

Fórum do Campo Lacaniano - SP

Livro Zero

revista de psicanálise

© 2010, Fórum do Campo Lacaniano SP (FCL-SP)
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito.

Livro Zero

Revista de Psicanálise

É uma publicação anual do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo da
Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil.

Rua Lisboa, 1163. Pinheiros. São Paulo, SP Brasil.

epcl_fclsp@campolacanianosp.com.br

COMISSÃO DE GESTÃO DO FCL-SP

Diretora: Sandra Leticia Berta

Secretária: Glaucia Nagem de Souza

Tesoureira: Rita Bicego Vogelaar

Coord. de FCCL: Silvana Pessoa

CONSELHO DO FCL-SP

Ana Laura Prates Pacheco

Beatriz Silveira Alves de Oliveira

Dominique Fingermann

Gonçalo Galvão

Sandra Leticia Berta

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO

Coord: Glaucia Nagem de Souza

Beatriz Silveira Alves de Oliveira

Conrado Ramos

Rita Bicego Vogelaar

Sandra Leticia Berta

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

113DC DESIGN+COMUNICAÇÃO

FICHA CATALOGRÁFICA

LIVRO ZERO: Revista de Psicanálise

Corpos e afetos, v. 1, n. 1. (2º Semestre, 2010), São Paulo, FCL-SP / EPFCL-Brasil, 2010. 200p.

Publicação do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo / Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil.

Periodicidade: Anual. ISSN 2178-0250

1. Psicanálise. 2. Psicanalistas - Formação 2. Psicanálise e arte.

I. Fórum do Campo Lacaniano II. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil

Sumário

5 Editorial

O FÓRUM FAZ ESCOLA

- 9 A Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e sua Escola:
Work in Progress
- 15 Membro de Fórum. Membro de Escola
- 21 Por uma política de transmissão
- 27 Cartel e transmissão
- 31 Passe: “A expansão do ato analítico”

CORPO E AFETOS

FORMAÇÃO CONTINUADA

- 39 Mapa do gozo: comentários introdutórios para uma leitura
possível do Seminário Encore
ANA LAURA PRATES PACHECO
- 51 Por uma experiência psicanalítica
ANA PAULA LACORTE GIANESI
- 62 Encore: Corpo e repetição na experiência da análise
DOMINIQUE FINGERMAN
- 70 Aristóteles e Bentham: o uso dessas referências no
Seminário 20 de Lacan
MARCELO AMORIM CHECCHIA
- 82 O saber e a verdade - Comentário do Capítulo 8 do Seminário 20
RITA BÍCEGO VOGELAAR
- 88 De um Outro ao outro e mais ainda: o corpo entre saber, gozo e amor
RONALDO TORRES
- 100 Da letra, da instância e do gozo
SANDRA LETICIA BERTA

BIBLIOTECA - DIÁLOGO: LITERATURA E PSICANÁLISE NO CINEMA

- 113** A aridez do corpo em “São Bernardo” – a humanidade resgatada em Graciliano Ramos
GONÇALO MORAES GALVÃO

FORMAÇÕES CLÍNICAS DO CAMPO LACANIANO

- 120** Uma distinção preliminar a toda teoria da corporeidade em Lacan: paixões e afetos
CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER
- 132** O fenômeno psicossomático: corpo-sensação
HELOÍSA HELENA ARAÇÃO E RAMIREZ
- 141** Kant, Sade e o direito ilimitado ao gozo do corpo do outro: o limite escamoteado da razão iluminista
RAUL ALBINO PACHECO FILHO
- 148** Pulsão e Corpo Pulsional
SILVIA MARIA BARILE ALESSANDRI

JORNADA DE ENCERRAMENTO

- 157** Do corpo mortificado ao corpo falante: quais as consequências para a transmissão da Psicanálise?
BEATRIZ SILVEIRA ALVES DE OLIVEIRA
- 163** Corpo e afetos com drogas
CARLOS EDUARDO FRAZÃO MEIRELLES
- 178** Mente e corpo, desejo e mais-de-gozar, falasser e sujeito no discurso do psicanalista
CONRADO RAMOS
- 185** O que a formação do artista pode nos ensinar
GLAUCIA NAGEM DE SOUZA
- 190** Psicanálise e Epigenética: encontro da palavra com o corpo
SILVANA PESSOA

Editorial



Livro Zero é a revista do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo da Escola de Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano. É com imenso prazer que apresentamos o primeiro número, que se pretende, também, comemorativo dos 10 anos de nosso Fórum.

Ao darmos o nome “Livro Zero” aludimos num tempo só a Mallarmé e a Frege, referências incontestáveis de J. Lacan.

O *Livre* de Mallarmé foi obra póstuma do autor, inacabada, que pretendia que o livro fosse um trabalho constante de construção, que permitisse diferentes tipos de leitura, deixando a mensagem implícita de não haver jamais uma mesma leitura. Portanto, o livro escrito, reescrito, construído uma e outra vez, evocando com isso o que será o trabalho do inconsciente. Escrituras e re-escrituras, essa é a proposta do livro, uma vez que *um lance de dados jamais abolirá o acaso*. Sua leitura revira pelo avesso, o livro e o leitor. A ressonância dessa escrita em profundidade evoca a proposta lacaniana: ler no que se diz. É um livro em movimento que traz a proposta paradoxal de ser um livro universal e de estar construído por fragmentos.

Um livro infinito que ancore a série na possibilidade de uma inscrição bem peculiar: o zero que conta um. Porque o Zero é o nome daquilo que falta, mas que conta como um. Podemos dizer que o Zero é o nome daquilo que não cessa de não se escrever, aquilo que, por ser *aquilo*, conta como *um*. Um Livro que seja Zero nomeia nossa *política do sintoma*, nosso esforço - que só pode ser contado um a um e que, portanto, faz série de *dizer o real*.

A revista tem seu fim naquilo que ela deixa cair uma a uma e não no seu número final. O que a move não é seu último número, mas o número que lhe causa, o número Zero, que se repete sem ser jamais idêntico a si mesmo. O saber que ela constrói, *work in progress*, nem por isso é cumulativo. É furado como um zero..

Cada edição anual divide-se em duas partes: a primeira, *O Fórum faz Escola*, composta por textos propositalmente anônimos, nos quais recolhemos fragmentos do que nos orienta. A segunda parte reúne trabalhos do ano imediatamente anterior, por essa razão neste momento publicamos o

primeiro número com o tema *Corpo e Afetos*, osso do debatido em nossa comunidade no ano de 2009. Tema que se articula a um debate mais amplo a nível nacional e internacional. Portanto, esses textos são fruto de apresentações já realizadas no Campo Lacaniano.

A série *Formação Continuada* recolhe alguns textos do que foi a discussão, capítulo a capítulo, do Seminário de J. Lacan, *Mais Ainda*. Contamos também com textos produzidos nas atividades da Biblioteca e em Formações Clínicas do Campo Lacaniano. Por último, alguns trabalhos apresentados nas Jornadas de Encerramento transmitem o espírito do debate quando concluíamos o ano de trabalho.

De fato, uma revista periódica que se chame de Livro Zero, quer causar, até pela inadequação do seu nome. Trata-se de uma construção que será inconclusa por definição, uma vez que é uma construção permanente. Como também o é o Campo Lacaniano. Por essa razão escolhemos como texto de abertura *A Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e sua Escola: work in progress*.

Boa leitura!

Comissão de Gestão do FCL-SP e Comissão de Publicação, 2010

O Fórum Faz Escola

A internacional dos fóruns do Campo Lacaniano e sua escola: work in progress



I. DO “MOVIMENTO DOS FÓRUNS” AO CAMPO LACANIANO

A palavra fórum tem sua origem na língua grega *foro*, que quer dizer praça pública. Até hoje ela guarda esse sentido de debate aberto e público, inclusive em seu uso atual mais corrente, o de sítio ou grupo virtual no qual ocorrem discussões sobre os mais diversos assuntos, na internet.

Após a cisão de 1998, veio da Espanha a ideia de batizar de Fórum o movimento de psicanalistas dispostos a debater a céu aberto a orientação de sua formação, a transmissão da psicanálise e a autorização dos psicanalistas. E foi uma ideia, certamente, inspirada por esses três sentidos da palavra. A simultaneidade com que se deu a cisão de 1998, nos mais diversos países do mundo e o fato surpreendente de não ter havido dispersão é tributário, em grande parte, da facilidade de comunicação virtual ocorrida no final do século XX. Foram intensos e extensos os debates travados pela internet na ocasião. Quem ainda não tinha internet em seu computador pessoal, fato ainda comum no Brasil, corria para os locais públicos, como bibliotecas de universidades e *cyber* cafés, ansiosos pelos textos mais recentes de colegas de vários lugares do mundo. Redes foram logo criadas – locais, nacionais e internacionais –, e as manifestações nelas eram livres. Não havia ainda uma institucionalização, e para participar, bastava se inscrever com os moderadores.

Ao mesmo tempo, nas diversas cidades e países, os psicanalistas começaram a se encontrar pessoalmente, em reuniões abertas e grupos de trabalhos os mais diversos, dependendo das peculiaridades de cada cidade, estado ou país. A variedade desses encontros e reuniões é impossível de ser descrita em poucas palavras. Cada local se virou como pôde e como quis.

Nesse primeiro tempo, em São Paulo, especificamente, os psicanalistas participantes do movimento dos Fóruns convocaram várias reuniões,

cujo eixo principal era o debate a respeito da formação do psicanalista e do conceito de Escola. Essas reuniões agregavam um grande número de psicanalistas oriundos de vários grupos com diversas filiações e transferências. Havia também grande contingente de alunos, orientandos dos analistas engajados nas Universidades, supervisionandos e analisandos. Aos poucos, é claro, essa população inicial foi se decantando em um grupo menor, interessado no processo de institucionalização.

Ainda em 1998, o encontro denominado “O Fórum dos Fóruns”, ocorrido em dezembro, no Rio de Janeiro, foi um marco importante desse segundo tempo do movimento, caracterizado por uma interlocução maior do então chamado Fórum de Psicanálise de São Paulo com o nível nacional e internacional.

Já no início de 1999, iniciou-se o terceiro tempo do “Movimento dos Fóruns”, que seria um momento de precipitar decisões. O evento que operou como corte com o tempo anterior – tempo de compreender – foi o Encontro no Rio de Janeiro, que inscreveu o “Movimento dos Fóruns” sob a égide de Campo Lacaniano. Essa inscrição foi uma decisão tomada em Assembleia, e incluía também uma organização coerente com a proposta de Lacan: por um lado, a permanência dos fóruns como espaços abertos ao debate; por outro, a instauração das Formações Clínicas do Campo Lacaniano, braço de extensão e ensino.

Essa decisão internacional encontrou uma resistência no então chamado Fórum de Psicanálise de São Paulo, que acabou se dividindo entre aqueles que preferiam uma autonomia local e a criação de uma associação paulista e independente e, por outro lado, aqueles que creditavam à própria origem do já então chamado “Movimento dos Fóruns” uma vocação internacional, inscrita sob a égide do Campo Lacaniano.

Ainda em 1999, após essa divisão, foi fundado informalmente o Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo (FCL-SP), declarando sua pertinência ao “Movimento dos Fóruns” no Brasil e ao Campo Lacaniano internacional. Foram lançados seminários teóricos e um “Espaço Escola” destinado ao debate das questões cruciais sobre a formação do psicanalista. O FCL-SP instituiu Luiz Carlos Nogueira como seu diretor. Estabeleceu-se uma comissão estatutária que trabalhou durante todo o ano de 2000. Foi criada também a vertente de ensino e extensão Formações Clínicas do Campo Lacaniano. O trabalho de cartéis foi, desde o início, vivamente incentivado.

Em nível nacional, a comunidade brasileira do Campo Lacaniano decidiu, em uma assembleia em São Paulo, pela criação de uma Associação Nacional. Com receio do retorno de uma hierarquia piramidal e centralizadora que inibisse as diversidades locais, a Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano

(AFCL) foi fundada como uma associação de membros e não de Fóruns. Isso significava que cada membro de um Fórum local poderia decidir se gostaria ou não de pertencer à associação nacional. Vários anos se passaram até que se pudesse construir a confiança necessária para que a AFCL – atual EPFCL-Brasil – viesse a se tornar, efetivamente, a Associação dos Fóruns no Brasil. Ainda assim, num país com dimensões territoriais, a AFCL teve, durante mais de uma década, um papel fundamental de aglutinador e mediador das produções das diversas cidades e estados do Brasil, favorecendo o intercâmbio entre os membros por meio de Encontros Nacionais e publicações importantes, como a Revista *Stylus*, hoje um periódico científico indexado e respeitado em nível nacional e internacional.

Em São Paulo, após muitos debates, a decisão foi a de instituir o FCL-SP como uma Associação Civil, portanto, legalizada do ponto de vista jurídico. Também se optou por manter as chamadas FCCL como fazendo parte do conjunto do FCL – e não como uma instituição paralela – argumentando-se em favor da coerência dessa decisão com a crítica que Lacan sempre fez em relação aos Institutos ligados à IPA. Em 2001, foi eleita a primeira Comissão de Gestão oficialmente registrada do FCL-SP, tendo como Diretor Luiz Carlos Nogueira.

II. O FÓRUM FAZ ESCOLA

Durante quase três anos, a comunidade internacional do Campo Lacaniano debateu e apresentou diversas possibilidades para formalizar o “fazer escola”, presente como orientador ético e político desde o início do “Movimento dos Fóruns”.

Em 2001, a Federação Internacional das Associações dos Fóruns do Campo Lacaniano (IF) criou sua Escola, denominada Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL). Nossos textos fundadores são o “Ato de fundação da EFP de 1964”, a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, o “Discurso à Escola Freudiana de Paris”, proferido em 1967, a “Nota italiana”, de 1973, assim como os textos de 1980 sobre a dissolução. As funções da Escola são assim definidas: “sustentar a ‘experiência original’ em que consiste uma psicanálise e permitir a formação dos analistas, outorgar a garantia dessa formação pelo dispositivo do passe e pela habilitação dos analistas ‘que deram suas provas’ e sustentar ‘a ética da psicanálise, que é a práxis de sua teoria’ (Jacques Lacan)”.

A organização que escolhemos para sustentar nossa orientação – e que

foi reafirmada na Assembleia de Refundação em 2008 – concebe uma separação entre Associação e Escola. A ideia é que a IF e seus diversos Fóruns possam constituir um conjunto permeável, que acolha os interessados pela psicanálise, sendo ou não analistas praticantes. A vocação para o debate democrático, bem como para a interlocução com outros saberes, que marcou o início dos Fóruns e marca nosso estilo é, dessa forma, mantida nessa instância. A organização dos Fóruns é plural e múltipla, mas apresenta, entretanto, uma orientação comum rumo à Escola. A IF e os diversos Fóruns sustentam a Escola tanto do ponto de vista jurídico, quanto administrativo. Não compete aos Fóruns, portanto, oferecer qualquer garantia aos seus membros. Os Fóruns são representados, em nível internacional, por delegados eleitos em cada Fórum, em quantidade proporcional ao número de seus membros. E a Internacional dos Fóruns (IF) é dirigida por um Colégio de Representantes (CRIF) das diversas zonal linguísticas do Campo Lacaniano.

A Escola, por sua vez, é minimalista. Ela sustenta, fundamentalmente, os cartéis e o passe – os dois dispositivos fundamentais criados por Lacan. A Escola possui, também, instâncias de funcionamento internacionais e locais, ajustadas às suas finalidades. A Escola, ao contrário do Fórum, garante os analistas que procedem de sua formação por meio dos títulos de AE e AME, **outorgados em nível internacional** pelo Colegiado Internacional da Garantia (CIG).

A participação no Campo Lacaniano conta, portanto, com uma seleção. Mas trata-se de uma seleção inclusiva, como afirmava Luiz Carlos Nogueira. A ideia é que o Fórum seja a porta de entrada para uma comunidade de interlocução e produção de conhecimento. A partir de então, o analista praticante poderá, com base em sua formação continuada, decidir pela sustentação da psicanálise em nível de Escola. Aqueles que querem se engajar na Escola devem dirigir sua demanda a uma comissão de acolhimento e se inscreverem na associação da IF na qual esta comissão está implantada.

No Brasil, essa comissão se chama Comissão Local Epistêmica de Acolhimento e Garantia (CLEAG). Os critérios para admissão de membros de Escola revelam o que se espera deles: leva-se em conta a participação regular nas atividades do Fórum ou do polo, principalmente nos cartéis, e eventualmente nas Formações Clínicas do Campo Lacaniano ao qual o candidato pertence. Mas uma participação mais ampla nas atividades nacionais – como, por exemplo, Jornadas e Encontros – deve ser levada em conta. Uma vez que nossa Escola tem dimensões internacionais, a dimensão internacional não pode ser ignorada. Os trabalhos publicados em

seguida às jornadas de cartéis e congressos internacionais etc. são um fator objetivo da implicação do candidato a ser considerado.

Mas afinal, para que a Escola? No editorial do boletim da AFCL, *Estílete*, Ana Laura Prates Pacheco afirma: “*Trata-se de uma discussão sobre a possibilidade de transmissão da psicanálise – com a virulência que lhe é própria – e da formação do analista, interrogando a relação entre o coletivo representado pela instituição psicanalítica e o particular das análises de cada um. A necessidade e o desejo por uma Escola de psicanálise têm, nesse contexto, o sentido de tomarmos para nós a responsabilidade de deixar sem resposta a questão ‘o que é um analista?’.* A aposta por uma Escola que não sobreponha o Ideal ao vazio, ao contrário, que possa suportá-lo. O princípio da permutação, os dispositivos do cartel e do passe – que merecem, cada um deles, uma análise detalhada – são as estruturas que tentam dar conta de sustentar um funcionamento que possibilite um tratamento analítico ao Real inerente à formação do analista”.

Há uma escolha, uma opção por uma orientação, tal como está explicitado nos nossos “Princípios diretivos”. E essa orientação diz respeito justamente ao Campo Lacaniano, tal como o próprio Lacan batiza, no Seminário 17 *O avesso da psicanálise*, o campo do gozo. O campo do gozo é um campo bipartido, quer dizer, há um corte que produz um lado fálico e outro, não-todo fálico.

É a partir dessa lógica que ousamos afirmar que “A Escola” não existe! A Escola não existe, assim como não existe “A Mulher”. Trata-se, assim como na mulher, de uma contingência. O que uma Escola pode garantir, portanto, é a relação com a formação que ela dispensa, ou, nas palavras de Lacan: “garantir a efetuação, no psicanalista, das estruturas asseguradas na Psicanálise”. Essa é, aliás, uma preocupação constante de Lacan, que desde seu “Ato de Fundação da EFP”, em 1964, propôs uma seção que ele chamou de Recenseamento do Campo Freudiano, cuja função seria: “a atualização dos princípios dos quais a práxis analítica deve receber, na ciência, seu estatuto. Um estatuto que, por mais singular que seja, afinal seria preciso reconhecê-lo, nunca seria o de uma experiência inefável. E ele acrescenta: ‘Faz-se necessária uma *práxis da teoria* sem a qual a ordem de afinidades desenhada pelas ciências que chamamos conjecturais ficará à mercê da devida política que se alça na ilusão de um condicionamento universal’”. (LACAN 1964, p. 238)

Assim, parece que estamos encurralados entre duas ameaças: aquela da experiência inefável, por um lado; e a do condicionamento universal, por outro. Para estarmos afinados com a “subjetividade de nossa época”,

devemos dar nome aos bois: Religião e Cientificismo – não obstante alguns colegas já estejam se esforçando há algum tempo para mostrar que se trata de um mesmo monstro de duas faces.

A Escola não existe. Mas, talvez, possamos fazer existir uma Escola, ou como gostamos de dizer, com certa dose de galicismo, talvez possamos, contingencialmente “fazer Escola”. “Fazer Escola”, como diria James Joyce, é um *work in progress*. Porque a Escola se faz a cada vez, a cada encontro com o outro (já que, lembremos, estar só não equivale a ser o único). A cada vez e, depois, já se dissolveu e a gente vai fazer outra coisa. Tentamos “fazer Escola” a cada vez que nos desalojamos de nossas suficiências (nosso país, nossa instituição, nossa universidade, nossa poltrona). A cada vez que topamos submeter a “alguns outros” a solidão e o risco do nosso ato analítico. A cada vez que transformamos nossa solidão em solidariedade, permitindo furar, desse modo, nosso tonel de saber.

A escolha por “fazer Escola” é uma escolha por tentarmos extrair de nossas experiências singulares algo além do inefável.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1964). Ato de fundação. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 235-247.
- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 248-264.
- LACAN, J. (1967[1970]). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 265-287.
- LACAN, J. (1973). Nota Italiana. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.311-315.
- PRATES, A.L. (2001). Estilete – Boletim da associação Fóruns do campo Lacaniano Brasil, Março 2001, p. 3.
- Princípios Diretivos para uma Escola orientada pelo ensino de Sigmund Freud e Jacques Lacan (julho de 2008). In: *Catálogo 2008-2010 da Internacional dos Fóruns – Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano*, p. 263. Edição em português. Boletim do Fórum do Campo Lacaniano - São Paulo, 2010.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1969-1970/1992.

Membro de fórum. Membro de escola



O que quer dizer ser membro do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo?
Qual a diferença entre ser membro de fórum e ser membro de escola?

Desde sua fundação em 1998, os fóruns se dedicam a escrever e discutir a respeito de sua estrutura de funcionamento proposta a partir da cisão com a AMP. Portanto, não é possível responder a estas questões sem ter clareza da história da própria fundação dos fóruns. Uma história presente nos estatutos, nos vários textos escritos por essa opção¹ desde o início, até os dias de hoje, quando estamos há onze anos desta fundação. Em 2008, no V Encontro Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano, houve um grande debate a respeito das consequências que se poderiam extrair da experiência de dez anos de funcionamento desta comunidade. Os efeitos deste debate contribuíram para as reflexões a respeito da orientação sustentada pela Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano e para o I Encontro de Escola da EPFCL, em 2009.

Entender então o que significa ser membro de um fórum implica retomar a estrutura de nosso funcionamento para aí encontrar a lógica que a sustenta e dá razão à participação de seus membros neste conjunto.

Como está dito nos estatutos e é possível encontrar no Boletim do FCL-SP (2010, p. 5), “os fóruns constituem o retorno à aposta de uma comunidade psicanalítica capaz de dar sustentação a uma escola orientada na perspectiva dos princípios e nas finalidades inscritos na Ata de Fundação da Escola de Jacques Lacan”. O objetivo principal dos fóruns, de acordo com a Carta da IF-EPFCL (2008-2010, p. 251), é “contribuir para a presença e manutenção dos desafios do discurso analítico nas conjunturas do século. Eles não são Escola e não outorgam nenhuma garantia analítica, mas são campo”. “O nome *campo lacaniano* remete à noção de *campo de gozo*, desenvolvida por Lacan, que evoca a regulação do gozo no laço social”,

1 Ver CARNEIRO RIBEIRO (org.) e POLLO E SCHERMANN (org).

como está escrito no Boletim do FCL-SP (2010, p. 5). Isso permite sustentar seu objetivo principal que se desdobra em três eixos: a crítica do que se diz em nome da psicanálise no conjunto das diversas correntes do movimento psicanalítico e das práticas institucionais que se propõem a sustentá-la; a articulação com os outros discursos, assegurando a repercussão e a incidência do discurso analítico no seio dos outros discursos; e a polarização em direção a uma Escola de Psicanálise de onde tomam seu sentido.

Desde sua fundação, em 1999, o Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo recebe pessoas interessadas em participar do fórum, por meio de uma comissão de acolhimento, eleita a cada nova gestão. Em 2004, esta comissão e a Comissão de Gestão da época, formalizaram os princípios que a nortearam no acolhimento de todos aqueles que até então se aproximaram do FCL-SP. Como escreve Prates Pacheco (2005), “a dificuldade que se nos impôs foi a de conseguir realizar uma seleção inclusiva como propunha Luiz Carlos Nogueira, algo que não reproduzisse uma lógica segregacionista e hierarquizada, mas que respeitasse algo do analítico como critério”. Esse ponto nos parece fundamental, pois, embora já estejamos há cinco anos deste documento, as discussões nele levantadas e propostas ainda estão presentes em todos os acolhimentos realizados no FCL-SP.

Até 2009, a entrada no FCL-SP se dava em dois tempos. Primeiro, entrava-se como membro participante e depois de pelo menos um ano, caso o interessado assim o desejasse, seria possível entrar como membro. “A ideia de que os interessados pudessem se engajar num primeiro tempo como participantes respondeu à lógica de que seria preciso um tempo para compreender antes de o sujeito poder concluir sobre a implicação de fazer parte de uma comunidade analítica de Escola (PRATES PACHECO, 2005). Desta forma, o participante poderia tomar parte das atividades abertas aos membros, sem o direito de eleger ou ser eleito para as diferentes instâncias e funções. Partia-se do princípio de que a eleição é o nó entre as instâncias local, nacional e internacional no Campo Lacaniano. Nesse caso, eleger e ser eleito implicaria não apenas uma questão administrativa, mas como se diz na Carta de Princípios da IF-EPFCL (2008-2010, p. 251), uma orientação em direção à Escola, “o fazer- escola”. Entendemos então que esta seleção inclusiva permitia ao sujeito decidir a seu tempo o momento de se tornar membro e se implicar neste fazer-escola, um trabalho de transmissão da psicanálise e formação do analista.

É importante ressaltar que os eixos que determinaram os princípios da comissão de acolhimento eram coerentes com a escolha por um funcionamento no fórum São Paulo em que a transmissão e o ensino da psicanálise

não estivessem dissociados da orientação de Escola, qual seja, das questões próprias à formação analítica por meio dos dispositivos propostos por Lacan: o Cartel e o Passe. Dessa maneira, a instância de ensino, pesquisa e transmissão do FCL-SP, designada “Formações Clínicas” e sustentada por seus membros, não é um instituto à parte das outras atividades que o fórum sustenta. Ou seja, optou-se por um funcionamento no FCL-SP que fosse condizente com a orientação de Escola que está na perspectiva dos fóruns, embora estes não sejam Escola. Assim, não se espera que um participante de Formações Clínicas esteja orientado em relação à Escola, mas o fórum, em seu próprio funcionamento, oferece condições de possibilidade para que aqueles que estejam interessados no discurso analítico possam se perguntar a respeito de sua formação. Não por acaso, a Comissão de Cartel tem um trabalho solidário ao da comissão de acolhimento, pois se entende, tal como Lacan propõe, que a entrada em sua Escola se dá pelas vias de um trabalho em cartel.

Retomando então, após dez anos de experiência dos fóruns, no debate que se deu nas vésperas do encontro internacional de 2008, verificou-se a heterogeneidade de funcionamento de cada fórum e, particularmente em São Paulo, foi possível refletir a respeito destes eixos que sustentaram o que definíamos como membro de fórum. Até então esperava-se de um membro no FCL-SP “o desejo de se responsabilizar por uma Escola de Psicanálise” (PRINCÍPIOS DIRETIVOS PARA A COMISSÃO DE ACOLHIMENTO, 2004), ou seja, que de membro participante a membro fosse dado um passo a mais, que implicasse o engajamento no fazer escola. Ora, o que nos trouxe motivo de reflexão surgiu das discussões com outros fóruns e, particularmente, a questão interna ao FCL-SP: o que diferenciava um membro de fórum de um membro de Escola?

Em 2007, Ana Laura Prates Pacheco e Silvia Franco entrevistaram Luis Izcovich quanto à experiência de dez anos de fórum, tocando precisamente neste ponto a respeito da relação entre fóruns e Escola. (STYLUS, 2007, p. 121). Nessa entrevista, é possível acompanhar sua opinião sobre a articulação fórum/Escola:

“[...] há pessoas interessadas pelo discurso analítico, querem pertencer a uma comunidade orientada pelo discurso analítico, mas não querem firmar-se mais em questões relativas à formação do analista. Elas têm um lugar nessa comunidade, inclusive por portarem objetivos diferentes: não visam, necessariamente, ser analistas, mas se sentem concernidas pelo discurso analítico. Estas

“pessoas têm um lugar nos fóruns.”

“Bem, por outro lado, a Escola apresenta uma especificidade: a de receber aquelas pessoas concernidas não só pelo discurso analítico, mas também pela formação do analista, perguntando o que é ser analista. Isso delimita dois campos diferentes, dois campos conectados, não dissociados, pois ambos são orientados pela Escola. Ela dá uma orientação ao conjunto, permitindo tal liberdade de estar dentro de uma associação sem necessariamente estar com a exigência a respeito do que é ser analista.”

De acordo com o que coloca Izcovich, podemos entender que o desejo de fazer Escola é uma consequência possível do trabalho na comunidade dos fóruns, mas não necessariamente. Ou seja, a questão da formação está colocada para o membro de Escola, mas não necessariamente para o de fórum. Isso coloca uma questão: se o membro de fórum não tem para si a questão a respeito da formação do analista, ou a respeito do que seja um analista, ou o fim de uma análise, o que significaria então dizer que ele estaria orientado pela Escola, já que os fóruns se orientam pela Escola? Essa separação fórum / Escola implica uma separação discurso analítico/ formação?

Esta entrevista, bem como outros exemplos do que ocorria em outros fóruns, nos levou a perceber que muitos dos membros participantes do fórum São Paulo que se tornavam membros não pediam para ser membros de Escola. Isso nos fez pensar no seguinte ponto: será que aquilo que se esperava de um membro no FCL-SP era o que se esperava de um membro de Escola? Da mesma forma nos perguntamos se o que esperávamos de um membro participante seria a implicação de um membro propriamente dito.

Estas questões nos levaram a rediscutir o estatuto do FCL-SP em 2009 e rever alguns princípios para a comissão de acolhimento. Assim, após intensa discussão, concluímos que a entrada como membro participante foi coerente com uma época de constituição de nossa comunidade e que, após dez anos, não fazia mais sentido. Manter esta categoria fazia com que muitos interessados fossem colocados em uma posição de “ainda não”, sendo que já haviam decidido entrar e fazer parte. No entanto, entrando como membros, foi necessário recolocarmos a questão a respeito do que é ser membro. Se a aposta e a implicação em relação à Escola estão colocadas para o membro de Escola, o que dá a razão de participação ao membro de fórum? A carta da IF deixa claro quais são os objetivos dos fóruns e podemos nos guiar por eles.

Assim, o que devemos esperar de um membro de fórum? Há pelo menos dois pontos que nos parecem fundamentais:

1) Que o sujeito possa dizer as razões de sua opção em participar desta comunidade. É comum que a pessoa já circule por um tempo na comunidade, frequente vários seminários, encontros de trabalho, mas em um determinado momento decida fazer parte. Os motivos são singulares e dizem respeito à relação que o sujeito tem com a causa analítica. De fato, pode ser que nem todos venham já orientados em relação à proposta de Lacan sobre a formação de um analista e sua proposta de Escola. Mas não seria o caso de dizer que a orientação vem depois da opção? Como diz Soler (1999, p. 230): *“Aquilo que no início dos anos 90 chamei de ‘a opção’ refere-se ao ato de instauração, do qual procede tudo que se elabora a partir de um discurso. A opção portanto tem precedência lógica sobre a orientação...”*. Com isso, podemos manter nossa aposta de que fórum, por estar orientado pela Escola, ofereça condições de possibilidade para que cada um seja tocado pelas questões de Escola. O que cada um fará com isso não é possível determinar *a priori*. Nesse sentido mantemos a mesma lógica inicial da seleção inclusiva, qual seja, é necessário um tempo para que se decida pela implicação na Escola. Um tempo para compreender que não seja dado pela cronologia.

2) Que o sujeito esteja de acordo e possa dizer a respeito dos três objetivos colocados na Carta da IF, explicitados anteriormente: a crítica do que se diz em nome da psicanálise no conjunto das diversas correntes do movimento psicanalítico e das práticas institucionais que se propõem a sustentá-la; a articulação com os outros discursos, assegurando a repercussão e a incidência do discurso analítico no seio dos outros discursos; a polarização em direção a uma Escola de Psicanálise de onde tomam seu sentido. Sobre isso espera-se que um membro se posicione.

O membro de Escola passa a ser aquele que deseja participar das questões de Escola. Espera-se que ele se pergunte a respeito do que é um analista, o fim da análise e se oriente em relação à proposta de Lacan. Neste caso, o pedido para ser membro de Escola também acontecerá de acordo com o desejo e o tempo de cada um. Naturalmente, espera-se que algumas funções no fórum sejam de responsabilidade de um membro de Escola, como, por exemplo, uma comissão de cartéis.

Resta então a seguinte pergunta: é possível para um membro de fórum eleger e ser eleito para funções que implicam nossa orientação? Se a orientação é estabelecida pela Escola, como um membro de fórum e não de Escola poderia cuidar disso? Estamos atualmente com este desafio, qual

seja, manter a tensão entre o fórum e a Escola, tal como previsto na Carta da IF. São conjuntos que não se sobrepõem, nem tampouco são excludentes, mas permitem uma tensão que os descompleta, os orienta e dá sua perspectiva de furo.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO RIBEIRO, M. A. (org.) *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e editora, 1999.
- INTERNACIONAL DOS FÓRUMS DO CAMPO LACANIANO. *Carta da IF-EPFCL, 2008 e seu anexo*. In: Catálogo IF-EPFCL 2008-2010.
- IZCOVICH, L. *Entrevista com Luis Izcovich*. In: Stylus: revista de psicanálise, n. 15, novembro de 2007. Rio de Janeiro: Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano. Entrevista concedida a Ana Laura Prates Pacheco e Silvia Franco.
- FÓRUM DO CAMPO LACANIANO – SÃO PAULO. Boletim do FCL-SP, 2010.
- FÓRUM DO CAMPO LACANIANO – SÃO PAULO. Princípios Diretivos da Comissão de Acolhimento – Ano 2004.
- POLLO, V. e SCHERMANN, E. (org.) *Comunidade Analítica de Escola: a opção de Lacan*. Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e editora, 1999.
- PRATES PACHECO, A. L. – *O que é ser membro de fórum?* Boletim do FCL-SP, fevereiro, 2005.
- SOLER, C. – *Preliminar a todo funcionamento possível de uma Escola*. In: Schermann, e. e Pollo,v.(org.) – Comunidade Analítica de Escola: a opção de Lacan – Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e editora, 1999.

Por uma política de transmissão



Partiremos de uma afirmação sobre a *Proposição* recolhida do texto *Discurso na Escola Freudiana de Paris* (LACAN, 1967[1970]/2003), o qual, por sua vez, é uma resposta de Lacan aos debates que a *Proposição* tinha provocado na comunidade. Ele nos diz que essa proposição é um ato “que hesita, por já estar em curso” (p. 269), ato que não pode ser considerado em segundo grau, uma vez que não há ato do ato, assim como não há Outro do Outro. E temos também uma segunda afirmação na qual se recolhe a seguinte direção: que ele esperava dessa proposição um efeito de chiste, malsucedido pela falta de humor dos colegas, e bem-sucedido pela estrutura que lhe imprime ao dispositivo do passe.

Lembremos como inicia a *Proposição*. Na primeira versão ele escreve: “Trata-se de fundamentar, num estudo duradouro o bastante para ser submetido à experiência, as garantias mediante as quais nossa Escola poderá autorizar um psicanalista por sua formação – e, em decorrência disso, responder por ela” (LACAN, 1967/2003a, p. 570). Na segunda versão, escreve: “Vamos tratar das estruturas asseguradas da psicanálise e de garantir sua efetivação no psicanalista” (LACAN, 1967/2003, p. 248).

Uma proposição, no sentido da linguística, define um assunto que vai ser discutido ou asserção que vai ser defendida. Assim também, na lógica trata-se de uma expressão verbal ou simbólica suscetível de ser dita verdadeira ou falsa. Portanto, tratar das estruturas asseguradas e de seus efeitos no psicanalista, com todas as nuances encontradas nesta proposta, circunscreve um *osso*, a saber: que existe um real em jogo na própria formação do psicanalista, real que, nas Sociedades da época, levava frequentemente ao desconhecimento e/ou à sua negação sistemática. A questão que colocamos é como agora, em 2010, tratamos desse *osso*, na EPFCL e no Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo que completou 10 anos de existência em 2009.

Isso nos leva a recortar a questão central dessa proposta, que diz respeito à relação entre Psicanálise em Extensão e Psicanálise em Intensão.

Retomemos o trabalho de leitura. Observamos que no *Ato de fundação*, Lacan (1964/2003) divide, quase equitativamente, sua preocupação em transmitir quais serão os objetivos da Escola, dividida, por sua vez, em três seções: 1. Seção de Psicanálise Pura; 2. Seção de Psicanálise Aplicada; 3. Seção de Recenseamento do Campo Freudiano. Porém, na *Proposição*, três anos depois do *Ato*, a ênfase está colocada na psicanálise pura: lembremos que é de lá que retiramos o algoritmo da transferência do qual se extrai a equivocação do sujeito suposto saber (SsS), além de uma das suas teorizações fundamentais sobre o final de análise, e também sua versão do dispositivo do passe. Dizemos isso porque Lacan se preocupa em justificar seus argumentos sobre essas questões fundamentais para a organização de uma Escola. Mas isso não deixa de lado a questão da extensão, que se recolhe das três facticidades (as quais permanecem nas duas versões da *Proposição* e que são “apenas” indicações, segundo ele nos diz), a saber: os usos do Mito do Édipo (facticidade simbólica), da Identificação e seus efeitos imaginários nas Sociedades psicanalíticas (facticidade imaginária) e da Segregação que a psicanálise provoca no interior da sua comunidade, fazendo a analogia com os campos de concentração (facticidade real).

Quando dizemos que nos parece que preocupa a Lacan sentar as bases da psicanálise em intensão, e de fato é o que mais se recolhe do texto, isso não nos impede reconhecer que é do plano projetivo da psicanálise em extensão que se recolhe o oitavo interior da psicanálise em intensão. Na segunda versão da *Proposição*, depois de ter colocado os princípios do dispositivo do passe e anunciando o trabalho de doutrina para o júri do passe, ele escreve: “[...] quero indicar que, de conformidade com a topologia do plano projetivo, é no próprio horizonte da psicanálise em extensão, que se ata o círculo interior que traçamos como hiância da psicanálise em intensão.” (LACAN, 1967/2003, p. 261).

Na primeira versão, após falar do final de análise e do passe, ele escreve: “É essencial designar a forma do zero, que (essa é a meta de nosso 8 interior), situada no centro de nosso saber, deve rebelar-se [...]” (LACAN, 1967/2003a, p. 578). Ali não deveria haver outro discurso senão aquele da lógica da construção e da direção da cura psicanalítica, afetado por um saber que não se pretende referencial, mas textual. De fato, isto é o que está em jogo na equivocação do sujeito suposto saber que leva à destituição subjetiva, razão pela qual na passagem do psicanalisante a psicanalista, o que se espera do psicanalista é o seguinte: “A questão não é que ele sabe, mas a função do que ele sabe na psicanálise” (LACAN, 1967/2003a, p. 576).

Parece-nos que concordamos com essa relação da psicanálise em

extensão com a psicanálise em intensão. Consideramos que o possível equívoco que recolhemos é o de pensarmos que teríamos, na extensão, um saber referencial, e na intensão, um saber textual, quando, de fato, o saber textual (a cadeia significante, forma mais radical do chamado saber textual, presente na transferência a partir do SsS), se vincula topologicamente (assim como tentamos extrair do plano projetivo a banda de Moebius) com o saber referencial “que concerne, antes de mais nada, aos efeitos da linguagem, a começar pelo sujeito”, e da qual “não se pode dizer que o psicanalista saiba grande coisa” (LACAN, 1967/2003a, p. 576).

Desta proposta pode se recolher que o que interessa à psicanálise é essa relação da qual falamos em cada uma de nossas atividades. É a experiência mesma da análise, da qual se infere que o psicanalisante deverá chegar a um saber sobre o significante desse saber textual que lhe concerne. Para tal precisa desse outro: o saber referencial. Talvez nossa proposta na extensão deva guiar-se, a cada vez, por essa relação. Dito de outro modo: em que concerne a cada um essa relação? Isso nos diferenciaria de qualquer outro discurso: universitário, mestre, histórico. Sem o recorte da banda de Moebius (intensão) não haveria como definir que se trata de um plano projetivo (extensão), e viceversa.

Por isso, entendemos que insistimos na *formação permanente do analista* no Fórum do Campo Lacaniano-SP. Ou seja, não é que um curso não formaria alguém. Formaria? Nenhum curso forma nada, no sentido do que estamos discutindo. Isso é fato. Mas não é por aí que respondemos. É que se trata da relação antes mencionada, recolhida dessa experiência que somente uma análise justifica. Todos os elementos, os recursos de uma Escola, têm como objetivo essa forma zero do saber, que Lacan não confunde nem com o vazio, nem com o nada, mas trata-se do zero no sentido lógico que lhe dá Gottlob Frege, enquanto aquilo que se articula ao conceito do não idêntico a si mesmo e que, portanto, não tem extensão. Enquanto zero, essa forma do saber que nos orienta é o inconsciente na condição de saber que permanece Outro, que se sabe, mas não se alcança, e que tem por efeito a suposição de um sujeito para esse saber, isto é, a transferência necessária ao processo analítico.

Vejamos o que diz Lacan (1967/2003a) depois de escrever sobre o zero do saber na primeira versão da *Proposição*:

Essa ordenação da ordem do saber que funciona no processo analítico, eis aquilo em torno do qual deve girar a admissão na Escola. Ela implica toda sorte de aparelhos, cuja alma deve ser encontrada

nas funções já delegadas na diretoria – Ensino, Direção de trabalhos, Publicação. Ela comporta o agrupamento de certos livros a serem publicados coletivamente – e além disso, uma bibliografia sistemática. Restrinjo-me aqui apenas a indicações. Essa colocação é feita para mostrar como os problemas como extensão ligam-se imediatamente aos que são centrais na intensão (p. 578).

Deste modo, podemos formular que nestes 10 anos de existência o FCL-SP buscou sustentar uma transmissão que não se funda em um saber-conhecimento que se soma e se acumula com os anos, mas sim que se orienta pelo enodamento entre: 1) a experiência de análise, que só pode se dar na forma de um saber de cada um; 2) os esforços de formalização da direção de análise que, como *referência*, constituem um saber que ecoa e faz o laço possível das experiências singulares; e 3) a opção e o engajamento implicados na manutenção do discurso em nossa comunidade mais ampla, em especial quando notamos a clara tendência coletiva de forclusão do sujeito do inconsciente. Afinal, não podemos nos esquecer que a psicanálise busca, sustenta e dá voz ao sujeito do inconsciente, lá nos lugares onde ele é, por exemplo, silenciado pela farmacologia, ocultado pela fragmentação obsessiva de *distúrbios* arrolados nos manuais de psiquiatria contemporânea, ou disciplinado pelas práticas e técnicas sofisticadas de ajustamento e *reconstrução* de *personalidades* adequadas ao andamento sem perturbações do *status quo*.

Sustentar o discurso da psicanálise na *polis*, isto é, formar psicanalistas, é impedir que se venha a tomar o Um, qualquer um, no lugar da forma zero do saber. Essa é a difícil política da Escola, cujo saber está em descompletar. A *política de transmissão*, que nós, do FCL-SP, queremos preservar, não deve ser confundida, assim, com uma *política de ensino*, pois não se trata de fazer consistir um *organon* teórico-prático, mas de assegurar a transmissão de um real: é impossível escrever a relação sexual.

Entendemos, então, que de outro modo, sem esta aposta em direção ao real, corremos o risco de que o cerne da experiência analítica – o sujeito do inconsciente – volte ao silêncio dos hieróglifos perdidos no deserto, enquanto os sintomas, como peixinhos vorazes, venham a crescer e se multiplicar tal qual *superbactérias* criadas pelo saber onipotente da ciência.

A dialética, que é preciso compreender haver entre psicanálise em intensão e psicanálise em extensão, requer, então: de um lado o ato de uma decisão (uma ética, portanto) que implique a psicanálise que se quer sustentar (intensão), para então orientar (politicamente) a extensionalidade

que esta escolha pode alcançar, ou seja, o conjunto que se pode constituir e sustentar a partir do valor ao qual o termo *psicanálise* vem, por esta decisão mesma, fazer referência; de outro lado, é o conjunto formado pelo partilhamento de um valor, ou seja, uma orientação política que encontra ecos e possibilita fazer laços, que permite recolher (como já dissemos) uma intensão, ou seja, que permite que responsabilidades que cabem aos psicanalistas venham a determinar uma referência para a psicanálise. Em resumo, não é qualquer psicanálise que nos serve, e o porquê uma e não outras não deve resultar de uma preferência técnica, de um modismo gratuito, de princípios de eficiência cegos ou de um pragmatismo corrompido pela lógica do mercado. Sustentar uma psicanálise na *polis* é sustentar uma opção e uma orientação; transmiti-las é fundamental ao fazer escola, posto que isto se diferencia muito da ideia de passar adiante um *organon* de conhecimento.

Para finalizar, diremos o que nos parece ser o chiste da *Proposição*, e que deveria nos fazer avaliar a cada vez por onde andamos. Na primeira versão Lacan faz referência ao horror que lhe provocou uma frase de um psicanalista nos EUA. Na segunda versão, ele não escreve do seu horror, deixa isso aberto para os efeitos da sua comunidade e simplesmente encerra o texto desta maneira.

A Escola não pode cair no tough [duro] sem humor de um psicanalista que conheci em minha última viagem aos EUA: “A razão por que jamais atacarei as formas instituídas”, disse-me ele, “é que elas me asseguram sem problemas uma rotina que gera minha comodidade” (LACAN, 1967/2003, p. 264).

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1964). Ato de fundação. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 235-247.
- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 248-264.
- LACAN, J. (1967[1970]). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 265-287.
- LACAN, J. (1967). Anexos: Primeira versão da “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a, pp. 570-586.

Cartel e transmissão



Lacan inicia a terceira aula do Seminário RSI (14/01/75) dizendo que interessa a todo mundo o que ele diz, mas isso não o interessa, não o implica como todo mundo, pois o que ele diz é uma trilha que concerne à sua prática, uma trilha que parte da questão que ele não colocaria se não tivesse em sua prática a resposta.

Não creio ser abusivo utilizar essa fala, esse dizer de Lacan como epígrafe para falar de um pequeno banquete que o FCL-SP realiza anualmente, há cinco anos, o Café Cartel, que, como o nome indica, tem esse dispositivo como objeto de nossas cogitações. Revendo as anotações tomadas no III, no IV e no V Café Cartel, que tiveram como temas, sucessivamente, “Por que um cartel não é um grupo de estudo” (2007), “Cartel, Escola e formação do analista (finita ou infinita?)” (2008) e “A função do *mais um*” (2009), penso que é possível observar uma certa trajetória na relação de seus participantes com o “órgão de base da Escola”, indo do depoimento à questão da formalização desse dispositivo. Como não dar aos trabalhos apresentados o caráter de contribuição ao banquete? Seguem abaixo *tiquinhos*, amostras do que foi trazido para a mesa comum.

- A entrada no cartel a partir de uma pergunta, lançar-se numa experiência inusitada pela própria configuração do grupo produz, curiosamente, um outro tipo de implicação.

- O que distingue o cartel de um grupo de estudo é que no primeiro, cada um assume o seu não-saber como ponto de partida e ponto de chegada.

- Não há O cartel, há cartéis e, assim, existem diferentes modalidades de problemas de cartéis.

- Um conviva considera que o cartel lhe valeu como causa e, por isso, o que ele produziu no cartel e o que o cartel produziu nele, para lá da produção teórica, foram mudanças de cunho subjetivo que se produziram num coletivo.

- O cartel, provocativo, mobilizando angústia, tem algo do espaço analítico. Ainda que não sozinho, estou só.

- O cartel é uma experiência clínica, sua estrutura aposta na incompletude.

- Vive-se no cartel uma experiência semelhante à da análise, por meio de dois encontros: com o discurso analítico e com a falta.
- Alguém pergunta: o trabalho escrito seria o único produto do cartel? E se responde: o cartel provoca efeitos de sujeito advindo daí um produto próprio. Mas isso só lhe foi possível quando não se ocupou mais tanto em responder às perguntas dos outros, do Outro, mas à sua própria.
- Não demorou muito para ver que no cartel as coisas não funcionavam como esperara, tendo compreendido que esse dispositivo não servia apenas para buscar uma resposta às suas dúvidas, mas para se autorizar a buscá-las em sua experiência clínica.
- Diante da emergência do real no cartel, o manejo pode não vir daquele sobre quem recaiu a função do *mais um*, mas de quem puder fazê-lo.
- O cartel oferece ao sujeito a possibilidade de tornar-se sustentador de seu estudo e de seu percurso.
- No cartel pomos nosso corpo para escrever.
- Descobrimos nas palavras do outro algo que não havíamos lido: no texto, aparentemente o mesmo, encontrávamos textos diferentes. No cartel, não se trata de um grupo, mas de uma estrutura que faz nó, onde uma rodela não vai sem a outra. Nesse laço, o tempo é fundamental. De forma direta ou indireta, nenhum de nós chegou ao fim sem o outro.
- Há no cartel um tratamento do gozo para os que puderem suportar o real em jogo sempre presente na formação do analista.
- A invenção do cartel e do passe responde à necessidade de criar mecanismos que favoreçam o discurso analítico.
- A função do *mais um* está implícita em todo grupo humano; o desafio, no cartel, é seu funcionamento pelo avesso da psicologia da multidão.
- É lembrado que o termo “dispositivo” é um termo foucaultiano e constitui um conjunto multilinear. Mas é também aparelho com determinado destino, determinado uso. Qual a relação entre as regras, aliás, mínimas, propostas por Lacan, às quais não foi acrescentada mais nenhuma, e a formalização?
- Falou-se também da contingência (*o que cessa de não se escrever*) que incide no dispositivo desde o encontro dos quatro que escolherão o *mais um*.
- No cartel é de $n+1$ que se trata, afinal de contas, na série dos números naturais, o zero conta um. E o um deve ser tomado como símbolo da emergência do zero no campo da verdade.
- Na fórmula $4+1$ do cartel, o sinal $+$ ou o termo “mais” indica, antes de tudo, uma operação de separação.
- Com referência ao Seminário RSI, é lembrado que o $+1$ faz a costura

do nó borromeano, podendo ser equiparado à função de nomeação e do Nome-do-Pai e, nesse sentido, o +1 é o *sinthoma* que *ex-siste* e que enoda, não os 3, 4, ou 5 cartelizantes, mas RSI, isto é, a estrutura no funcionamento do cartel.

Esta colheita de recortes pode lembrar o que de saber foi extraído de uma experiência e o que cada um pôde passar para os outros pelas vias de uma transferência de trabalho.

Aproveito a deixa que me oferece o último recorte para retomar a questão da *ex-sistência*, termo da lavra de Martin Heidegger que mergulhou fundo na condição linguística do pensamento e da existência humanos, considerando indispensável libertar a linguagem do aprisionamento à gramática e abrir espaço para o pensar e o poetizar. (HEIDEGGER, 1927).

Afastando-se da metafísica tradicional, Heidegger considera o homem privilegiado entre todos os entes por ser o único que experimenta a própria existência como problemática. Ele analisa o homem como *dasein*, “ser-aí”, e o define como ente cujo ser como *ex-sistência* consiste no fato de morar na vizinhança, na clareira do ser. Este é o modo de ser exclusivo do homem, só ele *ex-siste* no sentido de que apenas pode pensar ser. (Gomes, 1989)

No Seminário RSI, destacarei algumas passagens em que Lacan dá indicações de como e a que aplica o termo *ex-sistência*.

Na primeira aula (10/12/1974), Lacan diz que só encontrou uma maneira de dar medida comum ao Real, ao Simbólico e ao Imaginário: enodando-os com o nó bobo... borromeano que consiste estritamente no seguinte: três é seu mínimo, e se um dos três anéis se romper, os três ficam livres. Na segunda aula (17/12/74), a questão é em que consiste nesse nó aquilo que fez Lacan perguntar se tratava de um modelo. É que, aparentemente, nele domina o Imaginário que repousa sobre o fato de que isso fundamenta sua consistência; em relação a essa consistência imaginária, o gozo não pode fazer mais que *ex-sistir*; em relação ao Real, no gozo, não é de sentido que se trata. Nisso, o significante é o que resta, despojado de sentido.

Para que o nó consista, existem três elementos, e é como três que esses elementos se sustentam; Lacan o reduziu a ser três, isto é o que constitui o sentido deles. Em compensação, a título de *ex-sistência*, eles são distintos, cada um distinto do outro. O “Eu penso” não basta para garantir a *ex-sistência*, mas até um certo ponto é só apagando todo sentido que a *ex-sistência* se define. Para que alguma coisa *ex-sista*, é preciso que haja um furo em algum lugar. É em torno desse furo que se sugere a *ex-sistência*. Temos esses furos no âmago de cada um desses anéis, e sem eles nem

mesmo é pensável que alguma coisa se enode.

A que *ex-siste* a *ex-sistência*? Com certeza, não ao que consiste. A *ex-sistência* se define, se sustenta pelo que, em cada um desses termos, RSI, faz furo, havendo em cada um alguma coisa pela qual é pelo círculo, por uma circularidade fundamental que se define.

No nó borromeano, o furo caracteriza o Simbólico, a *ex-sistência* é a marca do Real e a consistência corresponde ao Imaginário.

Na penúltima aula do Seminário RSI (15/04/1975), no dia seguinte da Jornada dos Cartéis da Escola Freudiana de Paris, explica por que havia afirmado que um cartel parte de três mais uma pessoa, o que, em princípio faz quatro, tendo proposto como máximo cinco, portanto, seis. Isso queria dizer que, como o nó borromeano, há três que devem encarnar o Simbólico, o Imaginário e o Real, o furo, a consistência e a *ex-sistência*. Ele nos remete à identificação em Freud, dizendo almejar a identificação ao grupo, porque os seres humanos se identificam a um grupo, mas sem dizer com isso a que ponto do grupo eles devem identificar-se. O ponto de partida de todo nó social se constitui pela não-relação sexual como furo. Nunca dois, ao menos três, pois se forem três, isso dará quatro: o *mais um* estará lá. E estabelecendo para o cartel o quatro como mínimo, não sem considerar que se pode, de todo modo, ter um pouco de jogo em relação ao que *ex-siste*.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Ser e Tempo*, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1988.
- GOMES, V. (1989). “O Conceito de existência em Heidegger”. In: *Cadernos de Pesquisa* – 8. Série Filosofia I, Universidade Federal do Piauí, outubro 1989

Passe: “A expansão do ato analítico”



Desde a constituição dos Fóruns em 1998, e nos anos que se seguiram, escolhemos constituir uma nova comunidade analítica, e diante da pergunta “que Escola queremos?”, respondemos: a Escola do Passe.

“A expansão do ato analítico”, título deste trabalho sobre o passe, é *uma das questões* centrais que sustentam nossa escolha por uma Escola que tem o passe como referência. Mais do que uma expressão destacada do Discurso à Escola Freudiana de Paris, proferido em 1967 (LACAN, 2003/1967), este título aponta para a ética e a política da psicanálise de orientação lacaniana.

Esta orientação está presente no texto que estabelece as funções e os objetivos da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, “Princípios Diretivos para uma Escola orientada pelo ensino de Sigmund Freud e Jacques Lacan (Catálogo2008/2010), em cujos itens III e IV podemos ler:

III. OS TEXTOS FUNDADORES

As funções da Escola são definidas pelos textos fundadores de Jacques Lacan: O Ato de fundação da EFP de 1964, A Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola, o Discurso à Escola Freudiana de Paris, proferido em 1977 e publicado em 1970, a Nota Italiana de 1973, assim como os textos de 1980 sobre a dissolução e em torno desta

IV. AS FUNÇÕES DA ESCOLA

A Escola tem como funções:

1) Sustentar “a experiência original” em que consiste uma psicanálise e permitir a formação dos analistas;

- 2) Outorgar a garantia dessa formação pelo dispositivo do passe e pela habilitação dos analistas “que deram suas provas”;
- 3) Sustentar “a ética da psicanálise que é a práxis de sua teoria” (Jacques Lacan).

Os principais dispositivos a serviço desses fins são o cartel e o procedimento do passe (Boletim do FCL-SP, 2010), propostos respectivamente no Ato de Fundação da EFP de 1964 e na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. Estes textos/atos dão testemunho do desejo de Lacan e do seu empenho e trabalho para criar uma Escola, cujas funções e finalidades propostas estejam orientadas por um objetivo principal: **cuidar para produzir as condições necessárias que possibilitem o ato analítico na intrínseca articulação com o desejo do analista.**

Tanto a crítica de Lacan em relação à formação do analista nos moldes da IPA, quanto o que ele propõe como (uma) formação em uma Escola para a psicanálise incide neste ponto do ato: a passagem do psicanalisante à psicanalista. É deste ato que o qualifica e o ultrapassa que depende o analista. Ato que por anteceder ao pensamento, não há quem o domine (LACAN, 2003/1967). Em direção oposta à neurose de transferência, que mantém um sujeito ao saber numa relação com o Outro. Essa passagem se dá na ausência do Outro e permite um acesso a um outro saber. E é na aporia do ato e de sua demonstração que decorre a impossibilidade lógica de uma instituição analítica ou um analista autorizar alguém a ocupar o lugar de analista ou de nomear um analista.

Recordemo-nos de uma das críticas que Lacan fazia à IPA para, na sequência, retomar o que ele propõe. O que havia sido estabelecido para a formação do analista e a incidência das instituições psicanalíticas sobre essa formação está bem descrito no texto de Lacan (1998/1956): “Situação da Psicanálise e formação do analista em 1956”, em que Lacan evidencia e discute essa relação. Resumidamente, podemos afirmar que a formação na IPA, instituição de onde Lacan foi excluído em 1963, seguia a uma organização vertical e hierárquica que determinava um enquadramento prévio das análises e onde o fim de análise era reduzido a uma sanção institucional. O saber está no campo do Outro, uma instituição, e era esta que autorizava o psicanalisante a ocupar o lugar do psicanalista, ou seja, a instituição era o agente do ato. Uma prática completamente contrária ao ato analítico que mantém o saber e poder próprios aos agrupamentos humanos, como afirma Lacan (2003/1967):

O efeito induzido pela estrutura assim privilegiada também se esclarece ao se lhe acrescentar a função, na Igreja e no Exército, do sujeito suposto saber. (p. 262)

A crítica de Lacan apontava também para o que está sempre em jogo nas instituições psicanalíticas e na própria formação do psicanalista: o esforço para manter uma unidade a partir da identificação imaginária para, remediando a falha (no saber), escamotear o real em jogo na formação do analista, em vez de colher nessa falha a articulação que lhe falta (LACAN, 2003/1967).

Lacan propõe uma Escola, *uma comunidade de trabalho* que interroge esse real submetendo a psicanálise em extensão à psicanálise em intensão. Esta é a via para abordar a transmissão pelo real, pelo ato. A referência ao real, lugar onde têm que funcionar nossos órgãos de garantia (LACAN, 2003/1967), é o ponto de convergência entre a direção da cura e a orientação contida na “Proposição do Passe”, ou seja, o sentido/direção da saída, como escreve Lacan:

O âmago da nossa colocação é o **fim da partida**. O término da psicanálise chamada superfluamente didática é, com efeito, a passagem do psicanalisante a psicanalista. (p. 257)

Lacan cria o dispositivo inédito do passe para verificar e acolher o *status* particular do saber na psicanálise, que não se orienta pela “soma de saberes possíveis de compilar em um ensinamento enciclopédico ou universitário” (NOMINÉ, 2001), mas que se orienta por um saber que leva em conta o saber no real, que aponta para furo no saber, para o sem sentido (e para o não – todo). E o faz deslocando a questão da “formação do psicanalista” para o “desejo do psicanalista”. O dispositivo do passe permite acolher o que se articula “sobre o desejo do psicanalista, de um outro lugar, unicamente do ato psicanalítico”. Trata-se para Lacan **da expansão do ato analítico** (2003/1967). Qual outra razão teria levado Lacan a iniciar o texto da Proposição com a seguinte frase?:

Antes de mais nada, um princípio: **o psicanalista só se autoriza por si mesmo**. Esse princípio está inscrito nos textos originais da Escola e decide por sua posição. Isso não impede que uma Escola garanta que um analista depende de sua formação. Ela pode fazê-lo, por sua própria iniciativa. E o analista pode querer essa garantia,

o que, por conseguinte, só faz ir mais além: tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se um psicanalista da própria experiência. (p. 248)

Com esse princípio: “autorizar-se por si mesmo”, o que está em jogo não é a auto-autorização, nem a auto-ri(tuali)zação, mas a proposta subversiva do Campo Lacaniano que o ato/desejo do analista aposta ao validar a referência vazia, índice do real, em cada entrada em análise e que, ao final desse percurso, uma “Escola do Passe” acolhe, verifica e eventualmente nomeia (FINGERMANN, 2007/2008).

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.248-264.
- LACAN, J. (1967). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 265-287.
- LACAN, J. (1969). O ato Psicanalítico. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.371-379.
- LACAN, J. (1973). Nota Italiana. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.311-315.
- NOMINÉ, B. (2001). Campo freudiano, campo lacaniano. In: *Revista Heteridade*, n.1, p. 43-51.
- Princípios Diretivos para uma Escola orientada pelo ensino de Sigmund Freud e Jacques Lacan (julho de 2008). In: *Catálogo 2008-2010 da Internacional dos Fóruns – Escola de psicanálise do Campo Lacaniano*, p. 263. Edição em português.
- Boletim do Fórum do Campo Lacaniano - São Paulo, 2010.
- FINGERMANN, D. (2008). Os tempos de uma análise. Texto apresentado no V Encontro da IF- EPFCL em Julho de 2008, São Paulo.
- FINGERMANN, D. (2007). O momento do Passe. In: *Stylus: revista de psicanálise*, Rio de Janeiro, n.14, p. abril 2007.p.149-161.

Corpo e Afetos

Formação Continuada

Mapa do gozo: comentários introdutórios para uma leitura possível do seminário Encore



Ana Laura Prates Pacheco¹

I. LITERALIZAÇÃO

Encore (ainda), *En corps* (no corpo). O Seminário 20, talvez como nenhum outro proferido por Jacques Lacan, explicita a articulação do corpo com a linguagem, como ele anuncia já na primeira aula do ano: *O ser do corpo é sexuado, mas não é desses traços que depende o gozo do corpo no que ele simboliza o Outro*. Por isso mesmo, do meu ponto de vista, talvez seja um dos seminários mais fascinantes e, ao mesmo tempo, mais difíceis do seu ensino. Na última aula do Seminário, em 26/07/1973, Lacan afirma:

Depois de dez anos, me haviam em suma retirado a palavra. Acontece que, por razões nas quais havia uma parte de destino, uma parte de inclinação também, para dar prazer a alguns, continuei durante dez anos, ainda. Desses 20 anos, fechei então o ciclo. Será que continuarei no próximo ano? Por que não parar aí o *ainda*? (Lacan, 1985 [1972/1973], p. 200).

Embora tenhamos o privilégio de saber que ele prosseguiu ainda um pouco mais – já que Lacan, pai severo (*père sever*), persevera –, não podemos deixar, por outro lado, de ler o ciclo que aqui se encerra, aquele que Milner (1996) nomeou de segundo classicismo: “O pivô do segundo classicismo é a noção de matema. Apenas ela permite articular umas às outras as proposições relativas ao doutrinal de ciência, à letra, à matemática e à filosofia” (MILNER, 1996, p. 98). Segundo Milner, o Seminário 20 tem um caráter de exceção sendo, do seu ponto de vista, o único que

¹ Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano- SP, Membro da Escola, AME.

introduz algo que não está presente em algum “escrito” de Lacan e fica inscrito, portanto, em sua *Obra*, pelo alcance doutrinal que possui. Cabe mencionar que, fundamentalmente o que separaria o primeiro classicismo do segundo seria um doutrinal que não tem mais outro fundamento senão a *literalização*.

Tal *literalização* revela a influência que Lacan sofreu do bourbakismo. Reunidos sob o pseudônimo de *Bourbaki* – supostamente advindo de Nicolas Bourbaki que é, na verdade, um personagem fictício –, um grupo de matemáticos surgido na década de trinta, em reuniões no *Quartier Latin*, em Paris, produziu uma subversão radical nos fundamentos da matemática do século 20. Um de seus hábitos peculiares era a não assinatura de seus artigos, o que os mantinha em certo anonimato. Simplificando ao extremo, podemos dizer que, para a matemática clássica, seu fundamento encontra-se na ideia de demonstração sustentada na necessidade de se lidar com objetos quantificáveis. Já o bourbakismo propõe uma matemática disjunta da ideia de quantidade, ou seja, desloca seus fundamentos para uma literalização não quantitativa.

A ideia de uma transmissão integral e de um saber sem Mestre e sem sujeito – já antecipada na ironia com a qual Lacan retoma o *Menon*² de Platão no Seminário 15 – *O ato psicanalítico* – anunciava uma posição que, posteriormente, sustentará o debate com a proposta foucaultiana de autoria, como indispensável na produção de conhecimento em psicanálise. A impossibilidade de se prescindir do nome de Freud, do ponto de vista de Foucault, colocaria a psicanálise do lado das discursividades e não da Ciência³. Sabemos até que ponto esse debate interessou a Lacan, como testemunham os Seminários 16 – *De um Outro ao outro* e 17 – *O avesso da psicanálise*. Lacan responde, entretanto – neste caso com um bourbakismo radical – por meio do conceito que sustentara a própria fundação da EFP: a pluralização do *Nome do pai*. Desse ponto de vista, a suspensão de seu Seminário “Os Nomes do pai” revela um sintoma da comunidade psicanalítica em relação ao tratamento das questões relativas à filiação e à nomeação: poderia ela ir além do Pai? Lembremos, de passagem, que a nomeação na Escola, a *posteriori*, se reduz a duas letras: AE. E também não podemos deixar de mencionar a revista *Scilicet* (você pode saber), na qual, assim como no grupo Bourbaki, ninguém assinava seus escritos.

2 Lacan retoma o *Menon* de Platão e sua teoria de que a alma quando ensinada nada mais faz do que recordar, o que suporia um sujeito universal como suporte do saber.

3 Remeto ao texto de Raul Pacheco Filho, apresentado na Jornada das FCCL-RJ em 2008. “Freud: ‘Pai’ de Lacan?” (texto não publicado).

A noção de matema, que percorre todo o Seminário 20 é, dessa forma, indissociável de uma reflexão sobre os limites do projeto da ciência moderna (ou da ciência galileana, em termos de Koyré), os limites do projeto de matematização – corolário a essa ciência –, a crítica à noção de sujeito como pressuposto ao saber, a revisão da posição lacaniana sobre a relação com a Lei e o Pai, e a reflexão sobre as possibilidades da transmissão integral de um saber sem sujeito.

O que restringe, por sua vez, uma adesão ela mesma integral de Lacan ao projeto do bourbakismo é, por um lado, a ideia defendida por esse movimento, de uma matemática ligada ao eterno, ao imutável e, portanto, ao *necessário*. Em outras palavras, uma matemática única, desde sua origem vinculada à episteme grega. A modalidade lógica do *necessário*, como indica Lacan, refere-se ao que *não para de se escrever*. No Seminário 20, entretanto, revela-se a interlocução crítica de Lacan em relação a Aristóteles, tanto no que se refere à lógica quanto à ética. Por outro lado, Lacan, nesse ponto, continua fiel à ideia de corte proposta por Koyré, que inclui a categoria do *possível* como o que *para de se escrever*. A originalidade da psicanálise, contudo, estaria exatamente na proposta explicitada por Lacan justamente no Seminário 20, de colocar a verdade como “causa material”, o que a posiciona topologicamente numa exclusão interna em relação ao discurso da ciência, incluindo a categoria de *contingente*: o que *para de não se escrever*.

Em segundo lugar, mas não sem relação com esse primeiro aspecto, Lacan não deixa de apontar precisamente para um resto de verdade, não-todo alcançado pelo saber. Esse *impossível que não para de não se escrever*, embora tenha levado matemáticos como Cantor e Godel à loucura, não deixa de ser escrito em alguns de seus próprios axiomas, como no axioma da especificação de Russel ou no indecidível de Godel. Era, por exemplo, o que fazia Lacan, no Seminário 14 – *A lógica da fantasia*, articular a fantasia com “a escrita do impossível”. E é justamente quanto a esse aspecto do resto inassimilável pelo saber, aliás, que Elizabeth Roudinesco associa o matema:

A palavra *matema* aparece pela primeira vez no discurso de Lacan em 4 de novembro de 1971. Forjada a partir do *mitema*⁴ de Claude

4 Um *mitema* é a partícula essencial de um mito, um elemento irreduzível e imutável. Foi na linguística que ele buscou, por analogia, o termo *mitema* (da mesma natureza de *fonema*) para designar uma unidade constitutiva do mito.

Lévi-Strauss e da palavra grega *mathêma* (conhecimento), ela não pertencia ao campo da matemática (...) Lacan comparava então seu ensino ao de Cantor: a incompreensão que se manifesta em relação a esse ensino será um sintoma? Com isso colocava a questão da possibilidade de transmitir um saber que “tem a aparência de não se poder ensinar”. Foi para responder a essa questão que Lacan inventou, após a leitura de *Tractatus*, o termo *matema*. (...) Lacan tomava aqui Wittgenstein⁵ em sentido oposto: recusando concluir pela separação dos incompatíveis, tentava arrancar o saber do inefável para dar-lhe uma forma integralmente transmissível. Essa forma era precisamente o matema, mas o matema *não fazia as vezes de* uma formalização integral, uma vez que supunha sempre um *resto* que lhe escapa (ROUDINESCO, 1994, p. 361).

Esse resto que escapa é, como veremos, o que sustenta a sentença já proferida na primeira lição: *não há relação (proporção) sexual*. Quanto ao termo *Encore*, que dá nome ao Seminário, na tradução para a língua portuguesa, como sempre, algo se perde, a ponto de o título oficial do Seminário 20 ter sido desdobrado em dois advérbios (Mais, ainda). Essa intrigante “duplicação” que a tradução revelou despertou meu interesse pela polissemia de *encore* que, a um só tempo, marca a persistência de uma ação ou de um estado no momento considerado, marca uma ideia de repetição ou de suplemento e introduz uma restrição⁶.

II. AMARÁS TEU PRÓXIMO COMO A TI MESMO

No início da aula de 12/12/1972, dedicada de fato à exposição de François Recanati, Lacan retoma alguns pontos tratados na aula anterior – a primeira do Seminário 20 –, a partir dos ecos que lhe haviam chegado daquela aula, via *divã*. Ele declara, então: “Eu falei da letra, da carta de amor, da declaração de amor, o que não é a mesma coisa que a fala de amor” (LACAN, *op. cit.*, p. 21). A seguir ele afirma: “o que constitui o peso de minha presença, é que vocês gozam com isso”. E ainda: “minha só presença

5 De acordo com o *Tractatus*, tudo que pode ser pensado também pode ser dito. Os limites da linguagem são, portanto, os limites do pensamento, de modo que uma completa filosofia do que pode ser dito será uma teoria completa do que Kant denominara o entendimento. Todos os problemas metafísicos decorrem da tentativa de dizer o que não pode ser dito.

6 Informação extraída do dicionário *Petit Robert*.

é minha besteira” (LACAN, *op. cit.* p. 21).

Essa rápida e surpreendente retomada de sua fala tem efeito de interpretação, na medida em que decanta o essencial do que havia tentado transmitir na semana anterior – e que será nossa tarefa tentar acompanhar. Ele articula o discurso analítico à dimensão da besteira, indagando: “onde está, no discurso analítico, o sublime da besteira?”. E define o *sublime* como “o ponto mais elevado do que está embaixo”. A verdade dessa dimensão, ele revela, é que “não há relação sexual” (LACAN, *op. cit.*, p. 22).

Logo somos informados de que a carta de amor remete à Carta de São Paulo aos Coríntios, e Lacan explicita: “que os homens de um lado, as mulheres do outro, tenha sido a consequência da *Mensagem*, aí está algo que no curso das eras teve algumas repercussões”. Eis um trecho da carta, no que se refere ao amor:

Se eu falasse todas as línguas, as dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor, seria como um bronze que soa ou um címbalo que retine. Se eu tivesse o dom da profecia, se conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, se tivesse toda a fé, a ponto de remover montanhas, mas não tivesse amor, nada seria. Se eu gastasse todos os meus bens no sustento dos pobres e até me fizesse escravo, para me gloriar, mas não tivesse amor, de nada me aproveitaria. O amor é paciente, é benfazejo; não é invejoso, não é presunçoso nem se incha de orgulho; não faz nada de vergonhoso, não é interesseiro, não se encoleriza, não se alegra com a injustiça, mas fica alegre com a verdade. Ele desculpa tudo, crê tudo, espera tudo, suporta tudo.

A articulação do amor ao bem, evidentemente, não passou despercebida a Lacan e mais adiante voltaremos a esse aspecto. Importa aqui enfatizar, em primeiro lugar, que esta epístola de Paulo de Tarso seja escrita, e que ela seja posterior à carta aos Romanos, considerada por alguns a fundadora da religião cristã. Alain Badiou (1997) vai além, atribuindo ao gesto de Paulo a própria fundação do Universalismo. Trata-se, na verdade, da introdução de uma lógica da relação entre o singular e o universal no que diz respeito à Lei, que não estaria presente no Velho Testamento – fato, aliás, bastante comentado por Lacan no Seminário 7 – *A Ética da Psicanálise*. Na carta aos Romanos, Paulo afirma: “eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: não cobiçarás”.

Lacan, portanto, parece evocar São Paulo na medida em que sua

Mensagem enoda a função da escrita, a relação lógica com a lei e a dimensão ética do bem pela via do amor. Além, é claro, de estabelecer uma espécie de identificação com o apóstolo pela via de sua presença e *Mensagem*. Com efeito, talvez não seja por acaso que ele inicie o Seminário 20 lamentando não ter publicado o Seminário 7 – *A Ética da psicanálise*, proferido entre 1959 e 1960. E ele confessa que, à época, o que constituía seu caminhar “era da ordem do não quero saber nada disso” (p. 10). É o que justifica o *Encore*. Realmente, a leitura do Seminário 7 é imprescindível ao acompanhamento das questões aqui colocadas.

Na primeira parte da aula de 21 de novembro de 1972, Lacan retoma exatamente as questões trabalhadas na parte III do Seminário 7, denominado “O paradoxo do gozo” e que compreende os capítulos XII – A morte de Deus, XIV – O amor ao próximo, XV – O gozo da transgressão, XVI – A pulsão de morte, XVII – A função do bem e XVIII – A função do belo. Ele inicia essa parte justamente evocando a epístola de São Paulo. Em seguida, comentando o texto de Freud *Moisés e o monoteísmo*, afirma: “Para esse ateu que é Freud, a visada dessa mensagem apreendida em seu fundamento radical tem um valor decisivo” (LACAN, 1997 [1959/1960], p. 211). O valor decisivo da mensagem monoteísta reside no fato de que “todo exercício de gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida com a Lei” (LACAN, *op. cit.*, p. 216). A esse “nó estreito do desejo com a Lei”, a *Mensagem* de Paulo – que funda o Cristianismo – acrescenta o elemento que explicita a morte de Deus como sendo o que sustenta o ideal do amor ao próximo: “É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei”. O paradoxo do gozo, segundo Lacan, reside então neste enigma de sua relação com a Lei. E ele acrescenta:

Observemos que unicamente o cristianismo fornece seu pleno conteúdo, representado pelo drama da Paixão, à naturalidade dessa verdade que chamamos de a morte de Deus. (...) É também o cristianismo que torna essa morte solidária do que ocorreu concernindo à Lei, mas substituindo-se a ela, resumindo-a, retomando-a com o mesmo movimento que a abole (...). O único mandamento é doravante o **Amarás o próximo como a ti mesmo** (LACAN, *op. cit.* p. 236).

III. O GOZO DO CORPO DO OUTRO NÃO É O SIGNO DO AMOR

Lacan lê o cristianismo por meio da lógica depurada por Freud em *Totem e tabu* e *O Mal-estar na civilização*: “não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (LACAN, *op. cit.*, p. 216). Freud, comenta Lacan, se detém diante do amor ao próximo com horror: “esse mandamento lhe parece desumano” (LACAN, *op. cit.*, p. 236). Sabemos que a via pela qual Freud desenvolve a via cruel e destrutiva contida em tal mandamento é aquela que vai além do princípio do prazer. Freud pode, então, articular a Lei do superego ao imperativo categórico kantiano pela via do Ideal inalcançável e, portanto, fadado ao fracasso⁷. É essa a via pela qual, segundo Lacan, poder-se-ia questionar a ética do Bem Supremo pela via da economia dos bens.

Essa passagem para a economia dos bens induz a uma articulação com o campo da filosofia do direito. “Heis-nos aqui na encruzilhada do utilitarismo” – afirma Lacan. O ponto de partida do utilitarismo do inglês Jeremy Bentham, no século 18 encontra-se na sua crítica à teoria do direito natural, o que o colocava em polo oposto ao dos idealizadores da Revolução Francesa. Para Bentham, a doutrina do direito natural é insatisfatória por duas razões: primeiro, porque não é possível provar historicamente a existência de tal contrato; segundo, porque, mesmo provando-se a realidade do contrato, subsiste a pergunta sobre por que os homens estão obrigados a cumprir compromissos em geral. Em sua opinião, a única resposta possível reside nas vantagens que o contrato proporciona à sociedade. A felicidade geral, ou o interesse da comunidade em geral, deve ser entendida como o resultado de um cálculo hedonístico, isto é, a soma do bem comum e dores dos indivíduos. Assim, Bentham substitui a teoria do direito natural pela teoria da utilidade (Lacan, *op. cit.*, p. 279). “O valor de uso, ou seja, o estatuto do utensílio” (LACAN, *Mais ainda*, p. 12).

Ora, para Lacan, se por um lado o utilitarismo reconhece o nível do significativo como imprescindível para se pensar na dialética do bem, por outro desconhece que para além do valor de uso existe a utilização do gozo. Daí evocar dois pensamentos que exigiriam um longo desenvolvimento, mas teremos que deixar apenas indicados neste momento:

Por um lado, o iluminismo do Marquês de Sade irá revelar a verdade que o imperativo categórico kantiano ignora: que a lei moral serve de apoio

7 Sigmund Freud faz essa articulação no texto “O eu e o isso”, de 1920.

ao gozo. Lembremos que o Seminário 7 é um pouco anterior a *Kant com Sade*, publicado em 1963. Nesse texto, Lacan afirma a respeito de *Filosofia na alcova*:

Digamos que a eficácia do libelo é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal. Enunciemos a máxima: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, *Escritos*, 1966 [1998], p. 780).

Trata-se do cúmulo dos direitos humanos, já que “é pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro homem propriedade, nem de algum modo seu apanágio, que não se pode disso fazer um pretexto para suspender o direito de todos de usufruírem dele, cada qual a seu gosto” (LACAN, *Escritos*, p. 782). Por outro lado, é Marx quem é evocado, aludindo à distinção entre “valor de uso” e “valor de troca” e sua relação com o excedente que ele chama “mais-valia”. Lacan desenvolverá longamente a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar no Seminário 16.

De toda essa retomada das elaborações de Lacan sobre a relação do gozo com a Lei no início dos anos 60, podemos nos perguntar o que fazia obstáculo para que ele pudesse ir além? A redução da problemática da sexuação à posição da mulher como objeto de desejo não pode, de fato, ser descartada; bem como a redução da partilha sexual humana à dialética ter/ser o falo, o que a restringe ao plano de desejo.

De qualquer forma, Lacan revela no início do Seminário 20: *o gozo é aquilo que não serve para nada*. E então, ele escreve a seguinte frase: “O Gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor”. Eis, na minha leitura, o início do que justificará o *Encore*, o avanço do Seminário 20 em relação ao 7 naquilo que se refere ao gozo, e que exigirá uma subversão sem precedentes no campo da lógica, exatamente no que diz respeito ao que Lacan chamará “os mistérios da relação entre o universal e o particular”. Trata-se não mais de um corte que produz a um só tempo um sujeito dividido e um resto, mas de uma divisão no campo do gozo. Como ele sublinha: “A resposta que o gozo do corpo do Outro pode constituir *não é necessária*” (LACAN, *Mais, ainda*, p. 12). O amor, ao contrário, em sua *necessária cumplicidade*, sempre almeja o Um. Lembrem os da interpretação de Badiou a respeito de Paulo fundar o Universalismo, o

Todo inscrito na máxima do amai-vos uns aos outros. Mas o Um, argumenta Lacan, “só se aguenta pela essência do significante”. E ele acrescenta: “Se interroguei Frege na partida foi para tentar demonstrar a hiância que há entre esse Um e algo que se prende ao ser e, por trás do ser, o gozo” (LACAN, *op. cit.*, p. 14). Teríamos, então do lado do Universal do Amor: o finito, o necessário, o possível e o todo. E do lado do Outro: o infinito, o contingente, o impossível e o “Não-todo”.

Há, assim, uma hiância, uma falha, em que Lacan situa o discurso analítico (p. 20), e que ele nomeia *Encore*: “*Encore* é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor”. Ele abre, então, a questão: “De onde parte o que é capaz, de maneira *não necessária*, e não suficiente, de responder pelo gozo do corpo do Outro? Não é do amor, mas do *amuro*”. “O *amuro* é o que aparece em signos bizarros no corpo. São esses caracteres sexuais que vêm do além, sob a forma de gérmen. É de lá que vem o *encore*, o *en corp* (no corpo). Há rastros⁸ no amuro” (LACAN, *op. cit.*, p.13).

Se é evidente a referência do *amuro* à rocha da castração, ou seja, ao real da diferença sexual, Lacan, entretanto, adverte: “são apenas rastros”. E: “Não é desses rastros que depende o gozo do corpo, no que simboliza o Outro”. A questão dos corpos sexuados é, portanto, tomada como “fatos de discurso”, já que “só há gênese de discurso” (LACAN, *op. cit.*, p. 20). Lacan exemplifica isso com a historinha da periquita que estava enamorada de Picasso: “essa periquita estava de fato enamorada do que é essencial para o homem, isto é, sua maneira bizarra de se vestir”. E já que o hábito faz o monge, “o que há sob o hábito, e que chamamos corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo objeto a” (LACAN, *op. cit.*, p. 14).

Assim, o que Lacan insiste em querer demonstrar ao longo de todo este trabalho é o fato de que a sexuação humana é uma consequência lógica do discurso. Podemos notar também uma referência contínua, nesse seminário, com as articulações apresentadas por Lacan no Seminário 17 – *O avesso da Psicanálise*. Retomando, então esse ponto, Lacan dirá: “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso. Isso pela simples razão de que o que faz coletividade (e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças) não são mais do que significantes” (LACAN, *op. cit.*). Assim, para Lacan, quando se fala em homem e mulher não se está falando de essência feminina ou masculina. O que Lacan está demonstrando, portanto, é que o corte operado pela linguagem na natureza tem como consequência a quebra na complementaridade

8 Atenção para a tradução errada em português: está traço, mas é rastro.

harmoniosa entre os sexos: não há relação sexual, ou seja, o verbo produz uma passagem do sujeito à sua própria divisão no gozo.

Para podermos acompanhar a escrita desta divisão, entretanto, é preciso seguir os passos de Lacan na lógica e, sobretudo, na topologia. Algumas articulações serão apenas indicadas, pela impossibilidade de desenvolvê-las no tempo que temos disponível para esta apresentação. Outras são imprescindíveis para acompanharmos essa leitura.

Uma delas é o paradoxo de Zenão: ele desenvolve uma série de aporias para defender as ideias de Parmênides que estavam sendo ridicularizadas por outros filósofos, sobretudo as teses da unidade e da imobilidade do ser. Daí, a aporia da divisibilidade:

Se o ser for divisível (múltiplo), Aquiles, o mais veloz dos heróis gregos, não poderá vencer a corrida contra a tartaruga, o mais vagaroso dos animais. Aquiles, generoso, dá à tartaruga uma vantagem. E jamais a alcançará, pois, para alcançá-la, sendo o espaço divisível deverá, primeiro, vencer a metade da distância entre ele e a tartaruga; depois, a metade da metade; depois, a metade da metade da metade, e assim indefinidamente, de modo que jamais alcançará a tartaruga. (CHAUÍ, 1994, p. 79)

O paradoxo de Zenão aponta, de acordo com a matemática moderna, para a questão da incomensurabilidade. Não vou fazer essa demonstração, mas apenas indicar sua conclusão: para alcançar a tartaruga, Aquiles tem que chegar no ponto de partida dela. Mas até chegar nesse ponto (P1), a tartaruga terá se deslocado e assim indefinidamente. Ela só será alcançada, logicamente, por um plano infinito. Mas o alcance por um passo finito não é possível. Em termos da teoria dos conjuntos, poderíamos dizer que o conjunto de pontos de um determinado espaço contém necessariamente o infinito, como já haviam indicado os trabalhos de Cantor sobre o conjunto vazio e a contabilidade a partir do infinito. Remeto vocês à lição VII de 01/06/1972 de “O saber do psicanalista” e também à aula de 14/06/1972, do Seminário 19 – *Ou pior*. Nessas duas lições Lacan já adianta várias das questões aqui incluídas sobre a relação entre o Um e o zero.

A segunda referência é a Topologia, sobretudo a noção de compacidade. Lacan, nesse seminário, está trabalhando com os conceitos de lugar, vizinhança, limite e continuidade, todos extraídos da Topologia e que também deixarei apenas indicados. É bastante surpreendente, entretanto, que ele extraia a lógica da sexuação já na primeira aula do seminário, apenas com

a noção de compacidade e dos espaços fechados e abertos. Lacan fala de “espaço de gozo” e conclui: “tomar algo de circundado, de fechado, é um lugar e falar dele é uma topologia” (LACAN, *op. cit.*, p. 17). Em seguida, ele apresentará o axioma de Borel-Lesbesgues, que diz que a união de um espaço aberto e de um espaço fechado não constitui um todo. Senão vejamos: os conjuntos abertos são definidos como sem bordo, ou limite (cobertura infinita, pois não consegue cobrir todo o espaço. Qualquer parte finita desse conjunto não consegue recobrir o todo). Os conjuntos fechados têm como bordo, o limite (espaço compacto que institui uma subcobertura finita). Esse axioma⁹ diz que o espaço compacto admite um recobrimento de abertos a partir do qual é possível extrair um sub-recobrimento finito de abertos. O caráter finito da série de abertos obtida implica que se possa contá-los. Assim, podemos também extrair daí o “um” da contagem. Uma a uma, que Lacan articulará ao feminino, não é o mesmo “um” da função universal:

Das mulheres, a partir do momento em que há os nomes, pode-se fazer uma lista, e contá-las. Se há mille e tre é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma. E é coisa completamente diferente do Um da fusão universal. Se a mulher não fosse não-toda como ser sexuado, nada disso aguentaria (LACAN, *op. cit.*, p.19).

Outro axioma da Topologia diz que quando um espaço é dividido em dois, um dos espaços resultantes é fechado, o outro é aberto. Em nível de corte, a fronteira adere a uma das duas partes. Assim, podemos concluir que o próprio corte operado pela linguagem opera uma divisão entre o espaço compacto do gozo fálico e, ao mesmo tempo, institui uma abertura por outro lado. Temos, portanto, o espaço do Um universal e o espaço Outro:

Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o que dá testemunho de que a mulher se define por uma posição que apon-tei com o não-todo no que se refere ao gozo fálico. O gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão (LACAN, *op. cit.*, p.15).

Concluo este meu comentário com uma questão deixada pelo próprio,

⁹ Segundo Darmon, Marc – *Ensaio sobre a topologia lacaniana* – Série Discurso Psicanalítico, Ed. Artes Médicas. Porto Alegre, 1994.

e que proponho que tomemos como um dos nortes de nossas reflexões durante este ano:

Que essa topologia convirja com nossa experiência a ponto de nos permitir articulá-la, não estará aí algo que poderia justificar aquilo que, nisto que coloco, se suporta, **em não recorrer jamais a nenhuma substância**, em não se referir jamais a nenhum ser, e por estar em ruptura para com o que quer que seja que se enuncie como filosofia (p. 20).

Durante a continuação do Seminário, sabemos que Lacan proporá outra forma de substância: a “substância gozante”. Essa substância não é a *res extensa* de Descartes. Trata-se da substância do corpo, *com a condição de que se defina como aquilo de que se goza. Um corpo – afirma Lacan – isso se goza*. Esse talvez seja um dos grandes avanços aqui trazidos. Para esse corpo, os mapas anatômicos não nos servem para nada. O psicanalista precisa, antes, do mapa do gozo – a escrita das fórmulas da sexualização. Mas isso já é assunto para outro trabalho.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. *Saint Paul La fundation da l'universalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia – Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1994.
- DARMON, M. – *Ensaio sobre a topologia lacaniana – Série Discurso Psicanalítico*, Ed. Artes Médicas. Porto Alegre, 1994.
- LACAN, J. *Kant com Sade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1963/1998
- LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960/1997.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1969-1970/1992.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972-1973/1985.
- MILNER, J. C. *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras, São Paulo, 1994. (Scruton, R. *Introdução à Filosofia moderna*. Rio de Janeiro, JZE, 1982).

Por uma experiência psicanalítica



Ana Paula Lacorte Giansi¹

Lacan parece sustentar e transmitir no último encontro de seu seminário *Mais, ainda*, “O rato no labirinto”, aquilo que seria próprio à experiência psicanalítica. Tal experiência, afirmemos prontamente, pode ser pontuada como uma experiência enquanto acontecimento². Asserção que nos faz lembrar o termo utilizado por Freud para designar experiência, quando da experiência de satisfação – *das Erlebnis*. E que igualmente nos implica em uma posição ética. Recordemos, nesta direção, que Lacan, no seminário VII, já dissera:

Se sempre voltamos a Freud é porque ele partiu de uma intuição inicial, central, que é de ordem ética. Acredito ser essencial valorizá-la para compreender nossa experiência, para animá-la, para não nos extraviamos, para não a deixarmos se degradar (LACAN, 1959-60/1997, pp.51-52).

Situemos, então, *Erlebnis*. Destaquemos para tanto que, em seu seminário XX, Lacan perguntou-se, em relação à substância gozante, se ali não estaria a experiência psicanalítica. Haveria um fundamento ético nesta experiência singular de gozo-saber. Nisso que não cessa de raterar: o raterar, a hiância, a claudicação, o não-senso.

Dizemos, com frequência, que a experiência analítica nos traz tanto o contingente quanto o impossível à ordem do dia. Desta feita, coloquemos tal experiência com esta dupla orientação na visada do real. De um lado, o contingente - S1, a experiência da solidão. E, mais ainda, aquilo que Lacan se pergunta acerca do modo de negação próprio ao impossível: uma

1 Psicanalista – Fórum do Campo Lacaniano – SP

2 Não descarto a dimensão da experiência enquanto *Ehrfahrung*, é claro. Lembrando que *Ehrfarung* se define por: uma travessia perigosa/arriscada.

apreensão experimentada da inexistência.

Procuramos, a partir dessas breves indicações, abordar os elementos implicados nessa experiência. Ou melhor, as letras que saem do discurso analítico. Começemos elencando-as: o Falo, o *a* e *S(A)*. E lembremos que Lacan acrescenta: “Se essas letras são diferentes, é que elas não têm a mesma função” (LACAN, 1972-73/1985, p.41).

Destaquemos também que essas letras estão divididas no campo onde se localiza o sujeito e no campo onde se localiza o Outro. Essas letras envolvem, portanto, dois significantes marcados no seminário *Mais, ainda*, quais sejam, o homem e a mulher. Poderíamos dizer: $\$$ e \mathcal{A} .

Iniciemos pelo o sujeito em sua relação com o significante, com o falo, com o signo e com a letra.

Lacan lançou sua aposta de que o **indivíduo** afetado pelo significante é o suporte do sujeito (o que comporta sua fórmula mínima em relação ao significante, como sabemos, o significante é aquilo que representa um sujeito para um outro significante). Este sujeito do significante é um sujeito-hipótese, e isso por sua evanescência. O sujeito é uma hipótese e há o indivíduo falante que o suporta. A única prova disto: o significante se torna signo, ou seja, o significante é chamado a fazer sinal. Signo extraído de lalíngua³.

O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro (indivíduo falante) que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou, pelo menos, que passa por sê-lo (LACAN, 1972-73/1985, p.195).

Daí que o sujeito seja um ente cujo ser está alhures. Daí Colette Soler (2007) dizer que o significante atinge o indivíduo corpóreo que é a condição do gozo vivo. Há o significante, a evanescência do sujeito, o signo e um ser alhures. Daí também Lacan abordar o ser pela ex-istência. O que já nos traria o objeto *a* para discussão.

Mas, primeiro, sigamos ainda com o significante, o signo, a letra. Isto nesta virada de Lacan que parece perseguir os deslocamentos do real

3 Soler afirma que em lalíngua o significante se define pela pura diferença dos uns, sem enganche de sentido. E Lacan diz: esse “Um encarnado em lalíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento” (LACAN, 1972-73/1985, p.196). Lalíngua é o suporte da linguagem. É ela, lalíngua, a lalíngua dita materna, é ela que primeiro nos afeta. Há, então, os *uns* de lalíngua e o Um que se extrai de lalíngua (S1).

no simbólico e o peso (referência à condensação) dos símbolos no real (LACAN, 1970/2003, p.418).

Pois bem, o significante. Sobre qual aspecto do significante ele nos fala? Lacan afirmou: o significante está no nível do gozo. E mais, o significante é causa de gozo.

Se dermos ênfase ao aspecto de causa formal relativa ao significante, acompanharemos Lacan em uma importante articulação que fez em relação à gramática, qual seja, com aquilo “que faz a passagem de um sujeito à sua própria divisão no gozo” (LACAN, 1972-73/1985, p.37). Gramática que estaria diretamente ligada à forma, à letra, à sintaxe. A esse suporte formal Lacan deu bastante relevância.

Ele havia retomado sua crítica à idéia de Forma em Platão, dizendo que a forma platônica mantém o ser em sua taça, mas acontece de mantê-la cheia até a boca. Em Platão há o saber do ser. Haveria, porém, uma relação de ser que não se pode saber. Se a forma é real, se ela mantém o ser em sua taça, comportando o inter-dito do saber, trata-se de mostrar sua ‘enformação’. A taça pode não estar cheia (de ser-saber) até a boca.

De todo modo, é neste ponto da gramática, da forma, da causa formal, que ele recoloca a língua, ou melhor, aquilo que se decapa, que se remove de língua:

Nada parece melhor constituir o horizonte do discurso analítico do que esse emprego que faz da letra em matemática. A letra revela no discurso o que, não por acaso, não sem necessidade, é chamado de gramática. A gramática é aquilo que, da linguagem, só se revela por escrito (LACAN, 1972-73/1985, p.61).

Haveria algo da dimensão da letra neste aspecto de causa formal do significante? Disto que se extrai de língua? Sigamos...

Em uma articulação entre o signo e a letra, Colette Soler (2007) nos aponta que o significante se faz signo, “signo não da falta de ser do sujeito, mas de seu ser de gozo”. O signo é sinal da passagem do significante ao gozo. Como escreve Lacan em Radiofonia: a fumaça (signo) não é sinal de fogo, mas sim do fumante, ou melhor, do produtor de fogo. O que nos levaria a dizer: isto é alguém. Alguém que assim goza. Ou, neste mesmo seminário XX: o signo é signo do efeito de um funcionamento significante. E, conforme anunciado, desde língua, extrai-se a única extração possível em uma análise – S1.

Como, enfim, este Um, então letra, pode ser extraído de língua? Via

contingência? Caberá a nós uma articulação do contingente ao necessário, uma vez que este Um, extraído via contingência, também é o que fixa uma identidade de gozo. Guardemos isto por enquanto.

Neste seminário XX Lacan diz ter interrogado Frege no início. Ele interrogou Frege, dentre outras coisas, sobre o Um, o zero e o vazio. Sobre o Um Lacan já havia dito que é um Um, um Um da conta. É o Um que conta o zero (sendo o zero a notação do conceito não idêntico a si, que se conta 1). Como indicou-nos Ivan Corrêa (2001), o Um é o nome do zero.

Lacan articulou inicialmente o Um ao S1⁴ e afirmou: esse Um, S1 de cada significante. Haveria, então, isso, o S1 de cada significante. O Um que conta o zero de cada significante. Desta feita, os: Um, Um, Um da cadeia não são outra coisa senão o Um. O Um de qualquer significante. O que há de letra no significante é esse um Um, o que conta Um?

Notemos que, embora Lacan faça uso da demonstração de Frege sobre o zero e sobre a importância deste para a existência da série de números naturais, ou seja, 0, 1, 2, 3, 4, 5 etc., o que parece interessar ao primeiro, desde S1, não é um S2, S3, S4 etc., mas aquilo que há de 0 e 1 em cada significante.

Ele diz também que isso faz enxame, enxame de S1, S1, S1 etc. E afirmou, ainda, que S1 é um elemento, ele é a ordem significante, é o que faz subsistir a cadeia. Lacan retomou seu par ordenado (S1, S2) para mostrar-nos este enxame e para dizer-nos que S2 seria um ajuntamento que contém o Um (o nome do zero) e contém a si mesmo, S2. Um conjunto do qual ele mesmo é elemento. Perguntemo-nos: eis um paradoxo a ser mantido?

Ao se referir ao saber (S2), Lacan afirmou na aula 11 de seu *Mais, ainda*: o saber do Um se revela não vir do corpo: vem do significante Um. O saber vem do significante Um. Não é do dois (deles dois) da comunicação que se trata, então! Eles dois: S1-S2. O saber, S2, não é o parceiro do diálogo com S1. S1 – S2. Não há diálogo entre S1 e S2. Como diz Colette Soler (2007): não há diálogo, mas apenas a diferença pura. O saber, nesta orientação, é impossível, inter-dito, ele é dito entre as palavras, entre linhas: trata-se de apontar, enfim, a que sorte de real ele nos permite acesso.

Não obstante esta afirmação inequívoca, Lacan asseverou, outrossim, que há, desde S1, uma unidade de copulação entre o sujeito e o saber. Algo que poderia nos parecer vertiginoso. Não há diálogo, muito embora haja

4 Não obstante, sabemos que Lacan designa por S1 o traço do discurso do mestre, do discurso do inconsciente. Qual seria, então, a relação entre aquele um de S1 (significante mestre – traço unário) e o Um que se extrai em uma análise?

relação entre \$ e S2. É isto, o discurso analítico, que mostra a impossibilidade de diálogo entre S1 e S2, permite a relação do sujeito ao saber, a este saber que não se sabe.

Lacan parece estar tentando sustentar que o que lhe chama a atenção entre S1 e S2 não é a representação, no sentido de um significante que representa o sujeito para outro significante, o que chamaria um S3, S4 e assim por diante... toda a cadeia e quiçá o sentido. Trata-se, ao contrário, de pensar o Um na forma da conta. Parece que é este aspecto do significante que ele ressalta no fim de seu seminário XX. O Um, S1 de cada significante. O Um que representa o zero para o outro Um. Ou seja, aquilo que surge como produto de uma análise.

Pois bem, continuemos. Para designar o Um e o zero, e então declaremos que estes são os suportes do conjunto vazio (e logicamente temos a demonstração do que é o dois, a saber, zero e Um), Lacan, no seminário XXIII, afirmou que estes 1 e 0 são:

o único suporte adequado ao que confina o conjunto vazio que se impõe nessa teoria. Daí nossa inscrição S1, cuja leitura específico como S índice 1. Ela não constitui o um, mas o indica como podendo nada conter, como podendo ser um saco vazio⁵ (LACAN, 1975-76/ 2007).

O Um e o zero marcam a inscrição do ser falante desde o real. Marcam a existência do inexistente, ou seja, o vazio. E o Um e o zero indicam que o número é binário, ou seja, igual a dois (2).

Eis uma nuance do Um que desta passagem se apreende: S1, S índice Um, ele não constitui o Um, ele indica o Um como podendo nada conter. Há algo do Um em S1.

Corroborando esta questão, encontramos em ...*Ou pire* a seguinte afirmação: “A inexistência é existente de símbolo 0, e o número 1 é o significante da existência” (LACAN, lição de 19/01/1972, inédito). Ou seja: o zero é uma inscrição, uma marca da inexistência (vazio) contada como 1.

Podemos pensar que é por isso que Lacan retoma a solidão. A solidão, ele afirma: isso que se escreve por excelência. Ele o diz: a solidão – ela se pode escrever – pois ela é o que, de uma ruptura do ser, ruptura do saber, deixa rastro. Ela, a solidão, é S1 (aquilo que indica o Um). Aquilo que contingencialmente se escreve e, ao escrever-se, deixa rastro, rastro do real,

5 A referência aqui é a Cantor.

do ser, do saber, da relação sexual que não cessa de não se escrever. Em determinado momento Lacan (1964/2003) dissera: tão só quanto sempre estive em relação à causa psicanalítica... Guimarães Rosa (2001), lançando mão de um neologismo, transmite-nos com a forma do bem-dizer: estou só, o só da solistência.

O que se escreve na solistência? Aquilo que se conta Um. A solidão indica o Um. Conta-se o Um da solistência, conta-se apenas como Um. Um, Um, Um, Um. Contar o Um da notação zero é contar a notação daquilo que não cessa de não se escrever da relação sexual. Esta articulação entre a escrita zero e a conta Um pode, inclusive, ajudar-nos a entender a seguinte passagem: pode-se transmitir as condições do gozo: isso se escreve (zero). O que se conta: os resíduos do gozo (Um, Um, Um, Um). Desta solistência voltaríamos a afirmar, com Lacan e Soler (2007), que nenhum diálogo é possível, mas apenas a diferença pura.

Se o zero e o Um são suportes do vazio. Se o que se escreve (S1) e o que se conta (indicação de Um) são marcas de um real, assim podemos seguir uma hipótese lacaniana, segundo a qual o “Um só exista, talvez, pela experiência do (a)sexuado” (LACAN, 1973/2003, p.537).

Este Um do S1, Lacan o articulou ao Falo. E afirmou que a experiência analítica para de não escrevê-lo – logo, contingência. Conforme Lacan (1972-73/1985): “A experiência analítica encontra aí seu termo, pois tudo o que ela pode produzir é S1. É pela contingência que o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever” (p.127). O Falo, o zero, isso que ao se contar, chama-se Um, isso se escreve. No fim, a aparente necessidade do Falo revela-se pura contingência. Pelo regime do encontro o Falo faz um cessa de não se escrever. Algo do impossível, daquilo que não cessa de se escrever, se escreve.

A escrita do zero que se conta Um – nossos suportes do vazio – este S1 que se decapa é puro não-senso, reduz-se ao não-senso. Ele é a marca do inexistente. Ele circunscreve, dá borda ao inexistente, tornando-o presença. Uma apreensão experimentada do inexistente. A experiência do (a)sexuado.

Situariamos, porém, o S1 em uma contingência que se enlaça ao necessário. Apesar de Lacan frisar o caráter de aparência de necessidade posto no Falo no termo de uma análise, ele também o articula ao necessário da escrita, daquilo que não cessa de se escrever, no regime da identificação. Pois bem, se concebermos S1 como elemento fundamental à causação do sujeito, se o entendermos, depois de alguns giros, enquanto aquilo que pela contingência se escreve (que cessa de não se escrever) e, ao se

escrever, indica o Um, podemos entender que esse índice Um é aquilo que não mais cessa de se escrever enquanto necessário. E que esse necessário marca a conta dos Uns. Ele marca o que em A Terceira Lacan chamou de identidade de si para si. Esse Um, isso que se extrai de lalíngua. Deste modo, podemos ainda seguir um trecho de *O Sinthoma* em que Lacan afirma que o Um é o que não cessa de se escrever do sinthoma. Há, portanto, neste S1 uma articulação entre o contingente e o necessário.

Poderíamos, neste ponto, precisar uma nova questão: qual seria a relação deste Um com o (a)sexuado? Pergunta que chama para o debate as outras letras indicadas por Lacan: a, \mathcal{A} e $S(\mathcal{A})$, bem como aqueles dois significantes pontuados logo no início, quais sejam, o homem e a mulher

Destaquemos que Lacan afirmou que o Outro só pode ser o Outro sexo (LACAN, 1972-73, p.54). Ele já havia dito que o “Outro não se adiciona ao Um, o Outro apenas se diferencia” (LACAN, 1972-73, p.174). O Outro não pode ser tomado pelo Um. E continua: “se há algo pelo que ele participa do Um, não é por adicioná-lo a si” (LACAN, 1972-73, p.174). Pois o Outro é o Um-a-menos. É por isso que o Outro deve ser barrado, barrado por isso que Lacan qualificou de Um-a-menos. Ao barrar o A, Lacan diz, em *Sinthoma*, “que não há Outro que responda como parceiro” (LACAN, 1975-76/2007, p.123). A mulher, o Outro sexo, é pelo ângulo do Um-a-menos que ela deve ser tomada.

O Um não se amarra ao Outro sexual. O homem como Outro, diz Lacan (1973) em *Televisão*, uma mulher o proíbe a si mesma. Não apenas por ele não ser o Outro, mas por que não existe Outro do Outro. Neste ponto ele localiza a notação $S(\mathcal{A})$. O significante da falta **do** Outro. Frisemos novamente, o Outro é o Outro sexo.

Ao articular o lugar do A (Outro) a esta dimensão: $S(\mathcal{A})$, Lacan mostrou-nos que, enquanto lugar, o Outro não se aguenta: “Que ali há uma falha, um furo, uma perda” (LACAN, 1972-73/1985, p.41) e o objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda.

A inadequação da relação do Um e com o Outro, a impossibilidade de Um e Outro aguentarem-se como dois, a impossibilidade de haver diálogo, portanto, Lacan a escreveu dizendo que, entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, Um e *a* minúsculo. Há, portanto, uma articulação ternária: Um, Outro, mais *a* (LACAN, 1972-73/1985, p.67).

O homem toma uma mulher como causa de seu desejo. O homem tem a ver com o objeto *a*. O \$ (lado homem), que tem por suporte S1 (Falo), só tem a ver com o *a* inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro, que é o Outro, por intermédio disso, por ele ser a causa de seu

desejo. O homem só atinge o Outro agarrando-se ao objeto causa. Assim, dizemos que o parceiro do eu que é o sujeito não é o Outro, mas o objeto *a*, objeto que vem a substituir o Outro enquanto causa de desejo. Logo, fantasia (\$ < > a). Lacan o nomeou: Princípio de realidade.

Deste lado homem estariam, então, todos os sujeitos, pergunto, todos aqueles que montaram suas fantasias?

Do lado da mulher, entretentes, “do lado de \mathcal{A} mulher, é de outra coisa que não o objeto *a* que se trata no que vem em suplência a essa relação sexual que não há” (LACAN, 1972-73/1985, p.86). Aqui a fantasia não se agüenta⁶.

A mulher, diz-nos Lacan, isso não se escreve. A mulher não existe. Daí \mathcal{A} . Esse \mathcal{A} não se pode dizer e possui, fundamentalmente, relação com S (\mathcal{A}): “A mulher tem relação com S(\mathcal{A}) por um lado e, por outro, ela pode ter relação com o Falo (...) e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda” (LACAN, 1972-73/1985, p.109)⁷.

Lacan faz corresponder S(\mathcal{A}) e o gozo da mulher. O que condiciona que o gozo feminino não esteja todo ocupado com o homem.

Lacan havia apontado que é dado a todo ser falante, seja ele provido ou não de atributos de masculinidade, a permissão de inscrever-se nesta parte mulher. E se “se inscrever nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na função fálica ou bem não estar nela” (LACAN, 1972-73/1985, p.107).

Entretanto, quanto ao gozo da mulher, poderíamos pensar que isso indicaria uma orientação para uma análise: o que, então, promoveria um efeito feminilizante⁸. Pois bem, quanto a este efeito feminilizante, Lacan deu bastante ênfase à necessidade de se proceder a uma cisão entre o *a* e o S(\mathcal{A}). Ele apontou que, no nível do princípio de prazer, haveria uma coalescência de *a* e S(\mathcal{A}). Estaríamos ainda no nível da fantasia: princípio de prazer, princípio de realidade. No fim de uma análise, entretanto, seria de se esperar uma separação dessas letras.

Em seu seminário XXIII, Lacan volta ao seu *Mais, ainda* para alertar-nos

6 Vale lembrar que, em “A lógica da fantasia”, Lacan (1966-67) havia afirmado que a fantasia seria incapaz de resolver os impasses do gozo, entendido como inexistência (naquele ponto) do ato sexual.

7 Não poderia deixar de fazer, neste ponto, um tributo a Lévi-Strauss. Para dizer sobre as mulheres, o antropólogo francês lança mão desta bela expressão indígena: “Figura o jogo de uma agulha de coser os tetos, que, estando uma vez fora e outra vez dentro, leva e traz sempre o mesmo cipó que fixa a palha” (LÉVI-STRAUSS, 1967/2003, p.520). Uma bela forma de dizer que a mulher é não-toda. *A/* mulher, este mistério real, do corpo falante.

8 Foi o que Beatriz Oliveira destacou em seu trabalho para o Encontro Nacional de Joinville.

também contra a confusão de $S(\mathcal{A})$ e o Falo. “S de A barrado é uma coisa bem diferente de Φ ” (LACAN, 1975-76/2007, p.123). O Falo não é o significante da falta do Outro. O Falo é a primeira letra da fantasia. Ele é uma *phunção* de fonação. E, novamente, o $S(\mathcal{A})$ é o significante de que não há Outro do Outro.

Por um lado coalescência entre $S(\mathcal{A})$ e a . Por outro, confusão entre $S(\mathcal{A})$ e o Falo.

Durante estas linhas voltamos algumas vezes à afirmação lacaniana segundo a qual o que se pode produzir em uma análise é $S1$. E que isso se dá por uma contingência e em sua redução ao não senso. Outrossim, que desta contingência escreve-se algo desde o real.

Igualmente, acompanhamos Lacan propor, como um fim, uma separação entre a e $S(\mathcal{A})$. Em Radiofonia ele havia dito que o objeto a é “apenas dedutível conforme a psicanálise de cada um” (LACAN, 1970/2005, p.412) e que o objeto a é aquilo que, a partir de um esvaziamento, é produzido pelo discurso analítico por faltar à produção. Sabemos que esse objeto ocupa posição de causa no discurso do psicanalista. Ele é a hiância, o vazio. Talvez seja o último reduto do impossível, que, ali acudado, pode fazer a impotência – da fantasia – mudar de modalidade. Eis aquilo que designamos por essa experiência do (a)sexualado.

Ainda em Radiofonia, Lacan diz: a linguagem se aproximaria do real “à medida que o discurso reduz o dito a cavar um furo em seu cálculo” (LACAN, 1970/2005, p.446). E lembremos que em A Terceira Lacan colocou em homologia justamente o objeto a e $S1$, isso quanto a seu não-sentido.

O real, não é universal, o que quer dizer que ele só é todo no sentido estrito de que cada um de seus elementos seja idêntico a si mesmo, mas não podendo se dizer “todos”. Não há “todos os elementos”, só há conjuntos a determinar em cada caso. Meu $S1$ só tem o sentido de pontuar isto aí, este significante – letra que escrevo $S1$, significante que só se escreve fazendo isso sem nenhum efeito de sentido. O homólogo, em suma, do que acabo de dizer do objeto “ a ” (LACAN, 1974, inédito).

O não-senso duplicado: o que se produz e o que falta à produção. E isso parece ser o que de ~~uma~~ análise pode cair. Esse duplo não-senso que cai

e traz como efeito $S(\mathcal{A})$. No fim, estas três letras estariam separadas: Φ , a e $S(A)$ ⁹.

Interessante pensarmos, por fim, sobre os enodamentos entre o Um e o a em termos do encontro. Encontro marcado com o (a), encontro faltoso – impossível. Encontro com $S1$ – contingência – solistência.

Parecemos concordar que há uma orientação do real movendo a psicanálise e a afastando de qualquer idealismo. Desde o seminário XI Lacan já afirmava: “Nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real” (LACAN, 1964/1985, p. 55). E lembremos que, neste núcleo, Lacan localizou a hiância causal e, mais tarde, afirmou a equivalência entre o espaço hiante sem efeitos de sentido e o inconsciente (LACAN, 1976).

Pois bem, com este real temos um encontro marcado. Este encontro, todavia, é um encontro faltoso. Se, por um lado, o encontro enquanto acontecimento marca a escrita de $S1$ por sua redução ao não-senso, por outro diríamos que o faltoso desse encontro mostra-nos o impossível circunscrito. Daí nosso apontamento: esse faltoso parece designar-se por uma negação da ordem da apreensão experimentada de uma inexistência.

Mostraríamos, assim, algo dessa experiência singular que pode ser uma psicanálise: a experiência do (a)sexuado, por um lado, a solistência, por outro.

9 Faço aqui menção ao reconhecimento dado por Lacan à descoberta de Newton, qual seja, ter feito passar um “isso gira”, para um “isso cai”! Como ele diz em seu seminário XXIII, Newton achara um pedaço de real. E do real, lembra-nos Lacan, chegamos apenas a pedaços: “O Real é um caroço em torno do qual o pensamento divaga” (LACAN, 1975-76/2007, p.119). Em psicanálise fariamos, enfim, uma passagem do isso gira do discurso corrente ao isso cai.

REFERÊNCIAS

- CORRÊA, I. *A psicanálise e seus paradoxos – seminários clínicos*. Recife: Ágalma, 2001.
- LACAN, J. *O Seminário, livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1959-60/1997.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964/1985.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XIV: A lógica da fantasia*. Inédito, 1966-67.
- LACAN, J. Radiofonia. In: J. Lacan. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970/2005.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XVIII: De um discurso que não fosse do semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971/2009.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XIX: ... Ou pire*. Inédito, 1972.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972-73/1985.
- LACAN, J. Televisão. In: J. Lacan. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973/2005.
- LACAN, J. A terceira. Inédito, 1974.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XXIII: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975-76/2007.
- LACAN, J. Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*. In: J. Lacan. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976/2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1967/2003.
- ROSA, G. *Ave, palavra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 5ª ed., 2001.
- SOLER, C. *O corpo falante*. Inédito, 2007

Encore: corpo e repetição na experiência da análise



Dominique Fingermann¹

Baise m'encor, rebaise-moi et baise
Louise Labé (1526)

Encore, o título do Seminário XX de Lacan, apresenta em um só rasgo os equívocos dos depósitos e aluviões da língua nos quais ricocheteiam os estilhaços / brilho de Lalíngua: *en-corps*, no corpo, mas também *encore* (do latim *hinc ad hora*) que no século XII se dizia *uncor*, advérbio de tempo que indica a persistência de um estado ou ainda a repetição e mesmo o suplemento, mais ainda.

Constatação de uma persistência, de novo!, suspiro de desalento diante da reincidência do mesmo, de novo!, pedido de mais satisfação, de novo!, que se escuta na cama, na mesa, nas risadas da infância que imploram a repetição de uma história ou brincadeira: de novo! Do corpo e da repetição, a experiência de uma psicanálise aposta sacar o novo. Não é um passe de mágica, é um passe poético, lógico e ético.

I – NO INÍCIO DA PSICANÁLISE: O CORPO

Embora o nome que designe a sua operação não deixe isso claro de saída, a psicanálise – que Freud chegou a nomear “tratamento de alma” – faz questão do corpo.

En-corps! No corpo! insiste o sujeito que, até aí, estava “tudo bem, obrigado”, mas que, de repente entrou em pânico (o que hoje tem nome de síndrome), clamando, assim como “*a angústia é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao nosso corpo*” (LACAN, Inédito).

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola, AME

“No corpo!”, “suspira”, o analisante reclamando de seus pensamentos ocupados pelas suas elucubrações de gozo e outras paixões da alma, que não lhe deixa gozar da vida. *En-corps!* Lamenta, tal outro exibindo o seu corpo deserto de gozo, “demandando” (mas “não é isso”, nunca é exatamente “aquilo”) ao Outro qualquer, um resgate do gozo perdido (S1 → S2), já que os significantes aos quais ele se sujeita não lhe dão nenhuma “*corpsistância*” real, pois o gozo fálico, i.e., limitado a um Um, não acede ao dois que faria parceria. O corpo recortado pelo significante goza fora do corpo (Hors-corps) : “**Le savoir affecte le corps de l'être qui ne se fait être que de parole, ceci de morceler sa jouissance, de le découper par là, jusqu'à en produire les chutes dont je fais le (a), à lire objet petit a, ou bien abjet, ou encore l'(a) cause première de son désir** (LACAN, 1971-72/2003, pp. 547-548). Desejo irreduzível ainda – sempre recomeçado, que apreende as presas precárias de mais-de-gozar substitutos, exportando o gozo numa deriva, num exílio fora do corpo.

“*I can get no satisfaction*”: “Dar essa satisfação sendo a urgência à qual presida a análise” escreve Lacan, em 1976 (p. 569), que não tira o corpo fora da direção da cura e, de uma maneira surpreendente, qualifica a satisfação (e não a castração) como indicador do passe, quando redige este último escrito sobre o passe.

Mas até lá, **Encore! ainda! de novo,! não cessa... repetição...** Re-petição da urgência de uma satisfação. Há uma articulação entre modalidade lógica de repetição, algo que não cessa de se inscrever, e o corpo, o “encore” da repetição faz eco ao “en-corps” para sempre perdido do corpo marcado de lalíngua.

O trauma, evento contingente no corpo, é o marco. Marco traumático da transformação do organismo em corpo “*pelos ravinamentos nele traçados pelo lugar do Outro*” (LACAN, 1966-67/2003, p. 327), é uma marca no corpo, indelével, algo sem registro prévio, fora de sentido, por isso furo e furor, que não cessa de inscrever o “memorial de gozo”, *Encore*, de novo! Nas “*cicatrizes tegumentares no corpo* (Idem)” engancha-se a repetição, que se equivoca como destino, “demoníaco”, chega a dizer Freud.

Tanto na origem da psicanálise, quanto no início de cada análise, o corpo faz questão, tanto pelo excesso quanto pelo recesso, o corpo clama e reclama: é a via do sintoma que a psicanálise transforma em questão do sujeito.

O sintoma substituto da satisfação sexual, desde os primórdios freudianos, é mensagem cifrada inscrita no corpo primeiramente para Lacan, e por fim, “acontecimento de corpo”. Na verdade, se seguirmos a estrutura,

notamos que o acontecimento sem sentido do corpo, lido como letra, procura fazer saber, o saber misterioso de lalíngua e fomenta as elucubrações de saber supostas no Outro.

O corpo está no centro da questão e da direção da cura; cabe ao psicanalista explicar como um procedimento que utiliza fundamentalmente a fala pode ter acesso e incidência sobre o real do corpo, como a psicanálise, “prática da tagarelice”, pode se fazer valer como um tratamento do corpo.

II – FAZER QUESTÃO DO CORPO (O SUJEITO SUPOSTO SABER)

a) do corpo à demanda transferencial

Inibição, sintoma e angústia são os **acontecimentos no corpo** que determinam alguém a procurar um analista, ou melhor, a procurar quem possa “atender” o mistério do corpo falante, escutar no que se diz o que não se sabe (“*l’insu*”) e não faz sentido, além do princípio de prazer.

Levando a sério a queixa, o analista recebe o lamento e coloca o sujeito em questão, produzindo assim o **sintoma como analisável**: a neurose é transformada em neurose de transferência. Na maioria dos casos, não há nenhuma dificuldade para instalar o sujeito em questão no trabalho da associação livre: um artifício que **põe a queixa² em série** a partir de qualquer dito enunciado aí que, por não receber resposta conveniente, evidencia a sua estrutura de demanda – petição. “*A transferência parece se motivar já suficientemente pela primariedade significativa do traço unário* (LACAN, 1967-1968/2003, p. 373).” Ao acolher o suspiro como enunciado – dito que aponta para **Um dizer** fora de série, instala-se aí o vetor do sujeito suposto saber: S1 → S2 que vai permitir “*seguir a estrutura*”, como diz Lacan em *Radiofonia* (1970/2003); ou seja: S1 S1 S1 S1... associação livre. “*Seguir a estrutura é se assegurar do efeito de linguagem... a estrutura se apanha daí, isto é, do ponto onde o simbólico toma corpo (...)*”.

b) É pela via da demanda que o simbólico faz corpo

É pela via da demanda que o corpo falante do *parlêtre* põe o sujeito em questão. “*(l’amour) demande (l’amour) ... encore. Encore, c’est le nom propre de cette faille d’où dans l’Autre part la demande d’amour.*” *Qui part de ce qui apparaît en signes bizarres sur le corps. Et qui porte la mort, la mort du corps de se répéter. C’est de là que vient l’en- corps* (LACAN, 1972-73/2008, p. 12).” Há algo que se precipita, simultaneamente como **corpo**,

2 Suspiro, grito, lamento, dor-de-corpo.

repetição, demanda: o “encore” da demanda é corpo que ex-siste em signos bizarros, mas clama (corpo falante) na repetição que insiste.

O corpo – é leito do Outro – das pegadas de sua passagem, marcas intrusivas e cativantes, *signes bizarres sur le corps*, rastros de Uns sem sentido que não fazem diferença, de lalíngua feiticeira. Ao reproduzir essa marca (tempo 2) na qual o sujeito busca um marco, uma identidade de percepção com a primeira experiência de satisfação (tempo 1) – produz-se uma fixação de real – letra do ser – signo de gozo – (diz Lacan) – esse memorial de gozo pode então ser contado como unário (tempo 3), como traço que representa o sujeito – “*Ce qui fut (1), répété, diffère (2), devantant sujet (3) à redite*” (LACAN, 1966-67/2001, p. 326): 3 tempos da repetição: **mais Um.**

O Um (dito) representa **Um-dizer** que permanece – *en-corps* – fora de série dos ditos – o zero, a cifra – para um outro Um (re-dito): o traço unário que instaura a re-petição: Encore! e não cessa de se inscrever.

O Um ao se inscrever nomeia a referência vazia (de dito, de sentido) Um – Dizer: [Há Um], gozo – impossível, inacessível (não cessa de não se inscrever) ao traço. “Razão” da repetição, limite interno a qualquer série de enunciados que tenta se aproximar da “verdade” do gozo, índice da identidade: o que fomenta a repetição é o conjunto vazio que o traço denota.

La répétition, ça ne veut pas dire – ce qu'on a fini, on le recommence, comme la digestion ou quelque autre fonction physiologique. La répétition, c'est une dénotation précise d'un trait que je vous ai dégagé du texte de Freud comme identique au trait unaire, au petit bâton, l'élément de l'écriture, d'un trait en qu'il commémore une irruption de la jouissance (LACAN, 1963-64/1979, p. 88).

c) A repetição: impasse do sujeito suposto saber

A análise começou e começa sempre com a transformação do corpo sintomático em questão e continua sempre topando com um problema: a repetição. Problema que Freud evidencia como problema clínico em 1914, mas precisa como princípio lógico fundamental da psicanálise de “além do princípio do prazer”, reviravolta da sua teoria do inconsciente e do tratamento deste pelo dispositivo analítico.

Fazer questão do corpo é, forçosamente, acolher a demanda do sujeito e seu impasse nela incluído, o seu princípio de repetição.

C'était la première trouvaille. Freud a dit, aux sujets – Parlez, parlez donc, faites donc comme l'hystérique, on va bien voir quel est

le savoir que vous rencontrez, et la façon dont vous vous y êtes aspiré, ou au – contraire dont vous le repoussez, on va voir ce qui se passe. Et cela l’a conduit nécessairement à cette découverte, qu’il appelle de l’au-delà du principe du plaisir. C’est ceci, que l’essentiel de ce qui détermine – ce à quoi on a affaire dans l’exploration de l’inconscient, c’est la répétition (LACAN, 1963-64/1979, p. 89).

III – A *MÉPRISE* DO SUJEITO SUPOSTO SABER

A esperança da transferência que põe em questão o sujeito a partir de sua demanda oriunda do corpo que sofre esbarra numa “*méprise*”: é um equívoco no sentido do engano, mas, mais ainda, uma falta de apreensão, de sensibilidade, de acesso, que necessita da via equivocada do sujeito suposto saber para poder se deduzir.

“Nous revoilà donc au *nil* de l’impasse ainsi reproduite du sujet supposé savoir. Pour en trouver le hile³, avisons nous qu’il n’est possible de la reproduire que de ce qu’elle soit déjà répétition à se produire” (LACAN, 1963-64/1979, p. 325).

Não há acesso do sujeito ao gozo, não há como apanhar o real com o significante do sujeito. Isso não invalida o gozo, mas o sujeito: há saber sem sujeito. O que pode se fazer é cingir essa impossibilidade do sujeito que Lacan chama objeto “a” enquanto consistência lógica do gozo inapreensível, mas localizável como causa.

A via da formalização lógica permite deduzir do *pathos* da repetição a sua lógica, sua razão, via que direciona a cura orientando-a com “*élever l’impuissance – celle qui rend raison du fantasme – à l’impossibilité logique celle qui incarne le réel*” (LACAN, 2001, p. 551).

Lacan, no Seminário XVI, utiliza o par ordenado para poder explicitar a estrutura do significante e seu impasse fundamental, argumentando assim porque a regra fundamental da análise chega, produz “uma profunda insuficiência lógica” (LACAN, 1968-69/2008, p. 226), porque a transferência conduz à repetição. O artifício da regra fundamental permite decifrar os S1 do saber inconsciente S2, mas só terá acesso à insistência

3 Segundo o *Dictionnaire de la langue française Le Petit Robert* (version électronique, 2007), “*hile*” (“hilo” em português) é uma “cicatriz deixada no tegumento de um grão pela ruptura do funículo; ponto de inserção, geralmente deprimido, dos vasos e dos condutores excretórios num órgão”.

repetitiva do Um, que representa o sujeito reproduzindo, re-petindo as tentativas fracassadas do traço unário para apreender – apanhar o gozo (S1(S1(S1(S1-S2))))).

O corpo – em princípio –, colocado entre parênteses pela regra fundamental, pode se manifestar pelo “suspirar” e a volta do lamento quanto à impotência, ou então deleitar-se nas elucubrações de saber orientadas pelo *jouis-sens* do fantasma. A via da impotência dá a razão do fantasma (“*A psicanálise. Razão de um fracasso*” [LACAN, 2003, pp. 341-349, grifos meus]).

Esbarrando na repetição do unário que marca a diferença do traço, mas não a singularidade do rastro de gozo, a experiência de uma psicanálise acolhe o que no inter-dito manifesta-se como razão fantasmática, como o fantasma do sujeito, encarna, dá corpo ao limite da série. O objeto a, resto da operação significante, pura consistência lógica, resto do corte significante, é revestido para cada um segundo a maneira com a qual interpreta essa falha de origem no corpo com as quatro substâncias que o objeto pulsional lhe fornece como significação, fantasia do objeto perdido.

IV – NO LUGAR DA REPETIÇÃO: O ATO

É no lugar lógico da repetição que, ao mesmo tempo, escancara a inconsistência do Outro (horror de saber) e renova a cada vez a condição do novo (tão bem descrito por Kierkegaard [1990]) – de novo! – que o neurótico responde com a constância e a inércia do fantasma – tirando do baú do Outro as velhas fantasias do furo – falso furo.

É no lugar do equívoco fantasmático que o analista em ato – *en-corps* – responde com o objeto a, a, no ar do *semblant* – agente de seu discurso – de seu dispositivo (cujo real responde ao real): “*Le psychanalyste ‘se fait’ de l’objet a*” (LACAN, 2001, p. 379).

É no lugar ocupado pelos objetos mais-de-gozar que se torna *manejável* a estrutura (a repetição) – elevando a impotência à impossibilidade.

Alors, de quoi s’agit-il, de quoi s’agit-il dans l’analyse? Parce que si on m’en croit, on doit penser que c’est bien comme je l’énonce, que c’est au titre de ce que, **en corps**, avec toute l’ambiguïté de ce terme, qui est motivée, c’est parce que **l’analyste en corps**, installe l’objet petit a à la place du semblant, qu’il y a quelque chose qui existe et qui s’appelle le discours analytique. Qu’est-ce que ça veut dire? Au

point où nous en sommes, c'est-à-dire à avoir commencé de voir prendre forme ce discours, nous voyons comme discours et pas dans ce qui est dit, dans son dire, il nous permet d'appréhender ce qui en est du semblant (LACAN, 2003, p. 178).

“Le psychanalyste se fait de l'objet a” (LACAN, 1967-68/2001, p. 379), isto é, simplesmente fazer o analista, ou seja, se fazer do objeto (não sujeito) que falta, essencialmente e não compartilhar, acumpliciar-se, sensibilizando-se pelas demandas de se fazer olhar, voz, merda comestível do analisante.

Se taire, ne rien voir, ne rien entendre, qui ne se souvient que ce sont là les termes où une sagesse qui n'est pas la nôtre indique la voie à ceux qui veulent la vérité. Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'étrange à condition qu'on reconnaisse le sens de ces commandements d'en voir l'analogie dans la position de l'analyste? Mais avec ce singulier fruit que lui donne son contexte. Qu'il s'en isole, du se taire, la voix qui est le noyau de ce qui, du dire, fait parole; du ne rien voir, qui n'est bien souvent que trop par l'analyste observé, l'isolement du regard qui est le nœud serré du sac de tout ce qui se voit au moins, et enfin ne rien entendre de ces deux demandes dans lesquelles a glissé le désir, de ces deux demandes qui le mandent, ces deux demandes qui le murent à la fonction du sein ou bien de l'excrément (LACAN, 2006, p. 350).

V – Y A D' L'UN

Elevar a impotência ao impossível, não para ficar “suspirando” por aí, mas *to get some satisfaction*. Satisfação de *l'uncor*, que faz ato desde *“L'Un-Dire, de se savoir l'Un-tout-seul”* (LACAN, 2001, p. 551), autorizar-se de si mesmo.

... entre le vide et l'évènement pur
... un creux toujours futur (VALERY, 2004, p. 803)

Dominique Fingermann
novembro de 2009

REFERÊNCIAS

- KIERKEGAARD, S. *La reprise*: Paris, Flammarion, 1990.
- LABÉ, Louise. “Baise m’encor, rebaise-moi et baise” in *La bibliothèque de poésie (volume I)*: Paris, Éditions France Loisirs, 2004.
- LACAN, J. (1963-64) *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Seminário 11)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1966-67) “La logique du fantasme” in *Autres Écrits*: Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1966-67) “A lógica da fantasia” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1967-68) “L’Acte psychanalytique” in *Autres Écrits*: Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1967-1968) “O ato psicanalítico” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1968-1969) *D’un autre à l’autre (Séminaire 16)*: Paris, Seuil, 2006.
- LACAN, J. (1968-1969) *De um Outro ao outro (Seminário 16)*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. (1970) “Radiofonia” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1971-72) “... Ou pire” in *Autres Écrits*: Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1971-72) “... Ou pior” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. (1972-73) *Mais Ainda (Seminário 20)*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. (1976) “Prefácio à edição inglesa do Seminário XI” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. “A psicanálise. Razão de um fracasso” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- LACAN, J. “La méprise du sujet supposé savoir” in *Autres Écrits*: Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, J. “La troisième” in *Pas tout Lacan (1926-1981)*: Paris, Publication hors commerce – Document interne à l’A.F.I, Inédito.
- VALERY, Paul. “Le cimetière marin” in *La bibliothèque de poésie (volume III)*: Paris, Éditions France Loisirs, 2004.

Aristóteles e Bentham: o uso dessas referências no Seminário 20 de Lacan¹



Marcelo Amorim Checchia²

“*Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação [...] à qual elas podem faltar*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 70, grifo do autor). É com essa afirmação que Lacan inicia a quinta aula do Seminário 20. Ele aponta, logo a seguir, que se trata de uma oposição de uma outra satisfação às necessidades e que essa outra satisfação deve ser entendida como aquilo que se baseia na linguagem, que se satisfaz no nível do inconsciente e também, por consequência, como aquilo que depende do gozo. Em seguida, Lacan retoma com peso a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e, com menos peso, mas não sem importância, a noção de utilitarismo de Bentham.

Tendo em vista essa retomada e as diversas questões levantadas por Lacan a respeito de Aristóteles, cabe perguntarmos: por que Lacan retoma com peso a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e também, em articulação, a noção de utilitarismo de Bentham? Se ele já trabalhou intensamente com ambos os autores 13 anos antes no Seminário 7 (LACAN, 1959-1960/1997), que avanço ele está propondo, nesse momento, a partir da retomada de tais autores? Questões um tanto básicas, mas não fáceis de serem tratadas. Para abordá-las, é necessário recorrer à leitura não só dos textos de tais autores citados por Lacan nessa aula, mas também de alguns outros que ajudam a contextualizar tais obras. O texto que se segue, portanto, é um recorte do que pude apreender da leitura de tais textos.

Antes de abordar diretamente a *Ética a Nicômaco*, é preciso dizer que essa obra está inserida num amplo debate existente desde os pré-socráticos:

1 Texto apresentado no seminário de formação continuada do FCL-SP em 01/06/2009 para o debate sobre a quinta aula do Seminário 20 de Lacan.

2 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano - SP.

qual solução dar ao problema do prazer? Problema, pois se trata de um prazer que desvirtua, que afasta os homens do bom uso da razão. O que fazer com esse prazer indevido?

Seguindo a *Arqueologia dos prazeres* (SANTORO, 2007), vemos que os gregos exploraram, debateram, argumentaram a até mesmo trocaram farpas e sarcasmos em torno do tema dos prazeres. Diversos filósofos e suas escolas tomaram posições distintas acerca de qual deveria ser o destino do prazer na vida do ser humano. O bom uso dos prazeres envolvia sempre um saber sobre os prazeres: “o domínio sobre os prazeres é o saber melhor fluí-los, pela medida, pela ocasião e pela escolha dos melhores prazeres” (*op. cit.*, p. 47). Desde os pré-socráticos, dentre eles principalmente Empédocles e Demócrito, o bom uso dos prazeres implica domínio sobre si para a realização de uma vida feliz. O próprio prazer é considerado um modo de conduzir a vida. Mas para tais filósofos, o saber sobre os prazeres era fundamentado num tipo de discurso fisiológico (**fisiologia**), no sentido de uma teoria naturalista que procura associar o prazer aos elementos da natureza, seja por meio do pensamento trágico (Empédocles), seja por meio da doutrina atomista (Demócrito).

Quanto a Sócrates, não temos nenhum acesso aos seus textos, já que eles não foram escritos, mas praticamente todos os debates sobre os prazeres a que temos acesso são decorrentes de seus discípulos. Muitos, inclusive, eram atraídos a estudar com Sócrates pelo seu exemplar domínio dos prazeres. Entre estes, no entanto, encontramos uma discussão acirrada na qual eram sustentadas posições opostas, dando origem, assim, à **Erística** (arte da discussão e da controvérsia a respeito dos prazeres). Há, então, depois de Sócrates, a posição dos cirenaicos, cuja escola foi fundada por Aristipo de Cirene, na qual não se fazia distinção de valor dos prazeres descritos e que consideravam a fruição dos prazeres, o bem supremo e a felicidade, o acúmulo de todos os prazeres obtidos ao longo da vida. Já os cínicos, cuja escola foi fundada por Antístenes³, sustentavam uma posição oposta: seu ideal de uma vida ascética consistia em abolir completamente qualquer tipo de prazer do cotidiano. Os cínicos abdicavam de qualquer tipo de conforto material e procuravam se tornar impassíveis às paixões e aos prazeres.

Contemporaneamente, Platão sustentava outra posição, apresentando

3 A origem do nome da Escola Cínica remete ao lugar no qual Antístenes costuma dialogar com seus discípulos: o ginásio Cinosargo, que significa “cão ligeiro”. Os cínicos recebiam, por isso, a alcunha de cão.

mais a própria ambiguidade de Sócrates a respeito dos prazeres. Sua filosofia dos prazeres se define ora numa **Erótica** – retratada no *Banquete* por uma disputa amorosa entre Sócrates e Alcebiades (filosofia cara a Lacan para abordar o tema da transferência, mas sobre esse ponto não tratarei aqui) – ora numa **Catártica** – envolvendo o estudo da pureza, impureza ou sua mistura nos prazeres e suas práticas, tema presente com peso no diálogo *Filebo*.

Após Platão, há novamente a formação de duas escolas que voltam a sustentar, agora numa dimensão **dialética**, posições opostas a respeito dos prazeres. Eudoxo, numa posição mais próxima à dos cirenaicos, defendia o bom uso dos prazeres; Espeusipo, discípulo e sobrinho de Platão e desafeto pessoal de Aristóteles, em favor dos cínicos, defendia a abolição radical dos prazeres. Aristóteles refutará o argumento de ambos na *Ética a Nicômaco*.

Mas antes de entrarmos nesse texto, e para concluir esse panorama rápido da arqueologia dos prazeres, vale ressaltar que essa oposição entre a justa medida ou a abolição dos prazeres permanece presente após Aristóteles, com a diferença que se apresentam numa dimensão **terapêutica**. A escola estoica, fundada por Zenão e estruturada por Crisipo, acrescentará aos ideais dos cínicos a necessidade de uma argumentação, por meio do uso da razão cósmica universal (logos), que fundamente suas deliberações e ações morais sobre os prazeres. A paixão (pathos) afeta negativamente o corpo e a personalidade e só é dissolvida por meio de uma “terapia de resistência e contenção”, cujo objetivo é o de “alcançar a indiferença às paixões e mover sua ação lógica impulsionado somente pelo dever” (*op. cit.*, p. 207). Já para Epicuro e seus seguidores (epicuristas), não importa muito o conhecimento absoluto, mas sim o aprendizado de quais são os melhores meios de se obter o prazer em sua justa medida: “o epicurismo é, antes de tudo, uma apurada atenção aos fins e à medida”.

Pois bem, de toda essa arqueologia, Lacan observou uma possível conjunção entre Aristóteles e Freud no que concerne à teoria do prazer. Sigamos, então, muito brevemente, o texto aristotélico.

No livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2007) indica que dentre as diversas finalidades almejadas pelas artes e pelas ciências, há uma que desejamos por si mesma; as outras são derivadas dessa. Essa finalidade última é o Bem Supremo. Logo em seguida, e aí aparece algo que distingue a filosofia aristotélica de todas as outras filosofias acerca dos prazeres, Aristóteles demarca a dimensão ética e política do estudo e determinação do que é este bem mais excelente. A ciência política, por determinar “quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve

cada classe diferente de cidadãos aprender e até que ponto” (*op. cit.*, p. 38) e por dever assegurar o bem do Estado e dos cidadãos – “o cuidado maior dessa ciência é formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres” (*op. cit.*, p. 55) –, faz do cientista político o arquiteto das finalidades, o arquiteto do fim último e, portanto, do Bem Supremo. A meta da política é discriminar “qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação” (*op. cit.*, p. 40). A investigação aristotélica aponta, portanto, para a política. Não por acaso, seu tratado *A Política* foi escrito em sequência à *Ética*. Por isso Lacan afirma no Seminário 7 (1959-1960/1997, p. 33) que a ética desemboca na política.

E qual é a finalidade última, o bem mais elevado? É a **eudemonia**, traduzida em nossa língua como felicidade. Mas essa tradução não abarca o sentido mais abrangente da eudemonia, já que esse termo remete também às noções de bem-estar, prosperidade e, principalmente, a uma forma de *atividade*: “a felicidade [eudemonia] é um certo tipo de atividade da alma” (*op. cit.*, p. 55). A eudemonia, segundo Aristóteles (*op. cit.*, p. 48),

[...] parece ser absolutamente completa (...), uma vez que sempre optamos por ela, por ela mesma e jamais como um meio para algo mais, enquanto que a honra, o prazer, a inteligência e a virtude sob suas várias formas, embora optemos por elas mesmas (...), também optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio de assegurarmos a felicidade. (...). A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações.

Aristóteles também insiste que a eudemonia é uma excelência da alma, isto é, decorrente das virtudes intelectuais, não uma excelência do corpo; ela é alcançada a partir do “exercício ativo de nossas faculdades em conformidade com a virtude que produz a felicidade” (*op. cit.*, p. 57). A eudemonia é, portanto, a outra satisfação dita por Lacan; as necessidades referem-se aos prazeres do corpo. Mas se a felicidade deve estar em conformidade com a virtude que a produz, é necessário tratar da natureza da virtude. Aristóteles, então, conclui seu primeiro livro estabelecendo, a partir da concepção de que a alma é dividida em uma parte irracional e outra capacitada de razão, dois tipos de virtude: as virtudes intelectuais e as virtudes éticas ou morais.

A partir do livro II, Aristóteles faz um verdadeiro tratado sobre as

virtudes. Tentarei tomar apenas alguns pontos que considero essenciais e que podem nos auxiliar na leitura de Lacan. O primeiro ponto a ser destacado se refere à distinção entre as virtudes intelectuais e as virtudes éticas. Aristóteles (*op. cit.* p. 67) afirma:

[...] sendo a virtude de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, conseqüentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito (*ethos*), sendo seu nome (*ethiké*) derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra.

Esse trecho é muito importante, porque nele Aristóteles situa a ética (*ethiké*) como o produto do hábito (*ethos*) e o hábito é, ao mesmo tempo, o formador do caráter (*ethos*). As virtudes éticas, que “concerne a prazeres e dores, pois o prazer nos leva a realizar ações vis e a dor nos leva a deixar de realizar ações nobres” (*op. cit.*, p. 71), são adquiridas a partir da renúncia aos prazeres, aos apetites do corpo. Por nossa natureza, diz Aristóteles, tendemos ao prazer, ao desregramento, por isso é necessário uma educação que seja capaz de criar bons modos, pela força do hábito, e levar o homem a realizar ações nobres.

Nesse sentido, a virtude é uma disposição, mas não uma disposição interna, natural, “genética”, e sim uma espécie de segunda natureza constituída pelo *ethos* (hábito), uma disposição que envolve escolhas que fazem do homem um bom ser humano. Há três disposições possíveis da virtude: duas se referem aos vícios (disposição pelo excesso ou pela deficiência de determinada qualidade) e uma à virtude, que é “a observância da mediania” (*op. cit.*, p. 82). Essa mediania, contudo, não é um simples estado médio das paixões ou dos prazeres, mas uma capacidade, conquistada pelo hábito (*ethos*), de realizar escolhas que tragam excelência a suas ações.

A partir daí, Aristóteles faz toda uma classificação ou uma caracterização das várias virtudes existentes: coragem, temperança, generosidade, magnificência, grandeza da alma, amizade, procurando sempre estabelecer, a partir de casos particulares, quais os nomes dados aos vícios correspondentes a cada virtude (em alguns casos não há o nome para algum vício, como no caso da deficiência da temperança, ou mesmo o nome da virtude, no caso da grandeza da alma). O mesmo é feito com as virtudes intelectuais, a saber: arte, ciência, sabedoria, prudência e intelecto.

Toda essa gramática das virtudes ocupa praticamente quase todo o livro

e, é claro, não tratarei disso tudo. Mas ainda é importante abordar os livros VII e X, nos quais Aristóteles apresenta sua teoria do prazer.

Ao procurar atravessar os dizeres de Aristóteles e Freud, Lacan (1972-1973/1985) diz que no livro VII Aristóteles coloca a questão do prazer e que este não pode deixar de se distinguir das necessidades. Mas não se trata de algo tão simples, pois na verdade Aristóteles afirma (2007, p. 210) que há duas classes de coisas que produzem prazer:

As coisas que produzem prazer são de duas classes: as *necessárias e as desejáveis em si, mas que comportam excesso*. As fontes necessárias do prazer são aquelas vinculadas ao corpo, ou seja, tais como as funções da nutrição e do sexo. (...). As demais fontes do prazer não são *necessárias*, porém *desejáveis* em si mesmas, a saber, à guisa de exemplos: a vitória, as honrarias, a riqueza e outras coisas boas e prazerosas da mesma espécie.

Há, portanto, em Aristóteles, um prazer que se distingue das necessidades. O prazer produzido pelas coisas desejáveis em si mesmas é de outra ordem e se referem à eudemonia: “o *bem mais excelente* será um tipo particular de prazer” (*op. cit.*, p. 229). Ademais, os prazeres do corpo têm um *status* menos digno para Aristóteles, na medida em que todos os seres humanos têm acesso a ele, enquanto que o prazer proveniente da eudemonia é reservado apenas aos homens nobres, que realizam suas atividades conforme às virtudes correspondentes a elas.

Outro ponto: Lacan (1972-1973/1985) afirma que para Aristóteles as necessidades se satisfazem pelo movimento. De fato, esse é um argumento levantado por Aristóteles no livro VII, mas que é refutado no livro X. Nessa distinção entre os prazeres do corpo (relacionados às necessidades) e a outra satisfação, os prazeres obtidos pela satisfação das necessidades podem ser considerados como um processo de restauração e, portanto, como um movimento. Já o prazer referente à eudemonia não é uma forma de movimento e não é o resultado de um processo (opondo-se assim à tese de Platão em *Filebo*), uma vez que o prazer é um todo. Aristóteles levanta vários argumentos para justificar sua tese, inclusive a que foi citada por Lacan (1972-1973/1985, p. 85) a respeito da visão. Nas palavras de Aristóteles (2007, p. 297):

[...] o ato da visão parece ser perfeito em qualquer momento de sua

duração; não requer nada que sobrevindo posteriormente aprimore sua qualidade específica. E o prazer igualmente parece ser algo dessa natureza porque ele é um todo e em instante algum pode alguém descobrir um prazer cuja forma será tornada perfeita se o prazer durar mais tempo.

Essa distinção entre dois tipos de prazeres marca assim uma posição de Aristóteles diante das outras teorias do prazer (a de que o prazer é um bem, no caso dos cirenaicos; e a de que o prazer é um mal a ser evitado, no caso dos cínicos): há prazeres, os do corpo, que são prejudiciais e que levam aos desvios do bom uso da razão; e há prazeres que podem ser qualificados moral ou eticamente, de acordo com as atividades que lhes são correspondentes (se a atividade for condenável, o prazer a ela correspondente também o será). Conseqüentemente, Aristóteles também faz uma certa hierarquia dos prazeres. Os prazeres do corpo tendem a ser condenáveis, enquanto que o prazer vinculado às atividades da alma é superior e se refere ao supremo bem.

No final do livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles retoma o caráter político do estudo sobre os prazeres. Isso porque o ethos deve estar regulado ou mesmo submetido não só às virtudes intelectuais como às leis que são criadas a partir destas, e aqui se torna crucial o papel da cidade-estado. Santoro (2007, p. 188, grifo nosso) também traz alguns comentários interessantes a esse respeito:

[...] o prazer e a dor são o acesso primeiro à moralidade, trata-se da matéria com que são construídos os valores de bem e mal e que levam o homem à sua condição propriamente humana. Por natureza, o homem, como todo vivente, busca o prazer e foge da dor, mas a cultura ensina-o por meio do prazer e da dor a buscar o que é bom e fugir do que é mau. Buscar e regozijar-se com o que é moralmente bom; fugir e odiar o que é moralmente mau. Esta é a primeira educação dos valores que dirigem o comportamento humano civilizado: habituar a criança a gozar e a sofrer com o que se deve, para agir como se deve.

Difícil não remetermos esta última oração ao que Lacan repete e insiste no Seminário 20 (1972-1973/1985, p. 80): “o gozo que não se deveria”. Mas o que Lacan procura demarcar com isso, parece-me, é algo de outra ordem. Em Aristóteles, o gozo que não se deve é o dos prazeres do corpo,

e o gozo devido é o extraído da atividade intelectual. Para Lacan, o gozo extraído do dizer, o gozo do blá-blá-blá, da “satisfação da fala” que corresponde ao gozo fálico (*op. cit.*, p. 87), é o gozo que não se deve, no sentido de que ele não convém para a relação sexual. É por haver esse gozo que não há relação sexual.

Há, portanto, uma subversão do uso de Lacan da outra satisfação elaborada por Aristóteles. Embora possa haver uma relação entre o gozo fálico e a eudemonia, para Lacan esse bem supremo, estado de perfeição e completude, não existe, como ele já afirmara no Seminário 7, pois, como ele complementa agora, trata-se de um gozo que não convém à relação sexual.

Mas Lacan ainda articula a ética aristotélica com o utilitarismo de Bentham. Como ele mesmo afirma (1972-1973/1985, p. 80):

Vocês notarão que eu falei da essência que nem Aristóteles. E depois? Isto quer dizer que essas velhas palavras são muito bem utilizáveis. Num tempo em que eu batia os pés menos do que hoje [Seminário 7], foi a isto que eu passei logo em seguida, depois de Aristóteles. Eu disse que alguma coisa tinha arejado um pouco a atmosfera depois de os gregos ficarem batendo os pés em volta do eudemonismo, foi a descoberta do utilitarismo.

Aqui, finalmente chego ao segundo ponto que gostaria de trazer: a referência de Lacan ao utilitarismo de Bentham. Em que o utilitarismo pode ter arejado o que os gregos disseram a respeito do eudemonismo? Por que o utilitarismo é colocado por Lacan (no Seminário 7) como aquilo que articularia a ética com a dimensão do real?

Jeremy Bentham nasceu em 1748 em Londres. Bentham escreveu diversos livros: *Um fragmento sobre o Governo*; *Teoria dos castigos e das recompensas*; *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (publicado no mesmo ano da Revolução Francesa e considerado uma de suas maiores obras); *Código constitucional*; *Defesa da Usura*; *Ensaio sobre a linguagem*; *Ensaio sobre lógica*; *A promulgação das leis*; *Deontologia ou ciência da moral* (foi Bentham quem inventou a palavra deontologia⁴); *O panóptico*; *A teoria das ficções* (que é o citado por Lacan), dentre outros⁵. Em suas obras, prevalecia uma busca de estabelecimento de uma ciência da moral que, por sua vez, serviria como base para elaboração de uma nova legislação

4 Estudo dos princípios, fundamentos e sistemas de moral.

5 Referências encontradas em Dias (2006).

científica e racional. Mas, na verdade, Bentham ficou mais conhecido a partir dos estudos de Foucault sobre os sistemas prisionais. O Panóptico, modelo arquitetônico não só de uma prisão, mas de qualquer instituição (como escolas, hospitais, asilos e locais de trabalho), cujos princípios básicos são a centralidade e invisibilidade da vigilância, é o principal projeto benthamiano (no qual ele investiu cerca de 20 anos e boa parte do dinheiro herdado de sua família) em que se “concretizava” toda a concepção utilitarista de Bentham. No entanto, a concepção utilitarista de Bentham não se esgotava no panóptico.

No utilitarismo, tudo deve servir, tudo deve ser mensurado, classificado, para que possa ser utilizado ao máximo (só a título de ilustração, Bentham queria aproveitar até as fezes dos presos; exemplo também da máquina de chicotes). Vivendo numa época (século XIX) na qual havia um temor intenso pela escassez dos alimentos e pelas epidemias geradas por problemas sanitários, Bentham tem como objetivo, como diz Perrot (2008, p. 129), “captar todas as pulsões humanas para transformá-las em energia, em força produtiva, palavras-chave desses tempos de desenvolvimento econômico, de produção de trabalho com o prazer e o sofrimento”. Essa captação da energia em prol da produtividade e do fim do desperdício tem também implicações diretamente políticas.

Prega-se, assim, o aproveitamento máximo de toda energia e tempo disponíveis a partir do controle pleno do corpo e das circunstâncias de vida dos indivíduos. O panóptico, por exemplo, visava, dentre outras coisas, acabar com os dispêndios de deportação dos presos e aproveitar sua força de trabalho.

Mas de que modo essa concepção utilitarista poderia ter algo a ver com a ética aristotélica? Segundo Miller (2008, p. 110), essa relação se dá pelo fato de que na teoria utilitarista ocupa o lugar de bem soberano, é o princípio do máximo: “o utilitarismo, que aparece na esfera política como radicalismo, variante do liberalismo, é de fato uma concepção totalitária do mundo, ele aspira à maximização perpétua e universal”.

O utilitarismo é também, portanto, um projeto político. Bentham, que acompanhou da Inglaterra os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa, opunha-se a eles. Seu lema era: a maior felicidade para o maior número de pessoas. Qualquer enunciado do utilitarismo deve se subordinar a essa fórmula.

Para fazer valer sua máxima, Bentham propõe um verdadeiro cálculo dos prazeres, que deve seguir seis critérios básicos: intensidade, duração, certificação, proximidade, fecundidade, extensão. Nesse sentido, a utilidade é definida por Bentham como a “submissão, científica e calculada, aos

dois grandes princípios que governam toda a conduta dos indivíduos e das sociedades: a evitação da dor e a busca do prazer [princípios postulados por Aristóteles]” (Perrot, 2008, p. 129). Esses princípios fazem do homem um ser submisso e governável.

Por meio dos olhos invisíveis do inspetor, exerce-se, portanto, um amplo domínio sobre os corpos dos indivíduos e sua força produtiva, a fim de minimizar os problemas do desperdício. Mas para o exercício desse domínio não basta apenas a figura desse inspetor invisível; é imprescindível um uso apropriado da linguagem. Segundo Perrot (*op. cit.*, p. 129), Bentham “presente o poder das palavras e dos sistemas de organização; é por meio deles que ele pretende começar a reformar o mundo”. É a teoria benthamiana da linguagem que é citada por Lacan, aspecto não muito explorado entre os estudiosos desse autor, embora, conforme Dias (2006), ela sirva como principal recurso metodológico de Bentham na formulação de sua concepção de utilitarismo. Exploremos, então, um pouco mais esse aspecto.

Um dos pontos centrais da teoria benthamiana da linguagem refere-se à ideia de que a linguagem abriga substantivos sem substâncias, isto é, ela comporta um excesso por haver mais nomes do que objetos aos quais possa se referir, permitindo falar de algo que não existe materialmente, mas como se existisse esse objeto. Os substantivos irrealis, ou seja, aqueles que não têm um correspondente na realidade, são chamados de ficções. Palavras como legislação, ética, obrigação, dever e direito são fictícias. Segundo Bentham (1843) *apud* Miller (2008, p. 118), “é à linguagem que as entidades fictícias devem sua existência; sua existência impossível, e no entanto indispensável”. O utilitarismo procura, então, não eliminar as ficções, já que elas são indispensáveis à linguagem, mas dominá-las. Segundo Miller (2008, p. 119), “é aí que se descobre o alvo da ‘teoria das ficções’, que não é uma investigação linguística desinteressada: é uma teoria da legislação, da linguagem como poder de legislação”.

Tomando, então, o princípio aristotélico de que os homens tendem a buscar o que provoca prazer e fugir do que provoca dor, Bentham recorre ao uso das entidades fictícias criando uma realidade que tem como objetivo instaurar o medo da punição, o medo da dor, que, segundo suas palavras, “é o instrumento necessário, o único aplicável aos fins da sociedade” (BENTHAM *apud* MILLER, 2008, p. 120). O panoptismo, assim como o censo, a contagem, o cálculo e a classificação, tem exatamente essa função.

Pois bem, e que uso Lacan faz da teoria da ficção de Bentham? Evidentemente não é para fazer dela um uso utilitarista. Indicaria, então, alguns pontos para que possamos refletir juntos. No Seminário 20, Lacan

(1972-1973/1985, p. 81) diz o seguinte:

[...] é preciso usar, mas usar verdadeiramente, gastar até poir, coisas assim, bobas, como as velhas palavras. O utilitarismo é isto. E isto permitiu um grande passo para descolar das velhas histórias de universais em que se estava engajado depois de Platão e Aristóteles.

O que isso pode querer dizer? Em primeiro lugar, que Bentham é, segundo Lacan (1959-1960/1997, p. 278), o primeiro a colocar a questão da ética no nível do significante. Além disso, entendo que o essencial da teoria benthamiana das ficções foi fazer percebermos que os universais aristotélicos não têm um correspondente na realidade. Aristóteles cria substantivos para tentar definir o homem virtuoso e o que é o bem supremo, o que é essa felicidade, finalidade última almejada por todos os homens. Bentham procura articular esses substantivos a correspondentes da realidade, aos sentimentos de prazer e dor. Creio ser por isso que Lacan afirma, no Seminário 7 (1959-1960/1997, p. 22), que “o esforço de Bentham instaure-se na dialética da relação da linguagem com o real para situar o bem (...) do lado do real. E é no interior dessa oposição entre a ficção e a realidade que o movimento de báscula da experiência freudiana vem a situar-se”. Em Freud, o prazer encontra-se do lado do fictício, não no sentido do que é enganador, ilusório, mas no de que “toda a verdade tem uma estrutura de ficção”, pois o fictício “é o que chamamos de simbólico” (*op. cit., loc. cit.*). Essa articulação foi importante para Lacan em 1959, pois sua proposta era explorar a noção de ética, não pela via do ideal (tal como encontramos em Aristóteles), mas pela via da noção de real. A tese que Lacan procura desenvolver é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real (*op. cit.*, p. 31).

Quanto à quinta aula do Seminário 20, parece-me que Lacan procura indicar que é graças a Bentham e a Freud que podemos entender que essa outra satisfação da qual fala Aristóteles se refere à satisfação da fala (por isso usar ao máximo as velhas palavras), ao gozo fálico. Até aí não há muita novidade em relação ao Seminário 7. A novidade colocada nessa aula, parece-me, está no apontamento de que esse gozo “se refere àquele que não se deve, que não seria preciso para que haja relação sexual” (1972-1973/1985, p. 85). A consequência disso é a de que, do lado da sexuação masculina, o objeto a vem a ocupar o lugar do parceiro que falta, o que significa que a fantasia vem a ocupar o lugar do real. No Seminário 18, Lacan

diz algo que pode esclarecer esse ponto: a fantasia é “a realidade tal como engendrada por uma estrutura de ficção” (1971/2009, p. 125). Quanto à sexualização feminina, que é o verdadeiro tema do seminário (conforme Lacan afirma na página 78), ele deixa somente o indicativo de que não é o objeto a que vem em suplência à relação sexual que não há.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2007. 319 p.
- BENTHAM, J. *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 199 p.
- DIAS, M. C. *Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham*. 2006. 210 f. Dissertação de Mestrado – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960/1997. 396 p.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971/2009. 171 p.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972-1973/1985. 201 p.
- MILLER, J. A. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: J. Bentham, *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp. 89-124.
- PERROT, M. O Inspetor Bentham. In: J. Bentham, *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp. 125-170.
- SANTORO, F. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. 266 p.

O saber e a verdade

Comentário do Capítulo 8 do Seminário 20



Rita Bícego Vogelaar¹

Eu queria avançar para o começo,
chegar ao criancimento das palavras.

Lá onde elas urinam na perna,
antes mesmo que sejam modeladas
para falar o que não têm (BARROS, 1997).

A linguagem é feita de *lalíngua*.

Mas o inconsciente é um saber, um *saber- fazer* com *lalíngua*
(LACAN, 1972-73/1985, p. 190).

“*E se precisamos, hoje, renovar a função do saber...*” É assim que Lacan (1972-73/1985, p. 122) introduz a questão do saber no Capítulo 8 do Seminário 20 – *Encore (Mais, ainda*, como foi traduzido para o português, perdendo, com essa tradução, a homofonia que há no francês com *En corps* – no corpo).

O sujeito resulta de que ele deve ser aprendido, esse saber, e mesmo ser apreciado, posto a preço, quer dizer, que é seu custo que o avalia, não como troca, mas como uso. O saber vale justo quanto ele custa, ele é custoso ou *gustoso*, pelo que é preciso, para tê-lo, empenhar a própria pele, pois ele é difícil, menos de adquiri-lo do que de gozar dele (LACAN, 1972-73/1985, p. 130).

“*O que é o saber?*”, indaga-nos Lacan (1972-73/1985, p. 129) e mais adiante cita:

¹ Psicanalista – Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola

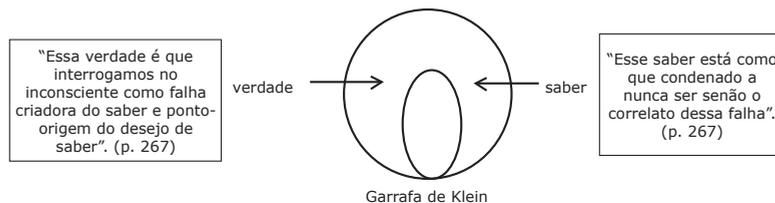
Um computador pensa – combina símbolos elementares – mas que ele saiba, não! Pois a fundação de um saber é que o gozo do seu exercício é o mesmo da sua aquisição. O problema não é adquirir o saber, é gozar dele, ou melhor, adquiri-lo e gozar dele é a mesma coisa (p. 131).

“*Não há informação que fique, senão da medida de alguém formado no uso*”, insiste Lacan (1972-73/1985, p. 131), ou seja, informar-se não é adquirir saber. O saber só se adquire quando é formado no uso; o uso incluído também. E eis a função, a operação! Afinal, do real, o que se escreve é a operação. O inconsciente, nesse sentido, é matemático.

Mas, e a verdade? Afinal esse é um capítulo em que Lacan vai tratar tanto do saber quanto da verdade. Nessa lição, a primeira coisa que Lacan (1972-73/1985, p. 123) vai dizer sobre a verdade é: “*Que o verdadeiro visa o real, este enunciado é fruto de uma longa redução das pretensões à verdade*”. Soller (1999-2000, p. 7), comentando esta frase, diz: “*temos aqui o alcance da desvalorização da verdade, da minimização necessária da verdade – o que é uma questão, já que a psicandlise não pode se passar – não mais – na verdade*”. Ou seja, há aqui uma colocação de Lacan sobre a mudança do estatuto da verdade na direção do tratamento.

E, posto que *saber e verdade* são colocados lado a lado nesse capítulo do Seminário 20, em que eles são compatíveis... ou “incompatíveis?”, tal como é colocada a pergunta feita a Lacan em Radiofonia (1970, p. 440). Lacan vai responder dizendo que verdade e saber “*com-padecem (compattissent). Sofrem juntos, e um pelo outro: essa é a verdade*”.

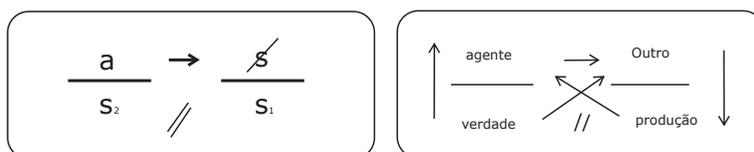
Um ano antes, no Seminário 16, Lacan (1968-69/2008, p. 257) usa, como ele mesmo menciona, “*uma referência à garrafa de Klein na medida em que ela nos dá, numa topologia de superfície, a possibilidade de divisão*”, e posiciona verdade e saber:



O fato é que o real não é para ser sabido. O real também não é a verdade, mas o limite da verdade. Todas essas limitações, ou melhor, impossibilidades, são decorrentes do fato de que saber e verdade se encontram na dimensão do real, do que não pode ser sabido e do que não é a verdade, mas o limite da verdade. Conforme Gerbase (1998, p. 1), o matema que Lacan (1977-78) emprega para reunir estes três conceitos assim se enuncia: “a verdade é o que se situa ao supor o que do real tem função no saber e a ele se ajunta”.

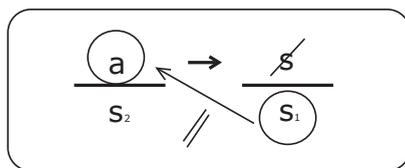
No Seminário 20, nós estamos num contexto em que Lacan (1972-73/1985) enfatiza os significantes de *lalíngua*, ou seja, esses significantes fora da cadeia, logo, fora do sentido, porém, portadores de um gozo que afeta o corpo do sujeito e causa seu desejo. De acordo com Marc Strauss (2009), são esses, esses S1, que a análise deve atualizar, já que eles são portadores de um saber muito particular, esse saber próprio a cada um – saber fazer com o gozo. Um saber que não é conhecimento, que não está articulado, logo, que não pode nem ser trocado, nem colocado para uso do fantasma, mas um saber que por essas mesmas razões não se engana.

Também é possível ler isso na página 123 do Seminário 20, onde Lacan (1972-73/1985) apresenta o matema abaixo e diz:



O a se sustenta pelo S2, quer dizer, pelo saber no que ele está no lugar da verdade. É dali que ele interpela o \$, o que deve dar na produção de S1, do significante pelo qual se possa resolver o quê? – sua relação com a verdade.

O que uma análise promove, como podemos ler no discurso esquematizado acima, é que não há relação (//) do que se produz (S1) com a verdade, ou seja, com o saber (S2) no lugar da verdade e, conforme Lacan (1972-73/1985, p. 124), pode-se, além disso, constatar: “*Outra coisa ainda nos ata quanto ao que é da verdade: é que o gozo é um limite*”. Para acompanhar essa colocação de Lacan basta seguirmos o que está formalizado no discurso do analista, ou seja, o que uma análise produz (S1) só pode desembocar no gozo (sustentado, é lógico, pelo saber no lugar da verdade).



Do S1 ao gozo?

“Uma letra abriu o roupão para mim. Ela deseja que eu a seja”
(BARROS, 1997).

Do S1 à letra.

O significante nada transmite e não se transmite: ele representa. A letra faz litoral entre o saber e o gozo, logo ela representa uma espécie de *corporificação* possível, de localização preliminar do espaço a ser habitado pelo significante. O não sentido radical da letra refere-se ao real. A letra, diferentemente do significante, é suscetível de marcar o limite; é a entrada do objeto *a* como radicalmente outro.

A partir de *Lituraterra*, Lacan (1971) explica que se existe um saber no *real*, este saber só pode ser da ordem da letra e, portanto da ordem da escrita. O que constitui o inconsciente é a letra com o seu movimento e liberdade.

Saber e gozo, função e letra, lógica e escrita ... matema e poema. Eis onde a psicanálise se localiza.

E para terminar, volto ao início. Seria possível terminar de outra maneira? Eu volto para uma frase de Lacan (1972-73/1985, p. 123) no começo do Capítulo 8:

Quanto à análise, se ela se coloca por uma presunção, é mesmo por esta, de que se possa constituir, *por sua experiência*, um saber sobre a verdade (grifo meu).

Uma análise leva a um resultado? NÃO. Uma análise leva a uma resultante, a um saber como função. Essa é uma consequência lógica do trabalho analítico – quando ele ultrapassa o plano das identificações. Nessa posição o saber do significante (S2), o saber inconsciente transforma-se em saber fazer com – fazer outra coisa com seu sintoma.

Podemos falar, então, do *DESEJO D() ANALISTA* [notação minha, articulando o conceito lacaniano “desejo do analista” e o conceito matemático $f()$, de função] em que não se coloca mais o Outro como aquele que vai

fornecer o sentido – ou como fornecedor de sentido – o que permite sustentar a função de incógnita desejante para outro sujeito – incógnita que engendra a questão. Função de alteridade necessária para a elaboração de saber. É uma posição em que toda a produção passa a ser analítica, diferente da científica. A produção analítica é o produto/resto no qual os conceitos passam pelo sujeito que os produz, passam por uma apreensão na experiência do sujeito, passando então a ser questões que ele concerne → saber inventado.

No final de uma análise há uma mudança de posição subjetiva com relação ao saber. O saber deixou de ser um saber pronto e agora precisa se inventado.

Logo o analista estará sempre pronto para ser surpreendido e, portanto, para surpreender – essa é a dimensão do ato analítico – *saber fazer com* é saber fazer atos – efeito de surpresa – que irremediavelmente passa pelo corpo – *En corps* – nos atravessa – é sem sujeito. O final de análise é marcado pelo saber no real – no final o que resta é o ato: transformação, “*novação*”, criação.

Fere a frase e esquece ... **Nada**
convém que se repita ...
Só em linguagem amorosa agrada
a mesma coisa cem mil vezes dita (QUINTANA, 2007).

E eu termino. E começo.

Lacan (1973-74) no seminário seguinte, Seminário 21, (re)começa: “**E o saber?**” Acompanhemos o que ele diz: (a métrica poética colocada nesse pequeno trecho de Lacan [1973-74, lição 8], originalmente em prosa, é pura liberdade minha):

“O que vocês precisam fazer como passo suplementar é perceber.
Perceber que se aquilo que os faço perceber ao dizer,
ao dizer que o inconsciente não descobre nada,
já que nada há para descobrir, nada há a descobrir no Real,
é porque lá existe um buraco.
Se o inconsciente ali inventa,
é tanto mais valioso que vocês percebam que na lógica é a mesma
coisa.” (...)
“Aí vocês podem tocar com o dedo que o saber, isso se inventa
já que essa lógica é um saber.
Um saber como um outro é simplesmente

o que é o saber inconsciente.” (...)

“Não consegui lhes dizer um quarto do que preciso lhes fazer passar pelas tripas,
porque é a função do dizer, se não lhes digo.”

REFERÊNCIAS

- BARROS, M. *O Livro Sobre Nada*. Rio de Janeiro: Record. 1997, pp. 21 a 57.
- GERBASE, J. (1998). Comentário do seminário de 11 de janeiro de 1977 de Lacan, In: www.campopsicanalitico.com.br.
- LACAN, J. (1968-69). *O seminário, livro 16: De um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 440 a 443.
- LACAN, J. (1971). Lituraterra. In: www.campopsicanalitico.com.br/lituraterra.
- LACAN, J. (1972-73). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.
- LACAN, J. (1973- 74). *O Seminário, livro 21: Les non-dupes errent*. Inédito.
- LACAN, J. (1977- 78). *O Seminário, livro 25: O momento de concluir*. Inédito.
- QUINTANA, M. (2007). *Para viver com poesia*. São Paulo. Editora Globo S.A.
- STRAUSS, M. (2009). Le savoir dans la passe. In: if-epfcl@googlegroups.com.
- SOLER, C. (1999- 2000) *Lecture commentée du Séminaire Encore*, séance du lundi, 23 octobre: Hôpital Sainte-Anne Service du Françoise Gorog, Paris. Inédito.

De um Outro ao outro e mais ainda: o corpo entre saber, gozo e amor

~
Ronaldo Torres¹

Jacques Lacan, em sua última aula do Seminário *Encore*, retoma seu percurso daquele ano dizendo: “Falei um pouco de amor. Mas o ponto-eixo, a chave do que adiantei esse ano, concerne ao que é do saber, do qual acentuei que seu exercício só poderia representar um gozo” (LACAN, 1972/1985, p. 187). É notável como Lacan inicia e termina o Seminário 20 falando do gozo em sua relação com o saber e com o amor. Da primeira aula recortamos o que retorna na última: “o Gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor” (LACAN, 1972/1985, p. 12).

Mas antes de nos lançar este enigma, ele inicia o Seminário mencionando outro Seminário – o da Ética da Psicanálise – relacionado a este “não quero saber de nada disso” do qual fala. E diz que o “não quero saber de nada disso” dele não é o mesmo que aquele de sua audiência.

Em primeiro lugar, devemos retomar que é no Seminário da Ética que Lacan coloca, decisivamente, o propósito de fazer a experiência analítica se orientar a partir do real e, por algum tempo a partir desse momento, o andamento do ensino de Lacan vai estabelecer que é exatamente o saber aquilo que fará limite ao real. Nesse tempo, a posição limite do saber, até onde se chega e até onde é orientador que se chegue em uma análise, é aquela que encontra a única significação possível para o significante: de que não há um significante que dê um ser ao sujeito; de que a significação última do significante é sua significação de falta (a significação fálica). Ocorre que, como Lacan nos mostra em diversas ocasiões, esta é uma falta do campo do Outro, $S(A)$, cujo efeito é o sujeito. E aqui encontramos o que ele definirá mais à frente como o horror ao ato. É o horror de se

1 Psicanalista – Fórum do Campo Lacaniano – SP

encontrar com a falta de garantia que se demandava do Outro e com aquilo com que se fez como objeto do real (*a*) na montagem fantasmática. O limite do saber, tal como Freud apontava, encontra-se aqui com a angústia de castração. Voltaremos a isso mais à frente.

Mas penso que seja por aí que possamos entender a brincadeira que Lacan faz no início do Seminário 20, quando retoma o “não quero saber de nada disso”. Todo o campo do sintoma e da sustentação da fantasia é da ordem do “não quero saber de nada disso”. Conquanto que o saber mantenha sua posição na estrutura de fazer limite ao gozo. Assim a formação de compromisso do sintoma e a maquinação da fantasia seriam formas de manter um gozo, que insiste, afastado, transformado ou circunscrito.

Entretanto, não parece ser essa posição do saber na estrutura que orienta Lacan no Seminário 20. Daí que seu “não querer saber de nada disso” seja outro. Colette Soller nos dá as pistas dessa retomada das relações entre o significante e o gozo em sua apresentação “O Corpo falante” (2007):

Eu me coloco no momento de abertura de uma nova perspectiva... A hipótese diz que o significante, inicialmente situado como o representante do sujeito, atinge um outro que o sujeito, ou seja, o indivíduo corpóreo (que é a condição do vivo), o significante torna-se, então, signo, não da falta a ser do sujeito, mas de seu ser de gozo. O significante está no nível do gozo. Essa proposição inverte a primeira tese, mais conhecida de Lacan, que afirmava o efeito mortificante do simbólico, seu poder de subtração do gozo real.

Esta citação não nos dá aquilo que toca particularmente o saber, mas nos indica que tipo de passagem é operada aí no ensino de Lacan. Luiz Izcovich nos traz também essa referência sobre esse momento de uma maneira bem concisa: “Lacan promove que o gozo é uma operação de linguagem sobre o corpo” (2009, p. 73). Isso é bastante diferente de pensar no gozo como um resto que insiste depositado em um corpo-carne a partir do atravessamento do corpo pelo significante. São posições distintas sobre o corpo. No Seminário 20, estamos diante desse real que é o “mistério do corpo falante, o mistério do inconsciente”. É um real-corpo-falante. Aliás, podemos tomar essa frase como abertura da última aula do Seminário, uma vez que foi aquela com a qual Lacan encerrou sua aula anterior.

Mas para falar dela, fiquemos por ora com o saber, na medida em que é disso que Lacan trata na última aula. Ele parece fazer retornar a questão do saber a coordenadas que são apresentadas pela primeira vez em seu

ensino no Seminário 16. É nesse Seminário que reconhecemos o corte maior sobre o qual nos referimos acima. “De um Outro ao outro” é exatamente a formalização que Lacan nos traz do par ordenado tal como é apresentado nesse Seminário. Poderíamos dizer “De 1 ao Outro, ao Outro, ao Outro, ao outro”. É essa operação que novamente aparece nessa aula do Seminário 20. No Seminário 16 ela condensa boa parte das inflexões de seu ensino, que podemos localizar ali. Basta nos referirmos a três delas que certamente estão articuladas. Primeiro, o que ele propõe sobre a própria estrutura deslocando-a do registro simbólico para o real: “A estrutura deve ser tomada no sentido em que é mais real, em que é o próprio real” (LACAN, 1968/2008, p. 30). Depois a retomada do *objeto a* feita pela via do mais-de-gozar. E por fim a introdução do discurso sem fala (*parole*). Todas elas cristalinas, ou seja, decididas, e apresentadas logo nas duas primeiras aulas tal como se constitui um verdadeiro corte.

Desde as primeiras linhas do Seminário 16 um novo horizonte se abre à frente de Lacan. Ele seguramente pode ser desdobrado de diversas formas, mas escolho fazê-lo aqui a partir das novas articulações que aparecem ali em torno do *objeto a* e do saber.

O *objeto a* não será retomado por sua função de causa do desejo. No Seminário 16, sobrevém a essa, a função do mais-de-gozar. Parece se tratar de um eixo forte de seus propósitos, pois aquilo que essa função revela não é apenas a renúncia ao gozo. Se fosse isso, não seria algo novo no ensino de Lacan. É isso também, na medida em que o objeto mais-de-gozar é um objeto ao qual se renuncia na entrada da estrutura. A posição do sujeito na homologia que Lacan promove com a teoria de Marx não é assimilada ao capitalista, mas ao trabalhador, ao proletário que renuncia algo na entrada do jogo. Há algo aí que não circula, que fica retido e não entra nas relações de troca. Porém, o cerne da questão para Lacan está no fato de que isso que é objeto de uma renúncia passa a ser articulado em um discurso. Reproduzo o que diz Lacan:

Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico (LACAN, 1968/2008, p. 17).

É por este vértice que Lacan define Marx como um estruturalista. Nessa assimilação que propõe do estruturalismo com a seriedade, aquilo que se coloca em série, mas não mais a série dos significantes, digamos provisoriamente “puramente simbólicos”, e sim aquela do discurso, à qual, como ele anuncia: “Não tenho que seguir sua regra [sua lei], e sim que encontrar sua causa” (LACAN, 1968/2008, p. 13).

Lacan, desde o início desse Seminário, quer articular o discurso à estrutura tomada como real. Ele diz: “Ora, a prática dessa estrutura rechaça qualquer promoção de uma infalibilidade. Ela só se serve, precisamente, da falha, ou melhor, de seu próprio processo. Com efeito, há um processo da falha, e é desse processo que a prática da estrutura se serve” (LACAN, 1968/2008, p. 13). E logo depois Lacan nos introduz, pela primeira vez, a forma como passará a articular a questão do saber com essa estrutura: “É disso que o estruturalismo é a consideração a sério. Ele é a consideração a sério do saber como causa, causa do pensamento...” (LACAN, 1968/2008, p. 14). Assim, Lacan aqui não faz referência à causa de desejo, mas à causa de discurso, que podemos, talvez, tomar como causa do discurso e causa no discurso.

Essa nova relação entre saber e *objeto a*, não mais tomados como um par disjuntivo entre simbólico e real, é abordada por Lacan por meio de, pelo menos, três formalizações que nos apresenta: 1- As séries crescentes e decrescentes de Fibonacci, 2- as estruturas de grupo formadas em torno da aposta de Pascal, e 3- a relação do par ordenado com o paradoxo de Russell. Todas elas fazem Lacan seguir em uma mesma direção: a aproximação do saber com o *objeto a* enquanto sua função de mais-de-gozar.

No que trata das séries de Fibonacci, Lacan parte da questão do Outro como lugar, “um lugar ainda não conhecido e não medido” (LACAN, 1968/2008, p. 125). E invoca novamente a função de perda (o *a*) que está implicada por este lugar. Ele propõe então a medição da relação entre o 1 como traço unário e *a*. O que Fibonacci constrói são duas séries, uma crescente e outra decrescente que são derivadas da relação entre 1 e *a*. O que a crescente mostra é a proporção que se mantém dessa relação ao infinito. Ou seja, a partir da entrada desse 1 sobra o *a* e isso cria uma proporção entre o 1 e o $1 + a$. É a mesma proporção que encontramos entre o $1 + a$ e o $2 + a$, a mesma que encontramos entre o $2 + a$ e o $3 + 2a$, o mesmo para $3 + 2a$ e o $5 + 3a$ e assim por diante. Ou seja, qualquer elemento que se pegue dessa série representa a proporção inicial entre 1 e $1 + a$. Ela se repete em representações crescentes ao infinito, mas seu limite é a própria relação entre 1 e *a*.

A série decrescente aponta para uma proporção inversa. O a que sobra da incidência do 1 rebate como 1 no campo desse 1 inicial da série, que faz, na mesma proporção, restar outro a . Este a_2 que restou, assumindo-se como 1, volta a rebater no campo do 1 anterior, fazendo restar o a_3 e assim por diante. Sempre haverá um resto também ao infinito. Porém, este $1-a$, que volta a se inscrever como 1 no campo de origem fará sempre restar o a na mesma proporção, ou seja, o resto é sempre o mesmo em relação ao 1.

De qualquer forma o que Lacan faz funcionar é uma lógica que indica que, na série crescente, sempre que houver a entrada de um significante a mais ele trará sempre a marca da relação inicial de perda que se operou entre 1 e a . E, na série decrescente, quando o que resta, a perda, volta a entrar na série a partir de um outro significante isso só faz conduzir à mesma perda deslocada.

Entendo que Lacan esteja localizando nessa relação entre 1 e $1+a$, a relação entre S_1 e S_2 . Vemos assim, tal como algo que salta aos olhos nessa formalização, como o saber (S_2) ocupa esse lugar especial de conter o S_1 e o a em si. Pois não se trata de um S_2 que tenta apanhar algo do real que lhe escapa e por isso convoca um S_3 e assim por diante ao infinito. Mas de que o saber comporta esse efeito de perda que se coloca na estrutura. Talvez uma primeira forma de se dizer sobre aquilo que não para de não se inscrever, mas que não se coloca fora da estrutura.

Com a aposta de Pascal, Lacan pretende apontar, em primeiro lugar, a presença inexorável do Outro. Nesse primeiro nível, ele é bastante claro ao opor o Deus de Pascal àquilo que denomina o Deus dos filósofos:

O Deus de Pascal não deve, de modo algum, ser questionado no plano do imaginário, porque não é o Deus dos filósofos... Ele não deve ser posto em suspenso por nenhuma filosofia, já que não é a filosofia que o funda. Nisso reside o interesse da aposta de Pascal... ora, meu discurso, quando retomo o de Freud para me basear no que ele descortinou, distingue-se essencialmente do discurso filosófico, por não desgrudar daquilo em que estamos presos e a que estamos comprometidos, como diz Pascal (LACAN, 1968/2008, p. 157).

O compromisso ao qual Lacan se refere, resgatando essa ideia de Pascal, é a própria aposta que se faz (lembramos que existem duas: Deus existe ou Deus não existe). Seja ela qual for, o jogo se inicia com essa perda da entrada no jogo. O Outro está presente pela própria aposta, mesmo que se aposte que ele não existe. Parece-me muito precisa e bela a forma como

Lacan exprime isso:

A partir do momento em que se monta a mesa de jogo, e Deus sabe se ela já está montada, o sujeito, antes de ser pensante, primeiro é a. E é depois que se coloca a questão de ligar a isso o fato de que ele pensa. Mas ele não precisou pensar para ser fixado como a. Isso já está feito, ao contrário do que se pode imaginar em razão da lamentável carência, da futilidade cada vez mais flagrante de toda a filosofia, isto é, que é possível virar a mesa do jogo. Posso virar esta aqui, é claro, jogar para o alto as mesas de Vincennes e outros lugares, mas isso não impede que a verdadeira mesa, a mesa de jogo, esteja sempre presente (LACAN, 1968/2008, pp.157-58).

O segundo nível, pelo qual toma Pascal, se coloca pela via de questionar o jogo combinatório (na verdade uma estrutura matemática de grupo) que se constrói para demonstrar que a aposta na existência de Deus deveria prevalecer em relação à aposta contrária em se obedecendo a razão. Pois a razão que deveria sustentar a aposta na existência de Deus se alicerça no infinito da felicidade (*uma infinidade de vidas infinitamente felizes*). Lacan não atribui essa consideração à Pascal e há um longo trecho no Seminário que busca abordar este ponto. Ele atribui a uma leitura equivocada daqueles que trabalharam na finalização do livro de Pascal – “Pensamentos” – e de outros que retomaram esta questão. De toda forma, Lacan encontra um equívoco na sustentação da argumentação que reencaminha a questão para o aparente infinito que se coloca pela série de Fibonacci e sua relação com o gozo.

O infinito sobre o qual ele se apoia é a infinidade do número. Tomei essa infinidade e a acelerei ainda mais pela instituição da série de Fibonacci... por mais numerosos que sejam os termos que somem, vocês não ultrapassarão o $1+a$, o que parece indicar que, tomando as coisas nesse sentido, o que a repetição gera tem um término. Foi nesse ponto que fiz intervir o famoso quadro pelo qual os que querem inscrever a aposta de Pascal nos termos da teoria dos jogos, em suma, perdem de vista aquilo de que se trata (LACAN, 1968/2008, p. 152).

Assim, essa aposta não pode se sustentar por um saber que forme uma razão para sua escolha. No núcleo do infinito de felicidade Lacan desvela

o 1 e a perda. A presença do Outro que se coloca desde a aposta (qualquer uma) não indica um saber sobre qual escolha se fazer, antes reúne em si um saber colocado como 1 e a.

É essa relação entre os termos A (Outro), o 1 (S1), o saber (S2) e o a, que Lacan vai trabalhar em sua retomada do par ordenado no Seminário 16 e que volta a aparecer na aula 11 do Seminário 20.

Um par ordenado se define por dois elementos dados: x e y aos quais se junta um terceiro elemento, chamado par ordenado, que se indica por (x, y). A partir daí x será a primeira coordenada do par ordenado e y a segunda coordenada. Ele implica fundamentalmente ordenar elementos de um mesmo conjunto (diagrama sagital), ou de mais de um conjunto (produto cartesiano, por exemplo). Kazimierz Kutrowski demonstrou que o par ordenado é igual ao conjunto: $\{\{x\}, \{x, y\}\}$. Nota-se que esta demonstração indica um conjunto que contém dois subconjuntos, e um deles contém um elemento que se repete no outro. Aqui já não podemos falar em primeira e segunda coordenadas, mas de dois subconjuntos em um outro conjunto.

Lacan sabia bem do que estava falando e é extremamente rigoroso na aula 4 do Seminário 16. Ali ele recupera exatamente a formalização do par de Kutrowski e diz: "... o S1 do primeiro subconjunto não deixa de representar o sujeito, enquanto o segundo subconjunto presentifica, em sua maior forma, a forma de relação que podemos chamar de saber" (LACAN, 1968/2008, p. 71). Isso me parece fundamental, pois Lacan aparentemente reconhece que continua a haver a representação de um sujeito para outro significante, mas que também há algo a mais nessa relação, uma vez que o S2 é o conjunto $\{S1, S2\}$, o que nunca coloca o S2, aquele de dentro do subconjunto, em contato direto com o primeiro subconjunto S1. Isso cria sempre a mesma relação entre o 1 e aquilo que resta, na medida em que ao 1 vai sempre se colocar um outro 1, mas sobra algo. E esse algo sobra no saber (no elemento do par ordenado) e como saber (no subconjunto $\{S1, S2\}$). Assim, parece-me que o S2 não pode ser tomado aqui como mais 1 significante da cadeia. O saber nunca poderá representar o sujeito para outro significante. Essa é uma primeira extração que Lacan opera dessa formalização.

Mas ele não para por aí. Propõe verificar como seria se tratássemos o saber que nunca é alcançado por S1 como Outro. Não mais apenas como lugar do simbólico ou tesouro do significante, mas como essa alteridade radical posta no saber. "Trata-se apenas da inapreensibilidade do A como tal, embora ele permaneça sempre o mesmo" (LACAN, 1968/2008, p. 58). Para tanto, Lacan resgata o paradoxo de Russell.

Em suas considerações acerca da teoria dos conjuntos, Russell inicia sua argumentação mostrando tipos de conjuntos interessantes. Conjuntos que pertencem a si mesmos e conjuntos que não pertencem a si mesmos. A formação de conjuntos dessa natureza levou Russell a propor uma variação que criou seu famoso paradoxo: formar um conjunto de todos os conjuntos que não pertençam a si mesmos. A questão é que isso cria uma inconsistência lógica, um indecidível, pois se ele é um conjunto que não pertence a si mesmo, é essa mesma condição que deveria fazer com que ele pertencesse a si mesmo. E por outro lado, ele não pode pertencer a si mesmo, pois só pertencem a este conjunto os conjuntos que não pertencem a si mesmos.

A questão com a qual Lacan está às voltas é isomorfa ao paradoxo de Russell. Remeto vocês à aula 20 do Seminário 16, em que Lacan trata diretamente disso. Se não há metalinguagem, ou Outro do Outro, ou realidade pré-discursiva, enfim, nada que determine ou toque a própria linguagem desde fora dela mesma, é porque o Outro é o conjunto de todos os conjuntos. Esses conjuntos que formam o conjunto Outro pertencem a si mesmos? Não! Eles não pertencem a si mesmos. Vimos como o par ordenado é transposto para o conjunto dos conjuntos $\{S1\}$ e $\{S1, S2\}$ que não pertencem a si mesmos. Então essa é uma estrutura isomorfa ao paradoxo de Russell. O Outro pertence a si mesmo? Em sendo conjunto de significantes ele não pode pertencer a si mesmo, pois os conjuntos de significantes que pertencem a ele não pertencem a si mesmos. Por outro lado, se ele não pertence a si mesmo, como conjunto de significantes ele deveria pertencer a si mesmo, pois é isso (não pertencer a si mesmo) que define a pertinência no conjunto.

Entendo que Lacan atinja com isso a inconsistência formal do Outro. Ele não busca resolver o paradoxo a partir de uma lógica consistente, ele apenas atesta a inconsistência do Outro, o indecidível de localizar o Outro dentro do conjunto. Porém, ele transforma essa antinomia na própria estrutura. Não é que se trate exatamente de uma estrutura inconsistente. Antes, é a estrutura da inconsistência. Talvez aqui possamos fazer ressoar com o que diz Lacan no Seminário 20: “O real só se poderia inscrever por um impasse da formalização” (LACAN, 1972/1985, p. 125). Daí essa espécie de vertigem em torno da aposta de Pascal. Pois, por um lado, essa estrutura da inconsistência cria o problema da própria existência do Outro (podemos dizer com Lacan que ele não existe, é como isso chega ao Seminário 20). Mas como aponta Pascal, é o próprio ato de aposta que, de alguma forma, dá o lugar do Outro desde a saída. Em outra referência do

Seminário 20: uma “apreensão experimentada da inexistência”?! (LACAN, 1972/1985, p. 198).

Lacan parece fazer avançar os efeitos dessa estrutura no Seminário 20, efeitos que são difíceis de seguir, embora Lacan os apresente. O mistério do corpo falante. Podemos propor, pelo que vimos, que o corpo falante é coextensivo à estrutura real, uma vez que não se trata mais de um corpo mortificado pela incidência significante, mas um corpo afetado de gozo, um ser de gozo, a partir do significante mesmo – significante como veículo de gozo (IZCOVICH, 2009, p. 75). É interessante falar em corpo falante como mistério do real e notar como isso vem com o significante. Vem como significante no corpo, mas aí penso que se tornam necessárias algumas interrogações e as extraímos do próprio Capítulo 11 do Seminário 20:

O corpo, o que é ele então? É ou não é o saber do um? O saber do um se revela não vir do corpo. O saber do um, por pouco que possamos dizer disso, vem do significante Um. O significante Um, será que ele vem de o significante como tal não ser jamais se não um-entre-outros, referido a esses outros, não sendo senão a diferença para com os outros? A questão está tão pouco resolvida até agora que eu fiz todo meu Seminário do ano passado para acentuar esse Há Um (Y a d’l’Un) (LACAN, 1972/1985, pp. 195-6).

Se a coisa está tão pouco resolvida até o final da última aula do Seminário 20, não iremos resolvê-la, de pronto, nesse texto. É mesmo difícil, seguindo o Seminário, reunir claramente as referências acerca do Um e de sua relação com o saber e com o corpo. Recuperei esta passagem acima porque ela é exatamente anterior ao momento no qual Lacan retoma o par ordenado tal como fiz sua articulação anteriormente. E ele completa:

O que quer dizer Há Um? Um-entre-outros, e se trata de saber se é qualquer um, se levanta um S1, S1 que soa em francês *essaim*, um enxame significante, um enxame que zumba. Esse um, S1 de cada significante, se eu coloco a questão é deles, dois, dos, que eu falo, eu a escreverei primeiro por sua relação com S2 (LACAN, 1972/1985, p. 196).

Chama atenção esse “um, S1 de cada significante” que se coloca em relação a S2, pois há essa sutileza de retirar o S1 do conjunto dos significantes. Há um Um em cada significante. Talvez haja nisso uma articulação

com a posição do S2 tal como falamos anteriormente. Há essa passagem do S2 do par ordenado, ao conjunto {S1, S2}. O saber como S2 evoca a si mesmo numa divisão entre {S1, S2}. Assim temos um significante que se divide em S1-S2. Quando esse S1 passa para fora do conjunto, não teríamos aí esse Um de cada significante do qual Lacan nos fala? Ou seja, ele não passa como a marca do Um de cada significante?

No parágrafo seguinte, Lacan vai relacionar este Um à lalíngua: “É nisto que o inconsciente, no que aqui eu o suporto com sua cifragem, só pode estruturar-se como uma linguagem, uma linguagem sempre hipotética com relação ao que a sustenta, isto é, lalíngua” (LACAN, 1972/1985, p. 190). E um pouco antes: “A linguagem é feita de lalíngua. É uma elucubração de saber sobre lalíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber fazer com lalíngua” (LACAN, 1972/1985, p. 190).

Por agora, tomo apenas as duas primeiras sentenças: “A linguagem é feita de lalíngua. É uma elucubração de saber sobre lalíngua”. Se o saber elucubra sobre lalíngua é porque ele “trabalha com empenho” sobre lalíngua, ou ainda, “prepara um discurso com esmero” (Houaiss, 2001) sobre lalíngua. Esse trabalho é o de fazer discurso e de fazer o inconsciente sobre lalíngua na medida em que esse Um de lalíngua não faz conjunto, não faz série e não faz laço. É a pura diferença dos uns e por isso mesmo “é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento” (LACAN, 1972/1985, p. 196), pois em sendo qualquer um desses é sempre Um e faz apenas sua diferença de um-entre-outros. Nesse sentido, como diz Colette Soller, “lalíngua não é um corpo, mas uma multiplicidade de diferenças que não tomou corpo”.

É, portanto, o trabalho do saber sobre lalíngua que forma discurso, inconsciente e corpo. Mas talvez seja importante não perder de vista que o saber por sua própria escrita na estrutura não é apenas S2. É isso que estava em jogo quando recuperamos a entrada do Outro na posição de S2 anteriormente. O S2 saber é o conjunto {S1, S2}. O que leva a pensar se o S1 é o mesmo quando está dentro ou fora desse conjunto, pois, estando dentro ele funciona como elemento de S2, não do S2 que está com ele no conjunto, mas do S2 do par ordenado.

Essa distinção pode ser importante por algumas razões: primeiro porque, de fato não é ao S2 do conjunto que o S1 do conjunto se articula. Na ausência dessa articulação localizamos a não relação sexual. Pois esse S1 nunca encontra o S2 como par nesse conjunto. Quando ele se articula, ele encontra apenas outro S1 ao mesmo tempo em que sai desse conjunto. Está aí o que sempre rateia, diferentemente da unidade rateira que não rateia

jamais (LACAN, 1972/1985, p.200).

Pois bem, não poderíamos encontrar aí, nesse S1 de dentro do conjunto o lugar da letra e da escrita? Não é aí nessa posição equívoca de S1 que entra por S2, (do par ordenado), e que imediatamente sai do conjunto, posição litoral, que se opera a elucubração de saber sobre lalíngua e a constituição do discurso, aquilo que faz laço? Lacan diz na aula 3: “A letra, radicalmente, é efeito de discurso” (LACAN, 1972/1985, p.50). Pois não se trata da incidência de uns sobre si mesmos, mas da entrada desse S1 que vem pelo saber inscrevendo não a relação sexual, mas o furo do qual falávamos anteriormente. Não parece que o 1 que fica marcando é o 1 do traço elucubrado sobre lalíngua, como o S1 do saber, mas que se marca na passagem para fora do conjunto? Presença da lalação na estrutura? De qualquer forma, penso que é pela entrada desse furo, que Lacan chama de Outro ou A mulher, que da pura diferença de uns se faz conjunto, série, escrita e que justamente, a partir daí, não se fará mais o 1 a partir de 2 à revelia de todo esforço imaginário.

Todavia a elucubração do saber não trata apenas de fazer discurso, laço e série, pois é dela também que, como diz Lacan, o “inconsciente é um saber fazer com lalíngua”. Aqui pegamos a terceira sentença daquela citação. É claro que se mantém a dimensão do fazer discurso, mas tem também o saber fazer próprio ao *parlêtre*, aquilo que diz respeito ao saber fazer da singularidade. De fato, como nos adverte Izcovich: “O *parlêtre* é o ser falante na singularidade de seu gozo, o que implica o modo em que o inconsciente produz seus efeitos no corpo”. Mas cabe também ao *parlêtre* o saber fazer com esse gozo. Um saber fazer com o Um. Digo um saber fazer e não o saber fazer, pois se trata sempre do um a um; sempre de novo.

Penso que está nessa trilha o que Lacan articula ao final da aula com o amor. O amor que foi por ele tantas vezes denunciado por suas vertentes efetivamente desastrosas, e que é recuperado no final por uma estranha via do encontro. Penso que possamos ler agora a primeira pergunta que lancei sobre o Seminário 20 sobre uma das primeiras afirmações que Lacan faz em seu começo: Por que o gozo do Outro não é o signo do amor? Lacan mesmo recupera essa questão no início da última aula. O gozo do Outro é impossível, mas é impossível não porque seja afastado de uma vez por todas, como posto de fora, mas porque ele, na estrutura, não cessa de não se inscrever. Assim, ele não pode ser signo do amor. Ele é a própria não realização do amor em qualquer uma de suas variantes assimiladas à unificação imaginária, fazer 1 de 2. Aquele de sujeito a sujeito ao qual Lacan se refere. E por outro lado ele também não é regime do contingente,

daquilo que para de não se inscrever. Mas do não para de não se inscrever, pode haver um saber fazer que toca o real. Lacan parece indicar uma outra dimensão do encontro neste ponto quando diz que “aí não há outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo o que em cada um marca o traço de seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual” (LACAN, 1972/1985, p. 198). Eis a presença do amor em *toda* sua impossibilidade.

REFERÊNCIAS

- HOUAISS, A. Dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- IZCOVICH, L. *El cuerpo e sus enigmas*. Medellín: EPB, 2009.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959/1985.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968/2008.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972/1985.
- SOLER, C. *O corpo falante*. Inédito, 2007.

Da letra, da instância e do gozo



Sandra Leticia Berta¹

Na aula de 20 de fevereiro de 1973, de J. Lacan, no seminário intitulado *Encore*, ele aborda a função do escrito e da letra, articulada à questão de Deus e o gozo d'À mulher, acrescentando suas afirmações referidas à aula anterior sobre a *outra satisfação*. Ele já tinha anunciado “do lado de À mulher, é de outra coisa que não do objeto *a* que se trata no que vem de suplência a essa relação sexual que não há” (1973/1985, p. 86).

Essa aula parece-me um interlúdio e uma retomada, em particular, da aula de 9 de janeiro de 1973, na qual Lacan diz:

A letra, lê-se, como uma carta. Parece mesmo feita no prolongamento da palavra. Lê-se, e literalmente. Mas não é justamente a mesma coisa ler uma letra, ou bem ler. É evidente que, no discurso analítico, só se trata disto, do que se lê e tomando como o que se lê para além do que vocês incitaram o sujeito a dizer, que não é tanto, como sublinhei da última vez, dizer tudo, mas dizer não importa o quê, sem hesitar em dizer besteiras (1973/1985, p. 39).

O que se lê é feito da erosão da linguagem, algo que ex-siste, é daí que se retira o estatuto da escrita nesse contexto. A letra que decanta dos ditos apontando a um dizer, isso já foi proposto um ano antes, quando Lacan escreve uma definição da litoralização dessa instância que se produz entre o dito e o dizer “*Que se diga fica esquecido por traz do que se diz em o que se ouve*” (LACAN, 1972/2003, p. 448).

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano, Membro da Escola

SOBRE A INSTÂNCIA

Há um fato que parece uma contingência. No Seminário *Encore Lacan* cita o livro *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, de Nancy e Labarthe (1973/1991), filósofos que nos seus extensos comentários tomam como pano de fundo, da sua crítica, a Derridá e R. Barthes. Esse livro é um comentário sobre o Escrito de Lacan *A instância da letra* (LACAN, 1957/1998). E vocês observam que após a introdução nessa aula, Lacan diz que esses autores sabem lê-lo, ainda melhor do que seus alunos, em particular porque não lhe amam, porque não lhe supõem um saber, há uma dessuposição desse saber. Primeiro insinua e depois afirma que eles lhe odeiam. Cito Lacan (1973/1985, p. 88-89):

Não lhes direi seus autores, que me aprecem na ocasião estar no papel de bagrinhos.

Não é com isto diminuir seu trabalho, pois direi que, quanto a mim, é com a maior satisfação que o li. Desejaria submeter meu auditório à prova desse livro, escrito com as piores intenções, como vocês poderão constatar nas trinta últimas páginas. Eu não poderia senão encorajar demais sua difusão.

Posso dizer de certo modo que, se se trata de ler, eu não fui jamais tão lido, com tanto amor assim. É claro que, como se verifica com a queda do livro, é um amor do qual o mínimo que se pode dizer é que sua contraparte habitual na teoria analítica não pode deixar de ser evocada.

Toda a crítica que Nancy e Labarthe levantam refere ao uso que Lacan fez, na *Instância da letra*, do signo, tal e como Saussure o propõe.

Continuo a citação de Lacan (1973/1985, p. 88):

Partindo do que me distingue de Saussure e que faz com que eu tenha, como eles dizem, me desviado dele, eles conduzem, pontinho por pontinho, a esse impasse que eu designo, concernente ao que é, no discurso analítico, da abordagem da verdade e de seus paradoxos. Aí está algo que, sem dúvida, no fim, e não tenho que sondá-lo de outro modo, escapa àqueles que se impuseram esse extraordinário trabalho.

Lacan retoma a referência a esse texto quando diz que a condição de

uma leitura é a des-sideración (des-estupefação), ou seja, estar siderado é estar em termos do que Lacan considera aqui do amor, isto é, o amor de transferência “no que ela não se distingue do amor, com a fórmula do sujeito suposto saber”.

Recorto alguns trechos do livro *O título da letra*. Em primeiro lugar, localizemos, assim como o fazem esses autores, a que responde esse trabalho: trata-se de um trabalho proposto, num primeiro momento no interior do Grupo de pesquisas sobre a teoria do signo e do texto da Universidade de Ciências Humanas de Strasbourg (fevereiro de 1972). “Um segundo estágio foi apresentado num seminário animado por Jacques Derrida, Rua Ulm, em maio de 1972” (NANCY e LACOUE-LABARTHE, 1973/1991, p. 14).

O livro está dividido em duas partes, nomeadas, respectivamente, “A lógica do significante” e “A estratégia do significante”. O mais importante – e Lacan acentua isso no Seminário *Encore* – são os desvios dos quais acusam Lacan, ao tomar emprestado da linguística e da filosofia noções e conceitos para usá-los a seu capricho. Assim, partindo de Ferdinand de Saussure chegam até Heidegger, não sem antes evocar o tratamento que Lacan faz do conceito de inconsciente, de Freud, do cogito cartesiano, e da dialética de Hegel.

Em “A lógica da letra”, lendo Lacan, eles sustentam que a instância da letra é o sentido da letra, é a posição dominante da letra, “a razão é a letra e aquilo que passa [...] no e pelo inconsciente” (NANCY e LACOUE-LABARTHE, 1973/1991, p. 33). Todavia, a letra é matéria, mas não é substância. Isso determinará o efeito “sujeito”, uma vez que este se aliena à linguagem vinda do Outro. Dizem os autores: “A sociedade do sujeito lacaniano confunde-se com a primitividade radical da letra. É sua literalidade” (NANCY e LACOUE-LABARTHE, 1973/1991, p. 39). Segundo eles, a teoria do sujeito lacaniano depende da ciência da letra e por essa razão ele teve que recorrer à linguística. Porém, acusam Lacan da decomposição realizada do algoritmo saussureano, uma vez que é para eles insustentável usar uma ciência para destruí-la. Eles estão sabendo o que dizem, por isso aludem ao conceito de Gastón Bachelard sobre corte epistemológico. E também estão certos quando dizem que a intenção de Lacan será a de trabalhar o signo até destruir nele toda função representativa, isto é, a própria relação de significação. Para eles o algoritmo lacaniano é o “signo cancelado”, embora os elementos não desapareçam, o sistema é subvertido.

É justamente esta perversão do sistema do signo que é urdida pela operação armada em cima do algoritmo. De fato, uma vez instalado

o corte no signo a barra sendo acentuada, a operação recai essencialmente sobre o significante: trata-se de fazer o significante sofrer um deslocamento tal que não possa mais, doravante, tomá-lo como um elemento do signo, mas que seja preciso, debaixo do antigo nome, visar ou encarar um conceito (ao menos) paradoxal: aquele de um significante sem significação (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 47).

A seguir, citam Lacan em *Radiofonia* (1970/1998) de modo a assinalar o uso pessoal que Lacan fez do significante. É interessante observar que sublinham somente o seguinte trecho “... eu defini o significante como ninguém o ousou fazer” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, pp. 53-54). Qual a razão que lhe faz cortar nesse preciso ponto a citação? Justamente é nesse momento do seu texto que Lacan retoma a questão do signo. Vejamos:

Para começar, a pretexto de eu haver definido o significante como ninguém ousou fazê-lo, não se vá imaginar que o signo não seja assunto meu!. Muito pelo contrário, é o primeiro e também o último. Mas para isso se fez necessário este desvio.

O que denunciei de uma semiótica implícita, da qual somente o desvario teria permitido a linguística, não impede que seja preciso refazê-la, e com esse mesmo nome, uma vez que, na verdade, é desta por fazer que reportamos à antiga.

Se o significante representa um sujeito, segundo Lacan (e não um significado), e para um outro significante (que quer dizer: não para outro sujeito), então, como pode esse significante recair no signo, que, de memória de lógico, representa alguma coisa para alguém.

Como psicanalista, é pelo signo que sou alertado. Se ele me assinala o algo que tenho de tratar, sei, por ter encontrado na lógica do significante um meio de romper o engodo do signo, que esse algo é a divisão do sujeito: divisão esta decorrente de que o outro é aquele que cria o significante, que não pode representar um sujeito senão por ele só ser um outro.

Essa divisão repercute as desventuras do ataque que, do mesmo modo, o fez confrontar-se com o saber do sexual – traumáticamente, por estar esse assalto condenado de antemão ao fracasso, pela razão que enunciei: que o significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula que seja da relação sexual.

Daí minha enunciação: não há relação sexual – subentenda-se: formulável na estrutura (LACAN, 1970/2003, p. 410-411)

Faço questão de citar longamente Lacan, mesmo porque é fato que esses autores estão lendo *A Instância da letra...* à luz das afirmações encontradas em *Radiofonia*, por isso anteriormente afirmam que esse desvio do signo saussureano, em nome da ciência da letra, desembocou na lógica do significante.

Vejamos um comentário de nosso colega Conrado Ramos, sobre esse trecho de *Radiofonia*:

Mas que fique claro: se Lacan critica a arbitrariedade do significante em Saussure, por outro lado critica também a relação natural entre os nomes e as coisas, do *Crátilo* de Platão. Lacan deixa claro que é o primeiro corpo, o simbólico, que faz o segundo, por se incorporar nele. Mas em seguida afirma que o incorpóreo fica marcando o primeiro desde o momento seguinte à sua incorporação (RAMOS, Formação Continuada do FCL-SP, 2009).

Pois então para Lacan estão em questão os limites do significante, da sua relação ao corpo, e da “intrusão do significante” (LACAN, 1970-2003, p. 411) que a interpretação analítica provoca. Isso justificaria uma longa discussão para ver como Lacan se referenciou primeiro na linguística de Saussure, e a seguir, em Jakobson, para fundamentar o sujeito no inconsciente freudiano.

Retomo *O título da letra*, uma vez que esses autores criticam Lacan, justamente naquilo que para ele se fundamenta a clínica psicanalítica, à ponto de dizer que, se o algoritmo não tem sentido algum, o qual se liga ao funcionamento autônomo da cadeia de marcas diferenciais, dadas pelas suas relações que “fabricam” o sentido; então esses buracos de sentido alcançam uma determinação última: o significante de uma falta, especificamente, o significante da falta no Outro, o significante impronunciável. Como vemos, a grande crítica é que: ao destruir o signo saussureano, escrito no algoritmo, Lacan injeta a dimensão do buraco e a possibilidade de pensar o significante “a ponto de passar sem o signo” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 57). Gostaria também de deixar apontado que esses autores dizem que tal autonomia do significante leva Lacan a um impasse, uma vez que não há como deter a significação, a não ser... pelo basteamento, o ponto de basta. E com isso abrem a crítica para o que foi a escrita do grafo da subversão do sujeito e da dialética do desejo, assim

como levou, segundo eles, a fundamentar a linguagem no caráter poético.

Ainda, se o sujeito é o efeito da lógica do significante, ele se torna o sujeito da estratégia dos jogos, reduzido a uma matriz combinatória dos significantes. Sim, é fato que assim recortado, pode ser pensado: sujeito excluído da pulsão. Mas as citações de Lacan dos anos 60 que eles trazem já nos fariam duvidar de tais afirmações, uma vez que há de se pensar nas articulações sobre necessidade-desejo-demanda que permitem a Lacan apontar como o sujeito é uma resposta do real da pulsão.

Na segunda parte do livro, *A estratégia do significante*, parte essa que o próprio Lacan nos recomenda ler, os autores anunciam que até aí se dedicaram a demonstrar “um desvio da linguística” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 93). A seguir, indicam que esse texto lacaniano, *A Instância da letra*, (in) articula linguística e psicanálise, pela via de introduzir a questão do desejo freudiano e da verdade. Isto é: se o significante adquire total autonomia do significado, tudo o que se trama do desejo inconsciente visa a uma verdade da qual o sujeito, efeito da lógica do significante, estará para sempre separado. Ele será *ex-cêntrico* à sua verdade. Segundo eles, um impasse intransponível que deixa para sempre separado saber e verdade. Fato que é isso que Lacan sustenta. Fato, também, que é isso que eles criticam e tentam demonstrar como Lacan precisou da filosofia para montar seu sistema, que eles chamam de *ontologia negativa*. Retomarei isso logo.

Entretanto, iniciam essa segunda parte do livro dando uma definição do que eles consideram “estratégia”:

Estratégia designará, antes de tudo, o giro obrigado daquilo que, doravante, terá querido inscrever-se à margem do texto de Lacan (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 95).

Nossa leitura deve obedecer aos desvios, aos deslocamentos que tecem o discurso lacaniano [...] É preciso interrogar precisamente sua lógica, quer dizer, a própria intenção estratégica para testar-lhe a eficácia deslocante e medir-lhe os efeitos quanto ao excesso que aí se anuncia em relação à ciência e à filosofia (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 100).

Em primeiro lugar, criticam as traduções do léxico freudiano: condensação por metáfora, deslocamento por metonímia, inconsciente por sujeito. E desde essa perspectiva a introdução do cogito cartesiano para habilitar o sujeito, em particular o sujeito da estratégia, mas para descentrá-lo, com

as articulações que, sabemos, Lacan fez reiteradamente sobre o tratamento do *cogito*. Entretanto, tomando o uso do sujeito lacaniano, e considerando a ruptura com a linguística, para eles fica esbarrada a relação Freud-Saussure, por isso o recurso à filosofia, desde Descartes com o sujeito do *cogito* até Heidegger com que se vincula a letra, o ser e a verdade, sem desestimar as articulações do desejo e a dialética hegeliana, todas elas explicitadas pelos seus desvios, e onde a conclusão à qual chegam é que o “sistema” lacaniano é uma ontologia: a dignidade ontológica que é a própria instância da letra no inconsciente. Segundo eles, trata-se de uma ontologia negativa, na qual o buraco que se anunciava no início pela barra que separa, *ad infinitum*, significante e significado, ordena todo o sistema, esbarrando o sujeito e o Outro. “Mas o traçado do buraco não deixa de ser o trajeto de uma ontologia, desta ontologia em que a letra à qual o ‘ser’ falta, ‘desenha a borda do buraco do saber’” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1973/1991, p. 137). Ontologia fundamentada na metafísica, notadamente sobre a forma da teologia negativa, que segundo eles pode ser associada à Dio-logia, à qual Lacan faz referência no seu texto, incluído nos Outros Escritos ‘*O engano* (equivocação, tapeação, enganação, confusão) do sujeito *suposto saber*, LACAN 1967/2003, p. 329-341), ou ainda a uma *ateologia* negativa. Até aqui chega meu comentário para continuar com a aula de Lacan que comento neste texto.

Vejamos a resposta que Lacan dá a Nancy e Lacoue-Labarthe:

O que abre, desde o começo deste livro, um desnível que prosseguirá até o fim, é que ele supõe em mim – e com isto pode-se fazer de tudo – uma ontologia ou, o que dá na mesma, um sistema.

A honestidade faz, mesmo assim, com que, no diagrama circular, onde como eles querem, se amarram o que adianto da instância da letra, é em linhas pontilhadas – com justo motivo, pois elas não pesam nada – que são postos neste livro todos os meus enunciados envolvendo os nomes dos principais filósofos em cuja ontologia geral eu inseriria meu pretensão sistema. No entanto não pode ser ambíguo que ao ser, tal e como ele se sustenta na tradição filosófica, quer dizer, que se assenta no próprio pensar tido por seu correlato, eu oponho que nós somos jogados e gozados pelo gozo.

O pensamento é gozo. O que traz o discurso analítico é isto, que já estava começado na filosofia – há gozo do ser (1973/1985, p. 95-96).

Esse ser é o ser da significância. É preciso reconhecer a razão do ser

no gozo, no gozo do corpo. Do incorpóreo que se enquista no corpo do simbólico. Na psicanálise o que está em jogo é o ser da significância que se suporta do gozo do corpo. Nesse momento se verifica em Lacan uma articulação do gozo do corpo com o gozo mental, gozo dos significantes *encore, en-corps*, no corpo.

Enfim, e como comenta Soler (2000), o que Lacan responde, em outras palavras é: meus caros amigos, vocês me leram muito bem, mas infelizmente vocês não compreenderam nada.

SOBRE O GOZO

Deus e o gozo Outro, ou o gozo d'A mulher. Esse tema atravessa todo o Seminário *Encore*. Vemos que Lacan afirma que resta algo a dizer sobre esse Deus e que, se na instância da letra se tratava com o lugar do Outro, lugar da palavra, de exorcizar o bom Deus; esse assunto não está encerrado. Agora, se Deus não existe – por isso lhe acusam de ateologia – e se o Outro não existe, todavia há de se pensar no bom Deus. Eis que aí ele acrescenta que ele tem que se haver com Deus. Este Outro – se há um sozinho – pode ter a ver com o outro sexo. Portanto, “Ou Deus é um ser de gozo, ou ele não existe”.

Realmente esclarecedor é o comentário de Colette Soler (2000, p. 103) nesse ponto, uma vez que ela faz, sem o dizer, referência ao que os dois filósofos tomaram da *Dio-logia*, no texto *O engano do sujeito suposto saber*, em que Lacan escreve que o Deus dos profetas fala, e, portanto, existe. O Deus dos filósofos é o sujeito suposto saber. A autora sublinha a originalidade de Lacan quando retoma a questão de Deus, dizendo que Deus não faz sua saída por causa do gozo, por causa do gozo outro, e acrescenta que é essa a tese deste capítulo.

O bom Deus de Lacan continua a lhe demonstrar que o gozo fálico não fecha a questão da não relação sexual. Razão pela qual ele fala do Um do Amor, seja pela via da relação homem-mulher, da relação homem-Deus, seja pela relação de transferência, na psicanálise. E é por isso que ele retoma o Uno de Parmênides, justamente para confirmar que quando comentou “*Y a d'l'Un*”, algo restou dessa vez, porque esse Uno não é simples. Por isso Freud teve que se haver com a repetição e o mal-estar na cultura, ou seja, depois de unificar com Eros, ele se viu na obrigação de pensar o que produzia o mais além do princípio de prazer, isto é: Tãatos. Após esses comentários encontramos a tese forte dessa aula. “Se o inconsciente é

mesmo o que eu digo por ser estruturado como uma linguagem, é ao nível da língua que temos que interrogar esse Um” (LACAN, 1973/1985, p. 91). Aqui parece-me que podemos articular a frase que citei anteriormente, quando depois de falar do ateísmo, do materialismo e do gozo do ser, em Aristóteles, ele afirma que o ser que a psicanálise opõe a esse discurso filosófico é o ser da significância, e cuja razão é o gozo do corpo.

Refiro-me aqui ao comentado por Soler (2000) quando adverte que Lacan dá uma resposta e uma objeção à imputação de ontologia feita por esses filósofos – e outros – uma vez que opõe o gozo do corpo à ontologia. O pensamento é gozo. Portanto, o pensamento não é da ordem do ser, mas do gozo.

Lacan diz que seus escritos podem ser tomados como jaculações místicas. Esse escrito que excede a função fálica. E acaso não é possível ligar esse Deus em questão, àquele igual ao *Ya d'Un*, também em questão, com essa contingência que é da ordem do acontecimento e do encontro. Escrito feito de letra, amor da contingência, evocam o Deus em questão, isto é, o Deus do gozo. Isso me parece que aponta Lacan ao dizer da experiência mística que excede o gozo fálico, em particular, a do próprio Lacan quando ao finalizar a aula de 20 de fevereiro de 1973, disse: “Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem pôr em rodapé, nota – Acrescentar os escritos de Jacques Lacan, porque é da mesma ordem (p. 103).

Para concluir uma pergunta: o que litoraliza essa letra? Resposta: o impossível de dizer.

A escrita do inconsciente, escrita tecida numa análise, escreve o impossível de dizer. *Dit-mansão* real. Como escreve Lacan (1971, p. 15) “*Ao fazer da letra literalixo (litière)...*” se rasga o semblante do significante e se evoca o gozo que dele se extrai. Os rastos do inconsciente, das formações da ficção do inconsciente, ravinam o real. Que o inconsciente é feito de rastos, isso é freudiano. Que os mesmos ravinam o real, isso é o avanço ao qual Lacan chega, quando diferencia o rasto do traço, e quando mostra a íntima relação desse último com a letra.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 496-533.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 400-447.
- LACAN, J. (1971). Lituraterra, In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 15-25.
- LACAN, J. (1972). *O aturdido*, In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 448-497.
- LACAN, J. (1972-73). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- NANCY, J. L. e LACOUÉ-LABARTHE (1973). *O título da letra*. São Paulo: Escuta, 1991.
- RAMOS, C. (2009). Texto apresentado no espaço de Formação Continuada do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo, inédito.
- SOLER, C. *Lecture commentée du Séminaire Encore “Qu’y avait-il donc de neuf dans le Séminaire Encore?”*. Paris: Octobre 1999-Juin 2000. Transcription non relue par l’auteur.

**Biblioteca - Diálogo: literatura
e psicanálise no cinema**

A aridez do corpo em “São Bernardo” A humanidade resgatada em Graciliano Ramos



Gonçalo Moraes Galvão¹

Em 1963, Nelson Pereira dos Santos põe em cena “Vidas Secas” (RAMOS, 2007), e nesta empreitada o cineasta deixa claras a força e a exuberância do texto de Graciliano Ramos. Dez anos mais tarde, Leon Hirszman segue-lhe a pista reforçando a inegável genialidade do autor de “São Bernardo” e permitindo que olhemos aquilo que antes só era possível imaginar. Ao trabalhar o filme este diretor escutou ecos do texto que somente se ouve se estiver com ouvidos bem atentos:

Graciliano e Leon Hirszman, encontrados, transados, entendidos, através do milagre da criação artística, acabam de compor, a quatro mãos, uma obra que ficará (PELLEGRINO, 1972).

“São Bernardo” por si só é uma obra forte, truculenta e que nos interroga a condição humana e suas relações. Partindo de elementos particulares, que é a história de um sujeito – Paulo Honório –, passa-se à ordem de uma universalização em que os elementos podem ser generalizados a todos; lança-nos gradativamente no universo onde podemos enganchar nossa própria particularidade.

Neste ensaio, assim o denomino, não tenho a pretensão de comentar a obra de Graciliano, nem em sua dinâmica construtiva interna e tampouco em suas relações com o autor. E também não me sinto em condições de fazer uma análise filmográfica do trabalho de Hirszman. Apenas tomo emprestados elementos da construção do filme, que trazem obrigatoriamente

¹ Psicanalista, Forum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola.

as nuances da pena de um Graciliano, para propor um pouco de reflexão causada com os elementos da psicanálise e da filosofia, campos que me são caros.

A história começa pelo seu fim, quando vemos Paulo Honório debruçado sobre a mesa e sobre si mesmo para nos contar o que lhe ocorreu até aquele presente momento, que era o último de sua existência, porque presente. Uma análise, de certa maneira começa pelo seu fim, ou seja, na entrada já há algo que antecipa o fim. Quando Lacan (1995) nos propõe esta condição lógica de se pensar a análise, acaba por nos colocar diante da possibilidade de se pensar na construção de uma série, em que o seu fim já se mostra no encadeamento inicial da seriação – remete-nos ainda à ideia de causa final extraída de Aristóteles: a causa é final, mas é a que deve estar primeiro para sustentar o movimento de todas as outras (material, formal, eficiente).

Continuemos. Tenciono contar minha história, difícil. Talvez deixe de mencionar particularidades úteis, que me pareçam acessórias e dispensáveis. Também pode ser que habituado a tratar com matutos não confie suficientemente na compreensão dos leitores e repita passagens insignificantes. De resto isso vai arranjado sem nenhuma ordem, como se vê... Não me importa! Na opinião dos caboclos que me cercam: “todo caminho dá na venda” (S. BERNARDO – filme, 1973).

Para o sujeito que vai começar, as dificuldades são terríveis (...) Se tentasse contar-lhes a minha meninice, precisava mentir. Julgo que rolei por aí à toa (S. BERNARDO – filme, 1973).

Apesar de “difícil”, é exatamente o que vai fazer, ou seja, contar, contar e contar. Sempre mais um pouco e ainda mais, pois só aí é possível entrever que tipo de sujeito se produz ao longo desse tempo que ainda transcorre... Sem parada, mas com destino. Assim como se propõe Paulo Honório, a falar, acusando de certa forma as intempéries de sua própria fala, de sua falação, ou seja, não sem tropeços e sempre com a sensação de uma falta – “faltou falar”, “não falei tudo”, “não deu tempo” – ou de um excesso – “falei demais”, “acho que não deveria ter falado aquilo”; a empreitada de uma análise também é um longo e árduo caminho. Colocar-se em análise envolve disposição que é sustentada por um ato do sujeito que ecoa na sustentação do analista que dá direção àquilo que se produz, pouco a pouco no desfiladeiro da fala. Não sem tropeços, não sem equívocos, nem mesmo

sem faltas e/ou excessos. Engalfinhar-se com sua própria fala na desordem, no desarranjo que ela mesma pode produzir, é isso que fica proposto numa psicanálise dita lacaniana.

Se o sujeito, não é sem inconsciente e este é estruturado enquanto linguagem, esta se torna a via régia para que possamos acessar então o que é da ordem desse mesmo sujeito enquanto próprio. Contrariamente a isso temos o campo dos arranjos possíveis da linguagem na cultura, possibilidade aberta num processo de universalização que nos garante, ou pelo menos faz-nos crer na garantia do laço social – aí parece que sei quem sou e quem são os outros. Até que algo manca, algo falha, esfalfando aquilo que parecia bem colocado na vida – Paulo Honório, um herói sem grandes causas, mas com uma que o alimenta na ordem de seu destino – conseguir “São Bernardo” para ser alguém na vida.

É assim que vamos criando certa intimidade com este Senhor, “Paulo Honório”, que não mede esforços para fazer economia e a partir dela poder entrar no giro dos negócios, escondendo, de si mesmo, a sua própria origem e a sua história, que só poderá se fazer presente posteriormente, quando irá se propor a falar. Origem renegada na pobreza de sua molequice que lhe dava como família um cabo de enxada e alguns anos na prisão, por onde foi introduzido nas letras. Explorado constantemente, aprendeu a explorar: “*essa gente que nunca morre direito*” (S. BERNARDO – filme, 1973).

Conseguir a tão esperada “São Bernardo” parecia ser o coroamento de anos de labuta, mas vai caindo no vazio de resposta que poderia dar à condição existencial de um sujeito tão maltratado pelos mandos do outro e que só poderia agora se identificar com seus próprios agressores e perseguidores. É impressionante que anos a fio de luta, esforço e dor não serviram para aplacar a ira do personagem contra um mundo cruel que lhe oprimia a alma. Havia uma ferida narcísica que se apresentava como incurável e que no afã de sua conquista sofria os maus-tratos de nunca aparecer – não havia nenhuma possibilidade para o diferente ou a diferença. A diferença se apresenta como subversiva e enquanto tal deve ser banida.

Assim, protegendo suas fronteiras contra um inimigo real, potencial, possível e depois sem limites é que encontramos a localização cada vez mais tenaz de um objeto persecutório – há um outro ou outros que me espreitam e estes querem me derrubar: “é de mim que falam”, “são minhas coisas que querem”, “é para mim que olham”, “é contra mim que armam”.

Nem mesmo sua mulher, escolhida a dedo como um grande negócio, escapa desta amarga sina. Não pode dar nada diferente daquilo que o

caracteriza profundamente, mas que nega insistentemente, construindo neste processo a sua própria oposição – altivo, determinado, cruel etc., que esconde o menino sem família e sem futuro. Na luta para além disso, só consegue responder a partir desta marca de ser molambo. Quando parece se proteger desta triste condição, castigando outros de si na vida, mais a acusa. Não pode negar o que lhe trouxe até ali e fez viver, ou seja, aquilo que é da ordem do seu sintoma. Sou aquilo que de algum modo se pôs para mim, como fui marcado na colisão desejante entre histórias individuais, e o outro, enquanto esfera da condição da cultura; cumpro a minha sina de sê-lo. Marciano é objeto de sua investida de modo invertido e inadvertido, pois ao espancá-lo, espanca a sua própria condição miserável: “*É molambo, porque nasceu molambo. Porque sempre foi tratado a pontapés*” (S. BERNARDO – filme, 1973).

Paulo Honório, desta forma, tenta se assegurar de uma posição no mundo que encubra aquilo que não pode aparecer em nenhum momento. Assim divide o mundo entre “despossuídos” e proprietários, entre aqueles que têm, mandam, determinam e os outros que não têm, obedecem e são determinados. Desta feita, em vez de alargar os campos de sua existência, por suas conquistas e posses, tendo a possibilidade de se sentir reconhecido e amado, acaba por criar relações de domínio e opressão, que lhe posicionam sempre entre aqueles que podem responder-lhe com uma estranha obediência além de adulações e ódio. Resta-lhe apenas uma existência paranoica, sua leitura do mundo não poderia ser outra e dela não escaparia nenhum ser que lhe avizinhasse na convivência – nem mesmo a doce Madalena que, enlouquecida, prefere a morte. Esta, diante do brutal empobrecimento humano imposto nas relações em “São Bernardo” só tem uma resposta possível e decisiva, só lhe resta uma resposta a isso: a morte.

É assim que iremos encontrar no fim, que é o começo, o nosso personagem imóvel, debruçado sobre si mesmo a buscar os fios de sua existência:

Os homens e as mulheres seriam animais tristes. Bichos! As criaturas que me serviram durante anos eram bichos. Havia bichos domésticos como Padilha, bichos do mato como Casimiro Lopes. E muitos bichos para o serviço do campo – bois mansos. Coloquei-me acima da minha classe. Creio que me elevei bastante. Estou certo que a escrituração mercantil, os manuais de agricultura e pecuária que forneceram a essência de minha instrução não me tornaram melhor do que eu era quando arrastava peroba. Pelo menos naquele tempo não sonhava em ser explorador feroz em que me transformei.

Julgo que me desnorreei numa errada. Hoje não canto e nem rio. Penso em Madalena com insistência... Se fosse possível recomeçarmos, porque enganar-me... Se fosse possível recomeçarmos, aconteceria exatamente o que aconteceu. Não consigo modificar-me, é o que mais me aflige. Madalena entrou aqui cheia de bons sentimentos e bons propósitos. Os sentimentos e o propósito esbarraram com a minha brutalidade, o meu egoísmo. Creio que nem sempre fui egoísta e brutal. A profissão é que me deu qualidades tão ruins e a desconfiança terrível que me aponta inimigos em toda parte. A desconfiança também é consequência da profissão. Foi este modo de vida que me inutilizou: sou um aleijado. Devo ter o coração miúdo, lacunas no cérebro, nervos diferentes dos nervos dos outros homens. E um nariz enorme, uma boca enorme, dedos enormes. É horrível! Se aparecesse alguém... Estão todos dormindo! Se ao menos a criança chorasse. Nem sequer tenho amizade a meu filho... Que miséria! Casimiro Lopes está dormindo. Marciano está dormindo. Patifes! E eu vou ficar aqui às escuras, até não sei que horas... Até que morto de fadiga encoste a cabeça à mesa e descanse uns minutos (SÃO BERNARDO, filme, 1973).

Assim vemos descortinar no exercício de uma fala endereçada a alguém e que aponta para uma ponta de pretensão, uma possibilidade em aberto. A possibilidade do próprio sujeito falante – falasser² – sair de si e se implicar de um outro modo com sua existência. Paulo Honório parece estar pronto para sair da atuação cega de si mesmo e entrar num mundo onde a palavra tem seu efeito e poder. Após este relato advém um outro que não mais ele mesmo de até então. Qual o destino que lhe reserva? Não sabemos.

2 Parlêtre.

REFERÊNCIAS

- HIRSZMAN, Leon. *São Bernardo*. Filme, 1973.
- LACAN, J. (1953-54) *O Seminário, livro 1. Os Escritos Técnicos de Freud*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1981.
- LACAN, J. (1956-57) *O Seminário, livro 4. A Relação de Objeto*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1995.
- LACAN, J. (1959-60) *O Seminário, livro 7. A Ética da Psicanálise*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1988.
- LACAN, J. (1960-61) *O Seminário, livro 8. A Transferência*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1992.
- LACAN, J. *Meu Ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- QUINET, Antonio. *As 4+1 condições da análise*. J.Z.E., Rio de Janeiro, 1999.
- PELLEGRINO, Hélio. *São Bernardo: a voragem do triunfo vindicativo*. Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 1972.
- RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. Martins Fontes. São Paulo, 2004.

Formações Clínicas do Campo Lacaniano

Uma distinção preliminar a toda teoria da corporeidade em Lacan: paixões e afetos



Christian Ingo Lenz Dunker¹

Nesta comunicação meu objetivo será estabelecer a importância estratégica de uma distinção pouco lembrada pelos comentadores de Lacan, quando se trata de tomar uma posição neste debate, a distinção entre três tipos de discurso ou de concepções articuladas sobre o corpo na gênese do pensamento lacaniano. Refiro-me à presença de uma teoria das paixões, de uma concepção de afeto e de uma forma específica de ler a teoria freudiana das emoções. São três registros que abordam genericamente os afetos, mas o fazem de maneira distinta levando a problemáticas diferentes, mormente homogeneizadas pelos comentadores.

Tomemos, por exemplo, o *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise* (KAUFMANN, 1996, p. 12) em geral, um balanço ponderado da forma como Lacan interpreta os conceitos freudianos. No verbete dedicado ao termo “afeto” encontramos apenas uma síntese das ideias freudianas a respeito do tema: a importância dos afetos para a primeira concepção de tratamento ab-reativo, a dissociação entre afetos e representações como modelo para a teoria do recalque, o afeto como expressão quantitativa da pulsão, terminando com a problemática legada pela origem da angústia e sua situação prototípica de desamparo. O afeto pode ser transformado em outro sob efeito do recalque, pode ser inibido em sua fonte ou desenvolvimento bem como pode ser associado com a motilidade em sua expressão e percepção pela consciência. No *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon (1997), o termo afeto está ausente, bem como no recente glossário complementar editado pela revista *Opção Lacaniana* (2007) de modo a incluir os últimos desenvolvimentos da clínica lacaniana. No resumo, mas ágil *Dicionário de Psicanálise* de Roland Chemama (1995, p. 11),

¹ Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano-SP, Membro da Escola, AME.

encontramos três parágrafos sobre os afetos, que se limitam a afirmar que são redutíveis à angústia, que a angústia é o afeto universal que não mente, sendo todos os outros deslocamentos, transformações e derivas da angústia, bem como sua dependência para com os significantes que o “amarram”. Em outro complemento ao vocabulário básico lacaniano, conhecido como *Scilet* (2008, p. 16) encontramos um verbete dedicado ao afeto. Nele, reencontramos a ideia de que os afetos são semblantes enganosos e que é preciso “verificá-los”, ou seja, remetê-los à sua estrutura significante, da qual são efeitos. De modo análogo o corpo seria afetado pelo inconsciente. O gozo seria esta “corporificação do significante como afeto”. O mérito deste verbete é indicar o esforço de Lacan em traçar distinções entre afetos e emoções, e entre estes e as paixões da alma. No entanto, nada nos é dito sobre a natureza desta distinção, sobre sua proveniência nem sobre sua presença ao longo da obra.

Toda diferença decorre de que as ideais são, essencialmente, investimentos de traços mnêmicos, ao passo que os afetos e os sentimentos correspondem a processos de descarga cujas *expressões* [*Ausserungen*] finais são percebidas como sensações (FREUD, 1915, p. 117).

A nova tradução das obras de Freud, proposta por Paulo César Souza, da qual colhemos o fragmento acima, escolhe traduzir *Vorstellung* por *ideia*, em vez de *representação*, o que contraria o consenso germanista. Nesta linha o clássico de Schopenhauer seria vertido como *O Mundo como Vontade e Ideia*, em vez do consagrado *O Mundo como Vontade e Representação*. Na mesma direção *Ausserungen*, palavra que remete literalmente a exterior (*ausser*), é traduzida por *expressão*, e não por *exteriorização*. A tradução de Luiz Hanns emprega, neste caso, o termo *manifestação*. Na tradução argentina José Etcheverry escolhe o correto e simples *exteriorizaciones*. Apesar disso, a nova versão acerta ao nos lembrar que o nome desta seção, deste artigo fundamental da metapsicologia freudiana é *sentimentos inconscientes* (*Unbewusste Gefühle*) e não *afetos inconscientes*, como se indicou na antiga edição Imago, vertida do inglês. Temos então três termos cuja tradução parece ser consensual: afeto (*Affect*), sentimento (*Gefühl*) e sensação (*Empfindung*).

Manifestação, *exteriorização* ou *expressão*, dirá nosso leitor, são a mesma coisa, sugerem a mesma noção. Como não são conceitos, mas determinação de uso de potenciais conceitos (afetos, sentimentos e sensações), não teríamos que nos ocupar com este problema terminológico. Acontece que *manifestar* é uma palavra que possui uma longa “carreira” teológico-política, ligada à ideia de revelação, evidência e clareza. *Manifestar* radica

no olhar, no dar e deixar ver. Diz-se então, na teologia medieval, que o mundo é a manifestação de Deus, no sentido em que ele mostra e faz ver a sua obra.

Expressar, por sua vez, é um termo latino que começa a adquirir dignidade filosófica em torno do século XVII, com Espinosa e Leibniz, e está ligado ao campo da antropologia e da linguagem. *Expressar* designa o comportamento humano de falar por meio de símbolos. Estão envolvidas aqui duas ideias conjugadas. Ao se *exprimir*, alguém reduz, modela ou imita algo, conforme o radical latino *expressus* (comprimido, apertado, contido). *Exprimir* envolve também a ideia de extrair, espremer, tirar, de acordo com o radical *expressi*. Pela combinação entre extrair e reduzir chegamos ao sentido mais amplo de *exprimir*, que seria o de pronunciar, dizer, expor. É nesse sentido que o termo é apropriado por Kant ao campo da estética e reaparece na lógica e na semiótica, desenvolvidas por Cassierer, que verá na expressão uma forma mimética, uma forma analógica e outra simbólica (ABBAGNANO, 1998, p. 420). Contudo, a diferença essencial que queremos marcar aqui aparece mais claramente no uso que Heidegger faz do termo:

[...] ao falar o ser-aí se *expressa*, mas não porque esteja antes de tudo envolto em um dentro e um fora, mas porque enquanto ser-no-mundo, já está fora, na sua compreensão (HEIDEGGER, 1926, p. 221).

Até aqui não há nenhuma referência direta à ideia central recalcada pela nova tradução de Freud, ou seja, *exteriorizar*. Contra a conotação examinada acima de *exprimir*, como pressão que vem de fora, *exteriorizar* nos coloca inevitavelmente na oposição entre externo e interno, entre exterior e interior. Ora, assim como o termo *manifestar* nos coloca na via teológico-política delimitados por um gênero discursivo específico, conhecido como *kerigma* (proclamação), e a palavra *expressar* nos coloca em compromisso com uma psicologia dos afetos, entendida como problema antropológico e linguístico, o termo exteriorização nos convida à antiga tradição dos discursos sobre as paixões. *Exteriorizar* não precisa referir-se à partição entre a consciência e o mundo, ou seus desdobramentos antropomórficos como “mundo interior” e “mundo exterior”. Bem antes disso o termo *exteriorizar* estava ligado à oposição entre agir e sofrer, entre ação e paixão. Os tratados sobre as paixões da alma são o gênero discursivo no qual o termo adquire conotação moral e ética. É assim para os estoicos como Sêneca, que fala na alegria que nasce do interior e a alegria que vem do exterior. É

assim em marco Aurélio, que distingue as coisas, que não tocam a alma, das palavras que assim o fazem. É assim ainda em Hegel para quem:

Assim como o homem é externamente, ou seja, em suas ações (por certo não somente na sua exterioridade somente corpórea), também é interno; e quando ele é interno – virtuoso, moral, só em intenções e disposições – e o seu exterior não é idêntico a tudo isso, então um é tão vazio quanto o outro (HEGEL, 1830, p. 261).

Ou seja, não se presume uma diferença ontológica ou epistemológica entre interior e exterior, não há qualquer substância em jogo aqui; a oposição reflete, no fundo, apenas modos distintos de apropriação e de responsabilização que alguém pode ter moralmente pelas paixões que o acometem. Que sejam próprias ou alheias, que sejam de seu corpo ou de sua alma, que sejam psicológicas ou biológicas, tudo isso se declina na gramática moral das decisões e das escolhas, não na semântica dos estados do ser. Daí que as paixões da alma sejam, antes e depois da utilidade do termo alma, paixões do ser.

Se as paixões do ser (ódio, amor e ignorância) procedem da tradição teológico política e as paixões da alma (tragédia, comédia, dor de existir) procedem do domínio antropológico-linguístico, podemos dizer que as paixões do ser se manifestam e as paixões da alma se expressam. As paixões do ser se manifestam sob a forma de mal-estar, assim como as paixões da alma se expressam em formas de vida insuficientemente reconhecidas. Compreende-se assim como há, no que toca ao tema da eticidade das paixões, e portanto da corporeidade em Lacan, um intenso debate sobre a passagem do pré-moderno ao moderno. Há uma mutação na economia dos prazeres que seria preciso pensar como condição arqueológica para a forma de corpo na qual a psicanálise depende em sua constituição como prática social. Este é o caso na recuperação da tragédia grega, mas também nos inúmeros pensadores do século XVI evocados por Lacan, desde a tradição mística cristã, incluindo Santa Thereza e Juan de La Cruz, à poesia de Donne, Baltasar de Gracian.

A emergência de uma teoria dos afetos deve ser pensada contra o fundo desta problemática. É claro que aqui as referências se alteram e podemos resumi-las a três figuras principais: Aristóteles, Kant e o Utilitarismo. É a partir da formação do campo dos afetos como campo homólogo ao campo do patológico, segundo certa associação entre Aristóteles e Kant, que Lacan coloca a pergunta central de seu programa ético: *Agiste em*

conformidade com teu desejo? A forma desta indagação permite agora visualizar a gramática da pergunta, ou seja, ela sucede à pergunta clássica, pré-moderna: *agiste à altura de tuas paixões?* Seria simples pensar que a segunda forma suprime a primeira, mas não é assim. A pergunta sobre o destino das paixões permanece e é respondida de forma recorrente ao longo de todo seminário sobre a ética.

Creio que ao longo desse período histórico, o desejo do homem, longamente apalpado, anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado por educadores, traído pelas academias, muito simplesmente refugiou-se na *paixão mais sutil*, e também a mais cega, como mostra a história de Édipo, *a paixão do saber* (LACAN, 1960, p. 389).

Esta paixão mais sutil, e quiçá mais dócil, teria sido objeto de um deslocamento, historicamente deslocamento que substitui as paixões pelos afetos, e sincronicamente deslocamento que opõe afetos e emoções. Quando se diz que as paixões foram adormecidas pelos moralistas trata-se de uma crítica às origens do utilitarismo. Ou seja, ao pregar, no século XVIII, que os afetos seguiam a ordem soberana das conveniências, autores como Stuart Mill e Bentham se esqueciam de suas próprias origens no moralismo do século XVII que afirmavam o caráter paradoxal das paixões. Por exemplo, La Rochefoucauld diz que: *a ausência destrói paixões fracas, mas aumenta as fortes; como o vento apaga uma vela, mas reforça uma fogueira*. Encontramos aqui dois temas lacanianos: a distância, como operador imaginário; e a falta, como indutora do desejo. Ambos estão separados pela oposição entre paixões fortes e paixões fracas. Note-se como isso retoma as teses do Seminário I sobre as paixões do ser, especificamente relativas à força simbolizadora do ódio. O ódio, como fronteira Imaginário-Real, possui uma força que o amor, como fronteira Simbólico-Imaginário não possui. A ignorância, por sua vez, age como uma “paixão dialética”, mediando entre Real e Simbólico, unindo e separando ódio e amor, na circunscrição de seu objeto. Isso nos conduz a uma tese clínica importante, de potencial inflexão sobre a teoria da transferência. A passagem pelo Real (ódio) pode ser essencial ao processo de simbolização (introjeção). O ódio nem sempre se redobra em agressividade. Seria tentador ler a paixão da ignorância como sinônimo desta paixão edulcorada, a paixão de saber. É exatamente este o engano a que somos levados, se desconhecemos o abismo discursivo que separa as paixões dos afetos.

A operação de conversão das paixões em afetos ocorre no interior da antropologia de Kant. Para esse autor, a ação moral depende, de forma incontornável, de seu afastamento do que ele chama de patológico (*patologisch*). Objetos patológicos são objetos sensíveis, e toda vez que tratamos o outro como um objeto sensível e não como um sujeito, no percurso de deliberação e de ação moral, estamos pervertendo nossa ação. Ao suprimir a liberdade do outro, suprimimos a nossa própria, e nesta supressão ocorre um bloqueio da razão, em sua aspiração de universalidade. Agir como se sua máxima pudesse ser erigida em lei universal, significa que é preciso agir orientado pelo Bem em Si (*die Gutte*) e não pelos bens que governam nossos interesses locais e temporais ou nossas inclinações (*das Wohl*). A ação moral é aquela que se fundamenta em ato e intenção no Bem e não nos bens. Ora, o supremo Bem é uma categoria da antiga teoria das paixões do ser, ao passo que os bens que nos interessam provêm, como tema, dos tratados sobre a alma. Ao jogar um contra o outro, Kant separa-se da forma clássica de pensar o patológico, como oposição ou ao ato-lógico, ou seja, de passivo para ativo, de paciente para agente, gramática na qual o problema se desenvolvera até então. Surge então o vasto campo do afeto patológico, do qual as paixões se tornarão agora um capítulo. A paixão antiga será reduzida a um caso particular dos afetos, assim como a emoção e os sentimentos. As paixões estarão mais próximas das sensações, caso em que reagimos ao outro de modo pré-reflexivo, como se se tratasse de uma intuição.

Podemos então propor uma leitura lacaniana de Kant, no que diz respeito à teoria dos afetos. O afeto organiza e compreende um campo mais vasto, formado por três vértices: (1) emoção, (2) sentimento e (3) paixão. Se o desejo é a “metonímia do sentido” e o gozo é “o real do sentido”, o afeto é a “âncora do sentido”. “O afeto, como fixação e lastro de sentido (passividade), deve ser verificado.” Os sentimentos-emoções (*Gefühl*) distinguem-se assim dos sentimentos-sensações (*Empfindung*); se o afeto engana, o sentimento mente.

Se as emoções respondem por uma gramática de signos sensíveis para a espécie e os sentimentos ligam-se à gramática do reconhecimento social, a paixão, por sua vez, evidencia a relação do sujeito com o Outro, seu estatuto próprio de objeto. Ora, percebe-se logo que este vértice, representado pela paixão, compreende a temática freudiana da tradução da pulsão em afeto, ou seja, seu representante de afeto. A angústia é o afeto que não mente, porque ela exprime este polo, cuja aparição decompõe o triângulo dos afetos, desassociando sentimentos, emoções e paixões.

Lacan salienta que esta operação de conversão ou de absorção das paixões antigas em afetos modernos só pode ser feita porque partilha de um ponto comum. Este um ponto comum entre a moral de Aristóteles e de Kant, no mais em tudo diversas, é que:

No fim das contas, a ordem das coisas sobre a qual ela pretende fundar-se é a ordem do poder, de um poder, demasiado humano. Que o trabalho não pare. (...) Quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados (LACAN, 1960, p. 377).

Contra essa moral há apenas os “*mainômenoi*”, aqueles que enlouquecem com o transe, com a experiência religiosa, com a paixão, ou com tudo o que quiserem (LACAN, 1960, p. 387). Kant e Aristóteles partilham da ideia de catharsis, mas para o primeiro ela é a purificação das paixões e para o segundo, a purificação do desejo (387) de todo “*interesse pathologisches*”. Mas se o “tu deves” [*sollen!*] deve ocupar o lugar do desejo, isso equivale facilmente à fantasia de Sade. A equivalência entre a lei moral e o céu estrelado, esta também dependente do operador imaginário da distância: “*aqui a distância cria miragens*” (LACAN, 1960, p. 379). Esta distância incide diferencialmente nas emoções (adiamento do ato), nos sentimentos (respeito admiração, autoridade, familiaridade) e nas paixões sensíveis, neste último caso o gozo erigido em imperativo universal (supereu). Percebe-se assim, que a teoria dos afetos que Lacan extrai de Kant é uma maneira de explicar os três atributos maiores do supereu (observar, julgar, punir), bem como separar do supereu o ideal de eu (fonte dos sentimentos) e o eu ideal (fonte das emoções). A combinação entre estes três polos constituintes do afeto e sua elevação à dimensão de campo de totalização da ação ética e de seu juízo gera um tipo social, um tipo social incapaz de paixão, é o *homem da culpa*:

O que faz com que possa haver desejo humano, que este campo exista, é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar (LACAN, 1960, p. 380).

Daí que a solução que a psicanálise pode oferecer para esse tipo social é, de certa forma, um retorno a um tipo social anterior, o herói trágico. Mas isso não pode ser feito sem algum anacronismo. O herói trágico, que se espera de uma análise, atravessou e constituiu uma experiência, na acepção forte do termo, de tal forma que poderia *tomar distância*, da arrumação

sobre o serviço dos bens, do alibi, do blefe e da tapeação moralizante. Aqui há uma nova bifurcação: a *experiência trágica da vida*, ligada ao reconhecimento do objeto patológico, não se dá sem a dimensão cômica, dependente da *escapada do falo* (LACAN, 1960, p. 376).

Então as paixões, tomadas como antinomia da ação, estariam fora da ética? Seria a ética da psicanálise uma superação do objeto patológico (estoicismo), ou dirigida à construção de um saber sobre este objeto (cinismo), ou ainda o desenvolvimento de um novo modo de relação com este objeto (epicurismo). Se permanecermos no campo da ética, delimitado kantianamente como campo negativo dos afetos, são estas as respostas possíveis. Mas contra Kant, Lacan argumenta que *a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo* (LACAN, 1960, p. 385). A culpa implica que ele cedeu de seu desejo. Esta é uma enunciação da ética da psicanálise cuja gramática é explicitamente contra-kantiana. O que se destaca com menor frequência é a sua enunciação contra-aristotélica: fazer as coisas em nome do bem, do outro, leva a catástrofes interiores.

O antídoto para a moral moderna seria um retorno à moral antiga, mas aí temos o problema de como sair da moral antiga sem repetir as soluções modernas. Efeito típico desse movimento em Lacan é a reabilitação da categoria de destino. O herói lacaniano *“enraizar-se em um destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga”* (LACAN, 1960, p. 383). A distinção entre o herói e o homem comum não é relativa ao tipo de pessoa, nem ao *epos* trágico, *“nem se opõe ao triplo campo do ódio, da culpa e do temor como ao que seria, aqui o homem comum, e aqui o herói”* (LACAN, 1960, p. 387).

Esta forma geral é deveras traçada pela estrutura no e para o homem comum, e é precisamente nesta medida em que o herói se guia corretamente, que ele passa por todas as paixões onde o homem comum se atrapalha, com a ressalva de que nele [o herói] elas são puras [as paixões] e que ele se sustenta inteiramente nelas (LACAN, 1960, p. 383).

Ou seja, o que retorna e insiste em profusão no momento de caracterização do herói capaz de responder, afirmativa e não superegoicamente à esfinge lacaniana – *agiste em conformidade com seu desejo?* – são as paixões. As paixões libertas de sua redução kantiana aos afetos. O que falta aos antigos é a ideia de que seria preciso pagar por seu

desejo, e pagar com um pedaço de sua experiência corporal.

[...] não há outro bem senão aquele que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo, esta metonímia de nosso ser (LACAN, 1960, p. 385).

O preço a pagar chama-se gozo, e sua forma de mercadoria é uma libra de carne. Temos então a reaparição desta noção medieval, chamada carne, como equivalente corporal das paixões. Ou seja, o corpo está para os afetos assim como a carne está para as paixões e o organismo está para as emoções. Menos valorizada é a segunda enunciação da ética do desejo, segundo Lacan. O herói pós-kantiano seria “*aquele que pode impunemente ser traído*” (LACAN, 1960, p. 385). Como Creonte, que perdeu todos os seus bens e Filolectes abandonado sozinho em uma ilha, pelo mau cheiro exalado de seu ferimento no pé. “*O que faz de Filolectes um herói? Nada mais do que isso – que ele adere aferradamente a seu ódio*” (LACAN, 1960, p. 384). Ceder de seu desejo implica sempre algum tipo de traição, trair a sua via, tolerar que o outro a traia. Resta saber como esta condição se aplicaria ao herói psicanalítico? Está aí um programa de pesquisa.

Podemos oferecer, como conclusão deste percurso, um diagrama que permite distinguir as diferenças entre a teoria da paixão do ser, a teoria da paixão da alma e a teoria dos afetos depois desta breve comparação entre três momentos de sua obra, o seminário sobre os escritos técnicos de Freud (LACAN, 1953), o seminário sobre a ética da psicanálise (LACAN, 1960) e o seminário ... *mais ainda* (LACAN, 1972).

	Paixões do Ser	Psicologia dos Afetos	Tratados da Alma
Tipos	Amor Ódio Ignorância	Emoção Sentimento-Sensação Paixão [angústia]	Atividade- Passividade Aproximação- Distância Encontro- Desencontro
Incidência	Manifestação	Exteriorização	Expressão
Agente	Ser do sujeito	Indivíduo (um-entre-outros)	Ser falante
Gramática	Imaginário Simbólico Real	Inibição Sintoma Angústia	Tragédia-Comédia Drama Amor Cortês
Autor	Descartes Nicolau de Cusa	Moralistas Franceses Kant	Aristóteles Utilitaristas
Discurso de Referência	Teológico-Político	Antropológico- Epistêmico	Ético-Estético
Paradoxo Ético	Culpado, pelo menos na perspectiva analítica, de ter cedido de seu desejo	Um destino particular, que exige que a dívida [simbólica] seja paga [bem como acesso ao desejo]	Aquele que pode impunemente ser traído
Patologia	Culpa (separação)	Interesse patológico (alienação)	“Escapada” fálica (comédia) (hiância)
Dimensão Clínica	Mal-estar	Sintoma	Sofrimento
Objeto	Objeto causa	Objeto da pulsão	Objeto narcísico
Tratamento	Ele passa por todas as paixões nas quais o homem comum se atrapalha. [No herói] elas [as paixões] são puras, e é nelas que ele se sustenta inteiramente	Verificação dos afetos Desintrincamento Catharsis	Experiência trágica do desejo

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE – *Scilicet – os objetos a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2008.
- CUSA, N. (1440) *A Doutra Ignorância*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002.
- CHEMAMA, R. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1995.
- DARWIN, C. (1872) *A Expressão das Emoções nos Homens e nos Animais*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2009.
- DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural.
- DUFUR, D. R. *Lacan e o Espelho Sofístico de Bohème*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1999.
- EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- ESPINOSA, B. *Tratado sobre A Reforma do Entendimento*, In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- FARIA, E. *Dicionário Escolar Latino Português*. Rio de Janeiro, Companhia Nacional de Ensino, 1967.
- FREUD, S. (1915) *Die Unbewusste*. *Sigmund Freud Studienausgabe*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1975.
- _____. (1915) O Inconsciente. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, tradução de Luiz Alberto Hanns, Rio de Janeiro, Imago, 2006.
- _____. (1915) O Inconsciente. *Sigmund Freud Obras Completas*, tradução de Paulo César Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- _____. (1915) O Inconsciente. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, tradução de Jaime Salomão, Rio de Janeiro, Imago, 1984.
- _____. (1915) Lo Inconsciente. *Sigmund Freud Obras Completas*, tradução de José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- GUENANCIA, P. (1635) *Descartes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar 1986.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- HEGEL, G. W. F. (1830) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. São Paulo, Loyola, 1995.
- KAUFMANN, P. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- KOYRE, A. *Do Mundo fechado ao Universo Infinito*. Forense Universitária, Rio de Janeiro: Forense, 2006.

- LACAN, J. (1953-1954) *O Conceito da análise*. In O Seminário Livro I – *Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- _____. (1959-1960) Os paradoxos da ética. In: O Seminário Livro VII – *A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1962-1963) O Seminário livro X, A Angústia, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1972-1973) *O rato no labirinto*. In: O Seminário livro XX - ... mais ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- LA ROCHEFOUCAULD (1665) *Máximas e Reflexões*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- OPÇÃO LACANIANA. *Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, Edição especial n. 50, dezembro de 2007.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- SMITH, A. (1759) *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- VIEIRA, M. A. *A Ética da Paixão – uma teoria psicanalítica do afeto*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

O fenômeno psicossomático: corpo-sensação



Heloísa Helena Aragão e Ramirez¹

Dois desafios nos têm movimentado na Rede de Pesquisa em Psicossomática² do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo: trabalhar com a psicanálise numa instituição médica cuja política nos impõe limites e enfrentar uma clínica respaldada por um campo teórico que ainda tem muito por se construir. As recentes discussões de grupo, realizadas pelos psicanalistas que participam dessa experiência têm sido pensar em estratégias de intervenção possíveis para essa clínica particularmente difícil e específica.

Ao se falar em fenômeno psicossomático, notamos que a tendência de quem ouve é colocar o acento no termo *psicossomático*, associando-o imediatamente a implicações e significações que a palavra determina, remetendo-o, pelo viés da medicina, a doenças cuja relação patogênica se dá por meio de conflitos mentais, geralmente inconscientes. Via de regra, deixa-se relegada a um segundo plano a expressão *fenômeno*. Isso nos parece natural, mesmo porque, contamos com outras formas de somatizações que também sugerem algo dos distúrbios orgânicos ou funcionais que são favorecidos ou agravados por fatores psíquicos.

Mas é do fenômeno (do grego, *phainómenon*, “coisa que aparece”, ou pelo latim, *phaenómènon*, “coisa que causa sensação”) que quero falar neste trabalho, é do fenômeno psicossomático na experiência analítica, é daquilo que aparece como lesão no corpo próprio, daquilo que toma o sujeito, pega-o e o faz sofrer, daquilo que o deixa à mercê e o transforma, em alguns casos mais graves, num *sujeito lesão*, em um *ser corporal*. Corpo sensação, em excitação, pura tensão. Corpo de gozo, que difere radicalmente do corpo simbólico do sintoma da conversão histérica, de Freud, ou mesmo do sintoma endereçado ao Outro, de Lacan, do sintoma que espera por uma decifração. Deste corpo (real) a expectativa que se tem é que ele se revele.

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola.

2 Atual Rede de Sintoma e Corporeidade.

Para a medicina algumas afecções dermatológicas como a psoríase, o vitiligo, a alopecia, o lúpus, entre outras doenças crônicas, que se enquadram na categoria de doenças psicossomáticas, ainda hoje permanecem como enigmas. Nesse sentido, a psicanálise tem sido de grande valia para se pensar a relação dessas doenças com o sujeito e seu corpo. Lacan nos oferece um primeiro ponto de reflexão ao afirmar que aquilo que não é simbolizado reaparece no real (do corpo). No entanto, ao buscar respaldo em sua obra depara-se com o fato de que ele não deixa como legado uma teoria, acabada, própria ao fenômeno psicossomático. Mas, em alguns momentos³ de seu ensino encontram-se preciosidades teóricas que são norteadores para a direção do tratamento do paciente que sofre com a doença considerada psicossomática como o que está posto por Lacan no O Seminário, Livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, (1964/1988, p. 215):

A psicossomática é algo que não é um significante, mas que, mesmo assim, só é concebível na medida em que a indução significante, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a afânise o sujeito.

Ou ainda, o que encontramos na Conferência em Genebra sobre o sintoma (LACAN, 1975/1998, p. 13): de que as lesões psicossomáticas são traços escritos no corpo para não se dar-a-ler, uma espécie de hieróglifo cuja escrita precisa ser revelada e não decifrada.

A indicação lacaniana da holófrase do par S1 – S2, que aponta para a não subjetivação da lesão psicossomática e a indicação de que a lesão é um traço escrito no corpo semelhante à assinatura ou a um hieróglifo são considerações que nós, da Rede Clínica, temos observado cuidadosamente para pensar estratégias possíveis de atendimento ao paciente que se apresenta sem esse endereçamento ao saber inconsciente. Muitas vezes é preciso que

3 Além dos momentos citados, existem dois outros anteriores em que Lacan se refere ao fenômeno psicossomático: a) em O Seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, (1954-55/1992, pp. 125-127), quando pondera sobre o fenômeno psicossomático colocando-o na fronteira das considerações teóricas e situando-o fora das construções neuróticas e ao nível do real (entendido aqui como rochedo do biológico e não como o impossível) e; b) no O Seminário, livro 3, As Psicoses (1955-56/1985, p. 352), quando ele aproxima o que se passa no FPS com o que se passa na relação psicótica e aponta que esses fenômenos são estruturados de maneira muito diferente de um sintoma neurótico, tomando-os como manifestação cuja inscrição de uma característica, ou até mesmo de um conflito, se faz de maneira direta no corpo.

o analista faça a função de sustentar o lugar de crença no inconsciente, até cedendo em alguns momentos um significante para que o paciente possa deslizar em seu discurso e sair da cadeia holofraseada, como estratégia disponível para fazer girar o motor do tratamento analítico.

Além dessas, tem-se a recomendação valiosa de que “é por esse viés, pela revelação do gozo específico que há na sua fixação, que sempre é preciso abordar o psicossomático” (LACAN, 1975/1998, p. 14).

Todas essas recomendações são absolutamente valiosas quando nos encontramos, na clínica, diante de alguém com lesão psicossomática. Deparamo-nos com uma profusão desordenada de significantes que, pela falta de conectores que os organize em rede, impede que o pensamento se enlace numa armadura significativa. Como consequência, dificilmente comparece na clínica uma livre associação, um lapso, ou um ato falho. O fenômeno psicossomático não faz parte daquilo que chamamos de *formações do inconsciente*, tal qual as conhecemos, quando se trata do sintoma, por exemplo. É de outra coisa que se trata. São formações psíquicas “as quais as leis significantes da sucessão e da substituição não se aplicam” (NASIO, 1993, p. 9), são formações que não se inscrevem no corpo simbólico, tal qual a conversão histérica, cuja mensagem enigmática, metafórica é passível de ser decifrada. Mas, tudo isso não implica um sujeito fora da linguagem. Não é disso que se trata. Estamos falando de fenômenos de corpo afetados pela linguagem. O sujeito acometido por uma lesão de órgão com estatuto de um fenômeno psicossomático não interroga o seu desejo, não demanda. Esclarece-se que não interrogar o desejo não é homólogo de não haver desejo. O desejo está lá, mas o sujeito, dele, nada diz, não quer saber, ele faz, goza de seu corpo, o fenômeno psicossomático é da ordem do fazer e não do dizer (NASIO, 1993, p. 43).

Embora a formação do fenômeno psicossomático se encontre ao lado de outros processos como a debilidade mental e a esquizofrenia, ela não se confunde com a psicose, em que está em jogo a foraclusão do Nome-do-Pai, consequência de um defeito na cadeia simbólica que submete o sujeito ao inefável do gozo. Com o fenômeno psicossomático acontece algo da ordem de uma falha que não compromete a estrutura: uma falha na operação da metáfora paterna, algo muito parecido com a foraclusão, já que a barra do recalçamento não incide, dificulta as operações de alienação e separação, deixando o sujeito impossibilitado de deslizamento e representação significativa. Jean Guir (1987, p. 48) dirá que a dificuldade na psicossomática é que “a metáfora paterna funciona em certos sítios do discurso e não em outros” e sustenta que a foraclusão é a foraclusão de um

dos Nomes-do-Pai, *o imaginário*. Considera ainda que, na psicossomática, trata-se de suprir a carência de um dos Nomes-do-Pai.

Para esclarecer isso, pensemos no momento lógico da constituição do sujeito, no momento da operação de alienação, em que a consequência de uma falha implica, justamente, na falta do efeito de afânise, de desaparecimento do sujeito. Por isso, não é possível ao analista tirar efeito de um corte porque não há como operar na divisão do sujeito. Não há interpretação que faça estofo. Há um Outro em questão no fenômeno psicossomático. Por essa emassificação, própria ao fenômeno psicossomático, entre o S1, significante que representa o sujeito e o S2, efeito da repetição e da presença do Um recalcado, o que se tem é um lugar compactado sem intervalo, sem restos pulsionais, sem equívocos. Assim, está-se diante de um lugar compactado cuja prevalência pode ser do S1, com o domínio do Um, ou do S2 cuja consequência é de um estado plural, “desgarrado da cadeia significante, pois não há S1 para sustentar o conjunto e dar-lhe consistência” (NASIO, 1993, p. 131).

O que fazer diante dessa pluralidade de significantes esparsos? Foi a questão que originou a discussão sobre a direção do tratamento. Quais seriam os efeitos para o sujeito da construção de uma *hipótese de saber* sobre sua lesão? Partimos do princípio de que a falha epistemo-somática (LACAN, 1966/2001) se caracteriza por ser uma falha no saber, em que a cadeia significante se encontra paralisada e, portanto, não representa o sujeito para outro significante. A constatação de que o paciente nos oferecia subsídios clínicos para trabalhar, como os significantes, embora desarticulados, carentes de sintaxe; as referências edípicas e o gozo encarnado no corpo; e o desejo posto de canto, como impulsionar um giro clínico? A construção de um saber sobre a lesão ajudaria?

Essas discussões se originaram sempre das supervisões de casos, levando-se em conta a particularidade de cada experiência. Assim, no atendimento em que foi possível estabelecer uma direção que fizesse eco às discussões, estabelecemos como conduta apontar, pontuar e questionar os elementos clínicos que surgiam, apostando que o sujeito viesse a se apropriar de alguma coisa que lhe servisse como conector para possíveis articulações sobre a construção de um saber sobre a lesão.

Especialmente em um dos casos⁴ pudemos trabalhar nessa direção e tivemos como resposta do sujeito um apego à ideia erigida, tomada e fixada como uma *verdade* basal. A construção estabelecida pela paciente foi:

4 O caso em referência foi atendido pela psicanalista Daniele Sanches, membro do FCL-SP.

o vitiligo apareceu porque ela nasceu envolta numa membrana branca. Por ter nascido envolta numa membrana branca foi abandonada por sua mãe (que a entregou aos cuidados dos avós). O “trauma”⁵ desta separação foi a causa do vitiligo. Esta hipótese levou-a a responsabilizar a mãe por sua doença arrumando para si própria uma saída passiva, dependente e confortável. (Aqui se abre um parêntese para acrescentar que, de maneira geral, os pacientes tidos como psicossomáticos contam em relação à mãe uma história cuja prevalência é a necessidade em detrimento do desejo.) Diante dessa consequência o segundo passo foi estabelecer a desconstrução da conclusão imaginária de que a mãe era culpada pelo aparecimento do vitiligo, o que permitiu retirar a questão do abandono da realidade tangível e promover uma integração subjetiva, cuja operação provocou um giro clínico. Ao apontar os significantes e amarrá-los a algum sentido, pôde-se construir artificialmente uma conexão que juntou os significantes parcelares numa unidade, numa cadeia, mas antes que o bom sentido se fixasse e se tornasse uma metáfora substitutiva, trabalhou-se numa espécie de desconstrução da artificialidade, possibilidade sustentada de alguma forma pela presença de significantes ligados à série edípica (já que o Édipo é o operador da metáfora paterna e da foraclusão), ou seja, da relação do significante Nome-do-pai com o restante da cadeia. Foi uma operação cuja visada era desfazer o gel, o grude, a cola para abrir uma fissura ali onde o sujeito se dispusesse a amarrar os laços de ordenação da cadeia significante, restaurando de alguma forma a função paterna enfraquecida. Nesse caso a estratégia provocou um giro discursivo, uma histericização do discurso cuja consequência foi uma mudança de posição na transferência, ainda que sem resposta direta à afecção dermatológica, o vitiligo. A aposta da Rede é de que, com a possibilidade de subjetivação, um significante possa vir representar o sujeito para outro significante, e não mais remeter o sujeito para o vitiligo. Mas, nem sempre a estratégia é possível.

Marcos tem vitiligo nas mãos. Assim que recebeu o diagnóstico da doença, sua mãe lhe disse: “*isso é emocional, cuidado para não alastrar*”. Pensou: “*se é emocional, o que eu preciso é controlar minha emoção*”. Foi esta determinação que, passados dois anos, ainda mantinha suas mãos com meia dúzia de pequenas manchas, quase que imperceptíveis. Sempre que se sentia ameaçado por novas incidências da doença, procurava se

5 A palavra “trauma” está sendo usada entre aspas, justamente porque ela faz parte do jargão usado pelo paciente para se referir a alguma coisa da ordem do psiquismo, a qual ele não sabe nomear, mas que, no entanto, supõe ter incidência direta sobre sua lesão.

lembrar das palavras da mãe: *isso é emocional*. Nestas circunstâncias, *“faço de tudo para manter a calma”*. Marcos dizia que para controlar a doença era suficiente controlar o seu *estado emocional*. O resultado dessa prática foi o sumiço da maioria das manchas de vitiligo, e as poucas que restaram não o incomodavam por serem de pequeno vulto, quase que invisíveis.

Ele não é o único a controlar a doença pela via da sugestão. Marina diz que sabe perfeitamente quando o vitiligo vai “abrir”, *“faz uma espécie de barulhinho como se a pele estivesse rasgando”*. A esse sinal que denota “*estresse*” ela se obriga a “*parar*”.

O seu caso é muito parecido com o de Lídia, que sente *“uma espécie de coceira e percebe umas pipoquinhas avermelhadas, quase imperceptíveis, no lugar onde as manchas estão por aparecer”*, isso lhe significa que está ela *“passando do ponto, passando dos limites”*. Recorre, então, à prática zen (budismo) para serenar. Coloca a vida em suspenso e se entrega à meditação até baixar o nível de ansiedade. Garante que assim consegue deter o aparecimento do vitiligo. O problema é que nem sempre ela dispõe de tempo para o exercício, ficando, muitas vezes, à mercê da doença. De qualquer forma, o que está em jogo nestes casos é sempre a tentativa, por parte do paciente, de manter o equilíbrio emocional por meio de práticas alternativas.

Em muitos casos, e temos exemplos na literatura, o uso da sugestão, em relação ao fenômeno psicossomático, funciona perfeitamente bem, é quase hipnótica a forma como o paciente se libera dos sintomas que o incomodam. No entanto, sabemos desde Freud, que tais resultados não podem ser considerados no sentido de modificar a economia psíquica do paciente; a sugestão não resolve o conflito, ela simplesmente o recobre, e cessada a influência da sugestão é bem possível que o conflito retorne, e às vezes, agravado. No caso da lesão de órgão, o que se verifica na clínica é que estamos diante de sujeitos altamente sugestionáveis, isso é fato, e de doenças, geralmente consideradas crônicas, recorrentes, e que exigem um grande investimento.

Como fazer operar o dispositivo analítico com esses pacientes que estão profundamente arraigados no imaginário? É possível controlar a incidência e as recidivas da doença? Ou melhor, o que se espera da psicanálise, nesses casos em que o sintoma se marca no corpo? Sua remissão? Ou a subjetivação do sintoma clínico? O que fazer diante da demanda de que algo do sofrimento psíquico causado pelas reverberações do impacto das lesões de pele no laço social seja minimizado? Como operar com esses pacientes?

Na Conferência em Genebra (1975/2001, p. 14) sobre o sintoma, Lacan aponta:

É por esse viés, pela revelação do gozo específico que há na sua fixação que sempre é preciso visar abordar o psicossomático. É nisso que podemos esperar que o inconsciente, a invenção do inconsciente, possa servir para alguma coisa. É na medida em que esperamos dar-lhe o sentido do que se trata.

Qual seria esse gozo específico ao psicossomático?

A gelificação do par S1- S2 a consequência desse emassamento compacto do UM, nos remete a uma forclusão da significação fálica e, portanto, do gozo fálico, já que ele é regulado pelo significante fálico. Poder-se-ia pensar esse gozo, então, como um gozo do tipo suplementar, da ordem do mais-de-gozar, ou seja, da ordem do objeto, da ordem da lesão de órgão.

Já na análise de Didier Castanet (2003) o gozo do psicossomático se insere ao lado do gozo Outro, como substituto da função orgástica, uma vez que o que está implicado no fenômeno psicossomático conduz a uma ideia da vida sexual do sujeito e a lesão seria uma satisfação sexual substituta, uma tentativa de escrever o impossível.

Se pensarmos que o fenômeno psicossomático se situa entre o imaginário e o real, uma ponta de imaginário incidindo no real, o localizaríamos no esquema do nó borromeano ao lado do gozo Outro, sem mediação simbólica, em uma atribuição imaginária a “um Outro devastador que, pela falta de inscrição do Nome-do-Pai (forclusão) reaparece no real” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 106). O gozo Outro é o gozo que não se escreve, é o gozo que na fórmula da sexuação se encontra do lado da não-toda e que não tem outro referente senão o objeto a, que é vazio e sem consistência. A intersecção entre Imaginário e Real deixa de fora a referência simbólica e automaticamente o significante fálico, e mais ainda, o gozo fálico. Sem significante mestre, sem S1 o sujeito não pode nomear o gozo e nem encontrar outro significante que o substitua. Diferente do gozo fálico, que é o que se pode dizer, se pode escrever, cujo referente é o falo, que opera por substituição, cuja operação metafórica tem como consequência o esvaziamento do gozo no corpo, reservando-o apenas às zonas erogenizadas. O fenômeno psicossomático, embora inserido na linguagem, pois é um escrito, um escrito no corpo que não se dá a ler, um escrito que se exclui da lógica do deciframento, e, ao mesmo tempo, carrega consigo uma inscrição, tende a, embora pareça paradoxal, se aproximar desse gozo suplementar, desse gozo Outro, desse gozo que retorna no real, no real do corpo, não por escapar à linguagem, mas pela dificuldade da decifração,

o que impossibilita a expressão pela palavra. Esse escrito no corpo, Lacan responde ao Sr. Vautier, (1975/1998, p. 14), é da ordem do hieróglifo, da ordem da assinatura. São inscrições enigmáticas impressas no real do corpo. Talvez, nesse caso especificamente, o que se apresenta como enigma se preste mais à revelação do que à decifração, algo da ordem da iluminação, do *insight*.

Didier Castanet (2003, p. 73) faz um paralelo entre as decepções orgásticas e os fenômenos psicossomáticos, referindo-se ao fenômeno psicossomático como substituto da função orgástica. Isto me remete diretamente para alguns casos de psoríase em que o sujeito parece experimentar, com suas lesões, um gozo parecido ao que se experimenta no orgasmo. Uma paciente fala, ao mesmo tempo em que mostra o movimento a que se refere: “*eu não aguento, sinto uma comichão tão grande com a coceira que quando ela começa, fico de costas para a parede e me esfrego, me esfrego, me esfrego, até sentir um alívio, chego a ficar um tempão fazendo isso, e não paro enquanto não me sentir satisfeita*”. Ou ainda outra: “*eu coço meus pés até sangrar, enquanto não sangram, não paro de coçar*”. Ou aquele paciente que apelidou de *meninas* suas feridas de psoríase: “*Justo hoje que estou de calça bege, as meninas estão atacadas, olhe só, me sujei todo*”.

Vale lembrar que esses fragmentos de casos mencionados são representativos, pois os sujeitos envolvidos se apresentam na clínica com uma problemática em relação às questões sexuais muito próxima do autoerotismo, traço comum nos pacientes com fenômenos psicossomáticos.

Ainda poderíamos citar inúmeros outros casos colhidos na experiência da Rede Clínica, mas isto basta. O objetivo é apontar a dificuldade de manejo quando estamos diante de pacientes assolados pelos fenômenos do corpo, afetados pela linguagem. Há um gozo no órgão e isso é real, inscrição que não se dá a ler. Tornar o fenômeno decifrável talvez seja o maior desafio.

REFERÊNCIAS

- BRAUSTEIN, N. Gozo. São Paulo: Escuta, 2007.
- CASTANET, D. O real do corpo: fenômenos psicossomáticos e sintoma – incidências clínicas. In: Stylus. Revista de Psicanálise. Rio de Janeiro: Associação do Campo Lacaniano, n. 6, abril de 2003, pp.73-79.
- GUIR, J. Fenômenos Psicossomáticos e função paterna. In: WARTEL R. e outros. Psicossomática e Psicanálise. Rio de Janeiro: JZE, 1987.
- LACAN, J. Conferência sobre o sintoma em Genebra. In: Opção Lacaniana, n. 23. São Paulo: Edições Eólia, 2001, pp. 8-14.
- LACAN, J. O Lugar da Psicanálise na Medicina. In: Opção Lacaniana, n. 32. São Paulo: Edições Eólia, 1998, pp. 6-16.
- LACAN, J. O Seminário. Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: JZE, 1988.
- LACAN, J. RSI. O Seminário 1974/1975. Inédito.
- NASIO, J. D. Psicossomática – As formações do objeto a, Rio de Janeiro: JZE, 1993.

Kant, Sade e o direito ilimitado ao gozo do corpo do outro: o limite escamoteado da razão iluminista¹



Raul Albino Pacheco Filho²

No período em que escreve “Kant com Sade”, Lacan (1963/1998)³ está envolvido com a questão da ética da Psicanálise. Afinal, uma abordagem orientada pelo desejo tem que se perguntar a que ela visa: cínicos liberados das barreiras morais da sociedade? Libertinos perversos, desonerados da culpa em usar todos os meios possíveis para a busca da realização de seus desejos?

E dois temas cruciais para se refletir sobre a ética são: a) a oposição entre autonomia e heteronomia; e b) as contradições existentes na relação entre o sujeito e a sociedade. Ambos já tinham um longo desenvolvimento na história do pensamento, com um destaque especial para a época do Iluminismo e o século que o precedeu, em função de seu otimismo em relação às potencialidades da Razão Humana: seja como fundamento para a produção de conhecimento, seja como base para a ação no mundo. Exemplos são Descartes e seu “Discurso do Método” (1637/1973) e Kant e sua trilogia “Crítica da razão pura” (1781/), “Crítica da razão prática” (1787/1967) e “Crítica do juízo” (1790/1993).

O século seguinte marcaria historicamente um momento de vitória da repressão sobre os movimentos populares (Metternich e o Congresso de

1 Texto apresentado no X Encontro Nacional da EPFCL - Brasil e da AFCL, Joinville (SC), 30/10 a 2/11 de 2009.

2 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano - SP, Membro da Escola.

3 Lacan escreveu “Kant com Sade” em 1962, “destinado a servir de apresentação ao terceiro volume das obras completas do marquês, publicadas pelo Círculo do Livro Precioso”. (Roudinesco, 1993/1994, p. 317). Recusado por Jean Paulhan, foi publicado como artigo na revista “*Critique*” em 1963 e incluído posteriormente nos “Escritos” (LACAN, 1966/1998).

Viena), que desmentiria a ideia iluminista de que o século XVIII inaugurara o momento histórico da definitiva vitória de uma suposta Razão autônoma e livre na condução da produção de conhecimento e na gestão da sociedade. E no final do século XIX, Freud criaria a Psicanálise, tendo que se ver igualmente às voltas com a oposição entre autonomia e heteronomia e com os conflitos entre sujeito e sociedade. Sabemos que em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (1908/1987), o cerne do problema tinha sido atribuído à repressão social. Mas sabemos também como essa solução simplificada seria substituída por uma abordagem mais complexa e aprofundada, desenvolvida a partir da segunda tópica, tal como apareceria em “Psicologia das massas e a análise do eu” (1921/1987) e em “O mal-estar na civilização” (1930/1987). Daí certo pessimismo presente na alegoria schoppenhauriana dos porcos-espinhos no frio e na citação da máxima de Plauto de que “o homem é o lobo do homem” (*apud* Freud, 1930/1987, p. 133, nº 2).

Dados esses precedentes históricos na abordagem do tema, não é gratuito que Lacan, para pensar a respeito da ética e da ação moral, convoque, em primeiro lugar, Kant e sua máxima: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1787/1967, p. 500). E que, no mesmo texto, convoque Sade, em seguida, buscando mostrar que no interior do discurso iluminista escondia-se algo heterônomo a ele e à sua concepção de autonomia e liberdade da Razão: a causa do desejo, que se localiza no mais íntimo do sujeito, mas, ao mesmo tempo, permanece inacessível a ele e à própria linguagem que ordena a sua constituição.

Kant (1787/1967) tentara encontrar uma diretriz para a ação moral que transcendesse a contingência e os objetos empíricos. Para isso recuara da satisfação dos prazeres (*das Wohl*) para o Bem Supremo da “razão pura prática” (*das Güte*). Mas Lacan propõe que Sade seja imprescindível, para “completar” e “fornecer a verdade” da “razão pura prática” kantiana. E assevera: “a máxima sadeana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito.” (p. 782). E sabemos que o Outro sadeano é a Natureza.

Sade introduziu na moral kantiana o *corpo* e o *gozo*: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, 1963/1998, p. 780). É do gozo desse Outro

que o sujeito sadeano se faz instrumento⁴. Cristalizando-se na posição de objeto, o sujeito sadeano faz-se de instrumento da “vontade de gozo” absoluta do Outro (a Natureza e sua Lei), torturando a vítima para “dividi-la”, na condição de sujeito. O que ele visa é produzir um “puro sujeito do prazer”, reconstituído de sua alienação (nunca atingido, é verdade), que só experimentaria prazer ao gozar. O truque do sujeito sadeano (perverso) é desmentir em si próprio a divisão (castração), que só emergiria na vítima.

Sade permite colocar em evidência o núcleo heterônomo encoberto da razão iluminista, que foi escamoteado por Kant. A instância que formula a lei moral não é a razão autônoma e livre, mas sim o supereu, que remete a esses absurdos “que se impõem aos seres humanos, em sintoma e em suas fantasias” (MILLER, 1997, p. 191). Mas se Sade revela o que foi escamoteado pela razão iluminista, sabemos que é impossível resolver o problema dessa heteronomia pelo recurso sadeano a um corpo da Natureza, que gozaria e se deixaria gozar de modo pleno. Esse recurso equivocadamente foi empregado pelo igualmente iluminista Rousseau, que, aliás, inspirou a ambos: Kant e Sade.

O corpo humano não é o corpo da Natureza, mas sim o resultado da incorporação coisificante da linguagem: o corpo fabricado (“corpsificado”) pela linguagem. E isso exigirá de Lacan o esforço teórico de formalização de uma “segunda acta de nacimiento, lo que Lacan llama la entrada del sujeto en lo Real, que es nada más que la mortificación del cuerpo viviente mediante la operación del lenguaje” (SOLER, 2006, p. 19). É a partir de uma operação sobre o corpo que o sujeito se torna real. “El significante es asesino de vida” (*Id.*) e o corpo se torna “deserto de gozo”: mas “não-todo” deserto de gozo. O que Lacan busca formular no período em que se insere “Kant com Sade” – que, então, está surgindo, continuará a se desenvolver posteriormente – é a conceituação do objeto causa do desejo: nesse período da obra de Lacan, um pedaço/fragmento de vida e de gozo que o sujeito busca recuperar por meio da fantasia.

Mas não é só o perverso que emprega a fantasia como meio de buscar recuperar fragmentos do gozo perdido em função da entrada na lei do significante. O neurótico também busca o mesmo. “Se nos leram até este ponto, sabem que o desejo, mais exatamente, apoia-se numa fantasia da qual pelo menos um pé está no Outro, e justamente o pé que importa, mesmo e sobretudo se vier a claudicar” (LACAN, 1963/1998, p. 792).

Os equívocos sadeanos são: a) imaginar que a apreensão do objeto possa

4 Veja-se o esquema 1 da p. 786 (LACAN, 1963/1998).

ser conseguida/totalizada; e b) confundir o que é da ordem da biologia (Natureza) e o que é da ordem do significante e do desejo. Pois, em relação ao item a, sabemos que “se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (LACAN, 1964/1988, p. 170)⁵. Já em relação ao item b, sabemos que “o objeto, como mostramos na experiência freudiana, o objeto do desejo, ali onde se propõe desnudo, é apenas a escória de uma fantasia em que o sujeito não se refaz de sua síncope. É um caso de necrofilia” (1963, 1998, p. 792). E “(...) uma fantasia, com efeito, é bastante perturbadora, pois não se sabe onde situá-la, por ela estar ali, inteira, em sua natureza de fantasia que só tem realidade de discurso e que nada espera de seus poderes, mas que lhes pede, isto sim, que se ponham em dia com seus desejos” (*Ibid.*, p. 791).

Chamo agora a atenção para um perigo bastante concreto, envolvendo especificamente a fantasia dos neuróticos como alicerce da realidade e, conseqüentemente, como apoio fundamental para a ação na sociedade. Refiro-me ao que acontece quando se supõe ser possível harmonizar, sem conflitos e contradições, os desejos de todos em um laço social. É aí que encontramos o que se pode chamar uma “tendência totalitária à alienação”, que em artigo recente argumentei que sofre uma aceleração sem precedentes históricos na sociedade capitalista (PACHECO FILHO, 2009). Mas que apresenta seus riscos em qualquer sociedade, respondendo por alguns dos piores crimes da humanidade realizados em nome do “bem de todos”.

Entendo que foi isso que disparou as críticas ao Humanismo por parte dos estruturalistas. E é também o que faz Lacan denunciar a mistificação que se esconde por trás de qualquer postulação simplificada a respeito de como conciliar os desejos de todos os habitantes da *pólis*: “O que torna concebível a harmonia dos desejos, mas não sem perigo. Pela simples razão de que, ao se ordenarem numa cadeia que se assemelha à procissão dos cegos de Bruegel, cada um, sem dúvida, tem a mão na mão daquele que o precede, mas ninguém sabe para onde todos estão indo.” (1963/1998, p. 796).

É aqui que nos defrontamos com a perversão como o produto da cultura: ou seja, não a perversão como estrutura clínica, mas como um “regime de gozo” determinado pela cultura. “Portanto, um discurso do qual a perversão é produto” (ASKOFARÉ, 2010, p. 3). É também aqui que a direção do princípio do prazer, dos objetos do mundo, dos apetites das paixões e

5 Veja-se o desenho da p. 169.

também do que Lacan chama “serviço dos bens” (1959-1960/1991) não aponta na direção da verdade e da ética da Psicanálise: “Se a felicidade é a satisfação ininterrupta do sujeito com sua vida, como a define muito classicamente a *Crítica [da razão prática]*, é claro que ela se recusa a quem não renuncia à via do desejo” (LACAN, 1963/1998, p. 797). Estamos no âmbito do Capítulo XXIV do Sem. 7: “Os paradoxos da ética ou ‘Agiste em conformidade com teu desejo?’” (1959-1960/1991, p. 373).

“O desejo, isso a que se chama desejo, basta para fazer com que a vida não tenha sentido quando se produz um covarde (1963/1998, p. 794). E, no Seminário 7, *Antígona* (e sua tragédia) é a figura paradigmática que Lacan utiliza para mostrar a contradição e a impossibilidade de harmonizar de modo absoluto: a) o serviço dos bens a partir da determinação política do bem de todos (representado por Creonte); e b) a dimensão do sujeito (representada por *Antígona*), que não é subsumida pelo caráter universal do discurso político. Aí está o ‘mal-estar’ freudiano inescapável da relação do sujeito com a sociedade. E que Lacan retoma por meio da reflexividade presente na máxima sadecana, que, se dá ao sujeito o direito à condição de torturador do outro (‘Tenho o direito de gozar de teu corpo’), ao mesmo tempo o obriga igualmente à condição de sua vítima: [o mesmo] ‘pode dizer-me qualquer um’.”

O sujeito é determinado pela estrutura da linguagem, mas ‘não-todo’. Há uma margem de liberdade que escapa à determinação da estrutura: o real. É aqui que sobra espaço para uma ‘escolha’ do sujeito e sua responsabilidade por ela: o que articula a Psicanálise a uma ética que se opõe às éticas tradicionais, cuja legislação política (o bem de todos) desconsidera a singularidade que se subtrai à sua totalização.

Se a análise não endossa as éticas, as leis e os ideais das sociedades, ela deve confrontar o sujeito com o que eles têm por função esconder. Deve sinalizar, portanto, o desamparo humano (a *Hilflosigkeit*) apontada por Freud e Lacan: o fato de que o sujeito briga com o Outro, em seu temor e ódio a ele, por preferir entender como falta *do* Outro, aquilo que é, de fato, a falta *no* Outro. É assim que ele se protege da castração: renunciando à singularidade do seu desejo, que não tem caráter universal; atrelando-se à mestria do laço social e do “serviço de bens”; e identificando-se de modo alienante aos ideais homogeneizantes da sociedade em que vive.

Se o imperativo categórico kantiano tem como consequência a culpabilidade que decorre da renúncia ao desejo, a análise, por outro lado, não pode ter a angústia como ponto final. Ela deve visar a que o sujeito responda a partir de algo não totalizável pelo saber que ele dispõe da situação

na qual seu ato deve acontecer: um espaço em que o Outro não dispõe de qualquer representação imaginária consolidada.

Uma aposta, enfim!

REFERÊNCIAS

- ASKOFARÉ, Sidi. (2010) *La perversion généralisée*. Disponível em: http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf. Acesso em 17/04/2010.
- DESCARTES, René. (1637) *Discours de la méthode*. Edição consultada: Discurso do método. In: *Descartes*. São Paulo, Abril, 1973 (coleção “Os Pensadores”, vol. XV).
- FREUD, Sigmund. (1908) *Die ‘kulturelle’ Sexualmoral und die moderne Nervosität*. Edição consultada: Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro, Imago, 1987 (2ª ed.), vol. IX.
- FREUD, Sigmund. (1921) *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Edição consultada: *Psicologia de grupo e a análise do ego*. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro, Imago, 1987 (2ª ed.), vol. XVIII.
- FREUD, Sigmund. (1930) *Das Unbehagen in der Kultur*. Edição consultada: *O mal-estar na civilização*. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro, Imago, 1987 (2ª ed.), vol. XXI.
- KANT, Immanuel. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: J. F. Hartknoch.
- KANT, Immanuel. (1787) *Kritik der praktischen Vernunft*. Edição consultada: *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1967, p. 40.
- KANT, Immanuel. (1790) *Kritik der Urteilskraft*. Edição consultada: *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1993.
- LACAN, Jacques. (1963) Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. (1964) *O Seminário, Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. (1959-1960) *O Seminário, Livro 7. A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
- MILLER, Jacques-Alain. (1997) *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

PACHECO FILHO, Raul Albino. (2009) A praga do capitalismo e a peste da Psicanálise. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade*, São Paulo, v.1, n.1, pp.143-163, jan./jun. 2009.

SOLER, Colette. (2006) *Los ensamblajes del cuerpo*. Medellín, Asociación Foros del Campo Lacaniano Medellín.

Pulsão e corpo pulsional



Silvia Maria Barile Alessandri¹

O Módulo de leitura de Freud no nosso Fórum, Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo, teve início este ano, 2009, com o tema Corpo e Pulsão. O texto freudiano escolhido como ponto de partida foi “Pulsões e destinos da pulsão”, de 1915.

Sabemos que, desde o início da teoria freudiana, a pulsão ocupa um lugar de destaque. Já em 1905, no artigo “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud buscava entendimento para suas questões clínicas em formulações da pulsão. Foi neste texto que ele utilizou pela primeira vez (em publicações) o termo zonas erógenas, da seguinte forma: “[...] uma contribuição de um órgão capaz de receber estímulos (p. ex. a pele, a membrana mucosa ou um órgão sensorial). Um órgão desta espécie será descrito neste sentido como uma ‘zona erógena’” (FREUD, 1905, p. 170-171).

A propósito da pulsão, em 1915, Freud faz um acréscimo nesse artigo “Os três ensaios ...”, afirmando que a pulsão é “o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação [...]” e é um conceito que se situa “na fronteira entre o psíquico e o físico” (FREUD, 1915, p. 170). O que distingue as pulsões e as dota de qualidades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e com seus objetivos.

Em 1915, Freud escreve os artigos de Metapsicologia, entre os quais está o texto “Pulsões e destinos da pulsão”. Neste artigo, Freud descreve a pulsão tal como esse acréscimo em “Os três ensaios...” e afirma que uma pulsão jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante. A satisfação não produz uma diminuição na força pulsional, diferentemente do instinto, que tem sua origem numa fonte biológica e que é momentânea. Trata-se de um paradoxo. Além disso, não há como fugir dele (do impacto da pulsão), porque ele incide de dentro do organismo.

Freud extrai a estrutura que determina a pulsão, ou seja, decompõe a pulsão em seus elementos constitutivos: sua pressão (*Drang*), sua finalidade

1 Psicanalista – Fórum do Campo Lacaniano – SP – Membro da Escola

(*Ziel*), seu objeto (*Objekt*) e sua fonte (*Quelle*). Após desenvolver o circuito pulsional, Freud expõe os vários destinos pulsionais, cuja finalidade é a obtenção da satisfação da pulsão.

Destaco ainda outro momento da teoria freudiana que data de 1932. Em uma carta a Einstein, Freud afirma a respeito da teoria das pulsões como sendo “a nossa teoria mitológica”. O que Freud quer dizer com isto? Teria havido alteração na formalização desse conceito?

Lacan, em seu texto de 1964, Do “*Trieb*” de Freud e do desejo do psicanalista, diz que não se deve entender esta afirmação freudiana como uma remissão ao irreal. “É o real que elas mitificam, comumente, mitos: aqui, aquilo que produz o desejo, reproduzindo nele a relação do sujeito com o objeto perdido” (LACAN, 1964, p.867). Ainda, de acordo com Lacan, a pulsão divide o sujeito e o desejo, o qual só se sustenta pela relação dessa divisão com um objeto que a causa. Esta é a estrutura da fantasia.

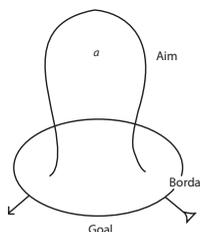
Luís Izcovich também se deteve nessa afirmação de Freud a respeito da teoria pulsional, e questiona então se a pulsão é mitologia ou conceito? Diz que a resposta se encontra na ideia que Freud faz de conceito em psicanálise. Assim como procedeu com o inconsciente, Freud colocou a pulsão como hipótese. Ele recorreu várias vezes a expressão “nosso pressuposto”. Para ele, com efeito, um conceito é uma hipótese que exige a prova da verificação. Considerar a pulsão como uma mitologia, quer dizer que a pulsão exige uma demonstração.

Lacan, em 1964, em seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, situa a pulsão como um dos conceitos fundamentais. Retoma exatamente esse texto de 1915 sobre a pulsão e avança em seu ensino.

Segundo Lacan, a pulsão é “uma montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é aí do inconsciente” (LACAN, 1964a, p.167). Diz ele: “[...] se há algo com que se parece a pulsão, é com uma montagem.” (LACAN, 1964a, p.160). A montagem da pulsão se apresenta como não tendo pé, nem cabeça, no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista. Não é uma montagem concebida numa perspectiva referida à finalidade, mas a essência da pulsão é o traçado do ato.

Assim, Lacan constrói um circuito desenhado pela curva de uma flecha, que sobe e desce, que atravessa uma zona, zona dita erógena. Na origem, o que há é o impulso (*Drang*); temos a fonte (*Quelle*), que é a superfície constituída como borda, a zona erógena. Temos o trajeto, *Aim*. A tensão é sempre um fecho, e não pode ser dissolidarizada de seu retorno sobre a zona erógena. E, temos o alvo (*Ziel*), *Goal*.

O que é fundamental, no nível da pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura, caráter circular do percurso da pulsão. Se a pulsão atinge sua satisfação, sem ter atingido o seu alvo, é que ela é pulsão parcial. Seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito.



O objeto da pulsão, que de fato é apenas a presença de um vazio, ocupável por não importa que objeto, de acordo com Freud, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, esse objeto, nos diz Lacan, é o objeto *a*. Nenhum objeto jamais satisfará a pulsão, a não ser contornando-se o objeto eternamente faltante.

Lacan interroga:

Será que não vemos na metáfora freudiana encarnar-se essa estrutura fundamental – algo que sai de uma borda, que reduplica sua estrutura fechada, seguindo um trajeto que faz retorno, e de que nada mais assegura a consciência senão o objeto, a título de algo que deve ser contornado? (LACAN, 1964a, p.171)

De acordo com esta articulação, a manifestação da pulsão faz referência a um sujeito acéfalo, “pois tudo se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito senão de comunidade topológica” (LACAN, 1964a, p.173). Lacan refere-se aqui ao objeto da pulsão situado no nível de uma subjetivação acéfala, “uma subjetivação sem sujeito, um osso, uma estrutura, um traçado, que representa uma face da topologia.” (LACAN, 1964a, p.174). A outra face refere-se a um sujeito que, por suas relações com o significante, seja um sujeito furado. Lacan articulou o inconsciente como situando-se nas hiências que a distribuição dos investimentos significantes instaura no sujeito. Diz ele: “É no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira, é em razão da unidade topológica das hiências em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente” (LACAN, 1964a, p.172).

De acordo com Godino Cabas, sendo a pulsão um conceito limite entre

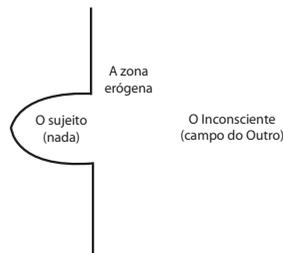
o psíquico e o somático, carece de inscrição. Só ingressa no domínio psíquico a não ser através de uma representação, de um representante que tem a função de apresentá-la, de inscrevê-la na dimensão simbólica, de fazê-la aparecer no plano dos pensamentos inconscientes. Portanto, a pulsão é causa do simbólico, do inconsciente, do desejo e, do sujeito que lhes supomos. Assim sendo, “[...] a pulsão se inscreve no âmago da elaboração freudiana como causa do ato”(CABAS, 2009, p.57).

Ainda, diz Godino:

O movimento pulsional só pode se constituir como tal sob a condição de ter inscrito sua impulsão no inconsciente. Condição necessária, mas não suficiente. [...] o simbólico não basta. Há algo mais [...] Há algo na estrutura da pulsão que transcende e ultrapassa a dimensão simbólica e o plano do inconsciente. (CABAS, 2009, p.59)

A fonte “é a causa material da montagem”, e “a excitação tem o estatuto de um furo, na medida em que sua premência denota uma falta. Uma falta de satisfação.” De modo que “a fonte passa a ter a função de um furo, e a causa freudiana o estatuto de uma falta” (CABAS, 2009, p.60). O corpo é o suporte material do psiquismo, porém, não é um suporte neutro. Ele é profundamente afetado pelo inconsciente. “Significa que não só causa efeitos no inconsciente como é afetado pelas significações inconscientes. Por isso é um corpo que [...] fala.” (CABAS, 2009, p.62). Assim, o corpo erógeno é “um corpo atravessado pela pulsão, capaz de produzir efeitos no campo do inconsciente. Mas também um corpo marcado pelo inconsciente.” (CABAS, 2009, p.63).

No seminário “*Os quatro conceitos ...*”, Lacan afirma que “a libido deve ser concebida como um órgão, nos dois sentidos do termo, órgão-parte do organismo e órgão-instrumento” (LACAN, 1964a, p.177).



O sujeito se mostra e se esconde pela pulsação do inconsciente. O sujeito está

na incerteza em razão de ser dividido pelo efeito da linguagem. Cito Lacan:

Pelo efeito de fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala. O efeito de linguagem está o tempo todo misturado com o fato [...] de que o sujeito só é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro [...]. (LACAN, 1964a, p.178)

De acordo com Lacan, tudo o que Freud assinala das pulsões parciais mostra o movimento circular do impulso, que sai através da “borda erógena” para a ela retornar como sendo seu alvo, depois de ter feito o contorno do objeto *a*. É por aí que o sujeito tem que atingir aquilo que é a dimensão do Outro. O sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Sendo o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, ele começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante.

A relação ao Outro é justamente a relação do sujeito vivo com aquilo que ele perde por ter que passar pelo ciclo sexual. Assim, nos deparamos com a afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte.

Temos, portanto duas faces da pulsão: ela presentifica a sexualidade no inconsciente e, representa, em sua essência, a morte.

A essência do inconsciente, por sua pulsação, “é de marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante” (LACAN, 1964a, p.188).

Da conjunção do sujeito no campo da pulsão com o sujeito tal como ele se evoca no campo do Outro, depende que haja um suporte para a representação da totalidade da pulsão sexual. “É somente aí que a relação dos sexos é representada no nível do inconsciente.” (LACAN, 1964a, p.188).

As zonas erógenas estão ligadas à abertura e fechamento da hiância do inconsciente.

Convém assinalar, no entanto, que em 1972, no seminário *Mais, ainda*, Lacan faz novas articulações, nas quais o significante é conceituado para além do simbólico. É no emprego que se faz da letra na matemática, é pelo que foi descoberto pela lógica, que se pode escutar o significante. O discurso analítico introduz um adjetivo substantivado, a besteira, no que ela é uma dimensão do significante; substantivizar é supor uma substância. A função própria do significante situa-se no nível da substância gozante, sendo tanto causa de gozo, quanto seu limite.

Esta nova conceituação lacaniana encaminha para outras articulações a propósito do sujeito, do corpo, do objeto *a*, enfim, da pulsão.

REFERÊNCIAS

- CABAS, Antonio Godino (2009). *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- FREUD, Sigmund (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *ESB*. 1ª. ed., Vol. VII, 1972.
- FREUD, Sigmund (1915). Os instintos e suas vicissitudes. *ESB*. 1ª. ed., vol., XIV, 1974.
- FREUD, Sigmund (1932). Por que a guerra? *ESB*. 1ª. ed., Vol. XXII, .
- IZCOVICH, Luis (2002). La clinique des pulsions. Travaux des Collèges cliniques de France. In: *RCCL* no. 2. mars 2003 - *Clinique des pulsions*.
- LACAN, Jacques (1964). Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista. In: *Escritos*. 1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques (1964a). *O seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques (1972 -1973). *O seminário, livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Jornada de Encerramento

Do corpo mortificado ao corpo falante: quais as consequências para a transmissão da psicanálise?



Beatriz Silveira Alves de Oliveira¹

Trata-se, expressamente, de estudar a *lettre* como tal, na medida em que ela tem, como eu disse, **um efeito feminizante**. É com isso que abro meus *Escritos*. Essa carta, como voltei a sublinhar da última vez, funciona, muito especificamente, por ninguém saber nada sobre seu conteúdo, e porque, até o fim, ninguém saberá nada dele (LACAN, 1971, p. 121).

O título deste trabalho é fruto das elaborações que pude fazer ao longo deste ano, nos seminários de formação continuada no FCL-SP, quando fizemos comentários dos capítulos do Sem XX de J. Lacan. Assim, agradeço a todos os colegas que me ajudaram nesta construção.

Já há algum tempo venho trabalhando a questão do ensino da psicanálise quanto à questão de sua transmissão. Entendo que ensinar psicanálise implica pensar a respeito do que se transmite com esse ensino. Qual seria sua particularidade em relação ao ensino de qualquer outra disciplina?

Lacan nos fornece duas passagens que ajudam a avançar nesse ponto. Uma delas se encontra na aula de 13 de janeiro de 1971 a respeito de seu ensino: “... o discurso do qual me descubro o instrumento, (...) ele exige que vocês estejam presentes...” – referindo-se aos seus ouvintes. A outra passagem encontra-se no texto dos *Escritos* de 1957 (p. 460) no qual Lacan conclui que o **estilo** é a única via “... mediante a qual a verdade mais oculta manifesta-se nas revoluções da cultura. Esta via é a única formação que podemos transmitir àqueles que nos seguem”.

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano- SP, Membro da Escola.

Entendendo então que o estilo seria esta particularidade presente no ensino da psicanálise, será que as articulações que Lacan apresenta sobre o corpo no sem XX (1972/73) nos ajudaria a entender um pouco mais sobre isto que ele indica como a necessidade da presença, ou talvez de algo que se transmita no corpo a corpo? Seria esta a possibilidade da transmissão pela via de um estilo?

Desde o final dos anos 1950 e início dos anos 1960, Lacan já introduz o limite da significação fálica e do simbólico para responder ao mal-estar do ser falante. Há uma passagem que me parece preciosa no texto “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina” (1960, p. 739): “Por que não dizer aqui que o fato de que tudo o que é analisável é sexual não implica que tudo o que é sexual seja acessível à análise?” É importante lembrar que Lacan aqui está questionando se a mediação fálica “drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher”. Ou seja, podemos já perceber aqui a abertura para aquilo do campo da sexualidade que não passa pelos desfiladeiros do significante – o que abre para o campo do gozo –, algo que podemos acompanhar também com o texto sobre “A Subversão do sujeito e a dialética do desejo”. Este texto me parece fundamental por introduzir pela primeira vez que não há Outro do Outro, ou seja, não há um último significante que venha responder àquilo que falta ao sujeito, falta esta já apresentada articulada ao gozo:

[...] é isso que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu cogito, ou seja, o que ele é de impensável. Mas de onde provém esse **ser** que aparece como que faltando no mar dos nomes próprios? (...) Sou no lugar de onde se **vocifera** ... // E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio **Ser** ansiar com impaciência. Chama-se o **Gozo**, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo (LACAN, 1960, p. 834).

Izcovich faz uma leitura desta virada introduzida neste momento do ensino de Lacan que ajuda a acompanhar as elaborações a partir dos anos 1970 (IZCOVICH, 2009). Para o autor há, até este momento, uma antinomia entre desejo e gozo, entre significante e gozo: o gozo é proibido a quem fala, sendo sua impossibilidade o que abre a via de um desejo possível. A questão é que o corpo neste momento é deserto de gozo, mortificado pelo significante, ou seja, quanto mais no campo da linguagem, mais difícil o acesso ao gozo. Assim, haveria uma direção do tratamento desta falta estrutural pela via da significação fálica, positivando a falta em desejo

possível, o que levaria a uma análise interminável.

Acompanhar a virada de Lacan em relação à questão a respeito da sexualidade feminina nos permite apreender uma outra articulação entre o corpo e o gozo, da mesma forma que nos possibilita ir além do que Freud denominou a rocha da castração. O que significaria ir além da lógica fálica? Ou, de outro modo, como ter acesso a um outro gozo que não fosse fálico? Essa virada no ensino de Lacan me parece fundamental para responder a questão colocada no início deste trabalho: qual a articulação entre o corpo e o ensino da psicanálise?

Em 1971 (p. 33), Lacan é muito preciso ao indicar a relação entre o semblante e o Falo:

O falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante, como solidário a um semblante. // É exatamente isso que se passa, e é muito estranho ver todos os analistas se esforçarem por desviar os olhos disso. Longe de haverem insistido cada vez mais na guinada, na crise da fase fálica, tudo lhes serve para evitá-la.

Ou seja, ir além do falo, ir além da rocha da castração, ir além do Édipo é poder se confrontar com a verdade introduzida pelo feminino. Se por um lado, dirá Lacan, que do lado homem, fálico, se encontra o esforço em manter a dimensão do semblante no tocante ao gozo sexual, inversamente,

[...] ninguém, senão a mulher sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante, porque ela é presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se o gozo e semblante se equivalem em uma dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para o homem, teste da verdade, a única que pode dar lugar ao semblante como tal. // Cabe dizer que tudo o que nos foi enunciado como sendo a instância do inconsciente não representa nada senão o horror dessa verdade (LACAN, 1971, p. 33).

O que acho fundamental destacar aqui é esta indicação de que há um horror em relação à verdade da disjunção entre semblante e gozo, disjunção que me parece fundamental para precisar a mudança no ensino de Lacan que permitiu a articulação entre gozo e corpo e possibilitou a Lacan (1971) afirmar que aquilo que está para além de um discurso, já que todo discurso é semblante, é o GOZO: “É por um discurso centrar-se como

IMPOSSÍVEL, por seu efeito, que ele teria alguma chance de ser um discurso que não fosse semblante” (p. 21). E ainda acrescenta que **o efeito de verdade não é semblante** (p. 14).

Retomando então as elaborações colocadas, podemos entender que para que haja uma transmissão da psicanálise, é necessário que estejam dadas as condições de possibilidade para um efeito de verdade, um efeito que introduza o gozo impossível. Qual a via para que um ensino da psicanálise não se reduza a puro semblante?

No texto A Terceira (1974, p. 11), Lacan faz uma articulação importante entre o corpo e o gozo, a partir da questão do objeto “... o corpo goza de objetos cujo primeiro, aquele que escrevo com ‘a’, é o objeto mesmo... do qual não se tem ideia, ... exceto a quebrá-lo, esse objeto, neste caso seus pedaços são identificáveis corporalmente e, como estilhaços do corpo identificados.” Podemos entender, com estas formulações, que se trata de um gozo que não cessa de não se escrever, que busca uma satisfação possível, que encontra no campo do Outro sua possibilidade.

Com as formulações que Lacan desenvolve a partir do Sem XX (1972/73), podemos então avançar nesta relação do corpo e do gozo, para enfim responder à questão inicial a respeito do que poderia fazer a especificidade de um ensino psicanalítico. No início do seminário (1972/73, p. 36), Lacan já indica “O gozo do Outro, ..., é o não todo que terei que articular”. Nesta articulação, o significante se situa no nível da substância gozante, “o significante é CAUSA do gozo”. Vemos que aqui Lacan faz uma aproximação clara entre corpo e gozo ao dizer que “A substância do CORPO é aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, QUE UM CORPO, ISSO GOZA” (p. 35). E ainda: “ISSO só se goza por corporificá-lo de maneira significante” (p. 35).

Estou entendendo que a partir dos anos 1970, Lacan propõe que o gozo seja uma operação da linguagem sobre o corpo, ou seja, não se trata apenas de um corpo afetado pelo significante, mas sim de um corpo afetado de gozo. O significante é a marca de gozo no corpo. Assim, podemos ir além do que Lacan estabeleceu com o conceito de sujeito: “... o que fala sem saber me faz EU, sujeito do verbo, mas não basta para me fazer SER” (1972/73, p. 161). Neste sentido podemos acompanhar o que Lacan formulará a respeito do simbólico como aquilo que não se confunde com o SER, mas subsiste como ex-sistência do dizer. Nesse ponto Lacan conclui a respeito do que constituiu o OSSO de seu ensino: “Falo com meu corpo, e isto sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei” (p. 161).

O ponto que me parece mais importante destacar aqui, para entendermos

qual poderia ser a especificidade do ensino da psicanálise, refere-se à mudança operada com a introdução dessa articulação entre corpo e gozo no final do ensino de Lacan. De acordo com Izcovich, esta mudança se opera a partir do momento em que Lacan percebe que a categoria de sujeito não nos diz nada em relação ao que faz sua especificidade, ou seja, em que um sujeito é único? Daí a necessidade de pensar o que existe ao Simbólico na direção de uma cura, do mesmo modo que foi fundamental entender o que ele chamou de Sintoma como o que vem do Real, ou seja, aquilo que faz obstáculo ao gozo uniforme do semblante, ou seja, o gozo do próprio sintoma.

Ora, como entender então o estilo como o que faz a especificidade do ensino da psicanálise?

Ao final de uma análise, encontra-se um incurável, a que Lacan articulará a identificação ao sintoma, produzindo um efeito de bendizê-lo, ao invés de ficar tomado pelo mal-estar que este provocava. Sidi Askofarê fará a seguinte articulação a respeito deste ponto:

Com o sintoma como gozo, e então como Real, e depois como função de nó, função de nomeação, ..., muda-se realmente de registro e de perspectiva. A isso se acrescenta uma extensão do sintoma, uma generalização tal, que seu conceito pode absorver uma parte do que ele focalizara anteriormente no objeto a: uma mulher ou o analista, notadamente (*Stylus*, 2006, p. 37).

De acordo com Quinet (2009), o bendizer do sintoma a que leva uma análise conduzida a seu fim é a condição de saber lidar com ele, ponto a partir do qual podemos introduzir a questão do Estilo. Em 75/76, Lacan dirá que se deve escolher a via por onde tomar a verdade, e uma boa maneira “é aquela que, por ter reconhecido a natureza do Sintoma, não se priva de usar isso logicamente, isto é, de usar isso até atingir seu Real, até se fartar” (p. 16). Isso é o que entendo que Lacan sustenta ao propor em 1979 que cada um encontre sua forma de reinventar a psicanálise, colocando ali algo de si. Esse algo de si, podemos articular com aquilo que faz a singularidade, a especificidade de cada um, um a um, acessível pelo que lhe toca enquanto SER, enquanto modo de gozo que implica o corpo. Não podemos encontrar aí esse efeito **feminizante**, de um gozo não todo fálico, que Lacan transmite com sua *lettre*? Talvez assim cada um encontre uma saída para seu modo de gozo, exílio no qual o corpo vive, tão só.

“A solidão de quem fala, ruptura de saber, não somente ela se pode

escrever, mas ela é o que se escreve por excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa TRAÇO” (LACAN, 1972/73 p. 163).

Como fazer desse traço um Estilo que produza um laço? Aí talvez possamos encontrar o efeito de verdade, contingente, de um ensino que transmite a psicanálise.

REFERÊNCIAS

- ASKOFARÉ, S. A Identificação com o sintoma. *Stylus: revista de psicanálise*. Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano, n. 13, outubro de 2006.
- IZCOVICH, L. *El cuerpo y sus enigmas*. Medellín: UPB, 2009.
- LACAN, J. (1957) A Psicanálise e seu ensino. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LACAN, J. (1960) Diretrizes para um Congresso sobre a Sexualidade Feminina. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LACAN, J. (1960) Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LACAN, J. *O Seminário – livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- LACAN, J. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda*. (1972-1973) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- LACAN, J. (1974) La Tercera. In: *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- LACAN, J. *O Seminário – livro 23: O Sinthoma*. (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- LACAN, J. (1979) – Conclusão do IX Congresso da EFP sobre A Transmissão. In: *Lettres de L'École*, 1979, n. 25, vol. II, pp. 219-220.
- QUINET, A. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Corpo e afetos com drogas



Carlos Eduardo Frazão Meirelles¹

Do tema geral *Corpo e afetos*, destaco a questão do uso de drogas, a ação química direta no corpo, com seus efeitos no aparelho psíquico. A leitura de alguns trabalhos psicanalíticos recentes, em especial *A droga do toxicômano* (2001) de Jésus Santiago, contraposta à leitura de *Paraísos Artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho* (1860/2007) de Charles Baudelaire, e *Haxixe* (1984) de Walter Benjamin, sugeriram-me uma questão e uma argumentação.

TOXICOMANIA

No campo da psicanálise encontramos um conjunto de trabalhos teóricos que se dedica ao tema do consumo de drogas a partir da categoria psiquiátrica denominada de toxicomania. Não é um termo que pretende contemplar todos os usos de drogas e incidências na estrutura do sujeito, mas um em particular, definido, dentre outros, pela “necessidade imperiosa de intoxicar-se” (SANTIAGO, 2001, p. 69), com os efeitos mortíferos que acompanham este ímpeto. É um termo descritivo de um fenômeno, com um objeto da realidade (tóxico) associado a uma patologia (mania). Sua origem remete ao alienista do século XIX e suas monomanias, não constituindo um conceito psicanalítico, como o próprio Jésus Santiago apresenta (*ibid.*, p. 185).

Uma tese consagrada nos últimos anos neste conjunto de trabalhos psicanalíticos opõe toxicomania e sintoma. Lígia Bittencourt afirma que:

[...] a adição às drogas configura uma *situação de desaparecimento do sujeito do desejo*, quando este se vê diante do mal-estar. Quando algo se constitui como intolerável e não pode ser simbolizado, o recurso às drogas surge como saída. [...] A função da toxicomania

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano - SP

vem na contramão do sintoma. Na realidade, a *função da toxicomania seria evitar os sintomas dos sujeitos* [...], um modo de resposta que substitui a exigência de uma elaboração psíquica [...], uma das maneiras que renovam e relançam o laço do sujeito à castração sem, entretanto, recorrer ao trabalho de simbolização. Diante do mal-estar, o sujeito recorreria à droga como resposta não simbolizada (BITTENCOURT citada e questionada por ALBERTI, 2003, pp. 50-1).

Alba Riva Brito de Almeida escreve que no “[...] direcionamento da fala do toxicômano, [...] não há discurso do Outro; existe gozo como Outro. A droga é [...] uma eleição compatível com a inexistência do Outro” (2002, p. 56), um quadro de “desfalecimento do desejo e obturação do saber” (*ibid.*, p. 59). Para Ester Gelman, “a toxicomania é uma formação de ruptura, é um fenômeno e não tem a estrutura de uma mensagem, não há no âmago de sua gênese uma renúncia” (2002, pp. 61-2). Para Jésus Santiago, seria um “modo de satisfação que não passa pelo Outro [...], rejeição do Outro, recusa de que o gozo do próprio corpo seja metaforizado pelo gozo do corpo do Outro” (2001, p. 156). Uma “renúncia das fontes de gozo da civilização” (*ibid.*, p. 15), “malogro do regime de satisfação substitutiva, [...] insuficiência da satisfação substitutiva do sintoma [...], saída do sintoma” (*ibid.*, p. 109), “recusa de todo fator sublimatório” (*ibid.*, p. 24). Tal condição psíquica seria “[...] um obstáculo quase intransponível para o trabalho analítico” (*ibid.*, p. 160).

A experiência analítica com pacientes toxicômanos e alcoolistas reconhece a frágil atenção que eles dispensam às formações do inconsciente. Os tropeços e equívocos que cometem não fazem enigma, mas são remetidos à ordem de um não-saber maciço. Se se acrescenta que há, ainda, um trabalho bastante exíguo de associação com relação ao produto e uma dificuldade notória para se formular a demanda, compreendem-se as razões porque o sujeito não se dispõe a endereçar seu sintoma ao *sujeito-suposto-saber* (SANTIAGO, 2001, p. 190).

Estas proposições resumem a perspectiva de um conjunto de trabalhos do qual Jésus Santiago encontra significativa representatividade, sendo muito citado desde a publicação de sua tese em 2001², razão pela qual

2 Ver Giansi (2002), Ribeiro (2008), dentre outros.

privilegiam-se suas formulações neste breve artigo. A prevalência atual da psicanálise em abordar o uso de drogas pela condição toxicômana suscita, em alguns trabalhos, alguma dúvida sobre se este seria o único destino para o sujeito que se intoxica. Cynara Teixeira Ribeiro, por exemplo, em sua dissertação de mestrado, pergunta-se: “[...] todo e qualquer uso de drogas representaria um rompimento com o gozo fálico? Existiriam diferentes formas de se fazer uso das drogas? E, em caso afirmativo, como diferenciá-las?” (2008, p. 39). Perguntas como esta, após extensa revisão bibliográfica acadêmica, sugerem o quão pouco a psicanálise dedica-se ao estudo dos usos não maníacos de tóxicos. Santiago chega a considerar que “na psicanálise, o fenômeno do consumo das drogas não implica, necessariamente, a existência do toxicômano” (2001, p. 120). Contudo, esta possibilidade é comentada como que em um lugar de exceção. Apresenta-a de passagem por ocasião de casos de psicose:

Para um homem que nasceu em uma região agrícola da França e que, anos mais tarde, se tornou um eterômano, considera-se que o recurso à droga se inscreve, no caso, de maneira diferente que na toxicomania. O éter, *que ele cheirava, tomava o lugar ou, mais precisamente, era retorno no real de um gozo tirado desse Nome-do-Pai que era para ele a herança das terras*. Bem ao contrário da prática corrente dos toxicômanos, portanto, o psicótico procura na droga algo diverso, algo bem circunscrito (SANTIAGO, 2001, p. 176).

A oposição entre toxicômano e psicótico pode gerar dúvida sobre a existência das características toxicômanas na estrutura psicótica. O exemplo evidencia o quão arraigada está a associação entre drogas e o rompimento com o simbólico, pois mesmo em um raro esforço de se aventar o que seria um uso não maníaco dos tóxicos, é situado ainda no registro que, foracluído do simbólico, retorna como real. O caráter de exceção de um uso não toxicomaníaco sugere-se também na atribuição à “época atual” (2001, p. 193) a rejeição do simbólico, época de “declínio [...] da significação fálica em conexão com a posição paterna” (*ibid.*, p. 193). A toxicomania seria “uma nova forma de sintoma” (*ibid.*, p. 14, p. 153, p. 159), “mais uma das respostas do real, em momentos nos quais o Outro, com suas insígnias, não mais existe para orientar os rumos da vida” (*ibid.*, p. 193), sintomas que “habitam uma existência que passa inteiramente desmunida das referências simbólicas, identificatórias ou não, que o Outro, em outras épocas, pôde ofertar de modo fértil” (*ibid.*, p. 15), “manifestação emblemática do

autismo contemporâneo do gozo” (*ibid.*, p. 15). Outras épocas a que faz referência Santiago seriam as das “sociedades arcaicas” (*ibid.*, p. 13), isto é, sociedades sem escrita, nas quais “[...] a prática codificada das drogas, segundo as regras impostas por rituais e saberes míticos, perfazem um modo particular do uso, em que apenas alguns sujeitos em momentos bem definidos estão autorizados a consumir” (*ibid.*, p. 13). Nestes casos, a “gestão do gozo [...] é estritamente organizada pelo significante e permeável às operações significantes próprias da técnica do rito” (*ibid.*, p. 48). Com estas proposições de Santiago seríamos levados a considerar que o uso de drogas na sociedade moderna encontraria muito pouca alternativa à prática toxicômana, senão em casos de exceção, como o do camponês psicótico.

Embora a ruptura com o simbólico seja um monoassunto da psicanálise da época atual, havendo grande dificuldade em se encontrar estudos que considerem articulações da intoxicação com o campo do Outro, existem alguns, raras exceções, dentre os quais destaco Sonia Alberti. Questiona a oposição excludente entre tóxicos e sintoma por meio de um caso de histeria.

Se o mestre do discurso do capitalista promove o ‘nada se perde, tudo se transforma’, uma vez que é próprio desse discurso desmentir a castração, o sujeito histérico pode muito bem utilizar a droga para se recusar ao trabalho, ao estudo, à produção, se isso puder ser validado como tentativa de furar o Outro, pelo discurso do analista. [...] Ao fazê-lo, o discurso do analista permite ao sujeito agenciar um discurso em que o uso da droga revela a verdade singular e recalca que o mestre tanto desconhece quanto desvaloriza (2003, pp. 52-3).

FREUD E LACAN

A hipótese de que em outras épocas foi possível um uso não maníaco de drogas, e mesmo os casos de exceção à regra moderna, já são suficientes para separar-se da ideia de que é a própria realidade do objeto tóxico que conduziria ao rompimento toxicomaníaco com o simbólico. A causa não é a droga, assim como o objeto causa de desejo e gozo não é um objeto da realidade. Santiago chega a considerar este aspecto por meio de uma referência a Ferenczi:

Assim, destaca-se, de imediato, a sua recusa, [a de Ferenczi] de toda

resposta que valorize uma relação causal mecânica e linear entre droga e a toxicomania. Ele sugere que na psicanálise, não se pode confundir a determinação causal com a determinação puramente fatural e empírica do fenômeno da droga. [...] Na psicanálise, o fenômeno do consumo das drogas não implica, necessariamente, a existência do toxicômano (SANTIAGO, 2001, p. 120).

Contudo, existem algumas interpretações dos textos de Sigmund Freud e Jacques Lacan que tendem a atribuir ao próprio método de ação direta no corpo a posição no Outro caracterizada como rompimento, rejeição, recusa. Isso levaria a confundir o fenômeno com a estrutura, a ação química que não requer simbólico para agir nos neurônios, com a posição de sujeito como que ejetado do campo do Outro.

Em “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (FREUD, 1905/1996), a tese de Freud é de que, tal como nos sonhos, o chiste compõe-se por condensações e deslocamentos (*ibid.*, pp. 89-90), cujo “propósito” é tornar “possível a satisfação de uma pulsão em face de um obstáculo. [Condensações e deslocamentos] evitam esse obstáculo e assim extraem prazer de uma fonte que o obstáculo tornara inacessível” (*ibid.*, p. 101), permitem “liberar prazer de fontes que sofreram repressão” (*ibid.*, p. 130). A satisfação do chiste, o riso, corresponderia quantitativamente à despesa psíquica que era necessária para manter o recalque da pulsão. “[...] Tanto para erigir como para manter uma inibição psíquica se requer alguma ‘despesa psíquica’. [...] *A produção de prazer corresponde à despesa psíquica que é economizada*” (*ibid.*, p. 116). Freud comenta que uma supressão semelhante da força do recalque

[...] é o mais precioso dom do álcool à humanidade. Uma disposição eufórica, produzida endogenamente ou por via tóxica, reduz as forças inibidoras, entre as quais o senso crítico, tornando de novo acessíveis fontes de prazer sobre as quais pesava a supressão. [...] Sob a influência do álcool o adulto torna-se outra vez uma criança, tendo de novo o prazer de dispor de seus pensamentos livremente sem observar a compulsão lógica (1905/1996, p. 123).

De forma semelhante Freud escreve em “Luto e Melancolia”.

A embriaguez alcoólica, que pertence à mesma classe de estados, pode (na medida em que é de exaltação) ser explicada da mesma

maneira; aqui, provavelmente, ocorre uma suspensão, produzida por toxinas, de dispêndios de energia na repressão (1915/1996, p. 259).

Se no chiste a economia na despesa psíquica é obtida por um trabalho do significativo, na embriaguez obtém-se com a ação direta no corpo. É uma distinção de Freud. Mas isto não significa que a ação tóxica implique necessariamente o sujeito em uma “renúncia do Outro” (SANTIAGO, 2001, p. 187), ou a um antagonismo ao sintoma, como sugere a interpretação de Santiago.

Tomando-se como ponto de partida o terreno conceitual da *Unterdrückung* [supressão] tóxica, pode-se preconizar o ato toxicomaníaco como uma tentativa de lidar com os efeitos insuportáveis do retorno do recalçado por uma via distinta daquela do sintoma, concebido como uma formação inconsciente substitutiva (SANTIAGO, 2001, p. 12).

Freud distingue a supressão tóxica e o trabalho de linguagem como vias distintas, mas não para sustentar que a via tóxica implica a “neutralização do gozo do sentido” (SANTIAGO, 2001, p. 186), “separação dos efeitos da alienação significativa” (*id.*, *ibid.*, p. 186), ou “incredulidade diante das ofertas da civilização” (*id.*, *ibid.*, p. 187). Pelo contrário, a via de Freud é de que a supressão da força de recalque dispõe os pensamentos livremente, sem observar a lógica do processo secundário, ao modo infantil, uma produção de linguagem que pode ser aproximada ao devaneio e à literatura³. Com esta passagem do livro dos chistes, seria mais coerente formular o método químico como uma indução artificial de catexias livremente móveis, característica do processo primário⁴, do que propriamente fundamentar uma renúncia do Outro e aniquilação da função simbólica.

Freud, em “Mal-estar na civilização” (1929/1996), considerando as dificuldades para ser feliz na civilização, diante da necessidade de repressão da pulsão, considera alguns meios pelos quais a pulsão encontraria subterfúgio para satisfazer-se no próprio campo criado pela civilização e propiciar alguma felicidade. “A satisfação da pulsão equivale para nós à felicidade” (FREUD, 1929/1996, p. 86).

3 Freud, S. (1908/1996) “Escritores criativos e devaneio”.

4 “É fácil ainda identificar o processo psíquico primário com a catexia livremente móvel de Breuer, e o processo secundário, com alterações em sua catexia vinculada ou tônica” (Freud, 1920/1996, p. 45).

A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas. [...] Não podemos passar sem construções auxiliares (FREUD, 1929/1996, p. 83).

Sem pretender exaurir as medidas paliativas possíveis, Freud (1929/1996) cita algumas: a sublimação (p. 87) – que inclui um campo vasto de atividades, como o trabalho (pp. 87-88n), a arte (p. 88), a imaginação (p. 88), a fruição da beleza (p. 90) –, o sintoma (pp. 91-92), o delírio (p. 92), a religião (p. 89), o amor sexual (pp. 89-90), e as substâncias tóxicas (p. 86), meios oferecidos pela própria civilização. Em contraste com a opinião corrente atual, de que as drogas são uma ameaça à civilização, Freud as localiza como um recurso para suportá-la. É, antes, algo que mantém o *status quo*, serve a suportar as condições existentes, do que algo que atenta contra a ordem estabelecida.

O serviço prestado pelos veículos intoxicantes na luta pela felicidade e no afastamento da desgraça é tão altamente apreciado como um benefício, que tanto indivíduos quanto povos lhes concederam um lugar permanente na economia de sua libido (FREUD, 1929/1996, p. 86).

Sobre a relação entre as construções auxiliares, Freud considera que:

[...] qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, se mostre inadequada. Assim como o negociante cauteloso evita empregar todo seu capital num só negócio, assim também, talvez, a sabedoria popular nos aconselhe a não buscar a totalidade de nossa satisfação numa só aspiração. Seu êxito jamais é certo, pois depende da convergência de muitos fatores [...] (FREUD, 1929/1996, p. 91). Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança (1929/1996, p. 92).

Em vez de considerar que uma solução inviabilizaria a outra, a posição freudiana é de coexistência e composição de paliativos conforme as características de cada sujeito. De fato, é o que ocorre na maior parte dos casos.

Freud distingue intoxicação de sintoma como estratégias diferentes, mas nada no texto freudiano leva a crer que a intoxicação elimine o sintoma ou o inviabilize. Freud percorre cada paliativo mostrando seu valor e sua insuficiência para a felicidade, tal que a insuficiência de um exige outro.

Um comentário de Lacan também costuma ser utilizado em corroboração à tese de antagonismo entre tóxico e sintoma.

Tudo o que permite escapar a esse casamento [com o falo] é evidentemente bem-vindo, daí o sucesso da droga, por exemplo; não há nenhuma outra definição da droga senão essa: é o que permite romper o casamento com o pequeno-xixi [Wiwimacher] (LACAN, *apud* SANTIAGO, 2001, p. 167).

Com a metáfora do casamento pode-se perguntar se o rompimento ao falo pela droga implica diretamente um sujeito que “vive como se o Outro não existisse” (SANTIAGO, 2001, p. 166), ou se seria possível romper ao modo de uma infidelidade ou relação dupla, no sentido de gozar para além do falo não sem continuar gozando com ele também, ou ainda, romper com o falo para que justamente ele venha em socorro. É o que os estudos de Charles Baudelaire e Walter Benjamin sobre o haxixe conduzem a formular.

BAUDELAIRE E BENJAMIN

Embora as implicações da intoxicação com as formações do inconsciente estejam como que rejeitadas na maior parte dos estudos psicanalíticos, existem muitas referências na cultura que se opõem a tais estudos, sendo, paradoxalmente, incrivelmente freudianas. Destaco o célebre poeta francês Charles Baudelaire (1821-1867) e o filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940). O poeta foi objeto de grande admiração do filósofo, que lhe dedicou vários estudos críticos, dentre eles, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (BENJAMIN, 1989). São seguramente expoentes da modernidade, e suas experiências tóxicas evidenciam este contexto social. Bernd Witte afirma que coube a Baudelaire a invenção do conceito de modernidade.

[...] Os teóricos da modernidade criaram este conceito em analogia ao conceito de moda, e o primeiro que o fez foi Baudelaire. Ele é o inventor da palavra e da coisa, *la modernité*. Baudelaire estava consciente desse fato [...] Benjamin é, por seu lado, quem introduz

no uso da língua alemã o conceito de modernidade, tal como foi criado por Baudelaire (WITTE, 1992, p. 103).

Baudelaire utilizou vários tóxicos de modo frequente ao longo de sua vida, como testemunha *Paraísos Artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho* (1960/2007), estudo dedicado aos seus preferidos. Não era uma personalidade de se conter em seus ímpetos, pelo contrário. Em relação ao haxixe⁵, do início ao fim do estudo “Poema do Haxixe” (1858/2007) encontra nos sonhos a referência privilegiada para discernir a experiência tóxica. E não é possível dizer que tenha uma compreensão ingênua dos sonhos.

Os sonhos dos homens são de duas classes. Uns, cheios de vida cotidiana e suas preocupações, seus desejos, seus vícios, combinam-se de uma maneira mais ou menos estranha com os objetos percebidos durante o dia que indiscretamente se fixaram sobre a vasta tela da memória. Eis o sonho natural; é o próprio homem. Mas e a outra espécie de sonho? O sonho absurdo, imprevisto, sem relação nem conexão com o caráter, a vida e as paixões do adormecido? Este sonho chamarei de hieroglífico [...] um quadro simbólico e moral gerado no próprio espírito do homem adormecido. É um dicionário que se precisa estudar, uma língua cuja chave podem obter os sábios (BAUDELAIRE, 1858/2007, p. 22).

Bastante freudianas as considerações aos restos diurnos, ao caráter egoísta, e, sobretudo, à estrutura hieroglífica dos sonhos absurdos, língua a ser decifrada, quarenta e dois anos antes de ela ser de fato decifrada como um hieróglifo em *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900). É surpreendente que não tenha recebido a atenção de psicanalistas que interrogam o uso de drogas. Esta apreensão dos sonhos serve a Baudelaire para discernir “a embriaguez ultrapoética” (1858/2007, p. 31) do haxixe: um “espetáculo onde o primeiro objeto que nos chega torna-se símbolo falante” (*ibid.*, p. 52). Relata e comenta devaneios tóxicos “de homens que se entregaram a essa droga por longo tempo” (*ibid.*, p. 15), nos quais operam conexões e substituições significantes concomitante ao investimento de imagens do pensamento e perceptuais.

5 Haxixe: resina extraída da planta *Cannabis*, em suas várias espécies, com maior concentração do princípio ativo tetraidrocannabinol (THC), comparada à concentração da flor da planta, fumada sob o nome popular de maconha.

As proposições de Baudelaire são verdadeiras também para as experiências tóxicas de Benjamin. Não por acaso a epígrafe da narrativa “Haxixe em Marselha” refere-se a *Parásos Artificiais* como “a melhor descrição do estado de êxtase provocado pelo haxixe [...]” (BENJAMIN, 1984, p. 28). Destaco um fragmento da caminhada em Marselha para representar o conjunto numeroso de exemplos de Baudelaire e Benjamin, no que se refere ao estatuto das produções de linguagem induzidas por este tóxico. Estando a flunar por Marselha sob efeito de haxixe, entra em um restaurante:

Então corri os olhos pelo cardápio ao redor daquele item, parecendo disposto a escolher um prato após o outro, até fixar-me no que aparecia escrito logo acima, e assim sucessivamente, quando por fim cheguei ao que encabeçava a lista. E isso não apenas por glotonaria, mas por consideração expressa para com os pratos, que eu não desejava magoar com minha recusa. Para resumir, acabei ficando com um *patê* de Lyon. Pastel de leão, pensei, sorrindo de meu próprio trocadilho. Não me parecia um despropósito saciar minha fome leonina com carne de leão (BENJAMIN, 1984, pp. 31-2) ⁶.

De prato em prato do cardápio um deslocamento acelerado, conexões sucessivas como que em fuga, até que um significante faz ponto de basta, e permite a escolha de um prato. Um chiste, até bobo, mas que diverte, ao menos a Benjamin – a ambiguidade em *pastel da cidade de Lyon, carne de leão, e fome de leão*. O significante *leão* detém o deslizamento, a partir dele tudo faz sentido: a fome, o prato, a cidade... Nota-se que a supressão tóxica do recalque não eliminou a supressão chistosa, e que a função do Outro intervém no corpo, na fome cortada pela linguagem, em uma associação que deu nome ao que lhe satisfaria naquele momento. Também divertido é o animismo de Benjamin, com sua “benevolência” extremada (BENJAMIN, 1984, p. 28) de não querer magoar as iguarias preteridas, escravo a evitar que o Outro fique em falta. Uma declinação lúdica aos objetos da realidade, semelhante ao modo das brincadeiras infantis.

O laço ao Outro manifesto nas produções de linguagem o é também nas formações coletivas que conduziram experiências – reuniões do Clube do Haxixe⁷, de que Baudelaire fez parte, e os experimentos de Benjamin

6 Publicado também em “Haxixe em Marselha”. *Obras escolhidas: Rua de mão única*. V. 2, p. 252. São Paulo: Brasiliense (2000).

7 Théophile Gautier. (1846) *O clube dos fumadores de haxixe*. Lisboa: 101 noites, 2004.

com Ernst Bloch, Ernest Joel e Fritz Fränkel –, e ainda na remissão das experiências ao campo do saber, com a escrita de estudos. Um fragmento de uma carta de Benjamin a Gretel Adorno explicita o socorro prestado pela função do Outro no impacto angustiante do tóxico⁸, e a concomitante produção de imagens.

As ajudas, que tanto cuidado reclamam, estavam distribuídas entre nós de tal modo que cada servidor era por sua vez servido; e, nessas ajudas, a conversação atuava como fios que, num gobelino, dão cor ao céu ou trabalham a batalha representada em primeiro plano (BENJAMIN, 1984, pp. 10-11).

A presença de um outro invoca o Outro do fio significante, que tece imagens em vários planos, servindo de ajuda e cuidado, proteção à intensidade que reclama.

HIPÓTESE PELA FANTASIA FUNDAMENTAL ($S \diamond a$)

Em se considerando que os compostos tóxicos efetivamente apresentam uma ação que os especifica no corpo, só de modo muito genérico pode-se agrupar a todos sob o mesmo termo droga. Com Baudelaire e Benjamin buscou-se extrair o que a especificidade do haxixe oferece à pesquisa mais ampla de uso de drogas.

É uma questão a razão pela qual de modo amplo e com poucas exceções, a teoria psicanalítica negligencia as incidências simbólicas na intoxicação, enquanto, de outro lado, produz em abundância sobre os efeitos mortíferos de ruptura com o Outro. Existe a hipótese de que haja nisso o empuxo social de um discurso forjado no início do século XX, em especial nos EUA, com objetivos muito distantes da saúde pública, servindo antes ao exercício da força de um grupo social sobre outro, e a interesses econômicos de poucos, e que se tornou a base para a legislação mundial atual sobre as drogas (ROBINSON, 1996/1999, pp. 88-102; CONRAD, 1997/2001, pp. 209-253; GABEIRA, 2000, pp. 10-11; CASTILLA, 2007, pp. 7-35 e pp. 67-73; HERER, 1991/2001; MANN, 1999). Tal discurso propagandeia uma relação unívoca entre drogas e morte: “Droga mata!”. A prevalência teórica da

8 “Um dos primeiros sinais de que o haxixe começa a fazer efeito ‘é uma sensação opressiva de pressentimento e ansiedade [...]’” (Joel e Fränkel *apud* BENJAMIN, 1984, p. 27).

associação unívoca dos tóxicos com o rompimento ao Outro, ou à pulsão de morte, traz o risco de alinhar a psicanálise a um discurso ideológico localizável no tempo e no espaço: “Droga acaba com a linguagem!”. Obras como as de Charles Baudelaire e Walter Benjamin permitem enunciar de que forma a psicanálise se separa e faz objeção à ideologia de seu tempo.

Sendo esta última parte do artigo, uma indicação do caminho que a presente pesquisa ainda requer avançar, sugere-se a necessidade de uma formulação teórica que contemple experiências tão díspares quanto as descritas toxicômanas e as narradas por Baudelaire e Benjamin. Da mesma forma é preciso questionar a necessidade da referência à categoria psiquiátrica de toxicomania e avaliar as possibilidades conceituais e matemáticas da própria psicanálise para formalizar as relações entre tóxico e inconsciente. Uma hipótese é formulada até aqui, em relação às estruturas de sujeito estabelecidas por uma fantasia que recobre a castração – neurose e perversão. O matema da fantasia fundamental elaborado por Lacan (§ \diamond *a*) implica o enquadre da realidade.

É como representante da representação na fantasia, isto é, como sujeito originalmente recalcado, que o §, S barrado do desejo, suporta aqui o campo da realidade, e este só se sustenta pela extração do objeto *a*, que, no entanto, lhe fornece seu enquadre (LACAN, 1966, p. 560n).

Partindo desta referência, pode-se considerar que a droga, sendo um objeto da realidade, necessariamente sofrerá as vicissitudes que o lastro fantasmático inconsciente do sujeito irá impor, como ocorre com todos os objetos da realidade. Sabendo que os princípios ativos tóxicos não são iguais a zero para quem os consome, pode-se formular que irão desencadear fenômenos tanto do lado de § como do lado de *a*. Do lado de § teríamos o sintoma, o devaneio, as formações do inconsciente em geral, o *acting out*⁹; e do lado de *a* teríamos a passagem ao ato, a melancolia, formas de identificações ao objeto, o corpo intoxicado como o objeto que cai da linguagem, circunscrevendo o campo descrito pela toxicomania.

Em um mesmo caso, como o de Walter Benjamin, é possível localizar induções tóxicas ora a um polo, ora a outro da fantasia. Se na caminhada em Marselha o lemos cheio de humor, com devaneios prolongados, e encantado pelo campo visual que se lhe apresenta a cada esquina, em outro

9 “[...] A experiência clínica com os pacientes toxicômanos testemunha a presença massiva de *acting-outs* ou, mesmo, de passagens ao ato” (SANTIAGO, 2001, p. 184).

relatório de seus experimentos relata:

7/8 de junho de 1930. Profunda depressão causada pelo haxixe. Eu sentia por G. uma paixão violenta. Infinitamente abandonado em minha poltrona, doía-me, a mim e a E., o fato de ela querer ficar sozinha. [...] Eu reconhecia nitidamente os sólidos alicerces de minha melancolia (BENJAMIN, 1984, p. 93).

Benjamin considera que foi o haxixe que o deprimiu. Mas é evidente que a falta de atenção da amada não pode estar inteiramente dissociada deste estado. Enquanto esteve feliz em Marselha, o haxixe ofereceu novas cores à sua criatividade; enquanto sofreu com a recusa da amada, o haxixe lhe aprofundou a melancolia. É por esta razão que Baudelaire considera que o haxixe apenas intensifica a condição própria do sujeito:

O cérebro e o organismo sobre os quais opera o haxixe oferecerão apenas seus fenômenos comuns, individuais, aumentados, é verdade, quanto ao número e à energia, mas sempre fiéis às suas origens. O homem não escapará à fatalidade de seu temperamento físico e moral: o haxixe será, para as impressões e os pensamentos familiares do homem, um espelho que aumenta, mas um simples espelho (BAUDELAIRE, 1858/2007, p. 23).

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, S. (2003). “O sintoma, a toxicomania”. *Stylus: revista de psicanálise*, n. 6, Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano, 2003.
- ALMEIDA, A. R. B. de (2002). “Toxicomania: uma prática que não produz saber?” *O saber do psicanalista*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2002.
- BAUDELAIRE, C. P. (1858). “Poema do Haxixe”. *Paraísos Artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- BAUDELAIRE, C. P. (1860). *Paraísos Artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- BENJAMIN, W. (1984). *Haxixe*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, W. (1989). *Obras escolhidas: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. V. 3. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, W. (2000). “Haxixe em Marselha” *Obras escolhidas: Rua de mão única*. V. 2, pp. 249-259. São Paulo: Brasiliense.
- CASTILLA, A. (2007). *Cultura Cannabis*. Buenos Aires: Interzona.
- CONRAD, C. (1997). *Hemp: o uso medicinal e nutricional da maconha*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FREUD, S. (1900). “A Interpretação dos Sonhos”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 4 e 5.
- FREUD, S. (1905). “Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 8.
- FREUD, S. (1908). “Escritores Criativos e Devaneio”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 9, pp. 135-148.
- FREUD, S. (1915). “Luto e Melancolia”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 14. pp. 243-264.
- FREUD, S. (1920). “Além do Princípio do Prazer”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 18. pp. 11-76.
- FREUD, S. (1929). “O Mal-Estar na Civilização”. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 21. pp. 65-148.
- GABEIRA, F. (2000). *A Maconha*. São Paulo: Publifolha.

- GAUTIER, T. (1846). *O clube dos fumadores de Haxixe*. Lisboa: 101 noites. (2004).
- GELMAN, E. (2002). “A Clínica das Toxicomanias”. *O saber do psicanalista*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2002.
- GIANESI, A. P. L. (2002). *Toxicômano? Considerações Psicanalíticas sobre a Toxicomania, o objeto droga e o sujeito da psicandlise*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- HERER, J. (1991). *O Rei Vai Nu: O Cânhamo e a Conspiração contra a Marijuana*. Porto: Via Optima, 2001.
- LACAN, J. (1966) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MANN, R. (1999) *Grass – A história da maconha*. Documentário. Canadá: 1999.
- PACHECO, A. L. P. (2007). “O feminino e as drogas na atualidade”. *Mental*, nov. 2007, vol. 5, n. 9, pp. 47-61.
- RIBEIRO, C. T. (2008). *Que lugar para as drogas no sujeito? Que lugar para o sujeito nas drogas? Uma leitura psicanalítica do fenômeno do uso de drogas na contemporaneidade*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- ROBINSON, R. (1996). *O grande livro da cannabis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SANTIAGO, J. (2001). *A droga do toxicômano: uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- WITTE, B. (1992). “Por que o moderno envelhece tão rápido? Concepção da modernidade em Walter Benjamin”. *Dossiê Walter Benjamin*. Revista USP. São Paulo, n. 15, pp. 103-117, set/out/nov, 1992.

Mente e corpo, desejo e mais-de-gozar, falasser e sujeito no discurso psicanalista

~
Conrado Ramos¹

O que é a pulsão? A pulsão é o que faz laço pelo eco que abraça os estilhaços do corpo do outro e escreve uma identidade para o falasser, mas não sem passar pelo desejo ($a \rightarrow \$ \rightarrow S1$). Do furo que cospe a pulsão, cospem-se nomes, *mais um* nome para *menos um* encontro do objeto: $S1 \rightarrow a$, $S1 \rightarrow a$, $S1 \rightarrow a$... Assim conta o falasser suas cusparadas que fazem do sujeito não mais que a evanescência de um escarro ($S2 + a \rightarrow \$$): o sujeito ali, no lugar do gozo do falasser. Nossa lalíngua portuguesa nos ajuda ao ter feito da expressão *esculpido em Carrara* o popular *cuspidido e escarrado*. Não haverá, pois, para este sujeito, um toque de contingência, tendo em vista que ele é mais a surpresa do *escarrado* do que a petrificação do *esculpido*? Não se trata de ser um sujeito assim, como *resposta*, um sujeito para o desejo que vem lá de onde estava o falasser em seu saber sem sujeito ($S2 \rightarrow \$$)? Um sujeito desejante e débil mental, afinal, da lalíngua para a qual o corpo se oferece enquanto leito, o sujeito não sabe nada; daquilo que efetivamente atesta que o corpo esteja vivo, a *mens*, não se sabe nada (nenhum vetor aponta para $S2$). A *mens* é a variante latina para *anima*, da qual Lacan aponta que, ao colocar como o que melhor atesta que o corpo esteja vivo, mesmo assim, *mente*. Afinal, não há verdade que não minta ao passar pela *a*-tensão.

Diz Lacan (1974-1975) na primeira aula do *RSI*:

Há algo que faz com que o ser falante se mostre destinado à debilidade mental. E isto resulta tão somente da noção de Imaginário,

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola.

naquilo em que o ponto de partida deste é a referência ao corpo e ao fato de que sua representação, digo, tudo aquilo que por ele se representa, nada mais ser que o reflexo de seu organismo. É a menor das suposições que o corpo implica. Só que há aí algo que nos faz logo tropeçar, é que nesta noção de corpo, é preciso implicar, imediatamente, isto que é a sua própria definição, que é algo que se presume ter funções específicas em órgãos. Um automóvel, ou mesmo um computador, segundo as últimas notícias, é também um corpo, pois não é óbvio, digamos, que um corpo seja vivo. De forma que, o que melhor atesta que ele esteja vivo é precisamente este *mens*, a propósito do qual, ou melhor, que eu introduzi pela via da debilidade mental. Não é dado a todos os corpos, enquanto funcionamento, sugerir a dimensão da debilidade.

Se no final de uma análise consente-se com o furo e sua pulsão, se é a isso que se chega, e se isso é pouco, é, no entanto, melhor o furo que cospe *uns* do que o furo que, ao tentar engolir tudo, ao aspirar o sujeito, tenta fazer Um. O furo, no fim das contas, é o mesmo, a diferença é que é preciso topar um furo destampado para cuspir, enquanto que às vezes se tenta costurar o furo.

Em *RSI*, na aula de 15 de abril de 1975, Lacan (1974-75) diz o seguinte:

É preciso o Simbólico para que apareça, individualizado no nó, essa coisa que, eu, não chamo tanto de complexo de Édipo, não é tão complexo assim, chamo isso de o Nome do Pai. O que só quer dizer o Pai enquanto Nome, não quer dizer nada de início, não só o pai como nome, mas o pai como nomeador. Aí não se pode dizer que os judeus não foram legais, eles explicaram bem que era o Pai, eles chamaram o Pai, o Pai que eles enfiam num ponto de buraco que nem se pode imaginar; eu sou o que sou, isso é, um buraco. Bom, é daí que, por um movimento inverso, se acreditarem nos meus esqueminhas, um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que cospe de volta. Cospe o quê? O Nome. É o Pai enquanto Nome.

Articulada a esse *Ehyeh Asher Ehyeh* – ao “eu sou o que sou, isto é, um buraco”, a esse Pai-Nome cuspidos e escarrados – é preciso fazer a letra chegar a ser uma *reza afetada, res afetada: Ave Mania cheia de graça – e de gozo!* Fazer litania desse buraco, fazer dele ladainha de *nomes-santos*, desafiar

as contas desse rosário, uma a uma, não seria gozar do inconsciente? A questão é: *como bem gozá-lo?* Para isso, é preciso distorcer o terço, troçá-lo e destroçá-lo sem misericórdia para fazer restar ali um artifício.

Res escrita ou *res* falada é sempre uma *res* mostrada. A letra não é propriamente uma *res pública*, mas uma *res signum*, ou melhor, *res signator*, ou melhor ainda, *res singuli*, o que não a impede de fazer laço, mas laço em que se revela o sujeito na singularidade de seu gozo.

A letra é o *nome* como a *assinatura* do falasser. Sua firma, nisso que ele é *firmeza*. A letra é poder dar, por meio dessa *assinatura singular*, a liberdade da voz à *gula* do *ronrom*. Pela letra, a substância de gozo se converte em mais-de-gozar (S1→a), isto é, o corpo *fala*. O corpo fala por soluços (*singultus*, em latim), um a um, cada um (*singuli* em latim). O corpo *soluça*, *soluciona*, *soluça e ama*, *sintoma*.

Pela letra o corpo *acontece*. Assim é que, pela escrita, alguém pode colocar seu corpo, na forma letra de seu mais-de-gozar, para muito além de sua própria vida. O livro *Escritos* é, assim, um exemplo, pois temos nele, no estilo que lhe dá o *suporte* (*hypokeimenon*), o incorpóreo materializado de Lacan: Lacan, ali, colocou algo de seu corpo nisso, donde pôde afirmar, apesar de sua morte, sua *única verdadeira vida*. Para além dos sentidos, significações e informações que os *Escritos* trazem, um gozo ali fez sua morada e, por isso, pode-se ali ler, de algum modo, o mistério de um corpo falante. Não é essa a dignidade de um *artifício*? Um escrito qualquer, quando habitado pelo estilo, não vira um *artifício*? Já no final do *Função e campo*, Lacan (1953/1998) escreve:

O sujeito diz “Não!” a esse brincar-de-passar-anel da inter-subjetividade, onde o desejo só se faz reconhecer por um instante para se perder num querer que é querer do outro. Pacientemente, ele subtrai sua vida precária das agregações docilizantes do Eros do símbolo, para afirmá-la enfim numa maldição sem palavras.

Por isso, quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da fala, e aquilo que é primordial no nascimento dos símbolos, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido (p. 321).

Sobre esta morte, Soler (2006) afirma:

O sujeito com o uso da morte tenta afirmar-se, é o contrário de desaparecer, se afirma desaparecendo, isto é, sacrifica sua vida

biológica ou uma parte de sua vida para obter o que Lacan chama a única verdadeira vida, a vida inscrita na linguagem, na memória dos homens única vida verdadeira que supera o desaparecimento do indivíduo animal na espécie (pp. 44-5).

A ascese estoica, ao levar a causa para além do corpo – o que fez Lacan ter respeito pelo suicídio – coloca no objeto *a* causa de desejo o incorpóreo, o *lékton*, do encontro da substância gozante com a língua. É aí, nesse campo, que encontramos Sócrates, cujo suicídio teve uma dimensão ética e política, ao apostar na imortalidade do sujeito-Sócrates preservado pelo significante, apesar da morte do falasser-Sócrates em sua condição de vivente. Mesmo sem ter deixado nada por escrito, mesmo até sem sabermos se ele de fato existiu, a voz de um Sócrates chegou até nossos dias em sua condição de causa, como um sujeito suposto ao saber. Não seria *isso*, que passou de Sócrates até nós, possível justamente por ele ter colocado algo de si na letra – um mais-de-gozar como acontecimento do corpo –, ainda que pela pena de um passador do porte de um Platão?

Sócrates é um corpo tomado pelo significante. Um corpo tomado pelo significante é imortal. Portanto, Sócrates é imortal.

O objeto *a* incorpóreo como o corpo que não tem corpo, como aquilo que “se situa alhures em nosso corpo” (LACAN, 1974/2007), insiste, não cessa, feito de afeto, afeito, *a*-feito de letra ($S1 \rightarrow a$), efeito de letra, mais-de-gozo do sintoma, sintoma como reza *afetada* da substância gozante, sintoma como *res* *afetada*. E se o real é o mistério do corpo falante – se há aí, enquanto mistério, uma verdade que não cede à razão – o ofício de sua mediação faz entrar em cena o *ministério* do corpo falante, que dita que o corpo não fala qualquer coisa. O gozo é aí orientado, pois há um *mestre* a tentar governá-lo: há, então, uma escolha, mas de tal modo que quem escolhe é *isso*. Ou como diz Soler (2006a):

Aqui não há nenhum livre-arbítrio, nenhuma liberdade de indiferença, nenhuma chance de escolher esse íntimo tão *êxtimo*. Ele já os escolheu e, muito embora fale, é ele quem os faz falar. Assim, é por aquilo que vocês disserem, mais precisamente, é pelo dizer de vocês – tal como Lacan o definiu – que o reconheceremos (p. 19).

Então, o que fazer com essa verdade? O que fazer com *isso*? O ministro, mediador como todo ministro, contabiliza, mas não dá conta.

Só nos resta *benzê-lo*, deixá-lo *passar adiante*, fazer laço, afinal, é o

que *isso* faz com a gente, o de que se trata. Se “não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta”, e se isso “não impede que se corra atrás dela” (LACAN, 1976/2003, p. 567), não estamos impedidos também de *tans-menti-la*. O saber, que ali está nessa verdade, só pode ser tocado por meio do gozo:

Ali, no gozar, a conquista desse saber se renova de cada vez que ele é exercido, e o poder que ele dá, resta sempre voltado para seu gozo. [...] Pois a fundação de um saber é que o gozo do seu exercício é o mesmo do da sua aquisição (LACAN, 1972-73/1982, pp. 130-1).

Assim, tudo que sai desse saber termina num mais-de-gozar, pelo qual se pode conquistá-lo, exercitá-lo, adquiri-lo: $S2 \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow a$.

No *Seminário 23*, Lacan (1975-76/2007) diz o seguinte: “O amor-próprio é o princípio da imaginação. 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 a todo instante” (p. 64).

O que é esse corpo que *sai fora a todo instante*? É o incorpóreo?

Na *Carta 52* que Freud (1896/1996) escreveu a Fliess, em 6 de dezembro de 1896 – e que, portanto, fará 113 anos amanhã – ele propõe o seguinte sobre o registro *W*, que na verdade não é um registro: “*W* [*Wahrnehmungen* (percepções)] são neurônios em que se originam as percepções, às quais a consciência se liga, mas que, nelas mesmas, *não conservam nenhum traço* do que aconteceu. Pois a consciência e a memória são mutuamente exclusivas” (p. 282, *grifos meus*).

Corresponderia o registro *W* – que não registra nada – ao corpo real, aquele que *sai fora a todo instante*? São os rastros de *W* o incorpóreo?

Sobre o registro *Wz* Freud escreve: “*Wz* [*Wahrnehmungszeichen* (indicação da percepção)] é o primeiro registro das percepções; *é praticamente incapaz de assomar à consciência* e se dispõe *conforme as associações por simultaneidade*” (p. 282, *grifos meus*).

Corresponderia o registro *Wz* ao inconsciente real? À lalíngua?

Sobre o registro *Ub* Freud propõe: “*Ub* (*Unbewusstsein*) [inconsciência] é o segundo registro, *disposto de acordo com outras relações (talvez causais)*. Os traços *Ub* talvez correspondam a lembranças conceituais; igualmente sem acesso à consciência” (p. 282, *grifos meus*).

Corresponderia o registro *Ub* ao inconsciente simbólico?

Ao nível do *W* não encontramos traços, mas ele deixa rastros (é o *a-incorpóreo* como agente?). No nível de *Wz* supomos apenas traços *incapazes*

de assomarem à consciência (é a lalíngua – S2 no lugar da verdade?). É desse registro que Lacan (1976/2003) fala quando diz, no *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, que quando o espaço de um lapso “já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente” (p. 567). Esses traços, no entanto, não representam o \$. É somente no registro *Ub* que começa a funcionar o que é do espaço do sujeito. Assim, é quando um acontecimento faz saltar de *Wz* para *Ub* uma letra, que o falasser que nela habita se deixa representar.

Se a letra é feita de afeto, é de *a*-feita, não é porque ela seja *a*, mas porque é S1 que cinge *a*. No entanto, para ligar S1 a *a* é preciso tempo: “é preciso tempo para fazer traço daquilo que falhou em se revelar de saída” (LACAN, 1970/2003, p. 427). Este S1 que se escreve da volta para si mesmo (S1 = S1), não sem passar por *a*, é o único capaz de *a*-parecer no final de uma análise. Por isso ele pode ser tomado como *synthoma* (*syn thema* = *juntar as partes*), aquele que, no fim, serve de *artifício* para amarrar o R, o S, e o I. Se é o sintoma que identifica o falasser, é o *nome* do sintoma o que ele cospe no fim de uma análise: *homem dos ratos*, *homem dos lobos* etc. Um epônimo? Uma versão do pai. Podemos dizer que o \$ é, então, *a cara do Pai cuspidor e escarrador*? E aí voltamos ao começo deste texto para afirmar que, para a pulsão, não há relação sexual: a pulsão está *fora do sexo* (SOLER, 2006a, p. 20), mas ela escreve uma *père-version* que se amarra ao desejo: Ehyeh Asher Ehyeh = S1.

Concluindo: na direção de uma análise, ouvir o afeto é ouvir o signo do saber de gozo da lalíngua, tendo em vista que o que lalíngua sabe – o que sabemos que ela sabe sem jamais sabermos *como* ela sabe – é *cifrar sua causa e gozar com isso*. Na medida em que isso se dá com a mediação do Outro, isto é, buscando algo no campo do Outro, temos aí no que consiste o gozar do inconsciente. Naquilo que a estrutura escreve como discurso do psicanalista, do que nele se pode ler, este é o ponto de chegada (S1 → *a*).

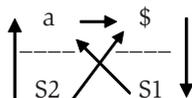
REFERÊNCIAS

- FREUD, S. (1896). Carta 52. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. I, pp. 281-287.
- LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 238-324.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 400-447.
- LACAN, J. (1972-73). *O seminário, livro 20*: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.
- LACAN, J. (1974). La tercera. In: *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 2007, pp.73-108.
- LACAN, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22*: R.S.I. Inédito.
- LACAN, J. (1975-76). *O Seminário, livro 23*: O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LACAN, Jacques. (1976) Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 567-9.
- SOLER, C. *Los ensamblajes Del cuerpo*. Medellín: Asociación Foro Del Campo Lacaniano de Medellín, 2006.
- SOLER, C. O que você não pode escolher. *Stylus*: revista de psicanálise. AFCL: Rio de Janeiro, n.13, pp.15-26, out. 2006a.

Para a melhor compreensão do texto, segue abaixo o matema do discurso do psicanalista com as setas e orientações consideradas.

<u>agente</u>	<u>gozo</u>
verdade	mais-de-gozar

Discurso do analista:



O que a formação do artista pode nos ensinar



Gláucia Nagem de Souza¹

Os deuses se retiraram do mundo...

Falta, vazio, silêncio...

Como chamar, como dar nome a isto?

Precisamos dos artistas, não para preencher esta ausência, que é nossa condição humana, mas para evidenciá-la e construir nela, nesta falta absoluta, o indizível. Encontrar nesse buraco, nesse não-lugar, aquilo que dá notícias de nós mesmos.

Precisamos dos artistas, da ilusão que eles inventam, para enfrentar as diferenças.

Precisamos dos artistas, porque a ideia de futuro nos está confiscada.

Precisamos dos artistas para que não aconteça a morte dos sonhos. (FINGERMANN, 2007, P. 3)

A criação freudiana mudou o rumo da História, fez ato ao instaurar um inconsciente que opera e faz operar o que antes dele era impensável. No entanto, quando Lacan propõe um retorno a Freud, faz com isso a denúncia de que esse ato fundador estava sendo esquecido. Lemos com Foucault: “Para que haja retorno (retorno a), de fato, é preciso inicialmente que tenha havido esquecimento, não esquecimento acidental, não encobrimento por alguma incompreensão, mas esquecimento essencial e constitutivo” (FOUCAULT, p.284). Desde o início de seus escritos e seminários, Lacan se mostra atento à letra de Freud e ao que foi feito por aqueles que tentaram continuar esse legado.

Em seu Ato/Ata de Fundação, Lacan fala de sua intenção no que diz respeito ao campo aberto por Freud, em um trabalho para restaurar a lâmina

¹ Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola.

cortante de sua verdade. Há um esforço constante ao fazer Escola, e no percurso Lacan falha. Ele agradece aos membros da dita Escola Freudiana por terem lhe ensinado onde ele fracassou (LACAN, 1964, p.235). E aqui estamos nós, reunidos em fórum, pensando Escola e nas possibilidades de fazer Escola.

O que isso tem a ver com arte? E ainda, o que tem a ver com corpo? Quando pensamos Escola, logo recorremos às explicações históricas e filosóficas do que foi e como se constituía a Escola. No entanto, recorrerei à arte e ao que é um trabalho de ateliê para dizer da Escola. Trabalho de ateliê é algo de que só se sabe praticando. Na história da arte, vemos que no Ocidente, antes do Renascimento, muitas imagens eram identificadas como E. S. ou ainda Mestre de Housebook. Isso indicava que aquele trabalho fora executado pelo ateliê daquele artista, não especificando quem exatamente o fizera. A prática de ateliê iniciava cedo, e os que começavam passavam um bom tempo auxiliando na execução do trabalho do ateliê, o que significava, com frequência, passar muitas horas moendo pigmentos, lixando placas ou preparando o que seria utilizado.

Com os avanços da ciência, as tintas passaram a vir prontas, assim como, mais recentemente, a possibilidade de entrar em uma universidade e sair com o diploma de artista. E os ateliês? Muitos esvaziaram, ou mesmo são solicitados para fins de um ensino rápido para que logo se apliquem as técnicas e se nomeiem artistas. Lendo os escritos de artistas, vemos que sua formação não se dava dessa maneira. No livro *Escritos e reflexões sobre arte*, Matisse relata que ia ao Louvre diariamente no período de sua formação para copiar os antigos mestres (MATISSE, 1907, p.51). James Lord, em suas conversas com Giacometti, observa que ele conhecia as imagens dos antigos mestres e as descrevia com clareza (LORD, 1964). Esta palavra “mestre” ressoa em todos esses artistas. Eles dizem quais eram suas referências, suas bases, mesmo que, com o tempo, pudessem por vezes até negá-las.

O momento contemporâneo da transmissão da arte traz uma mudança. O ensino da arte concentrado nas universidades desloca o Mestre Antigo, traz uma urgência pela técnica, pelos meios, antes mesmo do avanço em uma poética particular. Vê-se com certo desprezo a prática de olhar o que já fora feito, pois o que se anseia é o novo, o inédito. Apaga-se, com isso, a possibilidade de criar espessura – espírito – na formação do artista. Mesmo que alguns se impliquem de modo diferente, essa é a queixa constante dos artistas que entram nas universidades para ensinar.

Foi com assombro que constatei, no meu tempo de formação como

artista, que os temas discutidos nos ateliês por onde passei e estou até hoje se enlaçavam com as questões que vinha lendo e discutindo sobre o que é a formação de um analista em uma Escola de Psicanálise. Pode haver um engodo de se pensar que nessa articulação haveria a proposta de se elevar o Mestre na formação do analista e, com isso, voltar ao mau uso do Um. Vemos, porém, que quando Lacan escreve a expressão “Ya d’l’um”, podemos traduzir “há algo do um” como Dominique Fingermann frisou em seu seminário². Uma possibilidade de uso que se pode fazer de algo do um é desse algo que se repete sem totalizar. Esse uso que Lacan convoca ao retorno a Freud. “Retorno a” para fazer algo com o que estava sendo esquecido, esse algo que, na prática do analista, deveria operar como as imagens operavam na memória de Giacometti.

E o corpo? O analista, assim como o artista, só tem o seu corpo para operar. E isso também é algo que vejo em relação à formação e à prática da arte. Quando se diz que você pratica arte, seja pintura, gravura ou qualquer outro meio, muitas vezes o interlocutor se refere a isso com certa inveja, com comentários do tipo: “Ah, um dia eu farei algo assim para relaxar! Que terapêutico!” Bem, na realidade, não é o que acontece. A criação é um momento de extrema angústia, angústia esta regulada pelo ato que faz o trabalho. Esse trabalho, ao seu término, puro fracasso. Quando Lacan fala de seu fracasso quanto à sua Escola, algo ali foi transmitido; houve efeito de transmissão.

Ainda em *Retrato de Giacometti*, James Lord relata que Giacometti dizia, sessão após sessão, o quanto lhe era difícil continuar, o quanto estava angustiado. Nesse sentido, o trabalho do analista também não é confortável nem fácil, principalmente porque, a cada atendimento, é da reinvenção da psicanálise, e não de uma repetição técnica, que se trata. A angústia como sinal é um ingrediente que aponta a falta de garantia e o risco. Matisse conta que ouviu de Derain: “Para você fazer um quadro, é como se estivesse arriscando a própria vida”; e comenta: “Nunca comecei uma tela sem sentir medo” (MATISSE, 1929, P.31).

Houve em São Paulo um espaço de formação para artistas, chamado “Escola Brasil:”, que se definia como “centro de experimentação artística dedicado a desenvolver a capacidade criativa do indivíduo”³. O projeto, concebido por Baravelli e Nasser, estava ancorado na ideia de que o aprendizado da arte passa, sobretudo, pela experiência no interior dos ateliês, e

2 Seminário ministrado quinzenalmente no FCL-SP.

3 Fonte: [HTTP://www.itaucultural.org.br](http://www.itaucultural.org.br)

não pelo ensino formalizado de História, técnicas e métodos, como prescrito pelas escolas de arte tradicionais. Um espírito antiacadêmico alimentava a proposta de ensino e pesquisa, traduzido tanto no espaço físico quanto na rotina do trabalho. Nessa proposta aboliu-se as cadeiras, as matérias, as divisões estanques e a fragmentação do conhecimento artístico.

Os dois pontos do nome (“Escola Brasil:”) indicam a abertura da proposta. No entanto, ela durou apenas quatro anos (1970 a 1974). Baravelli falou sobre o fracasso da proposta, em um encontro no Contraponto: “Na Escola Brasil:, justamente, não podíamos dizer que determinada obra estava equivocada. Não havia condição de dizer isso porque o aluno tinha imediatamente uma resposta pronta: ‘Eu quis assim’; ‘Eu fiz assim’; ‘Essa é a minha verdade, a resposta à minha solicitação’. Ao que eu respondia: ‘Ok, então está bem’, (e me pegava perguntando para os outros alunos: ‘Ficou contente? Está feliz? Ficou satisfeito?’). Isso não é escola, não é ensinar. Não estava ensinando nada, era simplesmente uma fraude”(BARAVELLI, 2003, p12).

Podemos afirmar, com Lacan, que aquilo que Baravelli relata são os efeitos de grupo próprios da experiência em que mais de uma pessoa está envolvida. Isto é exatamente o que Lacan tentou diminuir (pois eliminar é impossível) em sua Escola. Para isso, inventou dispositivos: o cartel e o passe, nos quais a relação não se baseia na mestria, mas numa interlocução em que o saber pode ocorrer com menos risco da fraude do imaginário. Nesse relato de Baravelli fica evidente que, apesar de a proposta se aproximar da ideia de Escola para Lacan, ele não puderam lidar com o que surge no real do grupo, o “eu quis”, o “eu fiz”, o “essa é a minha verdade”, que são as afirmações as quais os dispositivos de Escola devem barrar.

Assim como a psicanálise, vê-se na introdução de Sérgio Fingermann à palestra de Milton Hatoum que a produção artística gira em torno, tenta contornar o vazio que é constitutivo, que é próprio do humano. A arte tenta dar provas desse humano, fracasso após fracasso. Mas a psicanálise não é apenas um fazer algo em torno, fazer um giro, mas proporcionar um corte. O corte, este instrumento que, como numa banda de Möebius, não destrói, mas faz surgir outra superfície para além do humano, um sujeito.

REFERÊNCIAS

- FINGERMANN, Sérgio. Uma Conversa com Milton Hatoum. Textos organizados pelo Espaço Contraponto, 2007, p.3.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Editora, 2006, p. 284.
- LACAN, J. *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LORD, James. *Retrato de Giacometti*, São Paulo: Iluminuras, 1998.
- MATISSE, Henri. *Escritos e reflexões sobre arte* (org.: Dominique Fourcade). São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 51.
- MATISSE, Henri. *Escritos e reflexões sobre arte* (org: Dominique Fourcade). São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 31.
- BARAVELLI, Luiz Paulo. Uma Conversa com Luiz Paulo Baravelli. Textos organizados pelo Espaço Contraponto, 2003, p.12.

Psicanálise e Epigenética: encontro da palavra com o corpo

~
Silvana Pessoa¹

Diante do necessário *empuxo-à-produção* de um texto para a nossa jornada, encontrei-me diante de um impasse: fazer a abordagem deste tema, corpo e afetos, por um terreno um pouco mais conhecido dos psicanalistas, o do inconsciente estruturado como linguagem, na sua vertente simbólica e pela sua vertente real da alíngua; ou visitar um outro campo raramente explorado, o corpo pelo olhar da *epigenética*, ou seja, estudo das “anotações que a experiência vivida deixa no genoma”.

Resolvi não abandonar a primeira opção, mas também não recuar diante deste outro obscuro campo, ao menos para mim, que tenta *desvendar os mistérios* de como o ambiente, entendido neste artigo como linguagem, pode influenciar o comportamento das células sem modificar o código genético, pois fui tocada pela interpelação de Lacan aos psicanalistas no Seminário 20: “O corpo, ele deveria deslumbrá-los mais (...) como ele pode funcionar assim?” (LACAN, 1972-3, p. 149).

Um corpo, o de vocês, não importa que outro, aliás, corpo que se movimenta para lá e para cá, é preciso que ele se baste. (...) Se por acaso as lágrimas parassem de correr, o olho não funcionaria mais muito bem. É o que chamo de milagres do corpo. Isto logo se sente. Suponham que ela não chore mais, que ela não sore mais, a glândula lacrimal – vocês terão aporrinhações (*Ibid.*).

Para dar conta deste intento, tomarei como referências o *Seminário sobre a Carta roubada* (1955-66), o seminário *Mais ainda* (1972-3), *A Terceira* (1974) e textos de revistas científicas. Mais do que apresentar respostas

1 Psicanalista, Fórum do Campo Lacaniano – SP, Membro da Escola.

conclusivas, pretendo iniciar uma investigação. Espero contar, antes, durante e depois da jornada, com comentários dos colegas; para a indicação de novas referências bibliográficas e para afirmar ou ressituar as minhas hipóteses de pesquisa sobre este tema.

1. TTA GGC TTA ATG CAT AGT

Circula em artigos e reportagens científicas que o determinismo genético saiu de moda na academia. Apesar de causar grande apelo ao público, achar que nossas predisposições gerais, temperamentos, orientação sexual, agressividade, para citar algumas, são causadas por fatores hereditários – há quem acredita safar-se da responsabilidade pelo que são, dizendo que “está no meu DNA”, ou “quem puxa aos seus não degenera”. Este determinismo caiu em desuso técnico porque é falacioso. Seu defeito está em confundir “genético” com “hereditário” ou “inato”, pois nem tudo que afeta os genes acontece antes do nascimento, argumenta Leite em artigo na *Folha de São Paulo* (2009/nov.), citando estudo no periódico científico *Nature Neuroscience*.

Nesse periódico o pesquisador do Instituto Max Planck de Psiquiatria, de Munique, mostra que “experiências traumatizantes na primeira infância podem deixar marcas duradouras na fisiologia e no comportamento, que nada tem a ver com o conteúdo dos genes, mas sim com a expressão deste conteúdo” (*ibid.*). É o que se chama de *epigenética*.

Experiências realizadas em camundongos apontam para o efeito de estresse em filhotes separados da mãe três horas por dia nos primeiros dez dias de vida. Verificou-se um aumento de um hormônio associado com o humor, nos animais, e com a depressão, nos humanos, concluindo-se que somos o resultado não só do que está em nossos genes, mas também do que se superpõe a eles (*ibid.*).

Esse assunto não é novo na psicanálise, e como disse o próprio Leite em reportagem anterior citando o biólogo Sidarta Ribeiro, chefe do Instituto Internacional de Neurociência de Natal, “Freud atirava no que via e às vezes acertava no que não podia ver. Faltava-lhe a mira telescópica da biologia molecular” (2009/março).

Hoje temos este recurso e sabemos que na França alguns psicanalistas como Gerard Pommier (2007), vêm trabalhando em parceria com os estudiosos da neurociência para melhor entender como as coisas acontecem com os humanos. Justifica-se então interrogar: existe uma aproximação

entre a rede neural estudada pela neurociência, o corpo genético estudado pela biologia molecular e o inconsciente estruturado como uma linguagem ou como alíngua, posteriormente ajustado por Lacan? Tomo as próprias palavras dele para responder isso que me interrogo.

Talvez isso ponha esta questão que ninguém levanta, de saber o que é da noção de informação, cujo sucesso é tão arrasador que podemos dizer que a ciência inteira vem a se infiltrar nela. Estamos agora no nível da informação molecular do gene e dos enrolamentos das nucleoproteínas em torno dos troncos de ADN, eles próprios enrolados uns em torno dos outros, tudo isso ligado por ligações hormonais – mensagens que se enviam, se registram etc. Notemos que o sucesso desta fórmula tem origem incontestável numa linguística que não é apenas imanente, mas muito bem formulada. Enfim, esta ação se estende até o fundamento mesmo do pensamento científico, ao se articular como neguentropia.

Será isso que eu, de um outro lugar, de minha linguística, colho, quando me sirvo da minha função significante? (LACAN, 1972-3, p. 28).

2. (IO... (OO... O) OIOI... O (OO... O)... OI) III... (IOIO... I) III... ETC.

Como surgiram os primeiros seres semelhantes às bactérias? Este processo permanece um profundo mistério. Entretanto, os seres humanos – pluricelulares, eucarióticos, *falantes* – são muito mais organizados que as bactérias e os seres não-vivos, tais como uma partícula de poeira, por exemplo. Robert Shapiro explica isso dizendo:

Ao usar a palavra organizado, pretendo descrever o que distingue as obras completas de William Shakespeare de uma série de letras batidas aleatoriamente em uma máquina de escrever (...) A comparação entre uma partícula de poeira e uma bactéria seria equivalente a uma sequência aleatória de letras e uma peça de Shakespeare. Hamlet não surgiu de batidas aleatórias de letras numa máquina (1997, pp. 59-60).

No nosso léxico podemos dizer que, “no encontro das palavras com o

corpo alguma coisa se esboça” (LACAN, 1975), o que podemos ver demonstrado no *Seminário sobre a carta roubada* (1966), onde Lacan apresenta o esquema L, representando o sujeito, por uma sequência de letras. Vejamos como.

Ele diz que essa é uma elaboração mais falante deste esquema L. Sigamos com ele. Essa convenção consiste em dar aos O entre os parênteses o valor de tempos silenciosos, sendo um valor de escansão conferido aos zeros das alternâncias, convenção que se justifica por eles não serem homogêneos.

Entre parênteses a estrutura do sujeito, logicamente disjunto e silencioso. A alternância do O e I representa o eixo a - a'. Fora dos parênteses representa o campo do Outro. A repetição predomina ali sob a forma do I, traço unário, os tempos marcados do simbólico como tal. É também dali que o sujeito recebe sua mensagem sob a forma invertida. Os OI separados no parêntese primeiro (IO...OI) representam o eu do cogito.

O único resto que se impõe a partir dessa tentativa é o formalismo de uma certa memorização ligada à cadeia, cuja lei poderíamos facilmente formular na cadeia L (essencialmente definida pelo revezamento que constitui na alternância de I e O), composição de letras, traços, marcas na estruturação do sujeito.

O que convém reter aqui é a rapidez com que se obtém uma formalização simultaneamente sugestiva de uma memorização primordial no sujeito e de uma estruturação em que é notável que se distingam disparidades estáveis; a mesma estrutura dessimétrica persiste, com efeito, invertendo-se todos os parênteses, por exemplo.

Lacan diz ainda que é um exercício inscrever o tipo de contorno onde o *caput mortuum* do significante assume o seu aspecto causal. Seu efeito é o mesmo que se obtém com a carta: a sua essência pode surtir efeito internamente, nos atores do conto; do lado de fora, em nós, leitores; e também em seu autor, sem que ninguém tenha que se preocupar com o que ela queria dizer: destino comum de *tudo o que se escreve*.

O que se escreve? Neste texto Lacan diz que um número nunca é escolhido ao acaso, e uma letra também não. A associação não é tão livre assim. Existe uma determinação simbólica, que pode ser tomada como real por confundir o cálculo da máquina (simbólico) com o seu mecanismo (real).

Mas as leis são as da determinação simbólica, pois são anteriores a qualquer constatação real do acaso, assim como se vê que é conforme a sua obediência a essas leis que se julga se um objeto é apropriado ou não para obter uma série – no caso sempre simbólica – de lances ao acaso. Isso para ilustrar a dominação do significante sobre o sujeito.

Precisamos ir um pouco mais longe na teoria lacaniana que sofre uma deformação do tipo topológico, transformação sem rasgadura. Nesta mantém-se a definição da escrita como um traço onde se lê um efeito de linguagem. No entanto, o traço não é da ordem significante. Ele é um índice, um efeito de significante (LACAN, 1972-3, p. 164). Isso muda um pouco as coisas. Na relação de ser, que é fundada no corpo, há algo que não se pode saber. No que esse saber tem de impossível, proibido, censurado, que Lacan, em seu ensino, interroga a estrutura.

É dele então, em meu ensino, que interrogo a estrutura, no que esse saber – acabei de dizer isso – impossível é, por isso, proibido. É aqui que jogo o equívoco – esse saber impossível é censurado, proibido, mas não o é se vocês escreverem corretamente *o inter-dito*, ele é dito entre palavras, entre linhas. Trata-se de denunciar a que sorte de real ele nos permite acesso (*ibid.* p. 162).

Aonde isso fala, isso goza – pedaço de real que aparece entre os ditos, diz Lacan. E isso não quer dizer que isso saiba de coisa alguma, “porque, mesmo assim, até nova ordem, o inconsciente nada nos revelou sobre a fisiologia do sistema nervoso, nem sobre o funcionamento da ereção, nem sobre a ejaculação precoce” (*ibid.* p. 156). Nos tranquilizamos em pensar que ele pensa igual. Donde recolhemos diferentes explicações, que justificam fazer a longa citação a seguir.

Quando se pensa que ele pensa secreto, ele tem secreções – quando se pensa que ele pensa concreto, ele tem concreções – quando se pensa que ele pensa informação, ele tem hormônios. E depois ainda ele se adona pelo ADN, pelo *Adonis*.

Tudo isso para levá-los ao seguinte, que de algum modo anunciei de saída sobre o sujeito do inconsciente (...) que a estrutura do pensamento repouse na linguagem. A dita linguagem – aí está toda a novidade desse termo estrutura, os outros fazem dele o que querem, mas eu, o que faço notar é isto – a dita linguagem comporta uma inércia considerável, o que se vê comparar seu funcionamento com os signos que chamamos matemáticos, matemas, unicamente pelo fato de que eles se transmitem integralmente. Não se sabe absolutamente o que eles querem dizer, mas eles se transmitem. Nem por isso deixa de acontecer que eles só se transmitem com o auxílio da linguagem, e é o que constitui toda a claudicação do negócio (*ibid.* p. 150).

Como signos matemáticos, as letras ACTG, adenina, citosina, timina e guanina, organizadas e interpretadas por trincas: TCA, TTC transmitem um significado, uma característica que pode ser interpretada TCA = X, TTC = Y. Um tipo de linguagem que se transmite por gerações, mas que por si só não “controla” os seres vivos, foi o que se constatou e quase levou à falência a *DeCode Genetics*, empresa criada para estudar e justificar o determinismo genético (WADE, 2009/nov.).

O estudo dos mecanismos moleculares, a epigenética, tem comprovado a tese de que *a atividade genética é controlada pelo meio ambiente* e que as mudanças epigenéticas – permutação, silenciamento de genes, inativação do cromossomo X, reprogramação, transversão – desempenham um importante papel no processo de diferenciação celular, permitindo às células manterem características estáveis diferentes, apesar de conterem o mesmo material genômico.

Tanto para Shapiro, cientista, como para Lacan, psicanalista, não conhecemos a receita essencial – o conjunto de ingredientes especiais e formas de energia capazes de conduzir sistemas químicos pelo caminho da organização, nos primeiros passos da vida. Essas circunstâncias podem ser bastante raras ou difíceis de situar ou tangenciar, como são os nossos encontros com o real na clínica e fora dela.

Se para Lacan existe a letra, isso que resta indeciso, numa frase, entre palavras, entre os fonemas; para os geneticistas, há um consenso de que há um princípio organizador, um “espírito de vida” de onde a complexidade pode surgir da simplicidade. É o *projeto escrito* do DNA. Vejo neste estudo dois sistemas que tratam de maneira singular e talvez não tão distante de “permutação, silenciamento, inativação, reprogramação, transversão”.

Tão indeciso quanto a letra, o DNA não faz nada. Ele não consegue iniciar um desenvolvimento por conta própria, ele não basta para fazer um determinado organismo, ele é só a metade do sistema. “Ele participa especificando as ferramentas bioquímicas que funcionam como relógios, braçadeiras, tornos, bancadas, cronogramas que controlam o trabalho a ser feito” (COHEN, 1997, pp. 64-73). O desenvolvimento não é a simples expansão de uma estrutura que já existe. É a existência de mecanismos de organização atuando.

Um DNA não determina como um organismo é. Não há nenhuma relação direta, nenhum mapeamento entre as sequências de DNA e as características. Todo o processo (...) funciona como um bloco. Cada pedaço da informação sobre o contexto é necessário e

específico para cada pedaço de informação de conteúdo. O que faz a mosca ou você é todo o processo de desenvolvimento. Ele é inteiro. Você pode culpar o DNA pela sua letra torta e engraçada, por sua paixão pelos Beatles ou por gatos, por seus olhos azuis? Bem, talvez este último, mas não os outros. Você não pode culpar o DNA por aquilo que vocês se tornou. Você, o processo, é responsável pelo que você é, o que faz. E pelo que se torna (*ibid.* p. 73).

Nossos corpos possuem 250 tipos de células muito parecidas. Isso requer a formação de um padrão corporal que dá à célula identidade posicional, para que ela possa desenvolver de modo adequado. A formação do padrão corporal se relaciona à organização espacial. “O modo como estão espacialmente organizadas é que importa. Não há, em nossos cérebros, nenhum tipo de célula que os chimpanzés não possuam” (WOLPERT, 1997, pp. 76-7). Pela concentração de morfológeno, as células saberiam a sua posição.

Poderíamos aproximar isso da posição de cada palavra, cada letra numa cadeia significante ou a posição que cada filho ocupa numa família, pelo momento, espaço e tempo a cada momento? Marcas indeléveis no corpo? Possibilidade de expressão de afetos? “Os pais são sempre inocentes, já que não sabemos com que traços os filhos vão se identificar” – lembro-me desta fala de Luis Izscovich na conferência na PUC em 2008, que aponta para algo que sempre resta indeciso, indeterminado e contingente na estruturação do sujeito.

3. MISTÉRIOS DO CORPO FALANTE

Nos dois campos, psicanalítico e epigenético, nos perdemos numa espécie de mistério, porque encontramos becos sem saída da experiência imaginária, dos seus prolongamentos que não são inumeráveis, porque repousam na estrutura mesma do corpo, enquanto define como tal uma topografia concreta. “Na história do sujeito, ou antes no seu desenvolvimento, aparecem certos momentos fecundos, temporalizados, em que se revelam os diferentes estilos de frustração. São os ocos, as falhas, as hiências aparecidas no desenvolvimento que definem esses momentos fecundos” (LACAN, 1953-4, p. 253).

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que grande parte

ele escapa ao ser falante. Este ser dá a oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ela articula as coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado.

A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. E o inconsciente é um saber, um saber fazer com alíngua, esses restos depositados. E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa de muito o que podemos dar conta a título de linguagem (LACAN, 1972-3, p. 190).

Não podemos ousar pretender um sentido último e universal, mas podemos pensar na existência de uma estrutura, um padrão. Os cientistas atualmente também concordam que existe um padrão envolvido; de alguma maneira são feitas cópias deste padrão; variações no padrão ocorrem ocasionalmente, tanto pela cópia de erros, quanto por um processo de embaralhar as cartas; padrões modificados ou variantes competem por um espaço limitado; o sucesso relativo do padrão variante é influenciado por um ambiente multifacetado; o processo é cíclico e o processo de variação não acontece tão ao acaso. Sobre isso trata a epigenética.

Como falaríamos deste padrão único com o nosso léxico? Lacan, em *A Terceira* (1974) referindo-se ao círculo do real, pergunta em que consiste a palavra *vida* que escreveu lá e responde:

É que incontestavelmente, da vida, depois desse termo vago que consiste em anunciar o gozo da vida, da vida nós não sabemos nada e tudo o que nos induz a ciência, é a ver que não há nada de mais real, o que quer dizer, nada de mais impossível, que imaginar como pode dar a sua partida essa construção química que, de elementos repartidos no que quer que seja e sob qualquer que seja a forma que queiramos qualificar pelas leis da ciência, se colocar-se-ia, de repente, a construir uma molécula de ADN, quer dizer algo que lhes faço observar que muito curiosamente, é aí que se vê, já a primeira imagem de um nó, e que se há alguma coisa que deveria nos chocar, é que foi notado muito tarde que algo no real – e não nada, a vida mesma – se estrutura de um nó (LACAN, 1974, p.40).

Um padrão... um nó. Muitas influências na constituição subjetiva. Muitos

traumatismos. As interpretações são equívocas. Sempre. Resta-nos uma opção: observar os nossos erros atentamente. Esta minha articulação pode ter sido um erro. A chave para isso é não tentar escondê-lo ou negá-lo. “Geralmente a reação é de embaraço e raiva. Mas, o bacana é saborear os erros, deleitar-se em revelar os estranhos ardis que o desencaminharam” (DENNETT, 1997, p. 157), por isso, a decisão de apresentar uma pesquisa que apenas se inicia.

As pesquisas e a análise progridem pelo fracasso, nos lapsos, tropeços. O interessante é que neles algumas destas arrumações podem ser desfeitas e modificadas. Nossos elementos são todos velhos, restos depositados no aluvião da alíngua, mas novos arranjos de velhas coisas podem acontecer. “Tudo o que se precisa para encontrar novidades é deixar de ficar na defensiva” (CALVIN, 1997, p. 166).

Existem muitos tipos de linguagem para descrever o que sabemos. Nós, no campo psicanalítico, utilizamos a linguagem, nos servimos da lógica, da topologia, da alíngua. Podemos ou devemos incluir a *epigenética* nesse campo? Uma opção possível ou talvez necessária.

REFERÊNCIAS

- CALVIN, W. Como pensar sobre o que ninguém jamais pensou. In: *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. Org. JOHN BROCKMAN. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- COHEN, J. Quem culpamos pelo que somos? In: *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. Org. JOHN BROCKMAN. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DENNETT, D. Como cometer erros. In: *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. Org. JOHN BROCKMAN. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LACAN, J. (1953) *O Seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1993.
- _____. (1966) O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.
- _____. (1972) *O Seminário livro 20: Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.
- _____. (1974) *A terceira*. In: *Che voi? Psicanálise e Cultura* ano 1, n. zero. Porto Alegre: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, 1986.
- _____. (1975) Conferência em Genebra sobre o sintoma. In: *Opção Lacaniana: revista brasileira de psicanálise: dez/1998*, n. 23, pp. 6-16.
- LEITE, M. I. Males da infância. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 de março de 2009.
- _____. Berço e criação. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 de nov. de 2009.
- POMMIER, G. *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*. Paris: Flammarion, 2007.
- SHAPIRO, R. De onde viemos? In: *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. Org. JOHN BROCKMAN. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- WADE, N. Empresa genômica pioneira pede falência. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 de novembro de 2009.
- WOLPERT, L. O triunfo do embrião. In: *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. Org. JOHN BROCKMAN. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Esse livro foi composto na fonte ITC Slimbach, corpo 9,5/13,5
Impresso em papel offset 90g