintroduz sua saliva, come sua meleca, seu catarro, espalha suas fezes sobre sua pele [...] para lambê-la em seguida”.

Elia (idem) localiza que uma primeira leitura poderia indicar que os autistas “contrariam o ato civilizatório em primeiro lugar pela recusa a palavra falada, seguem contrariando-o pelo modo como tratam seus enxugamentos, pelo modo como *pansent, donc essuient*” — digamos, pelo modo que aplicam um curativo, logo suportam¹². Entendo ser na direção desta possível tradução que Elia levanta a hipótese de que os autistas encontram um modo de tratar o corpo, enquanto o falassem por meio de sua mentalidade, pela dimensão enganosa que a mente comporta, “adora seu corpo, como forma de acreditar que o possui”.

Trato do corpo, faço-lhe curativos, logo eu o enxugo. E com isso incluo o corpo [...] para, incluído num campo de gozo, depreender as conseqüências que as operações próprias à experiência psicanalítica colocam em jogo. [...] podemos, no campo [...] em que esta experiência psicanalítica começa a ser proposta aos autistas, por psicanalistas dispostos a sustentá-la, concluir que uma das vertentes do tratamento dos autistas talvez consista justamente em oferecer, por palavras e atos acompanhados de palavras, outros modos de tratar que viabilizem também outras formas de enxugamento. (ELIA, 2003).

Tendlarz (2013) em seu texto, “O uso do corpo no autismo na infância”, fornece um resumo das elaborações de psicanalistas de diferentes Escolas, que abrange desde os anos 50 até os dias atuais. Centro o interesse no conceito de carapaça que tem a função de tratar o corpo dos autistas, o que pode ser verificado nas elaborações teórico-clínicas dos pós-freudianos da *egopsychology* e dos kleinianos. Tendlarz destaca no panorama histórico dos anos 50 o esclarecimento de Emilio Rodrigué sobre o termo carapaça já estar presente em Melanie Klein, em referência ao corpo se tornar uma casca ante uma idealização excessiva. Margaret Mahler demonstra o necessário atravessamento da carapaça autista, que Bruno Bettelheim conceitua como “fortaleza vazia”. Nos anos 70, Francis Tustin conceitua definitivamente a carapaça autista como uma barreira protetora contra o mundo exterior que propicia a ilusão de uma envoltura exterior do corpo. Meltzer investiga o uso do espaço bidimensional em que vivem os autistas sem a experiência de um dentro e um fora.

Segundo Tendlarz, os casos clínicos apresentados por esses psicanalistas exemplificam o tratar do autista dos orifícios que não se constituem como furos topológicos, sejam eles corporais ou não. Uma menina anoréxica, Laurie, mantém a boca entreaberta de onde escorre o vômito por

¹² O verbo *panser* significa cuidar, tratar, aplicar um penso (curativo).

seu rosto, cabelos, vestido, isso sem esboçar qualquer reação como se não existisse um interior e um exterior. Ela lambuza seu corpo com suas fezes, as deixa cair e as apanha para deixá-las novamente cair. A menina, que teme ser engolida pelo vaso sanitário, consegue tratar os orifícios com o suporte de um duplo: colada à sua educadora introduz na boca algumas uvas-passa ao mesmo tempo em que se faz ouvir sua risada depois de muitos anos de silêncio. Outra menina, Márcia, fala olhando o vazio, tapa seus ouvidos e nariz com os dedos, como também os movimenta num dedilhar perto do queixo, mas nunca no orifício da boca. Para alimentá-la a instituição de Bettelheim lhe propõe tapar os ouvidos, então ela começa a comer inclinando-se sobre o prato. O mundo bidimensional do autista é comprovado, segundo Meltzer, pelo comportamento de Timmy. Enquanto Meltzer fala, ele retira suas fezes e as recoloca em suas calças. Tenta tapar a boca do terapeuta com sua mão ou cotovelo, põe sua orelha perto da boca do terapeuta, cola sua boca na boca do terapeuta, e se aproxima dos óculos do analista olhando, através deles, seus próprios olhos, ao mesmo tempo em que os lambe.

Laurent (2012, p. 43) retoma, na atualidade, a noção de carapaça autista como uma superfície corporal em que todos os orifícios estão tapados. A noção de carapaça reenvia (ibid., p. 65) “ao fato de que um sujeito, por não ter um envelope corporal, não reage à imagem de seu corpo e coloca no lugar do espelho, que não funciona, uma neo-barreira corporal que o enferma” e funciona como “uma bolha de proteção para o sujeito” (idem). Laurent (ibid., p. 66-7) concebe a carapaça autista como uma neo-borda constituída por um retorno de gozo decorrente da forclusão do furo. A neo-borda circunscreve o lugar de defesa maciça e de gozo, onde o sujeito autista se situa, em que “o sujeito ‘se goza’ sem o trajeto da pulsão que poderia articular seu corpo ao Outro”. (ibid., p. 43).

Laurent invoca os comentários de Miller, (2007a) sobre o caso Robert, dos Lefort, que destacam a imersão do autista no real onde não falta nada. Assim, a presença do buraco do vaso sanitário apavora Robert e o leva a gritar. Na busca de tratar o gozo que invade seu corpo, o menino tenta produzir um furo no real de seu corpo por meio da automutilação do pênis.

Laurent refere aí uma questão clínica que concerne à possibilidade de constituição de um circuito que cumpra, para os sujeitos autistas, a função de borda e de circuito pulsional. Desse modo, os sujeitos autistas que vivem sem furos, logo sem bordas e limites propriamente constituídos, poderiam alcançar um tratamento para a falta e o furo.

Digamos, alcançar uma relação particular com o corpo que, na singularidade de cada sujeito autista, faz notar diferentes modos de tratar a falta e o furo. É o que demonstra os casos clínicos apresentados no livro *O autismo hoje e seus mal-entendidos. Conversação clínica de Salvador*, da EBP (2013), dos quais destaco a apresentação de Cristina Vidigal de uma menina com quatro anos de idade que não controla seus esfíncteres e se mostra paralisada e muda. Em um momento, enquanto aguarda sua sessão, chama a analista, *I-ti-na*, que atende no momento a outro paciente. Cristina interrompe o atendimento, abre a porta e pede que a menina espere sua vez. Quando a porta é fechada, a menina se abaixa e defeca bem próximo da porta. Na hora da sessão, a mãe entra e troca a fralda da menina no banheiro. Durante alguns meses essa cena se repete. Isso até Cristina intervir dizendo à menina que não era preciso que ela entregasse algo de seu corpo para entrar no consultório e ter sua sessão. Nas sessões seguintes ela iria chegar, chamá-la, esperar um pouco, e na sua hora, ela [Cristina] abriria a porta para ela ter a sua sessão. Na semana seguinte, a mãe relata que a criança alcança o controle dos esfíncteres, inclusive começa a aprender a utilizar o banheiro na escola. O comentário de Laurent enfatiza que a intervenção de Vidigal opera uma separação em que a menina não precisa mais extrair de forma automutilatória o objeto. Ao lado disso, a enumeração realizada por Vidigal — chegar, chamar, esperar, entrar — funciona como uma regulação para o sujeito.

4.4.1 Fenômeno ou acontecimento escrito no corpo?

A questão sobre a primariedade do gozo autoerótico — se gozar — se faz notar quando se considera uma modalidade de gozo que não implica mediação. Duas respostas são possíveis. Considerado como fenômeno de corpo, se gozar é próprio à natureza de qualquer ser vivo. Considerado como acontecimento de corpo é próprio à natureza do falasser. A distinção decorre do fato de o corpo do falasser padecer da incidência da palavra, do significante — o que constitui um acontecimento de gozo. O encontro do homem com a linguagem mortifica o corpo, o desertifica do gozo natural, mas ao mesmo tempo o vivifica com a inscrição indelével da marca do acontecimento de gozo inesquecível que se repete como sintoma.

Constatamos que esse encontro marca o corpo com um vestígio inesquecível. É o que chamamos de acontecimento de corpo. Esse acontecimento é um advento de gozo que não volta jamais ao zero. Para saber fazer com esse gozo é preciso tempo na análise. [...] O corpo não fala, ele goza em silêncio, nesse silêncio que Freud atribuía às pulsões. Mas é com esse corpo que falamos, a partir desse gozo fixado de uma vez para todas. O

homem fala com seu corpo. Lacan diz: ele *fallasser* por natureza. (MILLER, 2013c, p. 16).

Lacan (2003h, p. 565.) define o sintoma como acontecimento de corpo desta forma: “deixemos o sintoma no que ele é: um evento corporal”.

Há um encontro entre a língua e o corpo e desse encontro nascem marcas, que são marcas sobre o corpo. O que Lacan chama de *sinthoma* é a consistência dessas marcas e é por isso que se pode reduzir o *sinthoma* a um acontecimento de corpo, algo que acontece no corpo pelo fato da linguagem. Essa referência ao corpo não é passível de ser eliminada do inconsciente. (MILLER, 2013b, p. 75).

Portanto, o se goza do sintoma não é primário, ele é produzido pela incidência do significante, que o faz acontecimento e não fenômeno.

Trata-se sempre, com efeito, de acontecimentos de discurso, que deixaram traços no corpo. E estes traços desorganizam o corpo. Fazem sintoma nele, mas na medida em que o sujeito em questão esteja apto a ler esses traços, decifrá-los. Isto, finalmente, tende a reduzir-se a que o sujeito encontre os acontecimentos que estes sintomas traçam. (MILLER, 2004, p. 51).

Como dito anteriormente, a língua é proveniente da precipitação de significantes no corpo do infante com os quais ele entra em contato antes mesmo de ser capaz de discernir suas significações, tal como ravinas de aluviões — letras. Lacan elucida que as letras produzem uma escrita no corpo:

O que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento das águas. É pelo mesmo efeito que a escrita [*écriture*] é, no real, o ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. (LACAN, 2003i, p. 22).

Lacan (1974-75, aula de 21/01/1975) conceitua a letra na dimensão de língua da seguinte forma: “apenas na letra a identidade de si a si está isolada de qualquer qualidade”. Portanto, afastado está qualquer atributo ou predicado. Essa definição carrega uma nova concepção do sintoma que, digamos, sofre uma ampliação não anulando sua concepção anterior apoiada no simbólico.

A função do sintoma apoiada no real é definida por Lacan (idem) segundo a formulação matemática $f(x)$, em que a variável x é ocupada por tudo o que no inconsciente pode ser traduzido por uma letra. O paradigma desta perspectiva é a escrita do significante S_1 , Um sozinho, em que o S_2 , que traria o sentido, não se faz presente. “Mas o estranho, é que o sintoma opera selvagememente. O que não cessa de se escrever do sintoma vem daí”. (idem).

É possível interpretar que Lacan qualifica a operação do sintoma como selvagem por duas razões: a primeira, como dito acima, corresponde à escrita do significante fora do sistema significante, S_1 sozinho, e a segunda à insistência de um gozo opaco que denuncia a ausência de sentido. O sintoma repete o Um de gozo sobre o qual a operação de decifração fica comprometida porque não há indução à produção de sentido.

Como consequência, o campo da escrita do sintoma é ampliado por abranger a inscrição da letra no registro real. A exposição de Miller (2013b, p. 81-3) sobre dois modos de escrita, em Lacan, favorece a intenção de apresentá-los de modo sucinto, mas guardando o essencial que interessa apreciar. Vale indicar que Miller o faz no exato momento em que trabalha no estabelecimento do *Seminário 23*, fato que amplia sua percepção do valor a ser fornecido ao conceito de letra — como semblante ou real.

Por um lado, a escrita é referida à letra como semblante, letra análoga ao significante em que tanto um quanto o outro escrevem a fala. O significante é destinado a ler a escrita, sendo preciso que a fala lhe forneça um significado. Existe nesta concepção dois tempos: o da escrita como notação da fala, inscrição, marca, e o tempo de leitura da escrita pelo significante. Importa a percepção de Miller da necessidade de um corpo para a leitura desta modalidade de escrita, visto que a passagem da escrita pela voz é condição para sua legibilidade — a escrita precisa ser falada para se tornar falante. Mesmo correndo o risco de oferecer uma visão reduzida, Miller pondera que a condição da letra como semblante poderia ser facilmente verificada no aspecto fugidio do significante, que por não estar preso ao significado ganha uma variedade de sentidos.

Por outro lado, a escrita refere-se à letra como real. Trata-se de uma escrita que não significa nada, que não é para ler. Como já dito, o exemplo *princeps* é a escrita de James Joyce, pois em *Finnegans Wake*, ele faz um uso da letra para não ser lida, em uma “arte do semblante”, isto é, ao mesmo tempo em que Joyce se vale do semblante, ele o esgota e desnuda. Cada palavra se apresenta em um estado livre de significação e explode em incontáveis direções numa enorme estratificação de significados, de ressonâncias infinitas. A questão não concerne à referência da escrita à fala, mas ao seu funcionamento.

Explorando um pouco mais esses dois modos de escrita, Miller enfatiza, exatamente em “Joyce, o Sintoma”, duas modalidades de gozo a eles correspondentes. A escrita da letra como semblante carrega sentido ao gozo do sintoma que Lacan (2007, p. 71) define a partir do equívoco na língua francesa entre ouvir e gozar: “o que é característico de nossa operação, tornar esse gozo

possível, é a mesma coisa que o que escreverei como gouço-sentido [*j'ouïs-sens*]. É a mesma coisa que ouvir um sentido”. A escrita da letra como real porta ao sintoma um “gozo opaco, por excluir o sentido”. (LACAN, 2003h, p. 566).

Na teoria analítica, durante muito tempo, contou-se uma pequena história sobre o gozo, uma pequena história onde o gozo primordial se encontrava na relação com a mãe, onde a incidência da castração era um efeito do pai, e onde o gozo pulsional encontrava os seus objetos, que eram *Ersatz*, que tamponavam a castração. [...] Mas, interpretando o sintoma na linha desta superestrutura [...] fez-se inflar o sintoma, alimentando-o com o sentido. (MILLER, 2011d).

Estendendo ainda sua reflexão, Miller (idem) pondera que é senso comum o entendimento de que a experiência de uma análise tem como base a escuta, digamos, o analisando escuta o analista, que, em sua atenção flutuante, escuta os significantes-mestres que marcaram a história do sujeito. A questão que Miller enfatiza é que “o que se escuta é sempre o sentido e o sentido chama o sentido”, de modo que ele encaminha seu pensamento na direção oposta para propor a leitura do sintoma, como esclarece: privar o sintoma do sentido.

[...] na nossa clínica não devemos pensar esses dois momentos como sucessivos, como um após o outro (primeiro se escutariam os significantes para decifrá-los e só depois o *sinthoma* seria lido), mas o psicanalista deve circular entre essas duas modalidades — a escuta do des-ser do sujeito e o ler a letra de gozo. (JIMENEZ 2011, p. 108).

A consequência imediata recai na concepção da interpretação. Ao lado da interpretação fundeada na escuta do sentido encontra-se a interpretação que visa à leitura do fora de sentido. A interpretação fundeada na palavra, na escuta do significante, pode vir a inflar o sentido, enquanto que a interpretação que visa à leitura do sintoma tem como substrato a materialidade da escrita, isto é, a escrita da letra como real que porta um acontecimento de gozo — gozo opaco que exclui o sentido e determina a formação de todos os sintomas.

4.5 A identificação ao *sinthoma*.

No *Seminário 24* “L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourie” Lacan retoma o tema da identificação, que já estudara no *Seminário 9*, para concebê-lo como identificação ao *sinthoma*, segundo a relação entre um sujeito primordial e um Outro primordial considerado o corpo. Ele trata essa relação com dois toros entrelaçados que sofrem três reviramentos que correspondem às três identificações freudianas: identificação primeira ao pai, canibal de incorporação do Outro; identificação ao traço unário; identificação histórica que se dá por

contágio. Cabe enfatizar o interesse de Lacan pela identificação primeira que ele pouco explora em seu ensino.

Quando se fala em início é possível uma referência ao mito, e é nessa direção que Freud (1988b, p. 43-4) forja o mito de “Totem e tabu” como primórdio na história de cada sujeito. Freud apresenta-o em dois tempos lógicos: no primeiro ocorre a incorporação do pai morto, a partir da qual os filhos identificam-se a ele; no segundo, a renúncia dos irmãos a ocupar o lugar do pai, os quais, submetidos à Lei totêmica, organizam uma primordial comunidade em que todos têm os mesmos direitos. Trata-se da identificação primeira por incorporação, uma identificação total, isto é, não mediada, porque anterior a qualquer investimento de objeto. Portanto, o objeto é assimilado diretamente sem qualquer mediação simbólica. Identificação primeira que localiza um nível mítico ou axiomático no qual não há distinção entre sujeito e objeto.

[...] a identificação primeira, e de maior valência, do indivíduo: a identificação com o pai da pré-história pessoal. A primeira vista, não parece ser o resultado nem o desenlace de um investimento de objeto: é uma identificação direta e imediata {não mediada}, e mais remota que qualquer investimento de objeto. [...] (FREUD, 1989b, p. 33).

Traduzido em termos de Lacan a identificação primeira freudiana trata da relação entre um sujeito primordial e o Outro primordial em que o corpo do falasser é constituído numa relação imediata de incorporação do Outro. Caldas (2007, p. 54) destaca o comparecimento de um “Outro desorganizado, caótico, portador de uma fala disjunta da estrutura da linguagem, que vale pelas ressonâncias e efeitos de gozo que provoca no corpo”.

O que passa a estar em jogo, portanto, não é mais o Outro como ponto de partida, e sim o Um. Esse Um indica a singularidade do significante do gozo autista, que não passa pelo Outro como sistema, lei ou laço social. Ele é separado do Outro. Assim, chegamos à lalíngua, que funda o campo do gozo próprio. (ibid., p. 53).

O início do ensino de Lacan preza a primazia do simbólico, do significante, e do Outro como organização simbólica prévia à entrada do sujeito na linguagem, cujo aforismo é o inconsciente é o discurso do Outro. Depois ele se ocupa com o que o significante, em sua definição clássica, S_1 - S_2 , não dá conta de circunscrever — o gozo. O Outro passa a não existir *a priori*, mas a partir de uma construção simbólica, e os significantes sem sentido de lalíngua, S_1 , passam a ocupar um lugar privilegiado na constituição do sujeito.

Contudo, é preciso compreender, como Caldas faz notar, que a anterioridade do Um não abole a concepção de Outro prévio, essas concepções coexistem na contextualização necessária

que a experiência prática de uma análise comporta. Caldas (ibid., 54-5) esclarece que há “uma polarização e uma tensão dialética entre o isso provocado por esse significante Um e o empuxo a falar d’isso: de um lado, o autismo do gozo; do outro, o laço social”.

A prática clínica orientada pelo real do *sinthoma* norteia-se pelo Um de lalíngua. Contudo, isso não quer dizer que a decifração do inconsciente seja abandonada, senão que a experiência analítica não opera aí com o que acontece no nível da linguagem inconsciente, da cadeia significativa S_1 - S_2 , e sim com os significantes sem sentido de lalíngua, S_1 .

Nessa perspectiva, Lacan (1976-77) relaciona, no *Seminário 24*, os conceitos de inconsciente e de falasser. Em primeiro lugar, encontra-se no título escolhido para o seminário a tradução do termo alemão *Unbewußt* (inconsciente) para o termo francês *une-bévue* (um engano) que comporta homofonias e equivocações. Numa primeira leitura, salta aos olhos o fato de a tradução de Lacan *une-bévue* carregar homofonicamente a conotação de engano. Lacan (ibid., aula de 16/11/1976) diz explicitamente: “com este *insu-que-sait de l’une-bévue* trato de introduzir algo que vá mais longe que o inconsciente”.

É relevante observar que Lacan (2003j) retoma nesse mesmo ano, no “Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*”, a definição de inconsciente que havia estabelecido no *Seminário 11* como tropeço, engano, deslizamento significativo, para clarificar que o engano ocorre quando o que vem do real é inserido na cadeia significativa ao se acrescentar sentido. Desse modo, o engano se torna efeito do inconsciente no nível do sentido. Lacan (ibid., p. 567) concebe o inconsciente num tempo anterior à produção de sentido: “Quando o esp de um laps [...] o espaço de um lapso já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente. O que se sabe, consigo. Mas basta prestar atenção para que se saia disso”.

4.5.1 A interpretação na mira do *sinthoma*.

“O que está em jogo concerne ao próprio status do paciente que se dirige a você ou que você é. Não é a mesma coisa escutá-lo como sujeito da fala ou como corpo falante”. (MILLER, 2011a, p. 159). Em uma análise, orientar-se pelas formações do inconsciente, pela decifração de sentido e travessia da fantasia, não equivale a orientar-se pela reiteração do Um de gozo do *sinthoma*.

[...] constatamos que a outra face do sintoma é o fato de se repetir. [...] Não se trata de algo que se decifre, não é algo sobre o qual a fala opere tal como o faz sobre as formações do inconsciente, pela boa razão de ser como uma escrita selvagem do gozo

[...], ou seja, fora de sistema, é uma escrita do Um sozinho, ao passo que o S_2 do qual ele seria correlato é apenas suposto. Quer dizer que a raiz do sintoma é a adição. (MILLER, 2011b, aula de 6/4/2011).

O sujeito que vem a análise sofre essencialmente de enunciados que lhe foram ditos, enunciados que imprimem as marcas de língua que consistem e acontecem em seu corpo como sintoma: “eventualmente o sujeito sofre de coisas que seguem lhe sendo ditas, porém ele adocece de certos enunciados que lhe foram ditos”. (MILLER, 2003a, p. 8).

A psicanálise consiste, em grande parte, em reencontrar, em isolar os enunciados que adoeceram o sujeito e o ajudar a torná-los inofensivos e até mesmo a ajudá-lo a desembaraçar-se desses enunciados que lhe tornaram doente. E mesmo que seja forçar um pouco, a desembaraçar-se de outros enunciados que são calibrados por aqueles. (idem).

A questão imediata que se apresenta diz respeito à possibilidade de a interpretação e o ato analítico atingir o que por estrutura não tem sentido e apenas reitera gozo. Delinear uma resposta é então apontar para uma definição da interpretação não mais fundeada no sentido recalcado do sintoma que se visa desvelar, não mais fundeada na decifração e na busca do sentido: “A interpretação consiste em enviar mísseis, mísseis de linguagem calibrados para pulverizar os enunciados dos quais o sujeito padece”. (ibid., p. 5).

[...] o inconsciente é que em suma se fala [...] sozinho, porque não se diz mais que uma só e mesma coisa, salvo se se abre a dialogar, a dialogar com um psicanalista. Não há meio de fazer outra coisa que receber de um psicanalista essa alguma coisa que em suma desarruma, de onde sua defesa é tudo que se elucubra sobre as pretendidas resistências. [...] a resistência — eu já disse — é algo que tem seu ponto de partida no próprio analista [...] ¹³ (LACAN, 1976-77, aula de 11/01/1977).

As elaborações teóricas iniciais de Freud sobre a noção de defesa respondem ao que ele encontra na clínica como formação de sintomas. Como já exposto, os sintomas decorrem de representações patogênicas penosas das quais o sujeito se defende por meio do recalque. O sujeito resiste então ao investimento nas marcas mnêmicas recalcadas para evitar a recordação, mas o sintoma denuncia, como retorno do recalcado, o fracasso dessa operação. Logo, Freud opera com a relação entre defesa e recalque.

¹³ Lacan utiliza o verbo *déranger* que abriga as seguintes conotações que devem ser consideradas como traduções possíveis: desordenar, desarrumar, desarranjar, estragar, perturbar. “[...] l’inconscient c’est qu’en somme on parle (...) tout seul, parce q’on ne dit jamais qu’une seule et même chose, sauf si on s’ouvre à dialoguer, à dialoguer avec un psychanalyste. Il n’y a pas moyen de faire autrement que de recevoir d’un psychanalyste ce quelque chose qui en somme dérange, d’où sa défense et tout ce q’on élucubre sur les prétendues résistences. [...] la résistance — je l’ai dit — c’est quelque chose qui prenne son point de départ chez l’analyste lui-même [...]”

No final das elaborações freudianas a defesa é circunscrita como uma resposta do sujeito ante a pulsão. Num primeiro momento está a defesa do eu ante a pulsão — angústia sinal — e após, o recalque na busca de subjugar a pulsão sempre ineficaz porque a pulsão sempre se satisfaz com o sintoma. Portanto, Freud enfatiza a relação entre defesa e pulsão.

Miller (2003b) dedica um ano de seus seminários ao estudo da experiência do real no tratamento analítico, no qual a operação de perturbar, de desarrumar a defesa ganha sua atenção especial. Não lhe é indiferente o fato de os analistas dos anos 20 operarem com a defesa, contudo em sua leitura, eles o fizeram da pior maneira, ou seja, de modo a “separar tudo que pode ter valor de verdade e ocupar-se dos dados objetivos da experiência”. (ibid., p. 526). Ele se refere ao destaque que Lacan (1998c, p. 303) imprime à “análise das defesas” que sustenta o norte do tratamento para muitos analistas pós-freudianos. Segundo a leitura de Miller, (2003b, p. 36) essa orientação conduziria à experiência da transferência negativa, consequente exatamente à operação de desarrumar a defesa de maneira equivocada.

Com base nas argumentações apresentadas não seria inadequado propor que a interpretação “míssil” tem como alvo o muro do sinthoma que o sujeito erigiu como defesa para domesticar o excesso de quantidade impossível de suportar que percorre seu corpo. O sinthoma defende o sujeito do real com a cifração do próprio real por intermédio da inscrição de marcas. Vale dizer mais uma vez que o mecanismo da inscrição de marcas é uma via de ligação e domínio da quantidade que invade o corpo.

A defesa implica, portanto, certa evacuação do sentido, na medida em que ela visa a marca, o traço do encontro da língua com o corpo. Nessa perspectiva, a defesa não apela aos semblantes, não procura erguer uma tela diante do real, mas, antes, busca um acesso a esse real através do manejo da materialidade do significante (como som e como letra). (MANDIL, 2014, p. 344).

4.5.2 O desejo do analista: alcançar o real.

A orientação da prática clínica pelo real do sinthoma não constitui uma doutrina; é o trabalho clínico de cada analista em seu operar cotidiano que pode vir a construir um conjunto de ideias fundamentais a serem transmitidas, ensinadas. O depoimento de Vieira (2013) contempla duas ideias consideradas aqui como vertentes orientadoras da perspectiva da prática clínica orientada pelo sinthoma: o padecer do sujeito de enunciados que produzem acontecimentos de corpo e a interpretação do analista que pulveriza esses enunciados.

Quatro momentos se destacam. No primeiro, aos sete anos de idade, como Vieira reconhece, uma agressão inscreve marcas em seu corpo. Um rapaz de vinte anos de idade, um de seus amigos do pavilhão de uma das clínicas psiquiátricas que sua mãe e sua avó gerenciam, a maior delas situada a poucos metros de onde moram, “voa em meu pescoço, e começa a me estrangular”. (ibid., p. 26). Não há ninguém por perto a quem recorrer e quando o menino está a ponto de desmaiar, o rapaz o solta: sem qualquer reação, choro ou briga, o menino segue seu caminho como se nada tivesse acontecido. Vieira indica aí um se arranjar com o gozo: “ao lado dessa submissão silenciosa à violência, paralelamente, definiu-se minha presença no teatro dos sexos em posição viril”. (idem).

Esse acontecimento de corpo é enlaçado por Vieira ao olhar de sua mãe e à nomeação de um apelido dado por sua tia, imediatamente adotado por toda família — *mosquito elétrico* — que ele reconhece lhe valer como destino. Acompanhado pelo olhar de sua mãe ele é “um mosquito elétrico, me agitava, bancava o palhaço, fazia e acontecia, estava em todo lugar e em lugar nenhum”. (idem). Vieira tinha a expectativa de que seria um dia um grande homem, longe do peso trágico de onde vivia e “redentor da vida presa de minha mãe àquela clínica” (idem). Na experiência de análise, o desejo de aplauso é enlaçado ao gozo da morte. Uma piada corria pela família: “*Um mosquito diz à mãe, tchau, tou indo à ópera; ao que a mãe responde — que lindo, boa ópera, mas cuidado com as palmas heim!*”. (ibid., p. 28). Desvela-se assim o “gozo de flertar com as palmas, que trazia a morte, no mesmo ponto da admiração coletiva”. (idem).

O segundo momento se destaca no auge da orientação da análise pelo desejo do Outro encarnado pelo analista. Um prefácio se faz necessário. Vieira é o último paciente da noite. Cala-se e ouve o analista roncar; então ficaria a noite toda ali porque não teria coragem de se virar para verificar. Depois do silêncio interminável, o analista encerra a sessão. Vieira pega seu *manteau*, caminha pela rua fria e escura e não encontra sua carteira. Pegou o *mateau* errado, o do último paciente. Retorna, mas não tem o código da portaria: e se não houvesse paciente, e se o analista tivesse ido embora? Ficaria a noite toda no frio esperando sem saber se o analista sairia ou não porque não teria coragem de ir embora. A partir de então o analista “capricha” nas tecladas do computador, tossidas, espirros, e até no rasgar de jornais — “Elas me deixavam louco por marcarem a insistência de uma presença cuja intenção se recusava a ser fisgada pelo sentido”.

A orientação pelo sem sentido, sustentada pelo desejo do analista, abre caminho para a construção da fantasia com a qual o sujeito se defende ante o desejo do Outro. O melhor amigo

dentre os paciente da clínica, dez anos mais velho, manifesta muitas vezes intenções sexuais em relação ao menino, que sempre recebem um não e um cair fora — “mas também me lembrei de como gostava dele e de como ele me chamava carinhosamente de *Miquito*”. (ibid., p. 29). A nomeação *Miquito* aponta então para outra relação com o desejo do Outro: “menos o olhar sempre a ser mantido à boa distancia e mais a voz que encanta e submete”. [...] Inclusive “o próprio analista fora escolhido não apenas como senhor de um gozo perigoso, mas como alguém que sabia submeter-se”. (ibid., p. 30). *Miquito* nomeia o “gozo de chegar perto e correr risco”. Na época em que a lembrança da nomeação *Miquito* se faz presente na análise, o pai reaparece diferente da voz que gritava com o filho “pare de berrar no meu ouvido”, percebida então como violência e rejeição e advém com o significante “ternura”, que seu pai dedicava a seu irmão considerado semelhante ao menino.

O terceiro momento se apresenta com os sons e intervenções do analista que provocavam em Vieira sensações corporais difíceis de apreender e fazem o coração bater muito rápido. Vieira associa esse pulsar a cenas de guerra. A interpretação do analista, “seu coração é um tambor”, nomeia o fenômeno corporal como acontecimento de corpo: “A voz que então provocava um acontecimento ‘no’ corpo, o tambor, [fez] retomar minha relação com o *Miquito*, e com os balbucios do Outro foi levando a um acontecimento ‘de’ corpo”. (ibid., p. 31). A interpretação do analista remete ao corpo que “se vivia como o de um mosquito” e assim revela que o corpo que bate como um tambor é corpo do Outro. O tambor não repercute mais o corpo tomado pela fantasia de mosquito, e sim uma modalidade de gozo em que há “nada do Outro”. (idem).

O quarto momento é o da produção e elaboração de um sonho que reflete a figura do pai. O corpo de um homem está caído de um lado da calçada. É um cadáver, um boneco de pano, ou o pai? Ele se mexe, mas como a calçada é muito pequena, os carros passam por cima de seu ombro. Vieira o toma nos braços, o que provoca dor e um gemido lancinante; não sabe o que fazer, quer fugir, mas por ser médico não pode deixar de prestar socorro. Do outro lado da calçada há barulho, pessoas em torno de alguém, mas a visão é difícil, apenas sons e a certeza de que é desse lado que se encontra o que importa. Olha o pai em suas mãos e tem certeza de tratar-se de um boneco, o que torna o atropelamento uma farsa. A interpretação do sonho sintetiza o aspecto paradoxal do desejo do pai: ele tinha quase cinquenta cachorros e sua mão sempre mordida, o que denuncia o circuito pulsional “se fazer morder” muito parecido com o “se fazer esmagar” do mosquito. “Mãomordida” se faz ouvir na análise — ao mesmo tempo *morsure* (mordida) e *mort-*

sûre (morte-certa). Mas, o que conta agora é que do outro lado da calçada onde há barulho, vida, “ali há um *mordido*”. Não se trata de um mordido atropelado pela vida, mas de um mordido animado por ela, trata-se de haver vida na mordida.

Um significante novo, “Mordidavida”, nomeia “o real que vale mais, o que só tem leitura possível sob a condição de criar a paisagem em que se insere” (ibid., p. 33). Do analista resta riso que mostra dentes nunca antes notados: “aquele sorriso que está agora em mim escrito, será sempre riso, cheio de dentes, mordido, a procura de um Outro com quem conversar”. (ibid., p. 34).

No final de seu ensino Lacan desloca o acento da primazia do simbólico para o real do *sinthoma*. Nesse caminho a noção de desejo do analista sofre uma ampliação a fim de contemplar a relação ao real, o desejo do analista é “um desejo de alcançar o real, de reduzir o Outro a seu real e liberá-lo do sentido”. (MILLER 2012, p. 17). Lacan (2007) localiza o analista no lugar da ausência de sentido, digamos que o analista verifica, em sua própria experiência de análise, que sua história de vida nada mais é que uma construção dentre outras elaborações que seriam possíveis.

A questão que se coloca é que, levada ao extremo, essa constatação poderia desembocar numa semblantização da psicanálise, quer dizer, na noção de que a operação analítica é tecida apenas com semblantes. Esta questão se apoia no fato de a operação analítica ser subsidiada, por um lado, pela variedade de interpretações e atos do analista e, por outro, pela variedade dos efeitos de verdade que o saber inconsciente promove. Lacan (1976-77) chega a dizer que a psicanálise tem estrutura de ficção, visto que a história que o sujeito constrói articulando os significantes que marcaram seu desejo e sua fantasia é factual.

Todavia, é exatamente por ser factual que sentidos e verdades podem sofrer modificações no decorrer do tratamento. Dito de outro modo, na experiência de análise, cada paciente é escutado a partir de sua história de vida, embora o psicanalista saiba que sua história é apenas a maneira que ele encontrou para dar um sentido ao real indizível do gozo que acontece no corpo.

A prática analítica opera com uma relação inseparável entre a história e o acontecimento de corpo. A história trata com semblantes, com articulações entre significantes, com o efeito de sentido, com ressonâncias semânticas, contudo, essas ressonâncias não deixam de repercutir as marcas, que são o substrato dos próprios significantes e que acontecem no corpo como gozo do *sinthoma*.

[...] trata-se menos de saber o que foi extraído do gozo, da fantasia, em termos de efeitos de verdade, em termos de saber, do que dizer a satisfação que consegui extrair de meu modo de gozar, Pois meu modo de gozar é o que ele é. (MILLER, 2011a, p. 130).

Mais-além da fratura da fantasia, fantasia que dava sentido, resta o fora de sentido e, desde então, o convite a fazer o passe convoca, sem dúvida, a fabricar sentido, mas sentido que denote o sinthoma. (ibid., p. 138).

Na dimensão do real a orientação da prática clínica tem como norte a satisfação do sinthoma. Melhor dito, que a relação do sujeito ao sinthoma se arranje de outra forma que “comece a lhe dar prazer, talvez cuidar de você permitir-lhe fazer uma obra — como Joyce —ou que, de todo modo, lhe traga uma pequena satisfação” (MILLER 2011a, p, 157). Digamos, não se trata de transformação do prazer em desprazer ou vice-versa, mas do que Lacan (19676-77, aula de 11/01/1977) conceitua como *savoir-y-faire* — se arranjar, se virar com o sinthoma. — “Há simplesmente um ir melhor. Quando sinthoma se instala, quando dura, quando lhe custa menos, pois bem, já é o bastante”. (MILLER, 2011a, p. 158).

5 A SATISFAÇÃO DA PULSÃO E A ABJEÇÃO DE MARCEL JOUHANDEAU

5.1 Sobre a abjeção.

Há uma palavra que era muito cara a Lacan. Sei bem disso. [...] há um bom tempo, em 1966, tendo sob os olhos e conferindo o copião, como se diz, dos *Escritos*, eu lhe dizia que seria preciso fazer um Índice de Conceitos de seu ensino. Ele me respondeu: “Faça!”. [...] deixou que eu fizesse a meu modo e só me fez uma recomendação: “o Índice deve começar pela palavra *abjeção* [*abjection*]”. [...] Lacan queria que ela fosse o *alpha*, quando não o ômega de seu ensino. (MILLER, 2011a, p. 214).

Lacan apresenta o livro *Le guerrier appliqué* de Jean Paulhan como exemplo da experiência de destituição subjetiva fora da experiência de uma análise. Nesse fluxo Miller integra a ideia de que Marcel Jouhandeau e seu livro *De l’abjection* traria algum sentimento da noção de *savoir-y-faire*, de saber-fazer com o sinthoma fora da experiência de análise. Em várias situações e momentos de sua vida, Jouhandeau demonstra como se arranja com o que chama de tendência monstruosa que apercebe em si, o que culmina com a afirmação da singularidade de seu sinthoma. (ibid., p. 217).

Como descreve o dicionário o termo abjeção significa desvalorização, aviltamento, estado ou posição de degradação moral, ética e axiológica do homem. A condição social do homem é considerada abjeta quando ele carece de meios que lhe permitam sustentar a dignidade de sua condição humana.

Lacan era sustentado pela ideia de que tinha de lidar com a abjeção de seus colegas psicanalistas. [...] Mas a palavra “abjeção” tem um alcance teórico, uma vez que o psicanalista, a favor ou contra Lacan, é por ele nomeado à posição de objeto *a*. E esse objeto, como lhe ocorreu dizer mais tarde, é também um *abjeto*. (idem).

Ao qualificar o objeto *a* de dejetos Lacan o institui como abjeto, objeto de aversão, de nojo e repulsa. “Na experiência analítica, o que concerne ao mais íntimo do gozo sempre toma a forma da confissão de algo que merece atrair desdém, opróbrio, [...] sendo a abjeção o grau extremo do rebaixamento”. (ibid., p. 215).

Aquilo de que falamos aos analistas, aquilo que lhes fazemos significar é um gozo que se apresenta como gozo que não se deveria ter, ele não convém, em latim: *Non decet*, palavra que está na mesma linha etimológica: ele não é decente. [...] seja ele qual for, pelo fato de ser gozo, ele não é decente – mas quando um sujeito não tem decência, a questão é outra. (MILLER, 2008-09, aula de 20/5/2009).

Conceber a relação do sujeito com o gozo na variante do objeto *a* aflui à concepção de um obstáculo que é preciso atravessar ao final de uma análise: a tela da fantasia fundamental. Nesse momento o sujeito se aventura em direção ao vazio do objeto que causa seu desejo e assume então seu ser de gozo. Dito de outro modo é suposto que o sujeito analisado reconheça o objeto que causa seu desejo e alcance um saber sobre o vazio desse lugar consequente à desmontagem do circuito pulsional.

O trajeto da pulsão se organiza em torno do objeto parcial instituído por Freud como pré-genital e ordenado por Lacan como o objeto oral, objeto anal, objeto escópico, objeto vocal, que tampona o lugar vazio do objeto causa de desejo. Essa montagem se observa sobremaneira na perversão em que o objeto da pulsão é fixado como tampão da castração. A desmontagem do circuito pulsional impossibilita ao objeto da pulsão colmar o vazio do objeto *a* causa de desejo.

A relação do sujeito com o gozo em sua variante de repetição do sinthoma diz respeito a uma energética corporal irreduzível a zero que persiste como o modo de um sujeito existir no mundo. Resta ao sujeito se arranjar, saber-fazer com o sinthoma. Como será possível verificar, Jouhandeau demonstra em seu livro que o sinthoma pode sustentar a unidade de sua vida, não concentrada no equívoco da fantasia, mas na força da pulsão.

5.2. Freud e a satisfação da pulsão.

5.2.1 A marca, a repetição e as duas dimensões da pulsão.

Em “Mais além do Princípio do Prazer” Freud (1989f), introduz uma abordagem da teoria pulsional diferente daquela que, desde “Os Três Ensaio sobre a Sexualidade” (1989i) concebera com o intuito de explicar a sexualidade humana. O conceito de pulsão foi explorado para delinear as fronteiras que separam as noções de instinto e de sexualidade. Em 1920, porém, a teoria pulsional ganha uma forma mais abrangente, na qual é delimitado o duplo movimento de união e separação traduzido por Freud por meio dos conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte.

Um organismo inanimado, ao sofrer a incidência de forças externas, sai do seu estado de repouso ao fragmentar-se em pequenas partículas. Desde então, as partes aspiram a uma nova reunião, instalando-se a tendência própria a todo sistema animado; a necessidade de reconstruir um estado anterior, isto é, o retorno ao estado de inanimado. Esse movimento, voltado para a descarga da quantidade de um sistema energético, é a maneira pela qual Freud define o conceito

de pulsão de morte. Entretanto acaba sendo produzido o inverso: a constância energética. (FREUD, 1989f).

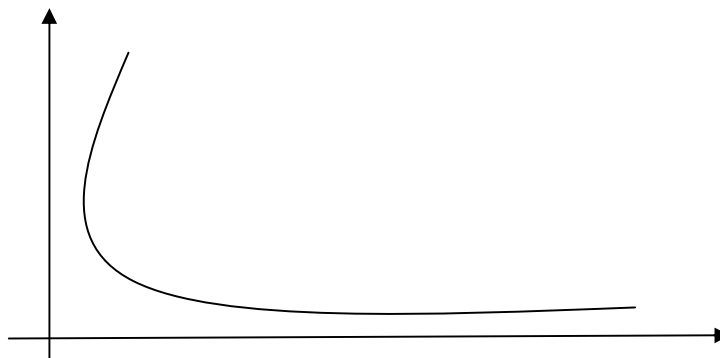
Freud (idem) define a pulsão de vida como um movimento de aproximação para reunir as partículas provenientes da atuação da pulsão de morte. Essa tendência é efetivada pela distribuição de quantidade entre as partes e assim um nível energético é mantido constante. Embora a pulsão de morte indique o estado de fragmentação de um sistema, é exatamente a partir de sua fragmentação que se instaura a exigência da pulsão de vida, ou seja, pulsão de morte e pulsão de vida são tendências constituintes de um mesmo sistema: “o organismo não quer morrer senão da sua maneira” (ibid., p. 39). Eros conserva a vida para a morte.

Em uma primeira abordagem, os conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte são mantidos em base puramente econômica, com a referência explícita à quantidade energética. No entanto, é preciso considerar a inquestionável articulação que Freud (1989j, p. 166) estabelece entre a quantidade e a qualidade segundo dois princípios: a pulsão de morte é regida pelo princípio de nirvana e a pulsão de vida, que abriga a pulsão sexual, pelo princípio do prazer. Freud considera que nenhum desses princípios é anulado pelo outro e, em geral, coexistem harmoniosamente.

O princípio de nirvana, (1989f, p. 54) rege todos os processos anímicos: eliminar a quantidade ou pelo menos mantê-la em um nível mínimo. Apoia-se na segunda lei da termodinâmica que reivindica para si o princípio de constância, que exige a conservação de um nível quantitativo mínimo durante a sua existência animada.¹⁴ A representação gráfica de uma linha assintótica ilustra essa tendência.

¹⁴ A segunda lei da termodinâmica rege que o trabalho pode ser completamente convertido em energia térmica, mas a energia térmica não pode ser completamente convertida em trabalho. Portanto, há nesse processo perda de energia. Com a entropia procura-se mensurar a parcela de energia que não pode mais ser transformada em trabalho — “Todo aumento de entropia é um aumento de desordem interna, e a entropia máxima corresponde a uma desordem molecular no seio de um sistema, o que se manifesta ao nível global pela homogeneização e o equilíbrio” (MORIN, 1977, p. 39).

Ilustração 11 — princípio de constância



Fonte: O autor, 2014.

É possível dizer que o princípio de nirvana reintroduz o princípio de inércia neuronal, já elaborado por Freud (1989d, p. 341). Essa forma de pensar é operante por evidenciar uma articulação entre a quantidade e a qualidade com a inscrição de marcas anímicas, o que permite ponderar ser exatamente o mecanismo da marca que impede o zero de quantidade que levaria o sistema à morte. Como já exposto no item 3.2.1, Freud (ibid., p. 363) postula uma função primária para o sistema neuronal, cujo movimento reflexo é forma fixa de liberação da quantidade e a restante inscreve no corpo a imagem-movimento — marca desenlaçada de imagem — número na terminologia de Lacan.

Importa acrescentar o paradoxo inerente ao princípio de nirvana, o de buscar o prazer homeostático por meio de um acúmulo de quantidade que produz qualidade com a inscrição de marcas. Uma vez marcado o corpo, a tendência à estabilidade induz um investimento na imagem desenlaçada de imagem — número —, o que instaura um movimento de repetição na busca de eliminar a quantidade. Vale lembrar que o registro do número equivale a uma série numérica que se repete numa pura frequência — iteração — na ausência de um elemento organizador e sem qualquer possibilidade de diferenciação de seus elementos porque cada número vale por si mesmo.

Ao referir-se a pulsão de vida, Freud o faz vinculando-a a pulsão sexual. Em “Três ensaios de teoria sexual” (1989i), ele apresenta a noção de sexualidade por meio de pulsões sexuais parciais que, apesar de emergirem de fontes somáticas, obtêm o prazer por intermédio de um movimento que conduz à descarga libidinal. Essa descarga, no entanto, não elimina totalmente a energia da fonte somática, uma vez que desta emanam excitações de duas classes

diferentes. Enquanto a pulsão de autoconservação encontra satisfação por meio da supressão da necessidade vital, biológica, a pulsão sexual encontra a sua satisfação na ativação de zonas somáticas, caracterizando-as como zonas erógenas.¹⁵

Cabe notar que o prazer referido à descarga da energia libidinal pode tornar-se suporte da necessidade de ordem vital, pois, como da zona somática emanam excitações de duas classes diferentes, a diminuição de tensão de qualquer uma dessas energias acarretará imediatamente na diminuição energética da fonte somática.

Freud teoriza sobre uma hipotética experiência de satisfação, em que ocorre simultaneamente a satisfação da necessidade vital e a estimulação da zona erógena envolvida. Sobre isso se faz necessário retomar os desenvolvimentos desta tese expostos no item 3.2.1 Como já dito, o objeto de satisfação deixa como resto a impressão de duas modalidades de marcas: marca desenlaçada de imagem — número — e a marca mnêmica — letra. Na dimensão da letra, diferentemente do número, cada uma se repete na iteração de sua pura diferença, mas apesar da inexistência de um polo organizador a busca de sentido é induzida.

Como exposto no item 3.2.2 a simultaneidade da inscrição dessas modalidades de marcas justifica o enlaçamento de ambas, cujo efeito é a produção de uma marca mnêmica de satisfação originária — letra primordial de gozo. Freud acrescenta ao funcionar do sistema reflexo a característica de perda originária, digamos, impossível de ser reencontrada, a marca originária torna-se o polo de outro movimento de repetição, movimento de desejo — *Wunsch* — na busca vã de reencontrar o já perdido.

5.3 Lacan e a satisfação da pulsão.

A leitura de Lacan da obra de Freud pela via da linguagem não cessou de obrigá-lo a dar conta da pulsão, melhor dizendo da satisfação da pulsão para qual ele reservou o termo gozo.

Freud (1989e, p. 117-18) conceitua quatro elementos constituintes da pulsão: a fonte — *Quelle* — é “o processo somático interior a um órgão ou a uma parte do corpo, cujo estímulo é representado {*repräsentiert*} na vida anímica pela pulsão”; o esforço — *Drang* — é o “fator motor, a soma da força ou a medida da exigência de trabalho”; a meta — *Ziel* — é em qualquer

¹⁵ A pulsão de autoconservação está sendo abordada segundo o aspecto que a considera como decorrente da insatisfação de necessidades biológicas. Logo, o objeto capaz de proporcionar a sua satisfação (como o alimento) é um objeto específico — e não um objeto contingente — que ao saciar a necessidade física também restabelece a homeostase biológica, garantindo a conservação da vida. Portanto, a concepção de pulsão de autoconservação aproxima-se da concepção de instinto.

caso a satisfação; o objeto — *Objekt* — é variável, é qualquer um através do qual a meta pode ser alcançada.

Lacan ressalta que não há programa possível para a pulsão, e sim uma montagem de seus elementos que se apresenta na prematuridade do ser humano, que o faz depender do Outro para sobreviver. Nesse depender o Outro insere o ser humano no campo da linguagem, fazendo-o ultrapassar a dimensão da necessidade ao subvertê-la em demanda.

Em *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan (1987, p. 215) demonstra que a linguagem se faz necessária pela premência de se conservar o objeto para além da satisfação da necessidade, ou seja, para que ele não desapareça com a satisfação, o que se dá pela possibilidade de perdurar no campo da linguagem.

Para a pulsão oral, por exemplo, é evidente que não se trata de algum modo de alimento, nem de lembranças de alimento, nem de eco de alimento, nem de cuidado da mãe, mas de algo [...] em sua função de objeto *a* causa de desejo [...] que a pulsão contorna. (ibid., p. 160).

Alguns anos antes do *Seminário 11*, Lacan (1998i, p. 831) escreve o matema $\$ \leftrightarrow D$ para a pulsão, considerando a articulação do sujeito aos significantes da demanda que se ancoram em seu corpo: “é uma cadeia significante cujos elementos são objetos fantasmáticos, cujos elementos são os objetos orais, anal, o falo, objetos que são seguramente significantes”. (LACAN, 1988b, p. 629). O lugar do Outro é pensado como um reservatório, um tesouro de significantes, de modo que o sujeito que ocupa esse lugar oferece significantes a partir dos quais a pulsão pode ser representada. Trata-se do encontro do ser humano com a linguagem, no qual a pulsão é capturada e representada por significantes.

Embora guardando diferenças, pode-se dizer que, com o matema $\$ \leftrightarrow D$, Lacan trata o que está em questão para Freud (1989e, p. 147) quando ele enuncia que a pulsão só pode ser conhecida por meio de seu representante pulsional no psiquismo: “uma agência representante da pulsão [...] uma representação ou um conjunto de representações investidas desde a pulsão com certo montante de energia psíquica (libido, interesse)”. Freud concebe o representante pulsional no psiquismo composto por dois elementos: a representação da representação — *vorstellungrepräsentanz* — e o seu investimento, o *quantum* de afeto. Este último, diz Freud (idem), também representa a pulsão quando, ao se desenlaçar do *vorstellungrepräsentanz*, encontra expressão no nível da sensação como afeto.

O conceito de demanda pode ainda ser enfocado conforme a noção freudiana de urgência de vida — *Not des Leben*. Conforme exposto no item 3.2.2 ao ser estabelecido um acúmulo, uma soma de quantidade no corpo, brota o impulso pulsional — *Drang* — que exige uma imediata satisfação.

Lacan (1967-68, aula de 10/01/1967) enfatiza a distinção da ordem da ação da ordem do ato na noção de apelo ou demanda ao Outro capaz de anular o estado de urgência. Na ordem do ato, a ação específica realizada pelo Outro carrega a apresentação de um significante “não há ação alguma que não se apresente, de saída, e antes de mais nada, com uma ponta significante. Esta ponta significante é justo o que caracteriza o ato”.

O que interessa fundamentalmente a Lacan demonstrar, com o matema $S \leftrightarrow D$, é que a pulsão é uma fala, um querer dizer, que a pulsão faz parte do campo da linguagem, da comunicação, mesmo que se trate de uma demanda que se apresenta por uma fala silenciosa: “Quando escrevi a fórmula da pulsão, no alto, à direita do grafo, como S barrado punção D (a demanda), $S \leftrightarrow D$, é quando a demanda se cala que a pulsão começa”. (LACAN, 1966-67, aula de 12/04/1967).

Vale retomar a figura topológica do toro apresentada item 1.2.1, a fim de perceber que a demanda ao percorrer a totalidade do toro, retornando assim ao ponto de sua origem, se esgota ao atingir o vazio do objeto causa de desejo. Digamos que a pulsão começa quando a demanda se esgota ao calar a busca metonímica do objeto de desejo.

Lacan pretende acompanhar Freud no que concerne ao isso — *das Es* — corresponder ao lugar das pulsões onde reina o silêncio. Com a tradução da frase legendária de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*, — *Ali onde isso era, eu devo advir* —, que serviu de orientação para a corrente da psicanálise que se costumou chamar de psicologia do eu, Lacan se vale das nuances da língua francesa para demarcar que o *Ich* tem a significação de sujeito — sujeito do inconsciente —, o que corrobora sua interpretação de que a pulsão, mesmo em seu silêncio, é um querer-dizer.

O privilégio que Lacan outorga à decifração simbólica lhe leva a tratar o aspecto econômico da pulsão, ou seja, a satisfação, como uma satisfação semântica que se sustenta na liberação de sentido na via da comunicação.

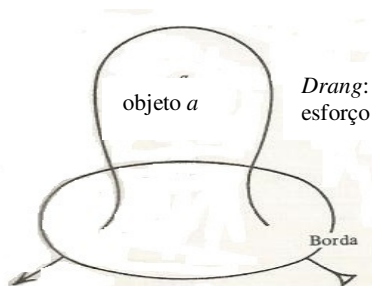
Na montagem dos quatro elementos da pulsão, Lacan (1988a, p. 169) privilegia a estrutura de borda da zona erógena, cuja tensão — *Drang* — é mantida constante pelo movimento de ir e vir da pulsão em torno do objeto *a* causa de desejo: “A tensão é sempre um

fecho, e não pode ser dissolidarizada de seu retorno sobre a zona erógena”. O objeto causa de desejo “é apenas a presença de um cavo, de um vazio ocupável nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo”. (LACAN, 1988a, p. 170).

Mais tarde Lacan (2008, p. 241) esclarece que o *Drang*, o impulso pulsional, é melhor compreendido se tomado o sentido matemático da estrutura de borda definida na teoria vetorial como fluxo rotacional, a saber: o fluxo condicionado pela estrutura de borda é constante.

Tomar então a liberdade de situar no conhecido esquema de Lacan os elementos freudianos constituintes da pulsão, possibilita visualizar suas semelhanças de diferenças.

Ilustração 12 — trajetória da pulsão



Ziel: meta.

Quelle: fonte

Fonte: Lacan, (1988a, p. 169) (acréscimos nossos).

Duas questões insistem na montagem de Lacan. A primeira é que, diferentemente de Freud, ele circunscreve a força pulsional — *Drang* — como uma estrutura de borda. A segunda marca a diferença entre o objeto da pulsão e o objeto do desejo. Lacan (1988a, p. 229) diz: “Compreendam que o objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão — quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão”.

A questão que se apresenta se refere à interpretação lacaniana da pulsão freudiana localizar o objeto *a* no lugar correspondente ao objeto da pulsão para Freud. Contudo, e apesar disso, a diferença entre pulsão e desejo não pode ser apagada: “O desejo é sempre nostalgia, é a face do objeto perdido apresentada pelo objeto. Portanto, há sempre, no desejo, um certo ‘não é isso’. A pulsão não é nostalgia, é satisfação, e não é tanto o objeto perdido quanto o encontrado”. (MILLER, 2005a, p. 270).

Em “O Seminário, livro 9: a identificação”, Lacan (1961-62) ilustra a definição de real como o que retorna sempre ao mesmo lugar com o modelo freudiano da satisfação obtida no movimento da boca que se beija a si mesma. Um ano após ele questiona: “Será que, na pulsão, essa boca não é o que se poderia chamar uma boca fechada — uma boca cosida, em que vemos, na análise, apontar ao máximo em certos silêncios, a instância da pulsão oral, fechando-se sobre sua satisfação”? (LACAN, 1988a, p.170). Ao final de seu ensino, em *O Seminário, livro 23: o sinthoma* Lacan (2007, p. 83), ilustra a pulsão com a imagem do furo corporal da boca que suga.

5.4 O gozo na lógica do desejo: interdição e recuperação.

O ensino clássico de Lacan é animado pela dialética da interdição e recuperação, com a qual ele indica a origem edipiana do desejo. Como se sabe, é a interdição que torna possível a recuperação do desejo na via de objetos substitutivos ao objeto proibido. Essa lógica também vale para a satisfação, ou o gozo edipiano em termos de Lacan, que primeiro é proibido, negado, para depois ser positivado e permitido de modo legítimo.

Ao lado disso, Lacan (1988a, p. 35) encontra na noção freudiana de princípio do prazer a designação de um limite, de uma interdição quase natural que o próprio prazer impõe ao gozo. Ele relaciona o princípio do prazer à noção de homeostase, ao estado de equilíbrio de um sistema cujas variações são reguladas a fim de manter a quantidade no valor otimizado de seu funcionamento. O gozo corresponde a um excesso de quantidade que provoca a ruptura do estado de equilíbrio, que pode ser dito como o de um prazer extremo, muito próximo de uma vivência de dor, “fazendo confluír o gozo e o sofrimento, o sublime e o horrível”. (MILLER, 2011a, p 109).

Esse tema é recorrente em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* que versa sobremaneira sobre o conceito de prazer e a ultrapassagem de seu limite em um mais além do princípio do prazer. Lacan (1988b) se vale do conceito de *das Ding* — gozo absoluto — que extrai do texto freudiano, assim como da tragédia de Antígona, para demonstrar que o gozo absoluto é impossível de ser alcançado. No limite em que Antígona “já perdeu a vida, em que ela está para além dela — mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido” (ibid., p. 339), se forma uma forte iluminação “uma maravilhosa ilusão, uma imagem muito bela da paixão, enquanto que algo de bastante decomposto e nojento se esparrama em volta” (ibid., p. 320). Antígona petrifica-se no inanimado que manifesta a pulsão de morte freudiana.

O caminho traçado por Freud em “Mais além do princípio de prazer” é também percorrido por Lacan (1992b, p. 43) ao centrar seu interesse no conceito de repetição — “o que nos interessa como repetição, e se insere em uma dialética do gozo, é propriamente aquilo que se dirige contra a vida”. (ibid., p. 43).

O gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é a marca para a morte, se quiserem dar-lhe seu sentido. Observem que nada toma sentido até que a morte entre na jogada. É a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado, a partir do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca. (ibid., p. 169).

A ação do significante inscreve a marca do traço unário que mortifica o corpo, o corpo das necessidades vitais (*besoins*), separando o sujeito dessa modalidade de gozo. Lacan (ibid., p.168-9) ilustra com o gozo da ostra ou do castor que, no entanto, jamais será conhecido, porque, na ausência da marca do traço unário, não há separação entre corpo e o gozo. O traço unário é imposto pelo próprio funcionamento da repetição que produz um desperdício de gozo, uma perda de gozo.

Como compreensão desse processo Lacan se vale do conceito de entropia: “Quando o significante se introduz como aparelho de gozo, não temos que ficar surpresos ao ver aparecer alguma coisa que tem relação com a entropia”. (ibid., p. 46). Cabe lembrar que a física procura mensurar com a entropia a parcela da energia térmica que não pode ser transformada em trabalho porque foi desperdiçada nessa conversão — há perda de energia.

[Lacan] vê nessa matriz, não a transgressão, mas a entropia, não uma ultrapassagem, mas uma perda que seria remunerada por diversos tampões, de acordo com a fórmula que escreverei no quadro: *S₁, para marca, produz uma falta, preenchida por um tampão que é o objeto a.* (MILLER, 2011a, p. 188).

No entanto, Lacan introduz aí uma questão, pois ele agrega que é justamente a dimensão da perda produzida pela repetição que torna necessário uma recuperação de gozo, um suplemento de gozo — o mais-de-gozar. “A repetição não quer dizer — o que a gente terminou, recomeça, como a digestão ou qualquer outra função fisiológica” (LACAN, 1992b, p. 73). A repetição se refere, como diz Lacan (ibid., p.73), ao traço que ele extrai “do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que ele comemora uma irrupção do gozo”.

Cabe um parêntese. Lacan (1961-62) já havia introduzido, no *Seminário 9*, a noção de traço unário como o modo mais simples de representar o sujeito, em comparação ao entalhe ou à tatuagem. Nessa perspectiva, “o primeiro significante é o entalhe, com o qual se marca, por exemplo, que o sujeito matou *um* animal, mediante o que, ele não se embrulhará em sua memória quando tiver matado mais dez”. (LACAN, 1988a, p. 135). Então, é a partir desse unário que o sujeito os contará, ficando isento de lembrar-se de que animal se trata. Desse modo, institui-se o *um*, contando *um* a *um*.

É conveniente refletir sobre a distinção entre significante e signo. Este último é aqui preso à coisa material, ao fenômeno, ou à vivência, enquanto o significante implica a diferença. A contagem do signo — a coisa, o animal — é viável até certo limite, por exemplo, o caçador pode distinguir alguns traços das suas vivências de matar o animal, mas após certo número torna-se impossível prosseguir essa contagem. Lacan indaga a propósito do caçador: “na vigésima, como é que eu me situarei ou mesmo saberei que já estou na vigésima?” (LACAN, 1961-62, aula de 6/12/1961).

O significante tem referência vazia. Lacan (idem) se vale da ilustração fornecida por Saussure do trem das 10h15min como esclarecimento. A identidade significante é ser o trem das 10h15min, embora os trens que chegam ou partem às 10h15min sejam diferentes uns dos outros: qualquer trem que chega ou parte nesse horário pertence a uma série de trens, ao ocupar o lugar único do trem das 10h15min. O significante traz “o apagamento da relação do signo com a Coisa” (idem). O referente passa a ser vazio, lugar simbólico que o traço unário marca e a partir do qual uma série pode se formar: “o traço unário poderia ser substituído por todos os elementos que constituem a cadeia significante, suportar a cadeia significante e ser sempre o mesmo”. (ibid., aula de 22/11/1961).

Ao articular o traço unário tanto ao signo quanto ao significante, Lacan estabelece a diferença entre as noções de unicidade e de unariedade. A primeira diz respeito ao signo — unidade unificante. Há uma equivalência entre os elementos que se mostra a título de uma série marcada pela iteração, conforme visto trata-se da repetição de uma pura frequência para aquele que a conta. A segunda concerne ao significante — unidade distintiva. Neste caso o traço unário é suporte da diferença como base para o cálculo para o sujeito: na contagem 1 *mais* 1, o *mais* faz parte da série, marcando a subsistência da diferença, o intervalo entre os elementos.

Portanto, é possível dizer que, fundamentalmente, o que Lacan acrescenta, no

Seminário 17, é o caráter de economia de gozo presente em sua noção de traço unário, na medida em que ele comemora uma irrupção do gozo. (LACAN, 1992b, p. 73).

O ser vivo que funciona normalmente ronrona no prazer. Se o gozo é marcante, e se ele se homologa por ter a sansão do traço unário e da repetição — que desde então o institui como marca —, se isso se produz, só pode originar-se de um pequeníssimo desvio no sentido do gozo. (ibid., p. 47).

Por um lado, a ação do significante instaura o traço unário que mortifica o corpo das necessidades vitais (*besoins*), por outro lado, o próprio significante funciona como um aparelho de gozo porque produz algo que ressoa no corpo, que insiste, e cujo efeito é a produção de outra modalidade de gozo: “É justamente por ser apreendido na dimensão da perda [...] que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte — há um mais-de gozar, a recuperar”. (ibid., p. 48).

Lacan (2008) apresenta a variante do objeto *a* como mais-de-gozar, construída a partir da noção de mais valia de Marx. Nesse momento seu interesse se centra na busca da gênese lógica do mais-de-gozar, ou seja, em isolar uma unidade de gozo, calculável, contável, em que o objeto *a* se apresenta com a função de *um-a-mais*. Valendo-se da teoria dos conjuntos, ele faz equivaler o conjunto vazio e o objeto *a*, o que lhe permite configurar a função *um-a-mais* ao conjunto vazio presente em toda contabilidade ou subconjunto. Sua leitura lhe permite apresentar o objeto *a*, em sua função de mais-de-gozar, como um valor que surge ao lado de qualquer significante que faça parte de um conjunto.

Contudo, nesse mesmo seminário, como destaca Miller, (2007b, p. 15), Lacan não deixa de considerar o gozo absoluto, o que retorna sempre ao mesmo lugar, que ele define como “informe, para além do desejo, excessivamente intenso, infinito, e excluído do simbólico”. Já o mais-de gozar ele considera como uma fôrma — *enforme* — ao gozo que isola uma unidade de gozo, sendo um modo avaliável, contável do gozo. (idem).

Dois pontos chamam a atenção. O primeiro destaca a noção de substituição, a substituição do gozo da necessidade vital (*besoins*) pelo gozo do mais-de-gozar. O segundo, seu corolário, destaca a existência de um primordial estado de gozo.

5.5. A imanência do gozo impossível de negativar.

5.5.1. A substância gozante.

Enfim, em *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, Lacan (1985) não se furta em descortinar o plano de imanência do gozo, pois ali ele trata do gozo absoluto que não pode ser negativado, logo, não cabe sua positivação com o objeto *a*. O gozo é compreendido como primário, em relação ao qual objeto *a* não é mais que um semblante.

A economia do gozo, tai o que ainda não está perto da ponta dos nossos dedos. Haveria um pequeno interesse em que chegássemos lá. O que podemos ver sobre isto, a partir do discurso analítico, é que talvez tenhamos uma chancezinha de encontrar alguma coisa a respeito por vias essencialmente contingentes. (LACAN, 1985, p. 159).

A fim de encaminhar uma reflexão é possível propor uma construção, a partir dos aportes de Miller, (2011a) sobre a noção de economia de gozo. Ele sustenta que considerar a existência do gozo absoluto, impossível de negativar, conduz a uma concepção quantitativa em termos de mais e menos, numa lógica diferente da lógica do desejo na qual o menos se opõe ao mais. Na impossibilidade de negativar, o menos continua positivo, pois não corresponde a uma falta, e sim a uma variação da quantidade no interior da própria positividade — é um menos significando não tanto.

Esse raciocínio é pertinente ao gozo, já que sobre o gozo se pode dizer apenas que ele existe ou não existe, e se existe trata-se de variações de intensidade que permanecem no positivo. Em seu nível mais profundo, o gozo é uma autoafecção do corpo para a qual Lacan (1985, p. 35) reserva o termo substância gozante — um corpo que se goza. O corpo vivo do falasser é uma substância cujo atributo — gozante — é o gozo como afecção desse corpo.

Se não houvesse um corpo suposto gozar, não haveria psicanálise. [...] Se não houvesse a substância do gozo, seríamos todos lógicos. [...]. Haveria apenas palavras que demonstram. Ora, as palavras fazem bem mais coisas do que demonstrar, elas trespassam, comovem, perturbam, inscrevem-se e são inesquecíveis pelo fato da função da fala não ser apenas ligada à estrutura da linguagem, mas também à substância do gozo. (MILLER, 2011a, p. 186). .

Para não tomar uma distância demasiada em relação ao que interessa aqui abordar, vale utilizar a diferenciação entre as definições de substância, de atributo e de modo, que Miller (2005a, p.152) extrai do Livro I da *Ética* de Spinoza: “A substância é o que pode ser concebido por si só, e cuja demonstração nos leva rapidamente a concluir que só há uma. O atributo, o que o espírito ou o entendimento percebe da essência da substância. O modo, as afecções da substância”. (ibid., p.153). O modo de gozo pluraliza o gozo, pois não existe um único modo de

afecção da substância, em contraponto o atributo da substância — gozante — é único. Em síntese: “o corpo corresponde à substância, o gozo ao atributo e o modo às diferentes modalidades de afecções do gozo da substância”. (ibid., p. 152).

Em uma leitura apressada poder-se-ia pensar que a noção de corpo que se goza corresponderia à noção de autoerotismo considerado fora da alteridade e desconsiderado o significante. A questão que invalida parcialmente essa leitura é o fato de Lacan deixar claro que o significante está presente no nível da substância gozante: o corpo “só se goza por corporizá-lo de maneira significante”. (LACAN, 1985, p. 35).

Miller (2004, p. 65) propõe o termo corporização para entrada do significante no corpo que nele produz afecção. Com essa terminologia ele quer mostrar que Lacan considera que o significante, além do efeito de significado, tem efeito de afeto no corpo — gozo — e não apenas efeitos semânticos. (ibid., p. 66). Dito de outro modo, o efeito do significante é se corporizar como afecção, e essa afecção é gozo. (ibid., p. 67).

5.5.2 A satisfação urgente da pulsão.

A busca urgente de satisfação da pulsão orienta o curso de uma análise. (MILLER, 2011a, p.118). Esta leitura se baseia na seguinte enunciação de Lacan (2003h, p. 567): “[...] dar essa satisfação [da pulsão] é a urgência análise preside [...]”. Ao que acrescenta: “Assinalo que, como sempre, os casos de urgência me atrapalhavam enquanto eu escrevia isto”.

Se faço análise é porque de meu modo de gozar extraio uma insatisfação que me obriga a fazê-la, razão pela qual o último dos *Outros escritos* de Lacan se desenvolve sob a égide dos casos de urgência, ou seja, aqueles em que a insatisfação está em seu máximo. (MILLER, 2003a, p. 130).

Como argumentação, Miller (ibid., p. 118) se vale da etimologia do vocábulo urgência em sua derivação do latim, *urgens*, que significa “não sofrer atrasos”, este por sua vez proveniente do vocábulo *urgere* do latim clássico, que significa impelir, pressionar, apressar. Digamos, na experiência de análise e na vida há sempre urgência porque há sempre algo que impele, a saber, a força da pulsão — *Drang*.

O impulso pulsional exige a satisfação e de modo urgente sem atrasos, sem aceite do movimento metonímico infundável do desejo. Neste ponto cabe retomar o já exposto: “A

pulsão não é nostalgia, é satisfação, e não é tanto o objeto perdido quanto o encontrado”. (MILLER, 2005a, p. 270).

O que interessa é destacar a indicação, mesmo que implícita, de uma dupla dimensão da pulsão. A dimensão da pulsão cuja trajetória em torno do objeto perdido, objeto causa de desejo, circunscreve a borda pulsional num movimento de ir e vir na nostalgia de um encontro impossível. E a dimensão da pulsão que repete sempre o encontro de uma mesma satisfação segundo a lógica de um gozo inesquecível comemorado a cada iteração. Nesta última dimensão o sujeito permanece fixado a um modo de gozo cuja temporalidade é o avesso da temporalidade do desejo.

[...] uma “fixação de gozo”, especialmente evidenciada por Freud nas perversões e na clínica. Encontramos casos de perversão a céu aberto, a memória de um gozo que pode tomar a forma do encontro, o mau encontro, porque demasiadamente bom [...] um acontecimento de gozo inesquecível. (MILLER, 2005a, p. 190).

[...] o significante não parece permitir um deslocamento, mas, ao contrário, só abrir para uma comemoração, a ponto de que não se pode legitimamente, me parece, tomar como objetivo modificar o “uma-vez-por-todas”, mas, antes, reconciliar o sujeito com ele. (ibid., p. 183).

5.6 A abjeção de Marcel Jouhandeau.

Poderíamos ver aí o estado de um sujeito depois da travessia da fantasia. Exceto que Marcel Jouhandeau, assim parece, absteve-se amplamente de uma análise e não se pôs a procurar sua verdade na fantasia. Isso acontece no nível do sinthoma, no nível do que é *sua vida*, inteira, cuja unidade ele, aqui, sonha lhe ter sido dada pelo gozo. O que chamamos de sinthoma pode passar como sendo a unidade de uma vida — não concentrada nesse elemento equívoco que chamamos fantasia. (MILLER, 2011a, p. 217).

Jouhandeau nasceu em 26 de julho de 1888 e morreu em 7 de abril de 1979 com 91 anos de idade. Sua vasta obra contempla 34 livros, além de periódicos, o primeiro livro foi publicado em 1921 e último em 1970. *De l'abjection*, que ocupa o interesse desta tese, foi publicado em 1939 quando seu autor atingia os 51 anos de idade.

A origem de Jouhandeau é de comerciantes de Gueret e seu pai tinha a profissão de açougueiro. Jouhandeau conviveu com a marca em seu rosto da deformidade do lábio leporino. O catolicismo foi tema presente em questões que acompanharam sua vida, a principal decorrente de sua natureza homossexual que conflitava, portanto, com a Igreja.

Como já expressei o eixo de leitura adotado acompanha a ideia de que o depoimento de Jouhandeau sobre várias situações e momentos de sua vida, demonstra como se arranja com o

gozo da pulsão. Como metodologia os itens e subitens com os quais Jouhandeau apresenta seu livro são mantidos, já que parte-se do pressuposto de que bastaria percorrer essas titularidades para já alcançar uma noção precisa de seu depoimento.

A) Antes de conhecer o mal.

Primeira parte. Sintomas.

Jouhandeau (2006, p. 17) relata sentir-se muitas vezes vítima da incompreensão dos homens em “uma aversão espontânea que faz de mim um exilado perpétuo”.

Sem dúvida, isso só seria possível em um mundo onde todo mundo sofreria da mesma loucura que eu? Que louco não lamenta que o mundo inteiro não desatine como ele? (ibid., p. 19).

Que pecador não quer que seu pecado seja uma lei universal? [...] No mundo em que compartilhe seu pecado, o pecador não seria pecador, mas honrado. (ibid., p. 20).

Ele verifica que se perde ao “conceber, às vezes, como real o mundo quimérico mo qual me sinto único”, e que “bastaria aceitar o sentimento de minha exceção entre os homens para me salvar, porque assim descobriria a hipocrisia que conviria adotar”. (ibid., p. 21)

A verdade, apontada por Jouhandeau, é que todos representam uma comédia, e buscam ocultar a própria identidade, de modo que alguns viverão até o fim de suas vidas no mundo da mentira não alcançando a verdade — “o medíocre morre sem ter se conhecido”. (ibid., p. 23). Para Jouhandeau é impossível renunciar à verdade em “minha obstinação em me manter no ser de meu ser, de não querer a nenhum preço outra coisa que minha identidade e minha singularidade”. (ibid., p. 27)

Sobre os mistérios do desejo, Jouhandeau localiza que “somente nós mesmos sabemos o que nos é prazeroso” e que “o prazer de cada um não deveria depender de nada nem de ninguém e tudo deveria depender de nosso prazer”. (ibid., p. 38). No entanto, “o que fazemos habitualmente não é frequentemente a expressão, mas o contrário do que queríamos”. (ibid., p. 37). “Toda felicidade de um homem, toda sua glória depende do objeto de seu desejo: às vezes consegue aproximar-se, outras se afasta [...] com subterfúgios”. (ibid., p. 28).

Todos têm seus desejos, porém não sabemos qual é até que o encontramos. Não sabemos nada se não for por experiência. É meu desejo, porém só o reconheço pelo desassossego singular que me invade em presença do que buscava. [...] Ao aproximar-me do que buscava, ao aproximar-me do momento em que vão me entregar o objeto de meu desejo, o estremecimento de todo meu ser me tranquiliza, a espécie de morte que me golpeia me faz conhecer minha vida, me dá a vida, a chave do meu Segredo. (ibid., p. 39).

Por outro lado, alguns não sentem desejo e Jouhandeau chega considerar que isso seria o mesmo que dizer que eles não existem (idem). Quanto àqueles “que nunca tiveram a curiosidade ou a coragem de intentar a aventura de seu desejo”, mantém-no “atrofiado ou adulterado sistematicamente em seu eu profundo, alimentando-o com enganos”. (idem).

Aquele que o sacrificou, ignora o que o desejo vinha lhe exigir agora. Como um sabor, como um perfume deleitável, como um encanto que escapa a qualquer análise, como uma imagem sem nome, uma atração irresistível o leva ao zênite de si mesmo, ao fundo do Inferno de onde não sairá mais completamente, porque se perdeu. (ibid., p. 39).

Com os sonhos, Jouhandeau é consciente de encontrar às vezes o que vida lhe recusa: “Reencontramos na memória um detalhe que reconhecemos por tê-lo visto, sem saber onde, sem poder identificá-lo completamente. Sabemos que fomos felizes nesse lugar por causa de algo, de um ser, porém, quando? onde?”. (ibid., p. 47-8).

Trata-se talvez de um sonho em parte esquecido, que não se fixou na memória com todas as suas circunstâncias, embora possa ser uma de nossas experiências mais profundas, mais invulneráveis, talvez a única que tenhamos e que permanecerá em nós com esse ascendente, com esse encanto que se difunde durante todo o dia, às vezes durante toda a vida. [...] a certeza de ter um segredo, algo tão raro que o escondemos, que ocultamos de nós mesmos para guardá-lo melhor. (ibid., p. 45).

Segunda parte. Primeiras experiências — As lembranças mais antigas.

Em uma sucessão de acontecimentos, Jouhandeau relata suas experiências com o gozo da pulsão que irrompe em seu corpo. A primeira aos sete anos de idade, na ausência de seus pais, quando sua ama de leite, Rose, preparava a comida no único cômodo que servia de cozinha, de sala de jantar e de dormitório. Ele estava acompanhado da ama e de um jovem açougueiro que grita: “Por mais que façamos, minha querida Rose, este insignificante acabará no presídio”. (ibid., p. 51). Esse enunciado não se fazia justificar, já que Jouhandeau se “sentia como um modelo de doçura e amabilidade”, contudo, uma coisa ele sabia: “foi pronunciada e o fato de que não poder esquecê-la devo a minha boa Rose, que não passava um só dia sem repeti-la, porém não era para me reprovar, mas para manifestar a animadversão que sentiu desde então [...]”. (ibid., p. 52).

Um pouco mais tarde, quando ele divide a cama com o irmão de sua mãe, que tinha trinta anos de idade. Enquanto ele dormia pela manhã, Jouhandeau finge que também dorme e assim se aproxima lenta e pacientemente de seu tio. “Eu queria encostar meu corpo no seu, em um lugar secreto”, mas a roupa protegia seu corpo deixando o menino sentir apenas seu

calor através do pijama de flanela. O menino aspirava o odor da respiração de seu tio na medida em que seu amplo peito peludo, visto pela fresta da flanela, o convocava “a imaginar perspectivas mais e mais misteriosas; no meio de uma vegetação escura e densa, formas escondidas de uma bestialidade tanto mais atrativa quanto ao mesmo tempo me assustava. (ibid., p. 53).

Na experiência seguinte, o menino brincava no açougue, apesar de seu pai não lhe permitir, quando um empregado que devia ter dezenove anos, uma espécie de gigante louro e suave, caracteriza Jouhandeau, pega a mão pequena do menino por baixo do avental e a leva até sua braguilha. O menino não sabia o que ele queria, ele falava sobre “um passarinho” e então verifica que há algo que se move sob o tecido. Após a refeição o jovem o chama para o pátio. Lá se encontram a sós, ele conduz o menino a um canto da quadra, desabotoa sua calça e apresenta ao menino um objeto desconhecido cujas dimensões lhe parecem enormes “de uma forma tão surpreendente, desconcertante, estranha e gratificante em todos os sentidos para minha curiosidade, que acreditei me enganar que o que ele tinha dissimulado sob a roupa era uma flor, um fruto ou um legume”. (ibid., p. 55)

Assim despertado, com a noite, o menino vai encontrá-lo em um pequeno quarto no qual se habituava guardar aveia. Com a porta fechada com chave, imediatamente o jovem se despe, “mas sem vulgaridade, oferecendo ao meu olhar seu corpo e logo seu sexo com um respeito e uma emoção infinitos, como se ensina adorar uma relíquia de outro mundo, um fetiche raro, misterioso, sagrado, proibido”. (ibid., p. 56). A turbção, a surpresa, o estupor toma o menino ante o que o jovem lhe ensinava. Ele responde ao convite do jovem e basta que sua mão pequena lhe roce para o jovem “se estremecer por inteiro e um novelo de seda aveludada de uma brancura leitosa se dobrou completamente ao redor de seu prepúcio inchado até o topo”. (idem).

Dias depois, o pai de Jouhandeau, sob o pretexto de roubo, manda embora o jovem que pertencia a uma excelente família da região, talvez o tenham visto juntos. Porém, aos oito anos de idade Jouhandeau já era capaz de guardar um segredo: “Nenhum prazer alcançado depois me fez esquecer o candor de minha emoção, nem a sua [...], no entanto, tudo poderia ter sido bastante desagradável” (ibid., p. 54). Dessa aventura resta, como reconhece Jouhandeau, “uma espécie de estremecimento nervoso: talvez, a causa de algo que eu não chegava a admitir como conforme ao que eu tinha pensado até então do Criador e do Homem”. (ibid., p. 57).

Parecia-me que levava em minha carne o principio de uma função monstruosa que veria desenvolver-se em mim, a minhas expensas e que não poderia nada contra ela, nem sequer compreendê-la. Definitivamente, era isso que eu preferia: não entender, não integrar o que tinha acreditado adivinhar ou saber no que acabava de ver e de tocar. (idem).

Contudo, no tempo de inocência que precede a entrada na idade da razão, como define Jouhandeau, nenhuma experiência consegue manchá-la. “É mais tarde quando o mal se instala em nós que a pureza desaparece”. (ibid., 58). A felicidade decorrente da lembrança sem remorso dessa iniciação é justificada por Jouhandeau “porque nesse momento somente importava minha fantasia e ainda a mais fabulosa Natureza que eu descobria em mim e a meu redor, sem julgá-la e sem me julgar”. (idem)

Sinceramente, não posso negar que esse encontro um pouco rápido tenha deixado nas capas profundas de meu ser uma lembrança lancinante, uma imagem demasiado vivaz que determinou mais tarde uma obscura corrente de preocupações e certo desequilíbrio de minha sensibilidade. (idem)

Aos dez anos de idade, quando o menino conhece um garoto de sua idade, filho de um pintor de paredes, a experiência se completa. Eles caminham em direção à casa da avó paterna de Jouhandeau e nesse trajeto o garoto lhe participa o que sabia sobre o prazer que se dão o homem e a mulher, como também que o homem não tem necessidade da mulher para senti-lo, ele pode dar prazer a si mesmo. Eles vão passar pelo celeiro de uma casa abandonada e ali ele lhe demonstrará. Ajoelhado, o garoto acaricia Jouhandeau “de uma maneira tão premente que pouco depois (pela primeira vez) meu agulhão se levantou”. (ibid., p. 59).

Em um dado momento, de repente, todo meu ser estremeceu como se fosse um último suplício, um rasgão, um desgarramento mortal no mais profundo de minha carne, como no centro de meu ser; algo sem que nada aparentemente afluísse, desatou-se: lancei um grito e me virei com espanto para meu companheiro (ia morrer por culpa?). (idem).

Com um olhar, Jouhandeau pede uma explicação: “que me dissesse o que tinha se passado”. Então, preso da mesma embriaguez que havia proporcionado, o garoto repete consigo as mesmas carícias: “seu gesto, seu espasmo, sua turbção, me tranquilizaram, explicavam o meu: era isso a voluptuosidade?” (ibid., p. 60).

O primeiro impulso de Jouhandeau foi de ódio ao garoto por tê-lo feito conhecer, porém lentamente, com a reflexão, ele sente “um interesse lancinante, de um valor infinito, muito intenso porque parecia muito perigoso, espantoso: poder que era dado a mim mesmo de sair por

um instante fora de mim, num estado extraordinário, que me aproximava da loucura da morte”. (idem).

[...] não deixava de perceber que o que me distinguia dos outros, além de meus escrúpulos, e de meu remorso, era a intensidade no prazer e certo ardor selvagem próprios, que me acompanhavam no pecado, tornando-o assim mais atrativo. Dito de outra maneira, minha voluptuosidade era de tal qualidade ou de tal natureza que me mantinha afastado dos que me rodeavam, surpreendidos até o espanto. (ibid., p. 62).

Aos quinze anos de idade, Jouhandeau conhece a paixão, como diz. Seu pai o envia a um povoado para assistir a cerimônia fúnebre de um amigo. Seu filho, uns dois anos mais velho que Jouhandeau, encontra-se sentado no chão com sua cabeça apoiada nos joelhos de uma mulher desconsolada, de luto, que deveria ser sua mãe. Imediatamente o rapaz se converteu para Jouhandeau em “o único” objeto de sua atenção; ao ocupar definitivamente seu espírito, “em um abrir e fechar de olhos havia posto ordem em meu interior e simultaneamente feito o vazio ao redor dele”. (ibid., p. 64). Não sentiu qualquer remorso, porque nada lhe parecia mais nobre e distante, no entanto, como era impossível unir-se a ele, decidiu se matar bebendo um frasco de perfume. Naturalmente, conseguiu apenas ficar doente: “no lugar de ter adquirido a convicção de ser a presa de uma inclinação monstruosa ou anormal”, decide não duvidar mais da existência de apenas dois caminhos: casar-se ou unir-se a Deus. “Havia sem dúvida algo de excesso voluntário, de excesso voluntariamente dramático, em minha resolução de ser um homem como os demais”. (ibid., p. 66)

Finalmente, Jouhandeau encontra um jovem oficial, também um apóstolo culto e elegante, que se desola com seu negativismo e pretende despertar sua alegria de viver. Ele se deixa guiar pelo jovem e um dia estando só em seu quarto sente “uma emoção inexpressável e uma turbção crescente” que o “joga sobre sua cama numa atitude monstruosa” (ibid., p. 67). Jouhandeau se assegura então de “que não havia nada comum entre os demais homens e eu, convencido de que estava condenado à perdição, porque a meu pesar amava o Homem em si mesmo e com um ardor febril e idólatra, desapreciando a Natureza e a Deus!” (ibid., p. 62)

B) Conhecimento subjetivo do Mal, conhecimento do Mal em si mesmo e em mim, enquanto não saiu de mim.

Terceira parte. Conhecimento do Mal em si mesmo — Conhecimento “teórico” do Mal — Descoberta do Lugar [*place*], do Lugar [*lieu*], da Religião do Inferno.

A maldade é inerente a certos seres, como se tivessem uma unha cravada no mais profundo de seu ser e que se eriça ao menor contato. Querem ser bons ou acreditam sê-lo, porém ao mesmo tempo, e quase sem sua permissão, essa unha rasga o que acreditam acariciar. (ibid., p.71-2).

Todo homem tem direito a sua maldade, enfatiza Jouhandeau, à maldade original que “marca cada indivíduo desde o seu nascimento” (idem). Todos nascem com seu Pecado [...] de forma que “a maldade é indubitavelmente nosso privilégio para que a bondade seja, finalmente, nosso triunfo” (idem).

[...] e se um dia me dou conta de que no há repouso nem remédio para mim? Se me vejo perdido, incurável, ou incorrigível, se me é impossível ser puro? [...] Como não posso senão converter qualquer coisa em maldade, ao menos que o Mal possa me contentar. De fato, chegados a certo grau de perdição, parece que não podemos fazer nada nem a favor nem contra nós mesmos, que não seja renunciando a tudo, exceto ao próprio Mal. (ibid., p. 75).

Quarta parte. Conhecimento do Mal em mim — Descoberta do Desejo: o Homem, finalidade do Homem.

Jouhandeau reconhece o Mal em si mesmo ao reconhecer uma “ideia fixa” que comanda sua vida — seu sinthoma poder-se-ia dizer. “Minha ideia fixa, minha tentação perpétua, meu pecado, é o Homem. O Homem é minha paixão. O Homem é meu vício e minha virtude”. (ibid., p. 80). Com essa constatação, ele conceitua o desejo e a satisfação que ele aporta.

Somente o homem é a medida do Homem. Somente o Homem satisfaz o homem. (idem). Uma vez satisfeito, o desejo nos abandona cara a cara com seu objeto, com o que já não se sabe o que fazer, embora o pior desastre é ser consciente da indignidade que nos cativa e não poder nos livrar dela. (ibid., p. 82).

Jouhandeau enuncia: “Feliz aquele que não tem, como eu, uma ideia fixa. Sua inteligência e sua vontade lhe pertencem”. (ibid., p. 79). E de modo sucinto adentra no tema do registro do Real: “Há uma ciência do inteligível. Não há uma ciência do Real. [...] O real segue sendo irreduzível à inteligência não apenas parcialmente, mas também em sua essência”. (ibid., p. 86). Portanto, ele conclui que “as individualidades somente existem realmente, não intelectualmente. O que é singular escapa à compreensão. O Singular não pode ser compreendido nem conhecido. E o Singular é cada pessoa humana, inédita e inalienável”. (ibid., p 87).

Quinta parte. Experiências secundárias.

O Homem que domina seu Destino e a si mesmo, não se conhece nem conhece o Destino. Não sabe quais são seus limites nem qual é sua liberdade. Somente a loucura está à altura do Destino, se ajusta ao drama do Homem e é compatível com o segredo

de Deus. (ibid., p. 90).

Jouhandeau pergunta-se então: “ao que chamo Destino? A certa predestinação para o mal, sem necessidade de cometê-lo” [...] (ibid., p. 91). Nada é mais sagrado que o pecado: “O Pecado, amar o Pecado, certa vocação para o Pecado, se alcança certo grau de apaixonamento, uma violência irresistível, é a única parceria digna da Santidade” (idem). Nessa corrente do pensamento, ele conclui que “o ser impuro pode ter uma grandeza igual a do ser puro”. (idem).

Sem dúvida, descobri um Paraíso onde há de tudo, porém a custa de baixar um grau por debaixo de tudo, quando podia talvez, tentando renunciar a meu Desejo, [...] elevar-me um grau acima de tudo. [...] a Sombra ardente que desfrute no Pecado, seja a abjeção, se comprazerá no Segredo. (ibid., p. 93).

C) Conhecimento objetivo do Mal. Conhecimento do Mal em ato, desde o momento em que sai de mim.

Sexta parte. Novas experiências — Conhecimento, ainda “afastado” — Aproximações e promessas — Contemplação do “objeto” situado nos limites do Infinito.

A ilusão da falta predispõe à falta, anima a cometê-la. [...] Às vezes me digo que não existe o pecado nem a falta de forma absoluta, mas de forma relativa; que não há, que não pode haver pecado em mim, se não é em relação com uma imposição que me é exterior, imposição que não escolhi e que posso sempre ignorar ou esquecer se aceito as consequências de minha ignorância ou de meu esquecimento. [...]. (ibid., p. 99).

Jouhandeau questiona então sobre o que nele existe: “O que há em mim? Uma alcateia de tigres desentocados? Às vezes um grande tumulto sobe do mar e os tigres se calam, como se pudessem sentir medo”. (ibid., p. 100). Poder-se-ia dizer, como uma interpretação possível, que Jouhandeau caminha num pensar sobre algo que urge em seu corpo — a urgência da pulsão. Seu enunciado corrobora essa suposição: “O espírito se surpreende demasiado com tudo que interessa à carne, espetáculo que por falta de costume lhe resulta sempre novo e angustioso. Assim nasce uma força irresistível, todos os arrebatamentos da Tentação” (ibid., p. 101).

Jouhandeau apresenta a forma inicial com a qual ele lidou, digamos com a força da carne; a saber: “a contemplação do “objeto” situado nos limites do Infinito”. Ele reconhece que nos primeiros momentos, sua anomalia, como diz, ganhou uma forma aparentemente sem perigo. Muitas vezes ele se fechava em seu quarto para contemplar com um binóculo potente um homem ocupado em escavar um terreno. Quando ele isola e instala o homem no centro de seu objetivo, ele passa o dia inteiro a olhar como ele “se move, como se cansa, como descansa, come, se

diverte, e por fim nada era tão importante para mim como essa contemplação, porque me tornei muito forte, bastante conhecedor de meu escavador”. (ibid., p. 102).

Mas, imediatamente após apresentar essa solução, Jouhandeau lembra o seu apartamento no número 26 da rua Gay-Lussac. O proprietário consentiu em lhe alugar duas águas-furtadas na condição de sua promessa de não receber qualquer mulher em sua casa. Então, com intuito de provocação ou vingança, assim ele reconhece, depois do primeiro mês de aluguel passou a convidar o primeiro homem que encontrava para ir a sua casa, eram “operários sem trabalho, encanadores, mecânicos e provavelmente malfeitores, ladrões, ou assassinos”. (ibid., p. 103). Ao entrarem lhes oferecia “um cigarro, um trago ou comida, segundo a hora” e observava suas unhas. Caso estivessem “muito grandes ou sujas”, pedia-lhes para cortá-las e assim embelezá-las — “era meu vício” (idem). Assim durante um bom tempo ele continha as mãos desses homens cativas entre suas próprias mãos. Ele tratava-os “com certa familiaridade, porém nunca o bastante para que meus hóspedes deixassem de sentir por mim uma espécie de respeito acompanhado de temor”. (ibid., p. 104). Contudo, um dia ele surpreende um desses homens “com as mãos na minha carteira, e um olhar triste de minha parte bastou para que ele me devolvesse, depois de haver feito o gesto, é verdade, de lançar-se sobre mim, creio para me estrangular”. (idem)

A interpretação Jouhandeau sobre o motivo de exaltação da “presença desses desconhecidos povoando minha solidão” versa sobre eles adotarem a posição de escravo e ele de Rei: “Adoravam-me. Acreditei por momentos ser um homem visitado por deuses”. (ibid., p. 105). Ele empenha-se em convencê-los de que era um desenhista já que isso serviria de desculpas para tudo o que lhe interessava: “então lhes pedia com naturalidade que se despissem e se esticassem na minha cama”. Eles “adotavam a atitude que queriam” e Jouhandeau “armado com um lápis e uma folha de papel, girava ao redor, às vezes mais próximo, às vezes mais longe, às vezes de pé, outras vezes ajoelhado ou sentado, mas sem jamais tocá-los”. (idem).

Por más que faça, por mais que diga, por mais que não faça nada, dependo completamente de minha ideia fixa. Não há um único ser no mundo, por abjeto que seja, cujo segredo eu não deseje conhecer. Quando me debruço na janela é somente para esperar que um passante tenha a ideia de despir-se ante mim. [...] a força de meu desejo atua misteriosamente sobre o objeto, o atraí, ele se aproxima, é magnético. [...] nada pode se igualar à força de meu Desejo, desse entusiasmo, dessa queimação que sinto quando alguém se aproxima. (ibid., p. 107-8).

Jouhandeau (ibid., p. 108) admite não ser “em absoluto um ser puro e não se obstina em quer sê-lo”, como também que “bastaria deslocar um ‘objeto’ nele para sê-lo, deixar um pouco de

lado o que ocupa o centro do olhar”. A questão que ele formula é que para isso “é preciso que meu amor pelo Homem seja tão grande que me despoje de tudo”. (ibid., p. 109).

Se sou Liberdade, a Liberdade de amar o Homem mais que a Deus e mais que a Mim, quem poderá fazer-me frente, mesmo que ele me desonre e me perca eternamente, mesmo que me exile e me condene? Mas, no mais fundo de minha prisão e no Inferno minha paixão bastará para minha grandeza e a grandeza de minha paixão me bastará. (ibid., p. 109-8).

Em continuidade, Jouhandeau (idem) lembra que às sete e meia da manhã encontrou num túnel um árabe de uns trinta anos de idade que olhava seu polegar com os olhos entrefechados. Jouhandeau sente que se desprende desse homem uma doçura, que reconhece dever assemelhar-se a sua, e imagina o homem como pastor, na África, guardando seu rebanho, no mesmo momento em que ele o vê assim também vestido. A continuação entrecortada do relato Jouhandeau permite considerar que ele interpreta essa cena imaginada da seguinte forma:

Quando encontramos certas pessoas, às vezes a primeira coisa que percebemos é a criança que elas tem sido e que nos fala delas, as precedem as representa e as recomenda traduzindo acertadamente suas palavras em outras mais verdadeiras, mais fervorosas. Realiza-se uma transposição que permite entender ou compreender essas pessoas, a pesar seu, apesar da comédia que estão acostumadas a representar: somente nós mesmos não nos deixamos enganar. (idem).

Jouhandeau corrobora então que “no fundo de cada um de nós a alma é como uma ave do Paraíso que em uns se exalta e em outros adormece. Alguns a silenciaram. Outros, tão harmoniosos em sua ladainha, se ouvem — embora sejam surdos — quando nos aproximamos”. (ibid., p. 111).

É muito perigoso ter uma aparência ou um perfil demasiadamente formoso. Corre-se o risco de não exigir nada de si mesmo. Alguns nascem com um rosto glorioso, e daí, inclusive se sua alma é abjeta, tem possibilidades de assenhorear. Outros nascem quase sem rosto, porém sua alma é “trono ou dominação”. Grande é então seu mérito porque tem tudo por fazer, começando por seu rosto. (ibid., p. 117)

Os momentos em que se está completamente só são, para Jouhandeau, o melhor que se pode ter, porque se está seguro de não ter nada a perder, exceto a nós mesmos: “O certo é que nessa ocasião dou voltas por cima do vazio”. (ibid., p. 114).

O desejo, até o ponto necessário e fatal, supre seu objeto, o suscita, o cria, recria sua presença ou cria uma imagem mais turbadora que a presença, por constante tão íntima. Nada; somente resta isso, e quando tudo foi

destruído pelo desejo, só resta a este destruir-se também (ibid., p. 112-13).

Sétima parte. Conhecimento “próximo”, “prático”, porém ainda “acidental” do Mal, de seu “objeto” — Experiência do Perigo que comporta e ensaio de uma nova ascese no interior do Mal.

Apreendi até que ponto me despreocupeí de meu eu interior quando estava no fundo do abismo onde acumulo montanhas de silêncio para me enterrar. Somente desde o fundo do abismo, aquele que não tem nada sabe o que permanece e então não renunciaria nem por um Império a essa terrível experiência. (ibid., p. 121).

Jouhandeau (ibid., p. 120) explicita sua intenção de falar sobre uma dimensão que nunca acreditou pequena, aquela que separa a honra e a desonra, visto que as mentiras e as comédias não lhe ensinaram nada sobre ela.

O possível; o rio e o mar canalizados pelo dique. O impossível: o mar ou o rio sem diques, abandonados a suas tempestades. Porém, o ser é o impossível como é uma ilusão irremediável o mais grave erro: tomar ao contrário o possível pelo ser, o bem moral pelo bem absoluto. Sem diques, nem o rio nem o mar podem ser contidos, porém o dique é um artifício. (ibid., p. 127).

Jouhandeau considera duas dimensões: o convencional e o que existe porque existe. O convencional “domestica o ser, permite ao ser, ser possível”, essa é a parte da convenção que ele diz aceitar porque “permite existir o que sem ela seria o impossível”. (idem). Ele acrescenta que desse modo se torna tolerável o que, sem a convenção, não o seria: “Em certo ponto e de outra maneira, a convenção introduz no ser o que o ser não poderia tolerar, sem deixar ao mesmo tempo de ser”. (idem). É nessa dimensão de limite que Jouhandeau diz se manter sempre: “nos limites extremos do ser e do não-ser: esse é meu terreno. (ibid., p. 128).

Cada qual tem que viver com suas debilidades, eu com minha loucura. De tempo em tempo ela se apodera de mim [...]. Porém, como em seguida me dou conta do que vai acontecer, impeço que tudo isso aconteça. Improviso uma Sabedoria que é uma espécie de hospício privado e posso viver ali com muita prudência, sem incomodar ninguém. É preciso ter um grão de loucura ou não se vive realmente e um grão de sabedoria ou não se pode viver; ser o bastante louco e o bastante sensato para chegar à morte sem ser abastado, sem condecorações e sem estar arruinado nem desonrado. Isso é saber viver. (idem).

Assim, “o bem aclimata o mal, lhe dá meios para subsistir, para não devorar a si mesmo e para deixar de ser proibido: uma licença”. Melhor, ele diz: “trata-se de uma naturalização, é o direito de cidadania dado ao estranho”. (idem)

Oitava parte. Conhecimento de um amor puro e exclusivo do Mal: ensaio de uma delimitação de seu domínio inalienável.

Sempre que se aproxima de um homem, Jouhandeau (ibid., p. 130) tem a clara percepção de seu não conformismo, de que nunca aceitou qualquer coisa como completa. O que excede a isso é a realidade essencial de Deus. “Somente Deus leva a conta de minhas alegrias e de minhas penas. Não me falta audácia e a última de minhas imprudências me matará [...]. Prefiro que seja lançando-me ao desconhecido para sentir meu coração”. (ibid., p. 144).

É preciso abundar no essencial do próprio desejo em altura e profundidade, evitando profaná-lo com a menor ação ou intenção medíocre. É preciso permitir ao próprio desejo realizar-se em altura e profundidade, procurando evitar somente qualquer abjeção. (ibid., p. 136).

Ocorre que “se um ser medíocre tem a sorte de encontrar um ser extraordinário, não aproveita para elevar-se, mas para rebaixá-lo. [...] As pessoas medíocres tem seus pontos de referência, grosseiros e aparentes, que não podem deixar de lado. Assim lhes escapa tudo o que é sutil ou profundo” (ibid., p. 137). É comum encontrar “gente honrada, porém sem grandeza e criminosos que comovem”. (ibid., p. 143).

“Às vezes o que mais nos alivia é sentir horror de nós mesmos. Muitas vezes a vergonha e a glória interior estão separadas apenas pela espessura de um delgado diafragma”. (ibid., p. 136).

Necessitamos apenas mudar pouco a pouco nossa debilidade em força, extrair do pecado a virtude, obrigar nosso vício a nos servir, a nos engrandecer, a nos superar. Transformar o Mal em Bem, cada uma de nossas aparentes derrotas em um triunfo mais íntimo. (ibid., p. 144).

D) A abjeção, única finalidade do Mal.

Nona parte. O Homem, finalidade do Homem ou conhecimento “íntimo” “prático” e “habitual” do Mal — O Desejo em posse de seu objeto: sua familiaridade engendra a abjeção.

A tentação é um raio que anula as imagens e o ruído para aproximarmo-nos, em um abrir e fechar de olhos, no meio da noite e no silêncio, de um objeto único cujo esplendor e fixidez os paralisam. (ibid., p. 152)

Neste ponto, os relacionamentos sexuais de Jouhandeau se especificam, de modo a ele não considerar-se mais vítima de qualquer um. Não há mais obrigação e a fidelidade se concentra no “instante ao qual temos nos comprometido de uma semana para a outra, simplesmente por prazer”. (ibid., p. 154). Há liberdade total no ir e vir, mas se um parceiro falta não há mais possibilidade de reencontros (ibid., p. 155). A surpresa da adesão de um ao outro se apresenta a

cada vez, no medo de não se verem mais, no desconhecimento de seus nomes e na ameaça do último encontro: “sem a menor esperança de nos reencontrar, salvo por casualidade, é isso o que nos emociona e nos preservará muito tempo da lassidão”. (idem).

Quando despertamos pela manhã e pensamos no pecado da véspera, ao princípio não podemos acreditar; negamos-nos a acreditar: esse estupor dura um segundo. Depois acreditamos e nos maldizemos. Ao meio dia já nos acostumamos a nossa própria maldição e pela noite recomeçamos. No dia seguinte o estupor é menor e a maldição subsequente carecerá de convicção. Finalmente nos acostumamos ao opróbrio, que se converte no Pão de cada dia. (ibid., p. 157).

Poder repousar o olhar em alguém é uma felicidade muito nova para Jouhandeau, “o fogo de meus olhos estendeu-se para todo meu rosto. O fogo de meu rosto se estendeu para todo meu corpo. Sou somente fogo”. (ibid., p. 159). “[...] agora para mim amar é única coisa que vale a pena, dar, dar-me. (ibid., p 160). Enfim poder amar alguém sem razões sentimentais, alguém que não provoca qualquer ternura e que não se liga a ninguém, alguém “que não amarei por ele, mas por mim e que é consciente disso, um ser que não me amará por mim, mas por ele e sou consciente disso [...]”. (ibid., p. 167).

Havia desejado que fosses mil vezes mais pobre, mais odiado, desprezado, desgraçado, miserável, doente, sujo, desonesto, acusado, traído, condenado, perdido, desonrado, aviltado, vil, condenado. (ibid., p. 160).

Que importa que sejas Nada e que eu te sacrifique Tudo? [...] Nenhum ser é “nada” para Deus ou para mim. [...] Ao contrário, quanto menos conta para os demais e para si mesmo, mas conta para Deus e para mim. (ibid., p. 162-63).

A questão é que para “certos seres uma carícia somente os emociona na medida em que os mata, ou pelo menos os desonra. A intimidade começa unicamente onde não há amor próprio, e talvez não acabe senão em uma comum abjeção”. (ibid., p. 166-68).

Décima parte. Despertar no estupor e o estupro.

De noite a umidade da minha cama me desperta: em atitude obsena o vejo a meu lado, demasiado próximo para que não me sentisse cegado, ofuscado, asfixiado. Seu odor estofa minhas fossas nasais e seu sabor particular, em um lugar preciso de seu corpo que também conheço, ocupa constantemente todas as papilas de minha língua e de meu paladar. [...] Deixo de ser eu para converter-me no que experimentei com tanto prazer; e o objeto de minha adoração, convertido em objeto de meu horror, já não me abandona. (ibid., p. 173-74).

Jouhandeau reconhece que ele, por seus próprios malefícios, fez de seu comparsa um mostro consagrado somente a ele: “Sua degradação, sua perversidade irreparável, as deve a mim; seu tormento sou eu quem o tem criado. Seu inferno é minha obra e já não tem remédio”. (ibid.,

p. 174). Ele esclarece que o Mal se apresenta inicialmente “como uma dificuldade, como uma prova, como uma tentação, e logo se revela como um costume, como uma escravidão, como uma necessidade, como uma tara”, e assim, “ancorado pela força do costume”, se faz notar “como uma marca indelével de infâmia”. (ibid., p.187-89).

Por outro lado, Jouhandeau elucida que o vício comporta níveis.

Ninguém ainda se perdeu por amar o que deveria odiar, por adorar o que deveria detestar. Começamos a estar perdidos somente quando estimamos, mais que qualquer outra coisa, o que deveríamos desprezar acima de qualquer outra coisa, e se persistimos nessa preferência. (ibid., p. 184).

Atingir o nível mais profundo do vício é o mesmo que baixar “ao fundo do abismo, ao fundo de seu próprio mal, ao grau mais sepulcral de seu eu” e sentir “seus efeitos simultaneamente maravilhosos e horríveis, absurdos, legítimos, detestáveis, porque destrutivos de qualquer nobreza”. (ibid., p. 182). Então, nesse ponto supremo se conhece a abjeção, abaixo da qual não há nada.

E) Elogio da abjeção.

Quando vemos a abjeção a que condizem as debilidades, todas as nossas faculdades, inclusive as mais animais, recobram sua nobreza. Sentimos ardor, porém para odiá-la e a odiamos até o ponto que ao final nos vemos mais despojados que outros, desnudos. E não seria uma covardia lamentar agora esse desejo e seus arrebatamentos que nos tem levado mais além de nós mesmos? Basta que o Demônio de cada um não tenha a última palavra. (ibid., p. 199-200)

Jouhandeau enumera vários modos de encontrar felicidade em situações que, poder-se-ia dizer, localizam-no na vertente da abjeção. A primeira é a felicidade em receber injúrias, em ser insultado e desprezado publicamente.

Certos vocábulos infamantes talvez nos convenham, porém [...] não tínhamos pensado em aplicar-nos até o dia em que os vemos impressos com ferro quente sobre nosso ombro, junto a nosso nome. Assim, esse é nosso adorno mais íntimo e inalienável [...]. (ibid., p 193).

A segunda é a felicidade em ser objeto de escárnio e de desprezo para o único homem que lhe desperta fé. (idem). A terceira trata da felicidade de ser desfigurado pelo Mal, pelo próprio mal.

Não poder se mostrar e mostrar o próprio mal que é como um emblema, uma insígnia, um signo, o traje branco da Loucura ou a sineta do Leproso. Os ouvem chegar, os divisam de longe e todos que os encontram os julgam num abrir e fechar de olhos e os

evitam, os condenam, os arremessam de novo ao pecado, a solidão, a uma reclusão eterna. (ibid., p. 194).

Como quarto modo de felicidade ele apresenta aquela de não ter mais amigos e como quinto a felicidade de não ter mais parentes que te renegam. Em sexto lugar a felicidade com a ignorância, com a falta de inteligência.

Por fim, a “felicidade de não ser nada, de ser feio, amparo da vergonha, das enfermidades e dos pecados, das enfermidades que fazem de mim um objeto de repulsa para os outros e de meus pecados que fazem de mim um objeto, repulsa para mim mesmo”. Portanto, “felicidade de tudo o que me isola, de tudo que me ‘abjeta’”. (ibid., p. 195).

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, P. (2013). *Falar com qual corpo?* Trabalho apresentado no VI ENAPOL – VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana . XVIII Encontro Internacional do Campo Freudiano, realizado nos dias 22 e 23 de novembro de 2013.

Disponível em:

http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/Hablar-con-cual-cuerpo_Patricio-Alvarez.html

Acesso em: 4/5/2014

ARENAS, G. *O corpo, gozável e literável*, op, cit.

Disponível em:

http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/El-cuerpo-gozable-y-literable_Gerardo-Arenas.html

Acesso em: 4/5/2014

AGOSTINHO (1973) De Magistro. *Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural.

ATTIÉ, J. (2008) De la trace à la sublimation et retour. *Horizon*, Paris, n° 46, 2008, (L'Envers de Paris).

ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. (2014). *Scilicet. Um real para o século XXI*, Belo Horizonte: Scriptum, 2014.

ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (2013). *A ordem simbólica no século XXI*. Rio de Janeiro: AMP/Subversos.

BELAGA, G. (2011) Manera de uma psique sin cuerpo. *El cuerpo en psicoanálisis*. Venezuela: Melvin C.A.

BERNARDES, A. (2003). *Tratar o impossível: a função da fala na psicanálise*. Rio de Janeiro: Garamond.

BOHADANA, E. (1994) Ética e psicanálise: figura e discurso, *Revista da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, n° 14, 1994.

BONNAUD, H. (2014). Dizer/Escriver. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

BRODSKY, G. (2010) Dizer não. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 1, n° 1, março 2010.

Disponível em:

http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/dizer_nao.pdf

Acesso em: 4/5/2014.

_____. (2007). *Coloquio-seminario sobre el seminario 23 de J.Lacan el sinthome*. Buenos Aires: Grama ediciones.

_____. (2004) *Fundamentos. Comentários del Seminario 11*. Buenos Aires: ICBA (Instituto Clínico de Buenos Aires).

_____. (2001/2002) *Fundamentos. El acto analítico*. Buenos Aires, nº5 (Cuadernos del Instituto Clínico de Buenos Aires, ICBA).

_____. (2002) A solução do sintoma. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº34.

BROUSSE, M-H. (2014). Decifração. *Scilicet*. Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum.

CALDAS, H. (2013a) Melancolia e sublimação: um corpo que cai. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 4, nº 12, nov. 2013. Disponível em:
http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_12/Melancolia_e_sublimacao.pdf
Acesso em: 4/5/2014.

_____. (2013b) A fala e a escrita da mulher que não existe. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 4, nº 10, nov. 2013.
Disponível em:
http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_10/A_fala_escrita_mulher_que_nao_existe.pdf
Acesso em: 4/5/2014

_____. (2007) *Da voz à escrita*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

CAMALY, G. (2014) Henologia. *Scilicet*. Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum.

CAROZ, G. (2014) Interpretação/Leitura, op. cit.

COELHO dos S. (1999). 'Isso' é uma estrutura significativa: goza-se de um corpo. *O desejo é o diabo*. Rio de Janeiro: Contracapa.

COTTET, S. (1995) A interpretação incide sobre a causa de desejo. *Correio*, Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, São Paulo, nº 13.

COUTINHO JORGE, M. A. *Arte e travessia da fantasia*. Disponível em:
<http://www.iecomplex.com.br/textos/Arte%20e%20travessia%20Marco%20Coutinho.htm>
Acesso em: 4/5/2014.

DELGADO, O. [et. al] (2005) *El lugar del analista*. Buenos Aires: JVC.

ELIA, L.; MANSO R. (org.) (2013). *Estrutura e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia Freud.
ELIA, L (2010) *O corpo simbólico, e o corpo imaginário-real*. Trabalho apresentado no Congresso Argentino de Psicanálise de Convergência (Movimento Lacaniano para a Psicanálise Freudiana). Buenos Aires, 29-30 outubro de 2010. (mimeografado)

_____. (2006) *Causa e narcisismo*. Trabalho apresentado na XI Jornada Intersedes do Laço Analítico Escola de psicanálise, organizada pela Sub-sede de Varginha. Rio de Janeiro, 29-30 de abril de 2006. (mimeografado).

_____. (2003) “Je panse donc j’essuie”: *o que retorna do exílio?* Trabalho apresentado na Jornada de Formações Clínicas do Campo lacaniano, “O retorno do exílio”, em 8 de dezembro de 2003. (mimeografado).

ESQUÉ, X. (2014) Um (Há Um) *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

FREUD, S. (1997) *A Interpretação das afasias*. Lisboa: Edições 70, (1891).

_____. (1990a) *El fetichismo. Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXI, (1927).

_____. (1990b) *El yo e el ello*, op. cit., v. XIX (1923).

_____. (1900c) *La organización genital infantil*, op cit.

_____. (1989a) *La interpretación de los sueños*, op.cit., v. V, (1900).

_____. (1989b) *La represión*, op. cit., v. XIV (1915).

_____. (1989c) *Duelo y melancolía*, op. cit vol. XIV, (1915).

_____. (1989d) *Proyecto de psicología*, op. cit., vol. II. (1895).

_____. (1989e) *Pulsiones y destinos de pulsión*, op. cit., v. XIV (1915).

_____. (1989f) *Mas allá del principio de placer*, op. cit, v. XVIII, (1920).

_____. (1989g) *La negación*, op.cit., v. XIX, (1925).

_____. (1989h) *Lo inconsciente*, op. cit., v. XIV, (1915)

_____. (1989i) *Tres ensayos de teoria sexual*, op,cit., v. VII (1905).

_____. (1989j) *El problema económico del masoquismo*, op. cit., v. XIX (1924).

_____. (1988a) *Recordar, repetir y reelaborar*, op. cit, v. XII (1914).

_____. (1988b) *Tótem y tabú*, op.cit., v. XIII (1913).

_____. (1987a) *Estudios sobre la histeria*, op.cit., v. II (1895-95).

_____. (1987b) *Inibición, síntoma y angustia*, op.cit., v. XX (1925).

GÚEGUEN, P.-G. (2014) Defesa (desmontar a). *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

_____. (2007). Sobre o inessencial do sujeito suposto saber. *Curinga* n° 25. *A variedade prática psicanalítica*. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise-MG. Belo Horizonte: EBP/MG.

GOROSTIZA, L (2010) Medir o verdadeiro com o Real. Intervenção que resume e atualiza a sua publicação em *La actualidad del pase*, Work in progress, Colección de la Orientación Lacaniana, Serie Testimonios y Conferencias N° 9, EOL-grama, Buenos Aires, 2008.

Disponível em:

http://2010.congresoamp.com/pt/template.php?file=textos/noche_01/gorostiza_mesurer.html

Acesso em: 4/5/2014.

HORNE. B. (2004) Sobre o desejo do analista. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n°40.

_____. (1999) *Fragmentos de uma vida psicanalítica. Da IPA a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

IDDAN, C. (2014) Iteração. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

JIMENEZ, S. (2011) Percurso do seminário O Ser e o Um, de J.-A Miller. *Correio. Revista da Escola Brasileira de psicanálise*, n° 70.

_____. (2008) Olhares... *Latusa* n°12. Objetos soletrados no corpo. Rio de Janeiro, Revista da Escola Brasileira de Psicanálise-RJ. EBP-RJ.

JOUHANDEAU, M. (2006) *De l'abjection*. Paris: Gallimard, (1939).

JOYCE, J. (1916) *Retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

KLOTZ, J-P. (2011) El psicoanálisis, práctica de cuerpo. *El cuerpo em psicoanálisis*. Venezuela: Melvin C.A.

LACAN. J. (2011) A terceira. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n° 62, dez 2011.

_____. (2009) *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1971-72).

_____. (2008) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1968-1969).

_____. (2007) *O Seminário, livro 23: o sinthoma*, op. cit., (1975-76).

_____. (2003a) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, (1967).

- _____. (2003b) O aturdito, op.cit.(1973).
- _____. (2003c) O engano do sujeito suposto saber, op. cit. (1967)
- _____. (2003d) Radiofonia, op.cit. (1970).
- _____. (2003e) Discurso na Escola Freudiana de Paris, op. cit. (1967).
- _____. (2003f) A psicanálise. Razão de um fracasso, op.cit. (1967).
- _____. (2003g) Televisão, op.cit. (1973).
- _____. (2003h) Joyce, o Sintoma, op.cit. (1975)
- _____. (2003i) Lituraterria, op.cit. (1971).
- _____. (2003j) *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, op.cit. (1976).
- _____. (2003h) Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos* (1973).
- _____. (1999) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1957-58).
- _____. (1998a). O seminário sobre “A carta roubada”. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1957).
- _____. (1998b) A direção do tratamento e os princípios de seu poder, op. cit. (1958).
- _____. (1998c) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. op. cit. (1953).
- _____. (1998d) Variantes do tratamento-padrão, op.cit (1954).
- _____. (1998e) Situação da psicanálise e a formação do psicanalista em 1956, op.cit. (1956).
- _____. (1998f) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose, op.cit. (1958).
- _____. (1998g) Conferência em Genebra sobre o sintoma. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº23, dez 1998. (1975).
- _____. (1998h) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (1957).
- _____. (1998i) Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano, op. cit., (1960).

_____. (1998j) Introdução ao comentário de Jean Hypoolite sobre a “Verneinung” de Freud, op. cit.

_____. (1998 l) *Do sujeito enfim em questão*, op.cit. (1966).

_____. (1995) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1956-57).

_____. (1992a) *O seminário, livro 8: a transferência*, op. cit. (1960-1961).

_____. (1992b) *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, op. cit. (1969-70).

_____. (1988a) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, op. cit, (1964).

_____. (1988b) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, op. cit., (1959-60).

_____. (1987) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, op. cit. (1954-55).

_____. (1986) *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud.*, op. cit. (1953-1954)

_____. (1985b) *O Seminário, livro 20: mais ainda*, op. cit., (1972-1973).

_____. (1976-77) *Le séminaire, livre XXIV: L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourir*. Inédito.

_____. (1976) *Conférence et entretiens dans des universités nord-américaines*. Massachusetts Institute of Technology. *Sclicet* 6/7. Paris: Seuil. (1975).

_____. (1975) *Sobre o passe*. *Lettres de l’École freudienne*, 1975, n° 15. (mimeografado).

_____. (1974-75) *Le séminaire, livre 21: RSI*. Inédito.

_____. (1971-72) *Le séminaire, livre XIX ... ou pire*. Inédito.

_____. (1967-68) *O seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. Inédito.

_____. (1966-67) *O seminário, livro 14: lógica da fantasia*. Inédito.

_____. (1966) *Posição do inconsciente*. Resumo das intervenções de Lacan no VI Colóquio de Bonneval. (1964) (mimeografado).

_____. (1961-62) *Le Séminaire, livre IX: l’identification*. Inédito.

LA PETITE GIRAFE. (2008) *Dialogue avec les autistes*. Institut Du Champ Freudien, n° 27, mai 2008.

LAURENT, E. (2013) Falar com seu sintoma, falar com seu corpo. Argumento do VI ENAPOL – VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana . XVIII Encontro Internacional do Campo Freudiano, realizado nos dias 22 e 23 de novembro de 2013.

http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html

Acesso em: 4/5/2014.

_____. (2012) *La Bataille de l'autisme: de la clinique à la politique*. Paris: Navarin.

_____. (2011) *Loucuras sintomas e fantasias na vida cotidiana*. Belo Horizonte: Scriptum.

_____. (2010) *El goce sin rostro*. Buenos Aires: Tres Haches.

_____. (2007) *A sociedade do sintoma*. Rio de Janeiro: Contracapa.

_____. (2006) *Blog-Note del sintoma*. Argentina: Tres Haches.

_____. (2004) Usos Actuales Posibles e Imposibles del Psicoanálisis. *Colofon* n° 24. Granada, Revue Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano.

_____. (2001) Sintomas e repetição. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n°31.

LES FEUILLETS DU COURTIL (2010). *Clinique du hors-sens*, Tournail, n° 32, dec, 2010.

MACHADO, O; DRUMMOND, C (org) (2013) O autismo hoje e seus mal-entendidos. Conversação clínica de Salvador. Belo Horizonte: Scriptum.

MAIA, M.A. (2013) Estrutura: uma proposta de ampliação _____. ELIA, L.; MANSO R. (org.). *Estrutura e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia Freud, 2013.

_____. *O sintoma como acontecimento de corpo. Os tempos de constituição do sujeito*. 2008, 113 f. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise-Mestrado. Instituto de Psicologia, Pesquisa e Clínica em Psicanálise. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. (2003) Corpo e gozo. *Latusa* n° 8. O trabalho na sessão. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise-Rio de Janeiro.

_____. (2000) A angústia e o nada. *Latusa* n° 4/5, Angústia. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise-Rio de Janeiro.

_____. (1999) *Tecendo palavras*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

MANDIL, R. (2014) Sentido. *Scilicet*. Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum.

_____. (2003). *Os efeitos da letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro/ Belo Horizonte: Contra Capa.

MELLO DE LIMA, M., COUTINHO JORGE, M.A. (org) (2009) _____. MELLO DE LIMA Freud, Lacan, e a Arte: uma síntese. *Saber fazer com o real: diálogos entre a psicanálise e a arte*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

MILLER, J.-A. (2014) O real no século XXI. Apresentação do tema do IX Congresso da AMP. *Scilicet*. Belo Horizonte: Scriptum.

_____. (2013a) *El lugar y el lazo*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2013b) *Piezas sueltas*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2013c) Falar com seu corpo. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº 66, ago. 2004. Disponível em:

http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V_Jacques-Alain-Miller.html

Acesso em: 4/5/2014.

_____. (2012) O real no século XXI. *Opção Lacaniana. Revista Internacional de psicanálise*. São Paulo: Eolia, v. 63.

_____. (2011a) *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Entre Desejo e Gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Extrato do curso de orientação lacaniana Coisas de fineza em psicanálise.

_____. (2011b) Orientation lacanienne III, 13. L'Être e l'Un. Inédito.

_____. (2011c) *Donc*: La lógica de la cura. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2011d) *Ler o sintoma*. 1 de agosto de 2011. Disponível em:

<http://ampblog2006.blogspot.com.br/2011/08/jacques-alain-miller-ler-um-sintoma.html> Acesso em: 5/4/2014.

_____. (2011e) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2011f) Intuições Milanesas II. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 2, nº 6, nov. 2011. Disponível em:

http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_6/Intuicoes_Milanesas_II.pdf

Acesso em: 4/5/2014.

_____. (2010a) *Vie de Lacan*. Cours de Orientation lacanienne III, 12. Inédito.

_____. (2010b) *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós. .

- _____. (2010c) *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Extrato do curso de orientação lacaniana 2006-2007.
- _____. (2008) *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2008-2009) Curso de orientação lacaniana. Coisas de fineza em psicanálise.
- _____. (2007a) La matrice du traitement de l'enfant au loup. *La Cause freudienne. Ciyoyen Symptôme*. Paris, nº 66, maio 2007.
- _____. (2007b) Uma leitura do Seminário: de um Outro ao outro. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. São Paulo, nº 49.
- _____. (2005a) *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2005b) Introdução à leitura do Seminário 10 da Angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, nº 43, São Paulo.
- _____. (2005c) *De La naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2005d) Peças avulsas. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 44.
- _____. (2004) *Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo*, op. cit. nº 41, dez 2004.
- _____. (2003a) Vous avez dit bizarre? *Quarto, revue de psychanalyse* fev 2003, nº 78, (1977).
- _____. (2003b) *La experiência de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2002) A ex-sistência. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº33.
- _____. (2001) Um real para a psicanálise, op. cit, nº 32. .
- _____. (1999) Prefácio. _____. HORNE, B. *Fragmentos de uma vida psicanalítica. Da IPA a Laca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1998a) *O osso de uma Análise*. Bahia: Biblioteca-agente.
- _____. (1998b) O monólogo da apparola. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº23, dez. Disponível em:
http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_9/O_monologo_da_aparola.pdf
Acesso em: 4/5/2014.
- _____. (1998c) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (1996a) O escrito na palavra. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº16, ago. Disponível em:

http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf

Acesso em: 4/5/2014.

_____. (1996b) Marginália de construções em análise, op. cit. nº 17.

_____. (1995a) Sobre la fuga del sentido. *Uno por Uno* nº 42. Revista Mundial de Psicanálise. Buenos Aires: Eolia.

_____. (1992) *Comentario del seminario inexistente*. Argentina: Manantial.

_____. (1987-1988). *Cause et consentement*. Seminário Inédito.

MARCHESINI, A. *Corpo e autismo*. Trabalho apresentado no VI ENAPOL – VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana . XVIII Encontro Internacional do Campo Freudiano, realizado nos dias 22 e 23 de novembro de 2013.

Disponível em:

http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/Cuerpo-y-autismo_Angelica-Marchesini.html

Acesso em: 4/5/2014.

MORIN, E. (1977) O método: *A natureza da NATUREZA*. Portugal: Publicações Europa-América, 2ª edição.

NAVEAU, P. (2014) Desejo do analista. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

NICÉAS, C.A. (1995) A identificação com o analista: as manobras do início. *Imagem Rainha*. Rio de Janeiro: Sette Letras. Fundação da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano.

PAULHAN, J. (1982) *Le guerrier appliqué*. Paris: Gallimard. 1930.

REALE, G. (1994) História da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, vol. III. Disponível em:

[http://books.google.com.br/books?id=pYKGEHPDXAC&pg=PA31&lpg=PA31&dq=Di%C3%B3genes+La%C3%A9rcio,+VI,+29+\(%3DGiannantoni,+v+B,+297\)&source=bl&ots=CrtBw5bXN4&sig=eqAiOsEPaHWnbM9dv932OHwbdCE&hl=pt-BR&sa=X&ei=nhLXUJiSGIjO9ATTuoGYCw&sqi=2&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=Di%C3%B3genes%20La%C3%A9rcio%2C%20VI%2C%2029%20\(%3DGiannantoni%2C%20v%20B%2C%20297\)&f=false](http://books.google.com.br/books?id=pYKGEHPDXAC&pg=PA31&lpg=PA31&dq=Di%C3%B3genes+La%C3%A9rcio,+VI,+29+(%3DGiannantoni,+v+B,+297)&source=bl&ots=CrtBw5bXN4&sig=eqAiOsEPaHWnbM9dv932OHwbdCE&hl=pt-BR&sa=X&ei=nhLXUJiSGIjO9ATTuoGYCw&sqi=2&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=Di%C3%B3genes%20La%C3%A9rcio%2C%20VI%2C%2029%20(%3DGiannantoni%2C%20v%20B%2C%20297)&f=false)

Acesso em 5/4/2014.

RENDEZ-VOUS CHEZ LACAN. (1974) DVD organizado por Gérard Miller com depoimentos de pacientes, a alunos e a família Lacan sobre suas vivências com Lacan.

RINALDI, D. (1966) *A ética da diferença: Um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAFATLE, V. (2008) *Cinismo e Falência crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. (2003) O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. *Um limite tenso*. São Paulo: UNESP. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/19133288/Vladimir-Safatle-Kant-Com-Sade-Como-Ponto-de-Viragem-Do-Pens-Amen-To-Lacaniano> Acesso em: 5/4/2014.

SALMAN, S. (2014). Restos sintomáticos. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

SAUSSURE, F. (20ª edição) *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix.

TARRAB, M. (2014) Inconsciente real. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

_____. (2008) *La fuga Del sentido y la práctica analítica*. Buenos Aires: Grama ediciones.

_____. (2005) *En las huellas del síntoma*. Buenos Aires: Grama ediciones.

TENDLARZ, S. H. (2013). *O uso do corpo no autismo na infância*. Trabalho apresentado no VI ENAPOL – VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana . XVIII Encontro Internacional do Campo Freudiano, realizado nos dias 22 e 23 de novembro de 2013. Disponível em: <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Las-Conversaciones-del-ENAPOL/Usos-del-cuerpo-en-los-autistas/Silvia-Elena-Tendlarz.html> Acesso em: 5/4/2014.

TERMINI, M. (2014) Número. *Scilicet. Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum.

VIEIRA M. A. (2013) Mordidavida. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, nº65, ab. 2013.

_____. (2005) *Os dois corpos da escrita*. Latusa digital, ano 2, nº17. Disponível em: <http://www.latusa.com.br> Acesso em: 5/4/2014.

VIDIGAL C. (2013). Bordas sob transferência. *O autismo hoje e seus mal-entendidos*. Conversação clínica de Salvador. Belo Horizonte: Scriptum.

VINCENS (2008) A trama de *O avesso da psicanálise*. *Latusa. O semblante e a comédia dos sexos*, nº 13. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise- RJ.

ZIZECK, S. (2008) *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. Disponível em:

<http://pt.scribd.com/doc/47318143/ZIZEK-Slavoj-Eles-nao-sabem-o-que-fazem-O-sublime-objeto-da-ideologia>

Acesso em: 4/5/2014.