

Fórum do Campo Lacaniano - SP

Livro Zero

revista de psicanálise

© 2013, 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: Ana Paula Lacorte Giansesi
Secretário: Luis Guilherme Coelho Mola
Tesoureira: Marcelo Amorim Checchia
Coord. de FCCL: Tatiana Carvalho Assadi

CONSELHO DO FCL-SP

Beatriz Silveira Alves de Oliveira
Conrado Ramos
Rita Vogelaar
Sandra Letícia Berta
Silvana Pessoa

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO

Coord: Luis Guilherme Coelho Mola
Ana Paula Lacorte Giansesi
Marcelo Amorim Checchia
Conrado Ramos
Ronaldo Torres

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

I13DC DESIGN+COMUNICAÇÃO

FICHA CATALOGRÁFICA

LIVRO ZERO: Revista de Psicanálise

Resposta de psicanalista, v. 1, n. 2. (2º Semestre, 2013), São Paulo, FCL-SP / EPFCL-Brasil, 2013. 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

- 7 Cartel: uma filosofia dos dispositivos
15 O Cartel no fórum SP
19 O trabalho de Cartel e a produção: A questão da transmissão
25 O Cartel do passe

FÓRUM EM CAMPO - RESPOSTA DE PSICANALISTA

FORMAÇÃO CONTINUADA

- 32 Ética do bem dizer: a tristeza e a felicidade
CARLOS EDUARDO FRAZÃO MEIRELLES
43 Sinopse de *televisão*, de Jacques Lacan
MARCELO CHECCIA

BIBLIOTECA - DIÁLOGO LITERATURA E CINEMA

- 50 O Retrato de Dorian Gray: abertura e reflexão
GONÇALO MORAES GALVÃO

FORMAÇÕES CLÍNICAS DO CAMPO LACANIANO

- 61 A psicanálise nas instituições. Razão de um fracasso
SILAVANA PESSOA

DIAGONAL EPISTÊMICA

- 69 O diálogo analítico
GABRIEL LOMBARDI
89 O estatuto ético do inconsciente
GABRIEL LOMBARDI

ESPAÇO ESCOLA

- 96 Um ensaio sobre o *cross cap* e a clínica

RITA BÍEGO VOGELAAR

JORNADA DE ENCERRAMENTO

- 108 A resposta do psicanalista entre os dois horizontes do significante

CONRADO RAMOS

- 118 O cálculo e a res(a)posta de analista da psicanálise

ANA PAULA LACORTE GIANESI

- 127 Texto sem-vergonha: a responsabilidade sexual de Marguerite Duras

DOMINIQUE FINGERMAN

- 141 Corte, tempo e morte

FERNANDA ZACHAREWICZ

- 145 Resposta de analista na passagem do ato ao discurso

RONALDO TORRES

- 151 A resposta do psicanalista ante o diagnóstico psiquiátrico
em tempos de medicalização desenfreada

LEANDRO ALVES RODRIGUES DOS SANTOS

- 157 A contingência de uma transmissão

ANA PAULA PIRES

- 165 Considerações sobre *um amor mais digno*

SANDRA BERTA

- 172 A morte, o amor e o passe — breve comentário da
primeira parte de *televisão*

GLAUCIA NAGEM

- 181 De uma siberiética: resposta de analista?

TATIANA CARVALHO ASSADI

- 186 Aquilo que não havia, acontecia - A transmissão da psicanálise

RITA BÍEGO VOGELAAR

Editorial



A Revista Livro Zero chega ao seu quarto número apresentando um tema que provoca e convoca cada um daqueles que optaram, em algum momento, pela prática da psicanálise: *Resposta de Psicanalista*. No Editorial que abre o Boletim do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo de 2012 podemos encontrar as razões que nos levaram a apresentar o tema por meio deste sintagma nominal que, por sua indeterminação, permite múltiplas leituras. A opção pela preposição *de* em lugar da contração *do* em sua escrita atesta a posição ética que o sustenta: a recusa em consentir com a consistência do lugar de psicanalista. Formulação que convida a explorar as possibilidades lógicas e gramaticais nela contidas. Tomemos, por exemplo, “resposta” como núcleo e “de psicanalista” como um identificador ou qualificador: o que poderá ser esta resposta? A interpretação. O semblante de *objeto pequeno a*. A ética de seu ato em relação à condução de uma análise. Sua posição política frente ao discurso do capitalista. Sua aposta diante do mal-estar. Sua responsabilidade na formação de psicanalistas. Mas tomemos “psicanalista” como núcleo. Neste caso é o ato psicanalítico, enfim, que fazemos ressoar, como saída do impasse lógico que faz um analisante passar a analista. Aqui, “psicanalista” é a resposta e não aquele que responde.

Cada um dos autores deste número da Revista Livro Zero procurou a sua maneira de acolher e enfrentar o tema proposto. Seus textos são respostas às questões e inquietações que os movem em sua relação com a psicanálise, respostas que não se pretendem acabadas ou definitivas; respostas que reiteram as significações presentes nas origens etimológicas do termo *ponere*: colocar-se, afiançar, apresentar-se. Cada um deles decidiu pelo *re ponere*, por mais uma volta, e decidiu também compartilhar os resultados deste esforço, sempre solitário, com a comunidade.

A diversidade e a qualidade dos trabalhos mostra o entusiasmo com que os membros do FCL-SP se engajaram nas diversas atividades realizadas durante o ano: Formação Continuada, Diálogos da Biblioteca Luiz Carlos Nogueira, Formações Clínicas, Espaço Escola e Jornada de Encerramento.

Contamos neste número também com dois textos generosamente cedidos por Gabriel Lombardi, nosso convidado para a Diagonal Epistêmica de 2012,

O diálogo analítico e O estatuto ético do inconsciente. Textos que reiteram a colaboração entre Fóruns que tanto adensa e enriquece nossos trabalhos.

A seção O Fórum faz Escola trata de uma das formas mais originais e férteis que uma resposta de psicanalista pode assumir: o trabalho em Cartéis. Textos que discutem as características deste dispositivo, suas possibilidades no que tange à transmissão em psicanálise e suas funções em um dos dispositivos fundamentais de Escola: o passe. Textos, que mantendo a proposta desta seção, não são assinados e que reafirmam a posição do Fórum no fazer Escola.

Esperamos que este novo número da Revista Livro Zero anime cada um de seus leitores a continuar produzindo e compartilhando suas respostas. *Resposta de psicanalista*, resposta que implica na singularidade do um a um e no desejo que sustenta o vazio do lugar de psicanalista.

Boa leitura.

Comissão de Publicação da RLZ

O Fórum Faz Escola

Cartel: uma filosofia dos dispositivos



Sabe-se que *Cartel* é um dispositivo de Escola, uma aposta de Lacan para transmissão da psicanálise e formação dos analistas, funcionando mais ou menos em todos os campos em que se inscreve, mas nem sempre sabendo-se que este é um conceito desenvolvido inicialmente por Foucault. Gostaria de, nesta breve exposição, analisar minimamente esse conceito, tomando como referência o artigo *O que é um dispositivo* (DELEUZE, 1990) e abrir para a discussão as consequências que podemos recolher disso na nossa comunidade.

O dispositivo é um conjunto multilinear, composto de linhas de natureza diferente que não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta; linhas que seguem direções diferentes e formam processos sempre em desequilíbrio. Eles são compostos de *linhas de visibilidade* (máquinas de fazer ver), *linhas de enunciação* (máquinas de fazer falar), *linhas de força*, *linhas de subjetivação* e *linhas de ruptura*, que se entrecruzam, se misturam e suscitam variações e mutações de disposição. Linhas que tanto se aproximam como se afastam umas das outras. Não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste, na diagonal, tal como um novelo ou uma meada – figura imaginária que poderia representá-lo.

A *dimensão de visibilidade* (máquinas de fazer ver) é composta de linhas de luz que formam figuras variáveis e inseparáveis em cada dispositivo. Cada um tem seu regime de luz; a maneira que esta cai, se esvai e se difunde ao distribuir o visível e o invisível; ao fazer nascer o objeto que não existe sem ela. A colocação em comum de imagens interiores e das angústias dos participantes, para as quais ele fornece uma imagem grupal, a qual podemos encontrar similares em diversos campos em que o homem se encontra em um grupo.

Uma reunião administrativa tropeça numa questão de ordem, se eterniza em um ponto secundário, se detém em picuinhas, cria dificuldades onde não existem, cede lugar a acertos de contas entre as pessoas, volta as costas à sua ordem de dia, e anda sem rumo, deleita-se com

problemas que não são da sua alçada, evita suas responsabilidades, há destaque a boatos, suposições, intenções maquiavélicas atribuídas aos superiores, aos subordinados, aos trabalhos vizinhos, aos concorrentes, negligencia informações essenciais que possui, omite inteirar-se onde faltam informações, confia uma tarefa a aquele que é menos indicado para ter sucesso, critica e destrói tudo que lhe é proposto, e embarga qualquer conclusão que, ao saírem, os membros logo esquecerão (ANZIEU, 1993, pp. 21-22).

Podemos ver estes tropeços também nos cartéis? Nem sempre, mas a experiência mostra que a resposta é, por vezes, afirmativa. Tropeços que, até mesmo as instituições psicanalíticas, compostas de membros “advertidos”, não estão livres de experimentar. Não há harmonia possível; somos tão diferentes, sabemos, e Lacan sabia disso quando fez sua aposta no cartel. Entretanto, o desequilíbrio não vem só da dimensão de visibilidade. Analisemos o quanto a dimensão da fala e as linhas de força, que veremos a seguir, podem contribuir para isso.

A *dimensão da fala*, curvas de enunciações (máquinas de fazer falar), não são sujeitos nem objetos, são curvas nas quais se distribuem as posições diferenciais dos seus elementos; são falas que distribuem variáveis, regimes de enunciações que definem uma ciência, em um determinado momento, um gênero literário ou um movimento social, por exemplo. Regime que precisa ser definido em função do visível e do enunciável, com suas derivações, suas transformações, suas mutações. Podemos aproximá-las do simbólico.

As *linhas de força*, que também compõem um dispositivo, de alguma maneira “retificam” as curvas anteriores, traçam tangentes, envolvem os trajetos de uma linha com outra linha, operam idas e vindas entre o ver e o dizer, agindo como setas que não cessam de penetrar as palavras e as coisas, que não cessam de conduzir à batalha. Elas são invisíveis e indizíveis, estreitamente mescladas com as outras linhas; entretanto, são indistinguíveis destas. Trata-se da “dimensão do poder”, a terceira dimensão do espaço interno do dispositivo, variável em cada um deles. Esta dimensão se compõe tanto com o poder como com o saber.

Montado seu esquema de dispositivo, Foucault percebia que algo não estava correto nos seus mapas com três linhas apenas. Sentia que não podia deixá-los fechar-se em linhas intransponíveis, de contorno definitivo. Pensava que tinha que ser possível transpor a linha de força que fechava o dispositivo, chegar ao outro lado. Desfazer, romper a imagem do novelo.

Essa ruptura pode acontecer quando a linha de força se volta sobre si mesma, afeta-se a si mesma. Para dar conta disso, definiu as *linhas de subjetivação*, descobertas em um período posterior.

O *si-mesmo* não é nem um poder, nem um saber; não é uma determinação preexistente e já acabada. *Ele é um processo*, uma produção de subjetividade em um dispositivo; ela está para si fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou o faça possível. É uma linha de fuga que escapa às linhas anteriores. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de *mais-valia*. São regras facultativas do domínio de *si-mesmo* que constituem uma subjetivação autônoma; são verificáveis no modo grego de funcionar, nas sociedades modernas, por exemplo. Elas implicam movimento, instabilidade.¹

Estas linhas de subjetivação são um extremo limite de um dispositivo, elas esboçam a passagem de um ao outro; nesse sentido, elas predis põem as *linhas de fratura, ruptura ou fissura*. Os que se subjetivam são tanto os nobres, “os bons”, quanto os excluídos, “os maus”, os pecadores, os eremitas ou os heréticos: toda uma tipologia das formações subjetivas, em dispositivos móveis. E, por todos os lados, há emaranhados que é preciso desmesclar: produções de subjetividade que escapam dos poderes e dos saberes de um dispositivo para colocar-se sob os saberes e os poderes de outro, em outras formas ainda por nascer. Essa é a característica das linhas de ruptura, uma forma possível de lidar com os grupos.

Existem ainda duas consequências importantes para uma filosofia dos dispositivos, que gostaríamos de tratar neste artigo. *A primeira é o repúdio dos universais*; e a segunda, *uma mudança de orientação que se separa do eterno para apreender o novo*.

Todas as linhas são de variação, que não têm sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares de unificação, totalização, verificação, objetivação e subjetivação, processos imanentes em um dado dispositivo. E cada dispositivo é uma multiplicidade na qual esses processos operam em devir, distintos do que operam em outros dispositivos, primeira consequência.

A segunda consequência, *a mudança de orientação que se separa do eterno para apreender o novo*, é variável em cada dispositivo. Foucault

1 Mas não é certo que todo dispositivo disponha de um processo semelhante. Verificamos essa impossibilidade em alguns grupos secundários, com forças rigidamente estabelecidas e saberes fortemente constituídos, que não favorecem a mudança, a autoria.

recusa explicitamente a originalidade de uma enunciação. Argumenta dizendo que a contradição de duas enunciações não basta para distingui-las, nem para marcar novidade de uma em relação à outra; porque o que conta é a novidade no próprio regime de enunciação que pode compreender enunciações contraditórias – “é a novidade no regime que conta, a novidade do dispositivo da Revolução Francesa ou Bolchevique e não a originalidade da enunciação”. Todo dispositivo se define pelo que detém em novidade e criatividade, o qual marca, ao mesmo tempo, sua capacidade de se transformar ou se fissurar em proveito de um dispositivo futuro.

Pertencemos a certos dispositivos, e neles agimos. A novidade de um em relação aos anteriores é o que chamamos sua atualidade, nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas aquilo em que vamos nos tornando, o que chegamos a ser, quer dizer, o outro, nossa diferente evolução. Em outras palavras, a história é o arquivo, o que somos e deixamos de ser, enquanto que o atual é o esboço daquilo que vamos nos tornando. Dizendo ainda de outro modo, a história nos separa de nós próprios, e o atual é esse outro com o qual já coincidimos. Esse é o processo formativo.

Vimos que a linguagem também apresenta essa dinâmica. Ela aceita a desordem e subverte a lógica clássica. Há equívocação e emaranhados para desmesclar. Acreditamos que entender essa lógica pode ser uma contribuição importante para o campo lacaniano. Se há duas consequências importantes para uma filosofia dos dispositivos, e que também podemos levar para os dois campos é, primeiro, o repúdio dos universais, *nem todos os cartéis ou grupos funcionarão bem*; segundo, há uma mudança de orientação que *se separa do eterno para apreender o novo*, variável em cada dispositivo. Donde deduzimos que é preciso haver separação para haver formação.

Proponho aqui analisar nosso movimento por dentro, não aquilo que oferecemos como psicanálise em extensão no Brasil, tais como os cursos e seminários; mas a experiência em cartel, como uma experiência de formação por excelência – além da análise em intensão, claro, e da supervisão –, por ser este um dispositivo subversivo e pela sua estrutura topológica que tenta escrever algo sobre a experiência do real, para extrair daí suas consequências.

Em 1998, quando o Campo Lacaniano iniciou suas atividades, observava-se na maioria dos Fóruns uma fraca disposição das pessoas para se engajarem no trabalho em cartéis. Num cartel sobre cartel, realizado no Fórum São Paulo, que encerrou suas atividades em 2006, chegou-se ao seguinte diagnóstico:

havia na nossa comunidade certa resistência ou um desconhecimento da proposta por parte dos mais jovens que de nós se aproximavam, e uma falta de tempo pelo excesso de atividades que os membros precisavam dar conta. Constatava-se também que alguns veteranos assumiam abertamente que não gostavam do trabalho em cartéis, e tal como Lacan, privilegiavam a transmissão por seminários.

Varias estratégias analíticas foram utilizadas para tratar dessa questão, que pode ser resumida em duas palavras: implicação e informação. O resultado que pode se verificar é que o número de pessoas interessadas e engajadas em cartel tem aumentado. É inegável o seu caráter formativo e sua capacidade de transmissão, que pode se confirmar pelo texto de alguém que lê uma publicação sobre cartel e que dá o seu testemunho:

Li um trabalho da Silvana Pessoa, psicanalista de Salvador sobre cartel, e concordo com ela. Sem um saber pré-digerido, sem um saber que vem do outro, o cartel vem produzindo na minha formação o efeito a que se propõe: a partir de um tema de estudo geral, nos fazer avançar individualmente. Assim como na análise o analisante precisa do analista para fazer a travessia, no cartel precisamos do grupo para fazer a travessia do saber (ou transferência de trabalho?), que no entanto é individual, exclusiva e somente cada um individualmente poderá dizer dela.

A Silvana diz que trabalhamos melhor, conhecemos mais e somos mais conhecidos – e reconhecidos – quando nos aproximamos em pequenos grupos. Por outro lado, como diz Caetano, *de perto ninguém é normal*, ou como diz Saramago, citado pela Silvana, *de perto é que se percebem as imperfeições*. Assim, podemos inferir que é também no pequeno grupo que nossas diferenças, inconsistências e dificuldades ficam expostas, possibilitando uma reflexão acerca das nossas idealizações, e ao do que supúnhamos até então, saber.

Acredito que o cartel seja um movediço, difícil e certo dispositivo de constituição de saber para nós, psicanalistas. E é por ele que me movo. Agora com mais rapidez (CASTRO, In. <http://www.escolalacaniana.com.br>).

Um depoimento não endereçado, encontrado ao acaso na internet, que revela a sua estrutura. Porém, resta-nos interrogar se as produções de cartel, com seu inegável caráter formativo como verificamos no testemunho acima, também poderiam fazer avançar o saber da psicanálise “para que ela

possa recolher os seus dividendos”, como disse Lacan, e também interrogar outros dispositivos de Escola, o Passe e o seu funcionamento: quais são os dividendos que recolhemos dessa experiência?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZIEU, D. *O grupo e o inconsciente: o imaginário grupal*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1993.

CASTRO, H de. *O dispositivo de cartel na minha formação*. In: <www.escolalacaniana.com.br/ruedelille_texto.php?idtextos=18>. Acesso em: 12 de abril de 2012.

DELEUZE, G. Que é um dispositivo? In: BALBIER, E et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona. Gedisa, 1990, pp. 155-16.

LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967: sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 248-264.

LACAN, J. (1967/1970). Discurso na Escola Freudiana em Paris. In: *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 265-287.

LACAN, J. (1980). Carta de dissolução. In: *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 319-320.

O Cartel no fórum SP



Falar de cartel em um Fórum é uma tarefa que requer uma parada em um termo anterior, que é o lugar do cartel numa Escola. Ora, como pensarmos em um dispositivo de Escola em outro lugar que não a Escola? Esta é uma questão que se precisa esclarecer antes de dizer do cartel no Fórum.

“Os Fóruns não são Escola, mas eles participam da manutenção desses objetivos da Escola. Eles as dão como objetivo preparar um retorno à Escola que Lacan quis, no contexto das necessidades do nosso tempo.” (Carta da IF)

Por que será que em 1998 no momento de constituição da IF-EPFCL se optou por esta constituição? A resposta rápida e talvez fácil seria que era para barrar o Um. Mas que história é essa de Barrar o Um? O Um era aquele que deixávamos e com quem rompíamos em 98? Porque se fosse a nossa Escola estaria garantida, pois se ele ficou para trás, nossa Escola não teria mais problemas com o Um. Não, a história é outra.

Com a estrutura decidida em 98 se pretendia manter uma barra ao Um que insiste em se pronunciar, basta se reunirem alguns sujeitos que ali algo do Um esteja presente. Podemos lembrar o que Lacan comenta no fim das jornadas de Cartéis em sua Escola em abril de 1975: “Há religiões em que, quando se juntam três fiéis, há uma presença do Um que invocam, que dispersa com eles” (LACAN, 1975). Quando alguns se juntam algo do Um está ali, e se não atentarmos ele cola e faz grude. Não à toa cinco anos depois dessas jornadas Lacan retoma o tema do cartel em um texto que transmite desde o seu título o que ele pretende evitar com sua Escola: D’écolage.

Avisado dessa questão, que o imaginário, o real e o simbólico irão operar nesses ajuntamentos, Lacan sacou que algo deveria estar junto para barrar essa história. E temos com o cartel esse lance, que é a dissolução. “Vamos. Reúnam-se vários, grudem-se o tempo necessário para fazer alguma coisa, e depois dissolvam-se para fazer outra coisa” (LACAN, 1980). Ora, não é indiferente que sendo este dispositivo uma das bases da Escola e tendo como em sua estrutura este “dissolvam-se”. Isso indica que a resposta para evitarmos a cola é acabar com tudo?

Voltemos ao cartel em busca dessa resposta. Dissolvam-se para fazer outra coisa. Sim, outra coisa. Seguir trabalhando sem grudarem-se entre si. Dissolvam-se uns dos outros, dissolvam o grude gosmento que as transferências de trabalho podem gerar. Estamos neste ponto com o fim

das análises posto em jogo. Pois, se no fim de uma análise se espera que a transferência caia, que o sujeito siga, como entender que as transferências de trabalho não tenham o mesmo fim? Vemos que o “dissolvam-se” da estrutura do cartel põe a cair as transferências de trabalho. Cair para que sigam os sujeitos com suas produções, sigam em seus estilos sem criarmos celeiros de mesmices.

Quanto às análises, em seu fim o sujeito não se identifica ao analista. No trabalho é preciso atentarmos para a mesma questão. Podemos perguntar: por que tendemos sempre a trabalhar com alguns? Logo respondemos: é a transferência de trabalho! Mas essa coisa não cai? Não é esse o lance do dissolver do cartel? E com ele a possibilidade de circular, arejar, criar? Dissolver parece então não ser da ordem do acabar com tudo, mas abrir para que circulem e se recoliquem as transferências de trabalho.

Temos aí um primeiro passo: o Um que insiste em se instituir pode ser barrado sim, se seguirmos a dica do cartel: dissolvam-se, desgrudem-se, criem algo sem a cola, algo d’es-cola. O cartel como base orienta a Escola em seu funcionamento e ensina como lidar com os grudes.

Assim, voltemos à primeira questão; o movimento em 98 optou por manter o cartel como base. Mas como pensar o cartel num Fórum? Seguimos com a continuação da Carta da IF-EPFCL:

“Esses Fóruns do Campo Lacaniano não são Escolas e não outorgam nenhuma garantia analítica. A eles pode ser aplicada a afirmação de Lacan sobre a Causa freudiana após a dissolução da EFP: ‘ela não é escola, mas campo’ e também ela ‘terá sua Escola’” (p. 238).

Isso, uma Escola sem sede, sem chefe, sem consistência. Não é a Escola que possui o Fórum, mas é o Fórum que tem sua Escola. Podemos entender que essa Escola traz à tona exatamente as características do cartel! Uma Escola que se reúne por um tempo e depois se dissolve. Dissolve-se sem destruir-se, pois os dispositivos de Escola estão aí para manter acesa a chama disso que apostamos como Escola, já que: “Em todo lugar onde houver dispositivos de Escola, a intitulação do conjunto Fórum-Escola passa a ser: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano de X”.

E se essa Escola tem como uma de suas bases esse dispositivo, ela é, como ele, furado e furador. Furada, pois não está aí para consistir e criar o grude.

Isso mesmo, sendo furada dificulta a permanência do Um. Podemos dizer permanência, pois como não tem como escapar dessa insistência do Um, vale atentar que ele não permaneça. Mas a cada vez que ele tenta se insistir para se instituir, os dispositivos d'Escola podem ser convocados a furar. Como? Dando voz, dando voto. E podemos apostar com isso que assim como no cartel as transferências de trabalho não se cristalizem, mas circulem, dissolvam, e com isso sigamos re-criando isso que chamamos Escola.

Sendo a Escola dos Fóruns vale voltar à questão do que é um Fórum. Essa coisa de Fórum, às vezes, é esquisita, difícil mesmo de entender. Mas temos uma carta, a letra dos fóruns onde as finalidades são claras; vejamos:

“O objetivo principal dos Fóruns, enunciado anteriormente, se desdobra em três eixos: a crítica, a articulação com os outros discursos e a polarização em direção a uma Escola de psicanálise” (p. 238).

Assim como o princípio de dissolução orienta a Escola como furada, os objetivos dos fóruns localizam também nele o furo como norteador, pois se por um lado “uma de suas finalidades constantes é a crítica do que se diz em nome da psicanálise no conjunto das diversas correntes do movimento analítico e das práticas institucionais”, o que poderia dar um ar superior à sua posição, ele também tem como “vocaçã própria assegurar a repercussão e a incidência do discurso anal do d no seio dos outros discursos. Ou seja, serão especialmente de sua alçada as conexões com as práticas sociais e polciais que se confrontam com os sintomas de nossa época e os laços com outras práxis teóricas (ciência, filosofia, religião etc.)” (*idem*).

Vemos aí nessas duas finalidades topologicamente o dentro e fora em uma mesma superfície. O Fórum como espaço aberto e em conexão com o que seria o fora, mas mantendo a cras ma para a manutenção do discurso analdiscu.

Mas ainda falta a terceira finalidade, que marca a sua convergência para a Escola:

“Os fóruns não deixam de ser orientados rumo à Escola de onde tomam seu sentido, pois é a Escola que se dedica a cultivar o discurso analscola.” E na sequência temos a que se propõe essa Escola. Ela é feita para sustentar as contingências do ato anals do “dando-lhe o apoio de uma comunidade animada pela transferência de trabalho”. Sim, é nessa orientação que cabe a inscrição dos cartéis em um Fórum (*idem*).

No Fórum São Paulo, a orientação segue essas linhas propostas pela carta/letra da IF. Os cartéis são inscritos no Fórum que cuida da inscrição deles no catálogo da IF mantendo assim esse laço d'escola. Para animar e fazer circular o produto que

cada um em seu cartel constrói, o fórum São Paulo abriu alguns espaços:

Cafê Cartel: Encontro em que aqueles que fazem cartel, já fizeram ou apenas se interessam por esse dispositivo são convidados a virem conversar sobre temas relativos às suas especificidades.

Debate com Cartel: Encontro em que um cartel que já tenha passado da metade de seu funcionamento é convidado a trazer o que construiu até esse tempo em sua pesquisa para debater com a comunidade.

Jornada de Espaço Escola: Lugar onde aqueles que fazem cartel são convidados a apresentar o que os encontros neste dispositivo produziram. Vale lembrar que este espaço foi nomeado Espaço Escola, pois são abertas também as questões que o Passe traz para a Escola, abrindo assim um espaço para discutir os dois dispositivos da Escola.

Assim, mesmo não sendo Escola, o Fórum São Paulo tem trabalhado na manutenção dos objetivos da Escola, apostando como Lacan em sua Ata de Fundação que a IF-EPFCL em São Paulo represente,

[...] o organismo onde deve cumprir-se um trabalho – que, no campo aberto por Freud, restaura a lâmina cortante de sua verdade – que traz a práxis original que ele instituiu, sob o nome de psicanálise, no dever que retorna a ele no nosso mundo – que através de uma crítica assídua, denuncie os desvios e os compromissos que amortecem seu progresso, degradando sua utilização (LACAN, 1964).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carta da IF-EPFCL in Catálogo 2006-2008 da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano Escola de psicanálise do Campo Lacaniano, p. 238.
- LACAN, J. (1980). “Jornadas sobre cartéis”, in *Documentos para uma Escola* – Revista da Escola Letra Freudiana 0, circulação interna, p. 109.
- _____. (1980). “Senhor A.”, in *Documentos para uma Escola* – Revista da Escola Letra Freudiana 0, circulação interna, p. 54.
- _____. (1964). “Ato de Fundação”, in *Outros Escritos* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 235.

O trabalho de cartel e a produção: a questão da transmissão



Lacan propôs a estrutura de cartel antes que viesse a estabelecer sua formalização mais profundamente trabalhada e difundida: aquela do nó borromeo, na qual o enodamento de três implica algo de quatro, ao que chamou objeto *a*, em um momento, e depois sintoma. Que Lacan não tivesse essa formalização desde antes, não o impediu de propor o cartel. Mais que isso, pretendeu dar a essa estrutura o lugar de entrada na Escola que fundava em 1964 bem como lugar de sua sustentação. Essa entrada estava condicionada, no “Ato de fundação”, a partir da declaração de “um título de um **trabalho** que cada um tencione levar adiante nele [cartel]” [grifo nosso] (LACAN, 1964/2003, p. 241). Assim, a articulação dos membros entre si e dos membros com a Escola se daria, portanto, a partir de um trabalho a ser posto em andamento, mas desde antes intitulado, orientado.

Agora, some-se a isso o nome dado à estrutura articuladora que fazia referência a *cardo*, outro nome para aquilo que é gonzo, dobradiça. Lacan objetivava dar ao cartel uma função de dobradiça que estivesse fundamentalmente alicerçada no trabalho com o qual cada um entrava na Escola e pelo qual a Escola deveria ser sustentada. Essa parece ser uma convocação bem similar àquela pela qual Lacan indicou como queria que se desse a entrada em seus “Escritos”, editado dois anos depois, dizendo que aqueles trabalhos deveriam “levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si” (LACAN, 1966/1998, p. 11).

O que era, porém, essa referência ao gonzo? Lacan só pôde, talvez, encontrar a medida certa disso três anos depois, quando em 1967 lançou sua “Proposição” sobre o analista da Escola. Uma retomada de seu ato de fundação que iluminava o que era a posição do analista como esse elemento particular entre a experiência de análise e sua presentificação no mundo.

Para introduzi-los nisso, eu me apoiarei nos dois momentos da junção do que chamarei, neste arrazoado, respectivamente, de psicanálise em extensão, ou seja, tudo o que resume a função de nossa Escola

como presentificadora da psicanálise no mundo, e psicanálise em intensão, ou seja, a didática, como não fazendo mais do que preparar operadores para ela. Esquece-se, com efeito, sua pregnante razão de ser, que é constituir a psicanálise como uma experiência original, levá-la ao ponto em que nela figure a finitude, para permitir, com o a posteriori, efeito de tempo que, como sabemos, lhe é radical (LACAN, 1967/2003, p. 251).

Nesse momento, Lacan trazia para o conjunto da Escola formada pelo cartel o dispositivo do Passe.

Esses dois tempos então, “Ato de fundação” (1964) e “Proposição de 9 de outubro de 1967”, (1967), formaram a resposta que Lacan deu à IPA que havia lhe interditado esse lugar. Lembremos que ao final de 1963, Lacan fora cerceado de sua posição de analista, sendo-lhe permitido, todavia, seguir com seu ensino. Era uma resposta por um ato, um ato analítico, mas que não se colocava como uma resposta completa. Antes, Lacan se lançava também a um trabalho que as propostas do cartel e do passe apenas abriam. Isso se encaminhava pelo fato de que tais dispositivos deveriam pôr à prova essa posição de dobradiça do analista, levando-se em conta que este pôr à prova se relacionava a colocar em ato essa posição, verificá-la. O trabalho de Lacan era também o de fazer deste ato uma formalização.

A aposta era de que a Escola pudesse recolher os efeitos daquilo que é um analista, do ato que pode fazer de alguém um analista, este ato que Lacan soube tão bem reportá-lo a um ato de solidão, mas que convocava um novo laço. Podemos fazer jogar o equívoco desta dupla posição de solidão e laço do ato psicanalítico com o que diz Lacan no “Discurso na Escola Freudiana de Paris”:

Mas se de fato estive só, sozinho ao fundar a Escola, tal como, ao enunciar esse ato, eu disse com audácia – “tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica” –, ter-me-ei nisso acreditado o único? [...] Com todos vocês naquilo que faço sozinho, haverei eu de me afirmar isolado? Que tem esse passo, por ser dado sozinho, a ver com o ser o único, que se acredita ser ao segui-lo? Não me fiei eu na experiência analítica, isto é, naquilo que me chega de quem com ela se virou sozinho? Acreditasse eu ser o único a tê-la, nesse caso, para quem falaria? Antes, é por alguém ter a boca cheia da escuta, sendo a sua única, o que vez por outra serviria de

mordação. Não existe homossemia entre o “único” [*le seul*] e “sozinho” [*seul*]. Minha solidão foi justamente aquilo a que renunciei ao fundar a Escola, e que tem ela a ver com aquela em que se sustenta o ato psicanalítico senão poder dispor de sua relação com este ato? (LACAN, 1970a/2003, p. 267).

Poder dispor de sua relação com o ato é poder dispor daquilo que Lacan indicaria neste mesmo tempo no Seminário do “Ato psicanalítico”: tomar o objeto *a* como agente do ato psicanalítico. Fazê-lo funcionar, em posição de agente, como causa de desejo. É também, de alguma maneira, transmitir os efeitos deste ato ou transmitir a estrutura deste ato.

É isso que impulsionou Lacan à formalização de sua teoria dos discursos. Pois se o ato psicanalítico é solidão, o discurso do analista formaliza seu laço, sua transmissão. E é aí que o lugar da produção ganha também seu destaque. Pois entre agente e produção há um avesso no duplo giro entre o discurso do mestre (ou discurso do inconsciente) e o discurso do analista, que se coloca entre o significante mestre e o objeto *a*:

Chegamos enfim ao nível do discurso do analista. Naturalmente, ninguém assinalou – é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S1 é o que vem no lugar da produção. E como eu dizia da última vez, quando deixei Vincennes, talvez seja do discurso do analista, se fizermos esses três quartos de giro, que possa surgir **um outro estilo de significante-mestre**. [grifo nosso] (LACAN, 1969-1970/1992, p. 168).

Tratar o S1 no lugar da produção a partir da evocação do estilo faz retornar o objeto *a* na posição de agente. O estilo é a marca de uma criação, um produto que recolhe em si um processo e seu resultado, no qual, a partir de determinado ponto, pôde-se inventar outro, colocando algo de novo, algo fora da repetição; tal como Lacan trata, na abertura dos “Escritos” (1998), essa ideia vinculada ao objeto *a* a partir da condição de que se ponha “algo de si” como já foi indicado. Este “de si” ligado ao estilo é o mesmo que aparece na “Proposição” (1967) quando Lacan estabelece aquilo que define o ato psicanalítico: “O analista se autoriza de si mesmo” (1967/2003, p. 248). O objeto *a*, no lugar de agente, faz função de pôr este “de si” como ato do psicanalista, mas entendemos que o S1 se vincula a isso por se colocar no lugar de produção na estrutura de discurso. É um S1 desencadeado que faz

a produção pôr a causa no lugar de agente.

Lacan propõe que o discurso do analista, como avesso do discurso do mestre, é aquele referente a um dizer do impossível, que pode se transmitir pelo furo no saber. Isso se articula ao objeto *a* enquanto função de causa e agenciamento do discurso, mas também ao S1 enquanto escrita da borda do furo no saber. “O discurso do analista pode permitir-lhe circunscrever o real de que sua impossibilidade exerce a função” (LACAN, 1970b/2003, p. 446). O S1 não é um significante que busca complementação no saber, mas uma letra que escreve o próprio furo no saber; litoral entre saber e gozo, tal como Lacan nos indica em “Lituraterra” (1971/2003): “Não é a letra... litoral, mais propriamente, ou seja, figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros, a ponto de não serem recíprocos? A borda do furo no saber, não é isso que ela desenha?” (LACAN, 1971/2003, p. 18).

Essa produção, todavia, não é necessária. Ou melhor, não é necessário que no lugar da produção encontremos S1. S1 no lugar da produção é contingente. É a mesma contingência presente no ato analítico. Daí que o ato analítico seja tanto o agenciamento do objeto *a*, quanto o S1 enquanto produção da borda do furo no saber que se coloca no lugar da verdade.

No FCL-SP temos posto à prova a atividade que ganhou o nome de Cartel de Transmissão, por se vincular a uma atividade de formação clínica. O que estamos chamando de Cartel de Transmissão é um dispositivo que as duas últimas Comissões de Gestão do FCL-SP fizeram *ex-sistir*, não sem riscos.

Dos testemunhos que se recolheram da primeira experiência realizada em 2011-2012, há quem diz ter encontrado ali uma forma de transmissão capaz de romper com o lugar da mestria e de tomar o texto como objeto a ser investigado, interrogado, mais do que como algo a ser sabido e ensinado. Ainda que semanalmente um cartelizante ficasse incumbido de preparar uma aula de algum seminário de Lacan, a apresentação do material preparado era inevitavelmente *abalada* pelas questões introduzidas pelos demais cartelizantes que, por não estarem na condição passiva de ouvintes, se autorizavam muito facilmente à produção deste abalo.

Quando cinco cartelizantes se reúnem publicamente, surge inevitavelmente a questão: qual o papel ou o lugar do público? Há, certamente, o risco de o público se tornar mero olhar de sustentação narcísica para os cartelizantes – risco que há também para quaisquer formas de transmissão de um saber –, mas o olhar ou a voz do público, que ali vem, não necessariamente como cartelizante, assume diferentes funções ao longo de uma reunião. Houve

ocasiões em que alguém do público produziu uma ruptura, com uma pergunta, por exemplo, numa discussão que se tornava hermética entre alguns cartelizantes, ocupando assim o lugar do mais-um; como houve também quem se dispusesse claramente fazer parte da discussão, colocando-se, nestes momentos, como um cartelizante a mais.

É a presença desta estranha testemunha que é o público, às vezes participando, outras vezes em silêncio, que produz nos cartelizantes um embaraço quanto à sua função dentro do cartel.

Podemos pensar, talvez, que o público de um cartel tem uma função equivalente à do Coro na tragédia grega: é ali que vemos realizar-se o comentário emocional, como disse Lacan no *Seminário 7* (1959-60/1991, p. 305).

Não deve ser por acaso, portanto, que esta forma de trabalho tenha produzido angústia em participantes que explicitamente se mostraram desejosos de um modelo tradicional composto por alguém em posse de um conhecimento relativamente pronto a ser repassado como leitura estável e consolidada de um determinado texto ou tema.

Em alguns momentos, especialmente no início das reuniões públicas do cartel, alguns participantes de Formações Clínicas interrogaram os cartelizantes sobre qual seu papel ali. Embora ainda não se tenha claramente uma resposta ou mesmo uma resposta fechada, não se pode descartar o sentido mesmo de uma interrogação como esta, que põe às claras que algo do que vinha geralmente funcionando de modo confortável e inquestionável foi provocado. As diferentes maneiras e emergências das participações do público, o que inclui as desistências, mas também o questionamento incessante, a curiosidade tímida e inesperada, as colaborações surpreendentes com a busca e a apresentação de referências mencionadas no texto ou novas referências etc. são índices de mobilizações singulares – não encontradas do mesmo modo em outros lugares de transmissão do FCL-SP – causadas por este dispositivo.

É possível concluir que este dispositivo, por sua novidade ou talvez por sua estrutura, foi capaz de construir um espaço de transmissão da psicanálise no qual os lugares e os sentidos daquilo que se realizou em ato não se deixou cair nos conhecidos e confortáveis modelos de ensino. Não se trata de reinventar a pólvora, mas de buscar um espaço de transmissão da psicanálise coerente com o próprio discurso psicanalítico tal como vem sendo sustentado pela aposta de Lacan e em razão de seu modo de entender e formalizar os problemas históricos e estruturais da transmissão da psicanálise.

A breve experiência que dois anos de um Cartel de Transmissão deixou, cujos testemunhos foram aqui apresentados, não deixa de chamar a atenção para o efeito de um dispositivo no qual a surpresa e a contingência têm seu lugar, e a interrogação do necessário também. Em que medida as questões e indecisões provocadas quanto aos lugares e papéis em jogo durante as reuniões não permitem justamente circunscrever algo da relação contingente e singular de um S1 com a produção? Em que medida as hiências, quedas, vacilações na suposta compreensão de um texto e as rupturas de certezas próprias de uma discussão de cartel, quando suportadas pelo testemunho de uma comunidade, não colocam em ato o S1 como borda do furo no saber? Em que medida o esforço de construção continuada, coletiva e pública de um conhecimento em torno de experiências tão singulares como o é a clínica não implica o colocar algo de si, fundamental para que se possa inventar algo de novo? Eis algumas das questões que podem ser levantadas desta experiência.

É evidente que não podemos transformar este dispositivo num modelo, mas parece ter ficado claro não ter sido o caso deste dispositivo ser considerado como uma experiência fracassada a ser prévia e definitivamente descartada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACAN, J. (1959-60). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- Lacan, J. (1964). Ato de fundação. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1966). Abertura desta coletânea. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1967-68). *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico*. Inédito.
- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: O Averso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, J. (1970a). Discurso na Escola Freudina de Paris. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1970b). Radiofonia. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1971). Lituraterra. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

O Cartel do Passe



Cartel e Passe constituem os dois pilares que alicerçam o que vem a ser uma Escola. São duas funções que verificam a Escola se, e somente se, alguns x, y, z se engajam no cartel e no passe para aí fazer argumento e, com isso, fazer valer a psicanálise.

A Escola de Psicanálise nunca é constituída: é um “fazer” escola que possibilita sua ex-sistência atópica e intempestiva e, por isso mesmo, lhe garante um lugar no mundo e na atualidade.

O Cartel do Passe configura o nó que conecta a intensão da psicanálise (passe como lugar de verificação do analítico) com a sua extensão no mundo (cartel como órgão da transferência de trabalho).

Num cartel do passe se põe em jogo, se coloca à prova, o “analítico” que está no cerne da Escola e da formação que ela garante. O passe é a provação da Escola.

Na Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano apostamos no passe como vetor da clínica psicanalítica e como dispositivo institucional que permite (eventualmente) verificar quando uma análise proporcionou a báscula que faz alguém suportar a posição de psicanalista.

DISPOSIÇÃO DO ANALISTA

Sustentar essa posição é uma aberração, diz Lacan (1971-72/inédito).¹

Como alguém pode se prestar a pôr novamente em jogo algo que lhe custou tanto perder, ceder, largar, destituir, esvaziar? Pois é justamente apenas na medida em que alguém se “acha” fora da medida comum, como ponto fora de série, que pode se prestar a suportar essa posição paradoxal, condição do ato analítico. Posição paradoxal de sustentação da função do Sujeito Suposto Saber, quando justamente lhe custou tanto produzir o impasse

1 “Comme je l’ai souvent marqué, cette expérience de la passe est simplement ce que je propose à ceux qui sont assez dévoués pour s’y exposer à des seules fins d’information sur un point très délicat... c’est que c’est tout à fait a-normal- objet a normal- que quelqu’un qui fait une psychanalyse veuille être psychanalyste. **Il y faut vraiment une sorte d’aberration** qui valait la peine d’être offerte à tout ce qu’on pouvait recueillir de témoignage” (Aula de 01/06/1972).

dessa função na sua própria análise!

O Cartel do Passe é um dispositivo disposto a acolher e recolher o testemunho dessa aberração, ou seja, desse passe clínico, “insurreição”, “separação” que possibilita concluir: “*Ça c’est quelqu’un!*”² (LACAN, 1970/2003, p. 413) e, portanto, “*Il y a de l’analyste*”, ou seja, há aí algo da função analista.

O **passe** clínico é o momento (FINGERMANN, 2007) de análise que efetiva uma báscula, uma virada além do **impasse** do Sujeito Suposto Saber: prova da impudência do ato, que garante a disposição desse analista para o risco e a prudência do ato analítico.

DISPOSITIVOS

Os Princípios Diretivos para uma Escola Orientada pelo Ensino de Sigmund Freud e Jacques Lacan (2012) explicitam os dispositivos institucionais que configuram a opção pelo passe e os órgãos de garantia da psicanálise que a Escola almeja pôr em função na dimensão internacional que escolheu para seu funcionamento.

Esses dispositivos são eventualmente modificados nas assembleias da Escola ou por consulta e votação eletrônica de todos os seus membros.

Atualmente, o Colegiado Internacional da Garantia (CIG), que compõe os “cartéis do passe”, é eleito a cada dois anos, em eleições organizadas localmente pelos Dispositivos Locais de Escola:³ cada um elege os membros do CIG que representam a sua comunidade de trabalho.

Um fórum, ou um conjunto de fóruns, precisa ter pelo menos 50 membros de Escola para poder sustentar um Dispositivo Local de Escola. Este, além de organizar as eleições do CIG, cuida do Secretariado do Passe e da indicação dos eventuais Analistas Membros da Escola (AME) nomeados pela Comissão de Habilitação.

A EPFCL conta atualmente com quatro Dispositivos Locais de Escola (Colegiado Internacional da Garantia, 2011) e, em consequência, o CIG é composto por 16 membros: dez para a EPFCL–França e fóruns anexos; dois para a Espanha (DEL 7); um para a Itália (FPL–Italiano) e três para o Brasil

2 No original: “Quand on reconnaîtra la sorte de plus-de-jouir qui fait dire ‘ça c’est quelqu’un’, on sera sur la voie d’une matière dialectique peut-être plus active que la chair à Parti, employée comme baby-sitter de l’histoire. Cette voie, le psychanalyste pourrait l’éclairer de sa passe”.

3 Atualmente, o DEL para a América do Sul é a CLEAG brasileira. Este dispositivo está colocado em questão em 2013, e deverá ser modificado em 2014 na AG da IF.

e a América Latina.

O Colegiado Internacional da Garantia (CIG) constitui os três cartéis do passe, a Comissão de Habilitação e também o CAOÉ – Colegiado de Animação e Orientação da Escola – que assume funções da orientação epistêmica da Escola.

O FUNCIONAMENTO DOS CARTÉIS DO PASSE

Os três cartéis do passe acolhem durante um período de dois anos as demandas de passe transmitidas pelos Secretariados do Passe locais.

No decorrer de uma entrevista, os secretariados acolhem (ou não) a demanda do passante, e iniciam a experiência com o sorteio dos passadores.

A partir desse momento, o jogo acontece entre o passante e os passadores. No final dessa experiência, o Cartel do Passe é chamado a entrar em campo: é o terceiro tempo da partida que conclui o jogo.

Logo após a eleição do CIG, os cartéis do passe estão constituídos na base do sorteio, mas levando em conta uma distribuição linguística equilibrada, na medida do possível, pois o CIG inclui apenas um italiano e um brasileiro.

Cada cartel se reúne quando pode ouvir pelo menos três passes.

O TRABALHO DE CARTEL

Em que consiste o trabalho de cartel?

No decorrer dos seus dois anos de funcionamento, cada cartel do passe responde por três níveis de atuação: a experiência própria do encontro com os passadores, o *après-coup* da elaboração dessa experiência e a “comunicação dos resultados”.

Os tempos dois e três acontecem entre os episódios de escuta dos passadores e a decisão consequente; trata-se aí de um trabalho “ordinário” de cartel, com modalidades diversas segundo os cartéis, a elaboração desse trabalho – e o “produto de cada um” é comunicado para o conjunto da comunidade de escola nas Jornadas de Escola e no *Wunsch* (WUNSCH – BOLETIM DA EPFCL), Boletim Internacional da Escola publicado por vias eletrônicas nas diversas línguas da Internacional dos Fóruns.

Mas o que talvez provoque mais curiosidade é essa parte do trabalho de Cartel em que consiste seu encontro com os passadores, a deliberação

e a decisão que segue. Na Escola Freudiana de Paris (EFP) essa instância chamava-se júri, o que condiz com sua responsabilidade de decisão em três tempos (testemunho-deliberação-sentença). O nome “cartel” surgiu na Escola da Causa Freudiana, e foi retomado assim na experiência da Escola dos Fóruns.

Como sustentar que esse tempo transitório da experiência constitui um trabalho de cartel?

Vale notar que se trata aqui de um trabalho de cartel bem peculiar, não somente porque seu produto final consiste em uma decisão (sim/não), mas porque esse tempo do cartel se caracteriza pelo efêmero e pela pressa: é uma temporalidade lógica em três momentos que precipitam o momento de concluir, logo após o tempo de compreender (a deliberação) que seguiu imediatamente o instante de ver do encontro com os passadores.

Essa temporalidade de pressa é parte integrante da tarefa e do trabalho do cartel do passe (mesmo se alguns cartéis se dão, às vezes, um tempo maior de deliberação antes de poder concluir).

O que distingue o laço particular que instaura um cartel como tal é a “identificação ao grupo”, sublinha Lacan (1974-75/inédito, aula de 14 de abril), localizando o ponto de identificação como sendo o objeto “a”, tal como está escrito no nó borromeano, ou seja, como “falha no saber” (SOLER, 2007).

O cartel do passe começa assim, e recomeça assim a cada passe, e mesmo a cada passador: um ponto de partida e da partida comum que vai ser jogada é a identificação a um não saber, *a priori*, daquilo que vai ser ouvido pelo cartel a partir de cada testemunho de cada passador.

O encontro com os passadores confirma: é inesperado! O que se acolhe é sempre muito particular, depende da peculiaridade do passante, do momento de sua análise, de seu estilo e capacidade de transmissão; depende de cada passador e dos momentos de suas análises que foram discernidos por analistas diferentes como momentos de passe. O que se pretende recolher procede igualmente do inesperado e de inaudito (“uma travessia do campo do *attendu*” e do *entendu*”) (FINGERMANN, 2005); portanto, algo de imprevisto – encontro mesmo – e da ordem da surpresa e do singular que se faz ouvir pelo cartel.

A disposição do cartel começa, portanto, com essa disposição preliminar para o inesperado e o inaudito.

O passador, antes de tudo, fura qualquer preconceito do cartel, e podemos dizer com Vicky Estevez (2013) que a sua presença (FINGERMANN, 2011), se ele é mesmo um passador, encarna aí o Mais-um do cartel.

O encontro, no entanto, tem um certo protocolo necessário para o que se almeja recolher do testemunho: silêncio do cartel, fala dos passadores; fluente, organizada, improvisada, tímida, angustiada, assertiva, bagunçada, meticulosa.

Essa fala desenha uma narrativa, organizada em capítulos, temas, tempos dos testemunhos do passante. O trabalho do cartel consiste, então, no que podemos chamar uma “investigação topológica”, ou seja:

[...] esticar as superfícies dos relatos, explorar as vizinhanças, visitar as extensões, evidenciar os furos, os verdadeiros e os falsos (lembrando que em topologia um furo verdadeiro é um furo que permite a travessia). Cada membro do cartel participa do jogo transformando o texto em superfície topológica, eles seguem os contornos, pegam uns atalhos, cortam uns desvios, põem o testemunho de cabeça para baixo, produzem uma outra perspectiva. O intuito não é desconcertar os passadores, que, em geral, se espantam e depois se deixam surpreender, e colaboram com gosto à exploração / transformação de seus textos em superfícies topológicas (FINGERMAN, 2007, p. 156).

Depois de algumas voltas e reviravoltas, o passador, de uma maneira evidente, não tem mais o que acrescentar; a sua participação ativa nessa parte do trabalho do cartel finaliza. O testemunho do segundo passador que vem em seguida, muitas vezes, transtorna tudo, evidenciando, no entanto, que quase sempre os enunciados e a enunciação que se diferenciam, e às vezes divergem, apontam para um dizer único. Dizer que, por estrutura, permanece esquecido, mas que o trabalho do cartel pode deduzir pela sua tripla operação: lógica, ética e poética.

A deliberação constitui o segundo tempo da experiência do cartel, na sua função de júri: trata-se de deduzir dos testemunhos o lugar do dizer esquecido, e como este se manifesta além da historicização de uma análise, quando destaca como esta “faz diferença” (FINGERMAN, 2012). Esse tempo do cartel se parece muito com qualquer trabalho de cartel (exceto a pressa): um diz, o outro desdiz, o terceiro constrói, o quarto puxa uma carta que transtorna tudo que tinha sido estabelecido, e todos dão mais algumas voltas, até que a decisão caia como uma evidência – o passante, sim, atestou o que é um analista de Escola, ou não, não podemos concluir isto.

Uma carta nem sempre chega a seu destino (FINGERMANN, 2012a): é responsabilidade do cartel? Do passador? Do passante? A questão permanece aberta para cada um.

O momento de concluir não termina o trabalho, pois quando a resposta é negativa, na nossa comunidade de Escola, costuma ser acompanhada de um argumento sucinto como sinal de gratidão e de reconhecimento pelo trabalho do passante.

Essas mensagens “dão trabalho” para o cartel, que procura encontrar as palavras mais adequadas e respeitosas, embora, na maior parte das vezes, não sejam bem recebidas pelos passantes.

Se o trabalho do cartel do passe termina depois dos seus dois anos de compromisso com a Escola, a sua responsabilidade (ASKOFARÉ, 2010) não tem fim, pois o seu trabalho repercute na Escola como provação da sua operância, e a sua responsabilidade ecoa por muito tempo com a presença dos Analistas de Escola (AE) nomeados e também com os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASKOFARÉ, S. Política do passe: a responsabilidade do cartel. In: *Wunsch 9 – Boletim da EPFCL*, maio de 2010, pp. 6-8, 2010. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/wunsch9.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

COLEGIADO INTERNACIONAL DA GARANTIA. (2011). *Règlement Intérieur 2012/2014*. In: Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/1/CIG-ReglementInterieur2012-2014.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

ESTEVEZ, V. Interrogations. In: *Mensuel 81*. Paris: EPFCL, outubro de 2013.

FINGERMANN, D. *A leveza do passe*. Wunsch 3 – Boletim Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, 2005.

FINGERMANN, D. O momento do passe. In: *Stylus 14 – Revista de Psicanálise*. Rio de Janeiro: EPFCL-Brasil, pp. 149-161, 2007.

FINGERMANN, D. A presença do passador: atualidade da Escola. In: *Wunsch 11 – Boletim da EPFCL*, outubro de 2011, pp. 10-18, 2011. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/wunsch11.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

FINGERMANN, D. O que faz diferença. In: *Wunsch 12 – Boletim da*

EPFCL, junho de 2012, pp. 56-60, 2012. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/wunsch12.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

FINGERMANN, D. Uma carta nem sempre chega a seu destino. In: *Wunsch 13 – Boletim da EPFCL*, dezembro de 2012, pp. 51-53, 2012a. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/wunsch13.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, J. (1971-72). *Le Séminaire, livre XIX: Le savoir du psychanalyste*. Paris, inédito.

LACAN, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito.

PRINCÍPIOS DIRETIVOS PARA UMA ESCOLA ORIENTADA PELO ENSINO DE SIGMUND FREUD E JACQUES LACAN. (Novembro de 2012). Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/epPrincipes2012.pdf>>. Acesso em 6 out. 2013.

SOLER, C. Cartel d'École. In: *Mensuel 25*. Paris: EPFCL, maio de 2007, pp. 41-44, 2007. Disponível em: <http://www.champlacanienfrance.net/IMG/pdf/Mensuel25_CSoler.pdf>. Acesso em 6 out. 2013.

WUNSCH– BOLETIM DA EPFCL. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/4/puWunsch.php?language=4&menu=1>>. Acesso em 6 de out. 2013.

Fórum em Campo
Resposta de Psicanalista
Formação Continuada

Ética do bem dizer: a tristeza e a felicidade



Carlos Eduardo Frazão Meirelles¹

Na Formação Continuada dos membros do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo fui sorteado, ao acaso, para comentar um fragmento do texto *Televisão*, de Lacan (1974/2003), no qual, dentre alguns conceitos mais comumente estudados e comentados há duas proposições que, a princípio, pareceram bastante enigmáticas: a de que o afeto de tristeza é uma covardia moral, e a de que o sujeito é feliz, sendo essa a definição de sujeito.

[...] Minha ideia de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem permite verificar mais seriamente o afeto [...] (LACAN, 1974/2003, pp. 522-3). A tristeza [...] não é um estado de espírito, é simplesmente uma falha moral, como se exprimiam Dante ou até Spinoza: um pecado, o que significa uma covardia moral, que só é situado, em última instância, a partir do pensamento, isto é, do dever de bem dizer, ou de se referenciar no inconsciente, na estrutura. [...] Covardia, por ser rechaço do inconsciente [...] (*Ibid.*, p. 524). No polo oposto da tristeza existe o gaio issaber [*gay sçavoir*]² o qual, este sim, é uma virtude [...] (*Ibid.*, p. 525).

Nisso tudo, onde está o que traz felicidade [*bonheur*] / feliz [*bom*] acaso [*heur*]? Exatamente em toda parte. O sujeito é feliz. Esta é até sua definição, já que ele só pode dever tudo ao acaso, à fortuna, e em outras palavras, que todo acaso lhe é bom para aquilo que o sustenta, ou seja, para que ele se repita. O espantoso não é que ele seja feliz sem desconfiar, do que o reduziu a isso, sua dependência da estrutura, mas que adquira a ideia da beatitude, uma ideia que vai tão longe que o sujeito sente-se exilado dela (*Ibid.*, p. 525).

1 Psicanalista, Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP, Mestre em Psicologia pela USP.

2 *Gaio Issaber* inclui o isso (*ça*) na palavra saber (*gay sçavoir*): um saber alegre do inconsciente.

A expressão covardia moral, tal como Lacan articula, relaciona-se por um lado ao pensamento do filósofo Benedictus de Spinoza (1632-1677), e por outro a uma posição do sujeito que Freud indica nos *Estudos sobre a Histeria* (1895).

Spinoza refere-se à covardia em uma pequena passagem de sua *Ética* (1665/2011), localizando-a como uma das formas de tristeza dentre outras – tais como a aversão, o desespero, a decepção, a humildade, o arrependimento, a vergonha, o pavor (SPINOZA, 1665/2011, pp. 143-150). A expressão *covardia moral* não ocorre em sua obra, mas é uma construção pertinente ao conceito de sua *Ética*. Spinoza elabora uma concepção do que seria a virtude a partir de uma compreensão dos afetos, entendendo-os como “[...] as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (*Ibid.*, p. 98). Considera como três os afetos primários, dos quais todos os outros proviriam: a alegria, a tristeza e o desejo (*Ibid.*, p. 107).

A covardia diz-se daquele cujo desejo é refreado pelo temor de um risco ao qual seus semelhantes ousam se expor. A covardia não é, pois, senão um medo de um mal que a maioria não costuma temer (*Ibid.*, p. 150). O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida (*Ibid.*, p. 144). A audácia é o desejo pelo qual alguém é incitado a fazer algo arriscado ao qual seus semelhantes temem se expor (*Ibid.*, p. 150).

A covardia seria a negação do desejo, por medo; e o medo seria uma forma de tristeza. O oposto da covardia seria a audácia, ou a ousadia. A questão ética entre alegria e tristeza articula-se em relação à da potência de agir do ser humano.

A tristeza diminui ou refreia a potência de agir do homem [...] o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser (*Ibid.*, p. 123). A melancolia é uma tristeza que, enquanto referida ao corpo, consiste em que a potência de agir do corpo é inteiramente diminuída ou refreada. Portanto é sempre má (*Ibid.*, p. 185).

O esforço por perseverar em seu ser seria “[...] o primeiro e único fundamento da virtude, do princípio correto de viver [...]” (*Ibid.*, p. 237). “O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem

se esforça por perseverar em seu ser” (*Id.*, *Ibid.*, p. 168). Ao “buscar aquilo que é útil para si” (*Ibid.*, p. 237), apreenderia algo do universal, Deus, definido como o infinito (*Ibid.*, p. 13). Rechaçar o ser de desejo que se é seria antiético, por isso a tristeza é um problema moral.

Se Lacan concede um destaque à pequena passagem em que Spinoza se refere à covardia, é porque para a psicanálise é de especial valor, por estabelecer uma relação entre desejo e tristeza, e semelhante à que faz Freud, de modo explícito e literal nos *Estudos sobre a Histeria*. A expressão covardia moral está na discussão do caso Miss Lucy R., para caracterizar o ato de recusa de uma representação, sexual, que se apresenta como incompatível ao eu. Com a recusa, a representação desaparece, por recalque, e o afeto sofre conversão.

O método histérico de defesas [...] reside na conversão da excitação em uma inervação somática; e a vantagem disso é que a ideia incompatível é forçada para fora do ego consciente. [...] A incompatibilidade que teria exigido uma eliminação do afeto não existe mais, graças ao recalque e à conversão. Assim, o mecanismo que produz a histeria representa, por um lado, um ato de covardia moral e, por outro, uma medida defensiva que se acha à disposição do ego (FREUD, 1895/1996, p. 149).

Miss Lucy sofre de “depressão e fadiga” (*Ibid.*, p. 134), relatando estar continuamente “desanimada e deprimida” (*Ibid.*, p. 145). Seu sintoma conversivo é a perda do olfato, exceto pelos cheiros de pudim queimado e charuto que sentia mesmo na ausência desses objetos. A análise inicia pela decifração desses cheiros significantes, remetendo a dois episódios. O primeiro, o dia em que enamorou-se por seu patrão, na casa em que era governanta, por uma conversa em que se sentiu desejada por ele como substituta da esposa falecida, cujos filhos agora ela criava; enamoramento, porém, que ela rechaçou pela diferença de classe social. O segundo episódio, o dia em que percebe que o patrão não a amava, tendo ele sido rude por um problema doméstico que não lhe cabia resolver.

A decifração psicanalítica orienta uma política oposta à do avestruz, sobretudo oferece um discernimento da estrutura do desejo que se articulou, um saber de sua condição de objeto, desejado e recusado. A interpretação dissolve o sintoma e a depressão dá lugar à sua alegria costumeira. Diz ainda estar apaixonada pelo patrão, mas não sofrer mais por isso (*Ibid.*,

p. 147). Continua trabalhando na casa, nada muda; só sua posição quanto ao desejo e à castração. É um exemplo elementar, destes casos que Freud resolve com poucas conversas, mas uma referência do efeito de tratamento da tristeza pelo dever de dizer bem dito a partir da perspectiva do inconsciente estruturado como uma linguagem.

Em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1925), Freud localiza os “estados de depressão” e “melancolia” (p. 94) como efeitos da inibição do eu. Considera inibições específicas, como a de “[...] tocar piano, de escrever, ou de andar [...]” (p. 93), como atos que se inibiram em face de uma erotização excessiva; e inibições generalizadas,

[...] quando o eu se vê envolvido em uma tarefa psíquica particularmente difícil, como ocorre no luto, ou quando se verifica uma tremenda supressão de afeto, ou quando um fluxo contínuo de fantasias sexuais tem de ser mantido sob controle, ele perde uma quantidade tão grande de energia à sua disposição, que tem de reduzir o dispêndio da mesma em muitos pontos ao mesmo tempo (FREUD, 1925/1996, p. 94).

O resultado é a paralisia geral da depressão. Freud cita ainda o exemplo de um obsessivo “[...] dominado por uma fadiga paralisante [...]” sempre que acontecia “[...] algo que evidentemente devia tê-lo enfurecido” (1925/1996, p. 94). A inibição da raiva custa-lhe energia para tudo o mais.

E nisso tudo, onde está a felicidade? O sujeito que é feliz é o sujeito do inconsciente. Ele é feliz, porque faça o que se fizer – recalque, conversão, ou inibição – ele encontra um meio de se realizar, nem que seja no tropeço por acaso, e principalmente no acaso, estando pronto a enunciar-se por qualquer contingência que lhe servir. Quando Freud se pergunta sobre a tese da realização de desejo nos sonhos de angústia e pesadelos, escreve:

Não há dúvida de que uma realização de desejo deve trazer prazer, mas “Para quem?”. Em sua relação com os desejos oníricos, o sonhador só pode ser comparado a um amálgama de duas pessoas separadas, ligadas por algum importante elemento comum (FREUD, 1900/1996, p. 609n).

O que para o sujeito do inconsciente é um prazer, para o eu não o é. É como se a repetição ficasse feliz, mas eu não. Os restos diurnos demonstram como todo acaso é bom para aquilo que sustenta o sujeito, para que ele se

repita. Dos últimos três dias de vigília, o inconsciente sempre encontrará material para realizar um desejo.

A questão ética é como fazer desse sujeito que insiste, a qualquer acaso, o pretexto para um feliz acaso, uma felicidade, que não se confunde com a beatitude de um suposto estado pleno. Não seria se opondo a ele, mas por um saber da própria dependência à estrutura, à repetição real.

O conceito de causa, a que Spinoza recorre de Aristóteles, é central em sua *Ética* por ser o operador da potência de agir e da transformação dos afetos. Trabalha com as quatro causas aristotélicas – material, formal, eficiente, e final – ou apenas com a noção de causa, e situa o conjunto da infinidade de causas existentes como sendo Deus. Não formula algo sobre a causa por acaso, a fortuna, o acidental, a *tiquê* aristotélica que Lacan recorre para localizar a repetição real, em distinção a repetição da recordação, da realização de desejo, *automaton* (LACAN, 1964/1998, pp. 55-65). Pela causalidade aristotélica do acaso, a *tiquê*, poderíamos vir a especificar, com Lacan, o inconsciente e a psicanálise no campo ético definido por Spinoza.

A potência de agir, que para Spinoza articula-se ao princípio ético de perseverar em seu ser de desejo, é produzida, desencadeada, pela apreensão da causa do afeto, que ele chama de causa adequada. “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (SPINOZA, 1665/2011, p. 98).

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial (SPINOZA, 1665/2011, p. 98). À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos (*Ibid.*, p. 218). [...] A tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo (*Ibid.*, p. 219).

A apreensão da causa adequada produz algum afeto derivado da alegria: satisfação, felicidade, ou entusiasmo, cuja etimologia remete ao grego *en* + *theos*, literalmente *em Deus*. “A alegria é a passagem do homem de uma

perfeição menor para uma maior. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (SPINOZA, 1665/2011, p. 141). Spinoza considera perfeição em alguém “[...] sua capacidade de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza [...] a essência de uma coisa qualquer” (*Ibid.*, p. 157). Tanto a alegria quanto a tristeza são consideradas como um efeito de passagem. Passagem pela causa adequada. Não se fica para sempre no afeto que se alcança. Um ser singular nunca alcança a infinidade de causas de Deus, havendo sempre causas que permanecem desconhecidas. A alegria seria como que um índice de verificação de passagem pela causa adequada, em uma perspectiva constante de busca, de algo que se alcança e se esvanece. O gaio issaber tem uma dimensão de passagem, na medida em que Lacan o define como a virtude de roçar o sentido “[...] tão de perto quanto se possa, sem que ele sirva de cola, para isso gozar com o deciframento [...]” (1974/2003, p. 525). Não é beatitude, mas abocanha um quinhão.

Há que se considerar uma base de horror que pode sustentar a apreensão da causa. Colette Soler escreve que “[...] o encontro com a castração é um horror de tal ordem que não pode provocar como efeito senão o entusiasmo” (SOLLER *apud* SIQUEIRA, 2007, p. 77).

É como o estilo de Karl Marx (1818-1883) em *O Capital* (1867/1988). Testemunha a miséria dos operários, a tortura das condições de trabalho, ele próprio não tendo quase nada no bolso;³ recupera documentos históricos sobre a origem do capital em assassinatos, roubos de terra, escravidão, de massas populacionais; deduz o roubo da mais-valia;⁴ e escreve isso com muito bom humor, ironia, sarcasmo, o entusiasmo de milhares de páginas, além do entusiasmo mundial que causou e da chamada à ação. A apreensão da causa adequada do capitalismo, o bem dizer de Marx, tende a produzir entusiasmo, mesmo diante da barbárie, e principalmente por uma consciência ainda mais apurada dela. Não é ver o lado bom da coisa, o jogo da Pollyanna, mas alcançar a radicalidade do que está em causa. O que, como ficou demonstrado historicamente, não conduz ao ideal da conciliação humana. Lacan diz que a revolução marxista demonstrou “[...] que não existe nenhum progresso a esperar, de verdade ou de bem-estar, mas apenas a guinada da impotência imaginária para o impossível que o real revela ser [...]” (LACAN, 1970/2003, p. 439). Nessa guinada da impotência ao impossível o horror pode fazer entusiasmo; o que, se não salva o

3 Em 1859, escreve a Engels: “Seguramente é a primeira vez que alguém escreve tanto sobre dinheiro com tanta falta dele” (MARX, 1978, p. XIX).

4 “[...] A mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar” (LACAN, 1970/2003, p. 434).

mundo, ao menos salva o desejo.

Seria possível recorrer a qualquer caso clínico para localizar a ética do dever de bem dizer referenciado no inconsciente. Cito muito brevemente, para termos uma referência clínica do campo lacaniano, o caso fictício criado por Ana Laura Prates Pacheco (2011). Bill, um caso de fobia de aves, com uma frase fantasmática fundamental que poderia ser reduzida a “o olho serra o bico” (PACHECO, 2011, p. 173) a partir da qual se articula a variedades de formações sintomáticas: “Bill sente-se olhado [...] um olhar castrador [...] paterno”. Sofre de “[...] inibição de urinar em banheiros públicos e com sua dificuldade com as mulheres” (*Ibid.*, p. 173). Uma interpretação homofônica, feita em inglês, língua do pai, promove um giro: *I saw Bill*, cujo som traduz o *olho serra o bico* (*eye saw bill*), e ecoa outra frase, *eu vi o Bill* (*I saw Bill*). A “interpretação apofântica” corresponde “[...] logicamente, à mostração, ao trazer à luz o objeto, olhar causa de desejo, agora despido da significação fantasmática” (*Ibid.*, p. 174). Conduz, inicialmente, a uma “posição depressiva” (*Ibid.*, p. 174), tempo de luto de queda da significação fálica da fantasia. Em um segundo momento, serve-se da homofonia para jogar com os variados sentidos que se pode depreender de *I saw Bill*. Usa o sentido até gastar, e a fobia não atrapalha mais; diante do medo, como uma ave, agora faz um assobio (em homofonia a *I saw Bill*). Um trauma como *I saw Bill* servindo de feliz acaso para um assovio. O oposto do rechaço do inconsciente, um acolhimento por subversão.

Parafraseando Goethe, citado por Freud em *Totem e Tabu* (1912): Aquilo que herdaste, pelo acaso do destino, dos pais, do sorteio, conquista-o para fazer teu.⁵

5 “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (FREUD, 1912/1996, p. 160).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. (1895). Estudos sobre a Histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 13-319.
- FREUD, S. (1900). A Interpretação dos Sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Vols. 4 e 5. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1912). Totem e Tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 13-163.
- FREUD, S. (1925). Inibição, Sintoma e Angústia In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Vol. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 79-171.
- LACAN, J. (1964). *O Seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 400-447.
- LACAN, J. (1974). Televisão In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 508-543.
- MARX, K. (1867). *O Capital: crítica da economia política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, K. (1978). *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. (Os Pensadores). Seleção de textos de José Arthur Giannotti, traduções de José Carlos Bruni (*et. al.*). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PACHECO, A. L. P. (2011). Eye – saw – Bill / I saw Bill: a letra, não sem o som. In: *Livro Zero: revista de psicanálise*. V. 1, n. 2 (2ª semestre, 2012), São Paulo, FCL-SP/EPFCL – Brasil, 2011. pp. 165-175.
- SIQUIERA, E. de S. E. (2007). A depressão e o desejo na psicanálise. In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. UERJ, RJ, v. 7, n. 1, pp. 71-80, abr. 2007.
- SPINOZA, B. de (1665). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Sinopse de *televisão*, de Jacques Lacan¹



Marcelo Checchia

Televisão é o título dado por Lacan ao texto que, simultaneamente, serviu de base e foi extraído de sua apresentação para um programa de televisão chamado *Psychanalyse*, produzido pelo diretor Benoît Jacquot, gravado em dezembro de 1973 e emitido em duas partes em março de 1974.²

Embora se trate de um programa de televisão, desde o início Lacan (1973/2003, p. 508) deixa claro que não se dirige ao público leigo e que não fala para que “idiotas o compreendam”. Ele se dirige “àqueles que o ouvem” em seus seminários, supostos analistas. O público ao qual ele se dirige marca não apenas seu estilo, mas também sua posição ética relativa ao discurso que procura sustentar. Colocar-se como mais um Mestre para os idiotas implicaria cair no avesso do discurso psicanalítico. Muito provavelmente por isso, ele faz questão de iniciar sua apresentação afirmando que sempre diz a verdade, não toda, indicando aí um impossível relativo ao real e sua ética daí proveniente.

Ao longo do texto, é notório como Lacan retoma alguns pontos que foram intensamente tratados ao longo de todo seu ensino em articulação com elaborações mais recentes, contemporâneas à publicação dessa conferência

1 Texto produzido ao final do Módulo de Leitura de Lacan, no qual foi discutido *Televisão*, e apresentado no último encontro da Formação Continuada.

2 O vídeo se tornou disponível ao público somente em 1991 e de forma editada, com questões e trechos cortados. Já o texto que temos disponível, publicado antes da emissão do programa na televisão, é integral. Algumas curiosidades sobre os bastidores da produção: Benoît sabia que Lacan sempre recusara qualquer relação com programas de televisão. Num primeiro momento, então, Benoît procurou Miller para realizar um filme sobre Lacan, mas este respondeu que só aceitaria com o consentimento do próprio Lacan. Benoît foi então conversar com ele, que gostou da ideia de contar com a participação de Miller (foi Miller quem formulou as perguntas a serem respondidas). Mas, segundo Benoît, o que parece ter convencido mesmo Lacan a realizar esse programa foi o alerta do diretor de que algumas semanas antes um eminente psicanalista, que se dizia um dos discípulos de Lacan, participou de um programa televisivo “maltratando” a psicanálise. Espantado, Lacan decidiu aceitar o convite para deixar sua marca a respeito do que poderia ser feito em nome da psicanálise. Por isso, o filme foi intitulado *Psychanalyse*. E também por isso, ele pode ser considerado uma resposta de Lacan à sociedade sobre a posição ética e política da psicanálise.

na televisão. Isso faz com que o texto seja uma espécie de compêndio de psicanálise, mas um compêndio bastante denso, repleto de referências a outros seminários e escritos. Aqui, nessa breve sinopse, não será possível apontá-las todas. Mas tentarei destacar alguns pontos que considero principais para seguir a linha de raciocínio de Lacan nessa espécie de resposta que ele dá à sociedade sobre a especificidade da psicanálise.

A primeira pergunta feita por Miller permite a Lacan começar com o principal conceito da psicanálise: o inconsciente. Ele procura nos mostrar que, longe de se reduzir a uma acepção negativa – que leva a supor que pode ser encontrado em toda parte –, o inconsciente é “coisa sumamente precisa” (*Ibid.*, p. 510). O inconsciente é decorrência do ser falante. Lacan então retoma uma afirmação presente em quase todos os seus seminários: “o inconsciente, isso fala” (*Ibid.*, p. 510), e que nos remete a seu famoso aforismo “o inconsciente é estruturado como linguagem”, intensamente trabalhado por ele na década de 1950, período em que ele enfatizava a dimensão simbólica do inconsciente.

Nesse momento, porém, essa afirmação é atrelada à dimensão real do inconsciente. Ela é incluída naquilo que Lacan chama de linguística, a linguística “que se ocupa de lalíngua” (*Ibid.*, p. 510), isto é, do aspecto da língua antes de ela ser estruturada sintaticamente pelo sujeito, quando seus sons não fornecem nenhum sentido, mas apenas a cifra do sentido. Essa dimensão real do inconsciente voltará diversas vezes ao longo de *Televisão*.

Mas sigamos o eixo central do texto, pois após fazer essa introdução à sua concepção de inconsciente, Lacan retoma um debate crucial para a psicanálise: a diferença entre a cura analítica e a cura sugestiva. Esse debate foi levantado pelo próprio Freud em diversos momentos de sua obra e que, podemos dizer, permanece presente atualmente. Em *Televisão*, a princípio Lacan parece responder de modo evasivo: “a cura é uma demanda que parte da voz do sofredor, de alguém que sofre de seu corpo ou seu pensamento” (*Ibid.*, p. 511). Numa leitura rápida pode parecer que a cura é o que um sofredor demanda, quando Lacan diz que a cura é uma demanda que parte da voz do sofredor. Ou seja, aí ele situa a cura na própria fala do sofredor (e não na do médico, como no caso da cura sugestiva): o poder de cura da psicanálise é relativo aos princípios de poder da fala e da linguagem.

Para diferenciar a cura analítica da cura sugestiva, Lacan passa a indicar as distinções entre a psicanálise e a psicoterapia. Ele propõe, então, que tomemos duas vertentes fornecidas pela estrutura da linguagem: a vertente do sentido e a vertente do signo. A psicoterapia é situada na vertente do

sentido, que é a vertente “que nos fascina na fala” (*Ibid.*, p. 513) pelos significados extraídos da formação do inconsciente. A psicanálise não deixa de trabalhar essa vertente, mas Lacan procura enfatizar aqui que ela, embora possa levar “ao não-sentido da relação sexual, que é patente desde sempre nos ditos amorosos” (*Ibid.*, p. 512), tende a se transformar no bom senso que representa a sugestão. Por isso ele afirma que a psicoterapia é “um bem que leva ao pior” (*Ibid.*, p. 513), na medida em que recoloca o sujeito na via da alienação em função de sua crença na consistência do Outro e na existência do Um que possui e dá o bom senso a respeito de seu mal-estar. Aqui, o pior diz respeito a todas as práticas que levam à crença da consistência do Outro, à crença da potência do Outro, à crença de que o Outro é o Um ou de que com o Outro se faz Um.

Já a experiência psicanalítica, embora não exclua a vertente do sentido, é situada, mormente, em referência à vertente do signo, que Lacan remete à lalíngua e ao gozo. Ele nos ressalta que nos sonhos, sintomas, atos falhos e chistes há a dimensão de um dizer – “a ‘diz-mensão’ significante pura, que é o emprego de lalíngua” (*Ibid.*, p. 514), que toca o gozo. Algo do gozo é apreendido nos “desfilamentos lógicos” (p. 514) do significante, que não são cadeias de sentido, “mas de gozo-sentido [*jouis-sens*]” (*Ibid.*, p. 516). O chiste deixa isso bastante claro por seu efeito imediato de liberação de um gozo por meio do riso. Pois bem, é esse dizer que apreende algo dos desfilamentos lógicos que leva o sujeito a tocar o real, “real que permite desatar efetivamente aquilo em que consiste o sintoma, ou seja, um nó de significantes” (*Ibid.*, p. 515) e a construir aquilo que Lacan chamará um pouco adiante de “amor novo”.

Feita essa distinção entre as vertentes do sentido e do signo, Lacan prossegue sua crítica aos psicoterapeutas e outros profissionais da saúde mental, todavia enfatizando as diferentes políticas inerentes a essas práticas e à prática psicanalítica. Para isso, ele nos remete à sua teoria dos discursos, indicando como os profissionais da saúde mental que se propõem a aguentar a miséria do mundo reforçam “o discurso que a condiciona” (*Ibid.*, p. 516). Lacan se refere ao discurso do mestre e, mais especificamente, ao discurso capitalista, considerado uma espécie de degradação do primeiro.

Em meio a essa crítica, Lacan interpola uma observação importante por situar o inconsciente na teoria dos discursos. A ex-sistência do inconsciente depende de um discurso que o escute. Que o discurso da histórica ateste o inconsciente em exercício não implica que ele será escutado, haja vista o quanto as históricas sofreram nas mãos dos médicos antes de Freud. É

o discurso analítico que “faz cultura” (*Ibid.*, p. 517) com o inconsciente, isto é, que propicia um laço com o Outro de modo que o inconsciente seja escutado. Por isso esse discurso deve “ser elevado à altura dos mais fundamentais dentre os laços que continuam em atividade para nós” (*Ibid.*, p. 517). É esse discurso que pode, de alguma maneira conforme Lacan, nos indicar uma “saída do discurso capitalista” (*Ibid.*, p. 519), desde que o psicanalista assuma uma posição no laço com o Outro que seja, segundo ele, próxima à da posição do santo em sua acepção antiga,³ isto é, a posição de quem está separado do mundo dos pecadores, como um dejetivo, como aquele que em vez de fazer caridade para os outros, vive da caridade dos outros. O santo, diz Lacan, “presta-se a bancar o dejetivo: faz descaridade” (*Ibid.*, p. 518). Transpondo essa concepção de santo para o vocabulário mais propriamente psicanalítico, podemos dizer que, com ela, Lacan destaca seu princípio político da direção da cura: ali onde somos convocados a ocupar a posição do Um, respondemos na posição do objeto *a*. No discurso analítico, é o objeto *a* que fica na posição de agente do discurso fazendo laço com o sujeito que está na posição do Outro.

Mas se esse tipo de laço deve ser elevado a um dos mais fundamentais que continuam em atividade, é preciso fazer a ressalva de que ele pode vir a não ser mais sustentado. E Lacan aproveita o ensejo para denunciar como isso ocorre no interior das próprias instituições psicanalíticas, principalmente na IPA. O grupo de psicanalistas, pertencentes ou não à IPA, que cedem à tentação de se fazer de Um para os analisantes é chamado por Lacan de Sociedade de Assistência Mútua Contra o Discurso Psicanalítico (SAMCDA).

Lacan também aproveita a oportunidade para se defender das críticas que tais psicanalistas faziam a ele. Lacan era acusado, em suma, de ter negligenciado conceitos como energia psíquica, afeto e pulsão, por ter privilegiado seu aforismo do inconsciente estruturado como linguagem. A resposta de Lacan passa pelos três conceitos, mas podemos observar que toca num mesmo ponto: o gozo.

Quanto à noção de energia psíquica, Lacan responde que a energia é a cifra de uma constância, constância essa que não existe no nível psíquico. Esse emprego da noção de energia nos leva a considerar a pulsão como algo essencialmente biológico (confundindo assim a pulsão com o instinto), quando a pulsão é também efeito da linguagem. Ele propõe então que essa noção de energia seja substituída pela de gozo, sendo este não uma energia,

3 A palavra santo é usada no Antigo Testamento diversas vezes com essa acepção de se referir àquele que está separado do mundo dos pecadores.

mas algo que se decifra (*Ibid.*, p. 521). Vale destacar que Lacan marca aqui uma divergência não só com os pós-freudianos, mas com o próprio Freud. Isso fica claro no momento em que Lacan fala do “erro que Freud nos sugere da esperança de uma termodinâmica pela qual, no futuro da ciência, o inconsciente encontraria sua explicação póstuma” (*Ibid.*, p. 522). Além de apontar tal erro, Lacan também critica as implicações da elaboração da segunda tópica do aparelho psíquico, propondo que retornemos à primeira tópica e a seus princípios de funcionamento, mas mantendo aquilo que Freud elaborou acerca do além do princípio do prazer: o gozo.

Em relação aos afetos, Lacan defende que sua ideia de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem permite verificar mais seriamente o afeto” (*Ibid.*, pp. 522-523). Para isso, ele se apoia no texto sobre o recalque de Freud. Para Freud, o afeto corresponde à parcela da pulsão que não se refere à representação, ou seja, a energia pulsional. Lacan, como vimos, prefere substituir a noção de energia pela de gozo, mas mantém a ideia do afeto como o que está fora do campo da representação, ou melhor, da linguagem. Por isso ele vem a afirmar que “o afeto chega por não encontrar alojamento” (*Ibid.*, p. 526). O afeto, como ele diz, “vem a um corpo cuja propriedade seria habitar a linguagem” (*Ibid.*, p. 526), mas por estar fora da linguagem, não encontra alojamento, provocando angústia. A angústia, nesse sentido, talvez possa ser considerada uma espécie de afeto primário. Deste modo, Lacan refuta a ideia propagada por alguns psicanalistas de que o afeto restabeleceria o equilíbrio entre o eu e o mundo, que a tradição designa como “*adequatio rei*” (*Ibid.*, p. 523). Vale citar que Lacan ainda trata de alguns afetos específicos, como a tristeza/depressão (consideradas resultantes da covardia moral do neurótico); o gaio saber (como um entusiasmo derivado de um saber produzido com o retorno do recalcado); e a felicidade (considerada aqui mais como o encontro com o bom acaso).⁴

Sobre a pulsão, Lacan faz uma crítica do segundo dualismo pulsional elaborado por Freud por nos levar a supor uma espécie de harmonia ou de equilíbrio entre Eros e Tânatos, mas ele preserva o que da pulsão de morte pode ser associada à noção de gozo. Ademais, Lacan também nos lembra o quanto já trabalhou a distinção pulsão/instinto. Portanto, não pode ser acusado de ter negligenciado a pulsão.

Após Lacan se defender das críticas da dita SAMCDA, Miller retoma um tema de cunho político já bastante debatido por Freud e bastante presente

4 Lacan faz um jogo de palavras para abordar o tema da felicidade, desmembrando *bonheur* (felicidade) em *bom heur*, (bom acaso).

naquela época na França em função dos acontecimentos de 1968: a tese de que gozamos mal por causa da família, da sociedade e do capitalismo. Em outras palavras, trata-se de um debate sobre a possível determinação social dos sintomas. Longe de ser um simples boato, como parece dar a entender Miller, esse tema foi discutido por diversos autores: Freud, Marcuse, Adorno, Foucault, apenas para citar alguns. Lacan, então, posiciona-se nesse debate invertendo a tese apresentada na questão e que é defendida por alguns: não é “o recalque que provém da repressão” (*Ibid.*, p. 528), “é o recalque que produz a repressão”. É pelo fato de que o ser humano deve se assujeitar à estrutura da linguagem para nela se constituir que há um recalque primário. E esse recalque é o que leva a produzir as repressões.

Lacan não parece querer dizer, com isso, que o capitalismo, a sociedade ou a família não tenha seu papel na formação de sintomas. Ele mais enfatiza que o que seria a cura analítica não está exatamente na libertação sexual. Essa libertação, os próprios jovens revolucionários de 68 acabam atestando, não passa “do capitalismo reposto em ordem” (*Ibid.*, p. 531). O discurso analítico pode introduzir algo novo nesse debate não supondo a felicidade nessa libertação sexual, mas levando cada sujeito a se deparar a algo que se revela no amor. Um amor que se dirige a um saber que toca a verdade. Qual verdade? A de que não há relação sexual. A clínica nos mostra que a libertação sexual não resolve esse impasse.

Esse é um ponto que toca nas elaborações mais recentes de Lacan em 1973. Praticamente todo o *Seminário 20*, de 1972-1973, trata disso. E Lacan nos traz alguns breves desenvolvimentos sobre esse assunto a partir da questão colocada por Miller que reporta a três perguntas fundamentais presentes na *Crítica da razão pura*, de Kant: Que posso saber?; Que devo fazer?; Que me é lícito esperar?

Ao respondê-las, Lacan logo esclarece que seu discurso não corresponde ao discurso filosófico, mas aceita-as para colocá-las à prova do discurso psicanalítico. Quanto a “que posso saber”, Lacan é bastante direto: “nada que não tenha a estrutura de linguagem” (*Ibid.*, p. 534); o limite desse saber “é uma questão de lógica”. É a partir da linguagem matemática que Lacan procura “extrair o real-da-estrutura” (*Ibid.*, p. 535). E o que se pode dizer a partir do real que nos chega por meio do discurso analítico é que não há relação sexual e que A mulher não ex-siste. O homem pode encontrar *uma* mulher com quem tudo pode dar certo no campo do ato sexual, mas isso leva a um fiasco por produzir a fantasia de encontro com A mulher. Do lado do homem, portanto, o ato sexual leva ao fracasso da relação, pois ao buscar

o gozo fálico o homem não vai ao encontro do Outro, mas da fantasia, do objeto causa de seu desejo. Já do lado da mulher, pode-se dizer que ela se situa não-toda na função fálica. Seu gozo, portanto, não é o gozo fálico como do homem, mas um gozo suplementar que lhe permanece enigmático. Já o amor, o amor novo ao qual Lacan se refere em *Televisão*, vem em suplência à relação sexual que não há. O amor aparece aí como um signo (*Ibid.*, p. 539), uma percepção do inconsciente real do próprio sujeito e do Outro.

Quanto ao “que devo fazer?”, Lacan responde pela via da ética da psicanálise. Trata-se, em suas palavras, de extrair de sua prática “a ética do Bem-dizer” (*Ibid.*, p. 539), isto é, um dizer que toca na verdade, não-toda. Para responder à pergunta “que me é lícito esperar?”, a resposta de Lacan também se apoia na posição ética do psicanalista em relação ao analisante: “espere o que lhe aprouver” (*Ibid.*, p. 540). Posição por muitos considerada radical, na medida em que sustenta até o suicídio. Além disso, Lacan propõe uma retificação da questão de Kant: em vez de “o que posso esperar”, deve-se perguntar: “de onde você espera?” (*Ibid.*, p. 541). Essa retificação é importante para situar a ética em relação ao discurso. Trata-se, então, de situar a posição do sujeito no discurso ou, em outras palavras, no laço com o Outro. Pela via do discurso analítico sua posição é tal que se pode esperar “elucidar o inconsciente de que você é sujeito” (*Ibid.*, p. 541), o que não significa, porém, que o discurso analítico possua garantias de que isso será alcançado. O que se sabe, Lacan adverte na sequência, é que os canalhas não alcançam tal elucidação, um dos motivos pelos quais “se deve recusar o discurso analítico aos canalhas” (*Ibid.*, p. 541).

Para finalizar, Lacan justifica seu estilo de transmissão, criticado por muitos pela sua dificuldade de compreensão. Ele defende que enunciados claros muitas vezes não condizem com o rigor de uma ética, ainda mais a ética da psicanálise. Seu estilo se baseia, assim, nos desfilamentos lógicos do significante e, por isso, é apoiado nos chistes e neologismos, assim como na lógica matemática. E a interpretação, ele finaliza, também deve incidir nesses desfilamentos lógicos, pois apenas assim ela toca na perda pura da qual o neurótico permanece falando.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

LACAN, J. (1973). *Televisão*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

**Biblioteca: diálogo
literatura e cinema**

O retrato de Dorian Gray: abertura e reflexão



Gonçalo Moraes Galvão¹

Freud, em seu texto de 1914, *Introdução ao Narcisismo*, diz que o narcisismo pode ser pensado pela via do autoerotismo, quando se trata o próprio corpo da mesma forma que um corpo-objeto-sexual, ou seja, enquanto este é um objeto sexual, sendo que isto remeteria ao campo das perversões. É nesse mesmo desenvolvimento que nosso autor vai delineando também o narcisismo como elemento necessário ao desenvolvimento sexual humano regular. Se uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo, isto significa que terá de se desenvolver. As pulsões autoeróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo, elemento necessário ao desenvolvimento normal do psíquico. Mas Freud continua cravando suas questões:

Aqui podemos até mesmo aventurar-nos a abordar a questão de saber o que torna absolutamente necessário para a nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos? A RESPOSTA DE FREUD É ECONÔMICA: a resposta decorrente de nossa linha de raciocínio mais uma vez seria a de que essa necessidade surge quando a catexia do ego com a libido excede certa quantidade. Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar (FREUD, 2010, p. 92).

Que tipo de doença pode-se pensar a partir desta proposta? Talvez Dorian Gray, de Oscar Wilde, e alguns textos de Lacan nos deem o caminho das pedras.

¹ Psicanalista, membro do FCL-SP.

Lacan, em seu *Seminário VIII*, num determinado momento sobre a Transferência, evoca Psiquê destacando que esta muitas vezes foi representada, reproduzida e comparada a uma espécie de borboleta, alegando que para alguns povos da Antiguidade este inseto era símbolo da imortalidade e permanência.

Psiquê nasceu das asas da borboleta. Possuo objetos alexandrinos onde a Psiquê é representada sob diversos aspectos, e frequentemente munida de asas de borboleta, que eram, naquela ocasião, o signo da imortalidade da alma. Vocês conhecem as fases da metamorfose que a borboleta sofre, a saber, que ela nasce inicialmente em estado de lagarta, de larva, depois envolve-se numa espécie de túmulo, de sarcófago, de uma maneira que lembra uma múmia, e ali fica até ressurgir sob uma forma glorificada. A temática da borboleta como significativa da imortalidade da alma apareceu desde a Antiguidade, e não apenas nas religiões diversamente periféricas. Ela foi mesmo utilizada na religião cristã como simbólica da imortalidade da alma, e ainda o é. E é muito difícil negar que se trate, nessa história, daquilo que se pode chamar de dissabores e desventuras da alma (LACAN, 1992, p. 223).

Psiquê tem algo a ver com Dorian Gray, de Oscar Wilde: a beleza e juventude estonteantes que embevecem a alma colocam seus espectadores num estado de encantamento profundo. O outro fica engolfado num jogo de imagens em que a diferença somente serve para atestar a própria beleza. A borboleta, pega em sua raridade, só pode servir para confirmar que é necessário um sacrifício para se perpetuar.

Desta forma, topamos com o discurso de um Lorde Henry que não se propõe de tom moralista, mas que faz um repuxo ao sujeito para duras sanções hedonistas – a busca do prazer a qualquer custo, a vivência da juventude em tudo que esta possa proporcionar, o prolongamento do prazer já que a dor e o envelhecimento são inevitáveis, entre outras coisas – e que sustenta em si a abertura da possibilidade do jovem Dorian Gray se encantar por si mesmo:

Os deuses lhe foram benéficos, Sr. Gray. Por que diz isso? Porque tem uma juventude maravilhosa, e juventude é algo que vale a pena (...) O que os desuses dão eles tiram rapidamente. O tempo sente ciúmes de você, Sr. Gray. Não esbanje o ouro de seus dias. Viva. Não deixe

que nada se perca. Nada tema. Sua juventude vai durar tão pouco tempo e nunca mais vai tê-la de volta. Conforme envelhecemos, nossas lembranças são assombradas por estranhas tentações que não tivemos coragem de ceder. O mundo é seu por uma estação. Seria trágico perceber tarde demais, como fazem muitos outros, e só há uma coisa que vale a pena no mundo, é a juventude (LEWIN, 1945).

Nosso narrador é preciso ao avisar que Dorian Gray toma consciência por meio de Lorde Henry de algo que já havia lhe ocorrido antes em pensamentos, sendo aí que o desejo da eterna juventude se recoloca:

Uma luz jubilosa lampejou-lhe nos olhos, como se nesse momento se visse pela primeira vez... A noção da sua beleza dominava-o como uma revelação. Nunca a tivera antes dessa hora. (...) Que coisa profundamente triste, murmurava Dorian, os olhos fixos no retrato. Sim, profundamente triste!... Eu ficarei velho, aniquilado, hediondo!... E esta pintura continuará sempre fresca. Nunca será vista mais velha do que hoje, neste dia de junho... Ah! Se fosse possível mudar os destinos; se fosse eu quem devesse conservar-me novo e se essa pintura pudesse envelhecer! Por isto eu daria tudo!... Nada há no mundo que eu não desse... Até minha alma!... (LEWIN, 1945).

Se por um lado Lacan mostra que esta tomada do corpo como outro, que pode ser reconhecida, tem um efeito de júbilo integrador e realizador que possibilita abandonar a angústia de despedaçamento, por outro não se deve permanecer aí por mais tempo que o necessário, pois poderia amalgamar uma posição libidinal que tenderia a se prender nesta imagem como si mesmo. Escutemos Lacan:

Pois a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como Gestalt, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa Gestalt, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu surgimento, a permanência mental do eu, ao mesmo tempo que prefigura sua

destinação alienante; é também prenhe das correspondências que unem o eu à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se consumir, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação (LACAN, 1998, p. 98).

Ele continua:

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (LACAN, 1998, p. 100).

Joel Dor esclarece este desenvolvimento de Lacan:

[...] o ‘estágio do espelho’ ordena-se essencialmente a partir de uma experiência de identificação fundamental, durante a qual a criança faz a conquista da imagem de seu próprio corpo. A identificação primordial da criança com esta imagem irá promover a estruturação do “Eu”, terminando com essa vivência psíquica singular que Lacan designa como fantasma do corpo esfacelado (DOR, 1990, p. 79).

Assim, parece que o encontro de Dorian com a obra de Basil coloca em conjunção, como já foi indicado acima, o jovem com sua própria imagem, quase como se nunca a tivesse visto antes. O retrato dá a Gray a imagem de si mesmo que lhe cativa e da qual não quer se desprender jamais – é aí que seu voto aparece sustentado com um forte discurso sobre o hedonismo conduzido por Henry. Assim, estamos diante de um corpo que, preso na ilusão imaginária de si mesmo, não pode arredar pé, ou seja, não pode se mover, ou ceder deste lugar. Encontramo-nos, pois, com um jovem eterno, sendo que a eternidade é aqui a manutenção da mesmice; ao mesmo tempo em que se topa com um velho moço que apesar da idade não pode registrar nada além deste encontro de júbilo consigo mesmo em seu corpo. Desta forma não teria marcas do tempo ou das experiências vividas. Apresenta-se como um corpo pleno de gozo que não se submete à falta, já que as marcas de suas experiências ficam postas num Outro fora de si sobre o qual de nada precisa ou quer saber. Seu quadro toma o lugar deste duplo negativado que

carregaria em última instância as consequências e dimensões de seus atos.

Este retrato se tornaria para ele um emblema de sua própria consciência? Iria ensiná-lo a odiar a própria alma? Mas se esse quadro era para ser essa consciência visível, então ele não a deixaria instruí-lo. Ele não lhe daria motivo para aprová-lo. Ele viveria puro e nobremente (LEWIN, 1945).

Dorian Gray continuaria a ostentar o viço da mocidade. Não murcharia jamais a flor da sua beleza, nem esmoreceria a sua pulsação vital. À semelhança dos deuses da Grécia, ele seria forte, ágil e alegre. Que importava o que acontecia à imagem pintada na tela? Ele estava intacto e isso era tudo (WILDE, 1998, p. 113).

Assim como Narciso em seu mito, Dorian não consegue olhar para além da imagem de si mesmo; e preso a isso, perde tudo que está no entorno, não havendo possibilidade de permutação entre o *Innenwelt* (mundo interno) e o *Umwelt* (meio ambiente, mundo próprio). Narciso, Nárkissos, entorpecimento, torpor mortífero; filho de Cefiso (Képhisos – o que banha, o que inunda, que irriga) e Liríope (de voz macia, como um lírio) que não o queria, gravidez indesejada, pois havia sido vítima da insaciável energia sexual de Cefiso, mas nasce um lindo menino: “(...) não era concebível um menino tão belo”. A beleza exagerada marca um estranhamento para o grego, pois é outorga do divino, pois o humano não saberia muito bem o que fazer com ela – geralmente ultrapassa o métron alcançando a *hybris*, ou seja, o descomedimento. Mas assim vai crescendo o menino desejado pelos deuses, pelas ninfas e jovens e outros da Grécia inteira. O desconcerto e o incômodo com a descomunal beleza do filho precipitam sua mãe, Liríope, à buca de Tirésia, o velho cego do templo de Apolo, que vaticina: “(...) ele viverá (...) se ele não se vir”. Assim vive Narciso recusando e repelindo a todos, inclusive Eco, ninfa que por ele se apaixona perdidamente e passa a lhe perseguir os passos. Até que irá topar com sua própria imagem. Ao debruçar-se sobre a fonte de Téspias, para matar sua sede, vê-se refletido nas águas límpidas, vê a própria imago, a própria umbra. Viu-se e dali não pôde arregar pé – apaixonou-se pela própria imagem. Nada mais existia nem mesmo para além da extensão de seu próprio reflexo num lago tão vasto. Escutemos Ovídio:

Deitou-se e tentando matar a sede,
Outra mais forte achou. Enquanto bebia,

Viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem.
Julga corpo, o que é sombra, e a sombra adora.
Extasiado diante de si mesmo, sem mover-se do lugar,
O rosto fixo, Narciso parece uma estátua de mármore de Paros.
Deitado, contempla dois astros: seus olhos e seus cabelos,
Dignos de Baco, dignos também de Apolo;
Suas faces ainda imberbes, seu pescoço de marfim,
A boca encantadora, o leve rubor que lhe colore a névea pele.
Admira tudo quanto admiram nele.
Em sua ingenuidade deseja a si mesmo.
A si próprio exalta e louva. Inspira ele mesmo os ardores que sente.

É uma chama que a si própria alimenta.
Quantos beijos lançados às ondas enganadoras!
Para sustentar o pescoço ali refletido, quantas vezes
Mergulhou inutilmente suas mãos nas águas.
O mesmo erro que lhe engana os olhos, acende-lhe a paixão.
Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva?
O que procuras não existe. Não olhes e desaparecerá o objeto de
teu amor.
A sombra eu vês é um reflexo de tua imagem.
Nada é em si mesma: contigo veio e contigo permanece.
Tua partida a dissiparia, se pudesse partir...
Inútil: sustento, sono, tudo esqueceu.
Estirado na relva opaca, não se cansa de olhar seu falso enlevo,
E por seus próprios olhos morre de amor (Ovídio, 2007, pp. 414-428).

Nosso Narciso moderno, assim como no mito, sacrifica a temporalidade da vida e as marcas da experiência em nome de uma permanência onde as coisas não podem ir, pois aí já estaria a possibilidade do tempo e da corrupção das mesmas coisas. Tal negação parece fazer frente àquilo que freudianamente Lacan denominará de “dialética da castração”, se utilizando de um quadro de Zucchi, sobre o mito de Psiquê, para ilustrar tal intento. Escutemos Lacan no *Seminário VIII*:

Se o mito tem um sentido, é com efeito o de que Psiquê só começa a viver como Psiquê, isto é, não simplesmente provida de um dom inicial extraordinário que a faz igual a Vênus, nem tampouco por

um favor mascarado e desconhecido que lhe oferece uma felicidade infinita e insondável, mas enquanto sujeito de um pathos que é, propriamente falando, aquele da alma, no momento em que o desejo que a acumulou se esquivava e foge dela. É a partir desse momento que começam as aventuras de Psiquê (LACAN, 1992, p. 226).

É assim que vemos a castração, como um norte que não pode ser incluído em tudo que aí poderia se colocar no jogo; ou seja, a ordem do desejo como falta e fundante que estabeleceria, pela ordem da relação do imaginário e do simbólico, a articulação metonímica da proposição do sujeito como aquele que se vê interpelado pela falta no Outro. Isto não é possível, e a falta não faz a sua vez e assim não permite a permuta significativa que faz giros e transpira a vida em sua dinâmica e alteração. Ao não ceder a isso Dorian Gray morre em si mesmo. Terminemos com mais uma citação do *Seminário da Transferência*, 8:

O importante é projetar em seus espíritos a ideia de que o problema da castração, centro de toda a economia do desejo tal como a análise a desenvolveu, está estreitamente ligado a este outro problema, que é o seguinte: o Outro, que é lugar da fala, que é o sujeito de pleno direito, que é aquele com quem mantemos as relações de boa e de má-fé – como se dá que ele possa e deva tornar-se alguma coisa de exatamente análogo àquilo que se pode encontrar no objeto mais inerte, a saber, o objeto do desejo, a? É esta tensão, este desnivelamento, esta queda de nível fundamental que se torna a regulação essencial de tudo o que, no homem, é problemática do desejo. (...) É em torno dessa assunção subjetiva entre o ser e o ter que atua a realidade da castração. E o falo, escrevia eu então, tem uma função de equivalente na relação com o objeto. É na proporção de uma certa renúncia ao falo que o sujeito entra na posse da pluralidade dos objetos que caracterizam o mundo humano (LACAN, 1992, p. 231).

Dorian, Dorian, o desejo é falta que instaura a fugacidade das coisas, ninguém lhe contou isso! Sem o tempo não há a menor chance de reflexão que possibilite a saída do reflexo de si mesmo. A falta é uma marcação temporal. E que assim seja.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMARGOS, Liliane. *A psicandlise do olhar: do ver ao perder de vista nos sonhos, na pulsão escópica e na técnica psicanalítica*. 2008. 151f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

CORSO, Mario; CORSO, Diana. O mito de Fausto: Sobre o nascimento do mito de Fausto. Publicado no *Correio da APPOA*, número 116, Ano X. 19, agosto de 2003.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan – o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. 1v.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 2010. 12v.

LACAN, J. *Seminário 8 – A transferência*. Rio de Janeiro: J.Z.E., 1992.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J.Z.E., 1999.

OVÍDIO. *Metamorfoses III*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Portugal/Lisboa: Ed. Livros Cotovia. 2007.

WILDE, O. *O Retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Biblioteca Folha, 1998.

ZANLORENZI, Rafael O.R. *A personalidade refletida: sobre a construção do sujeito de Direitos e as suas relações com a subjetividade*. Disponível em: <http://www.grupouninter.com.br/intersaberes_antiga/1/arquivos/2.pdf>. Acesso em 4 nov. de 2011.

FILMOGRAFIA: (*O Retrato de Dorian Gray [The Picture of Dorian Gray]*). Filme de Albert Lewin, com: Hurd Hatfield, George Sanders, Angela Lansbury, Donna Reed, Lowell Gilmore, Peter Lawford, EUA – Suspense – P&B – MGM – 1945.

Formações clínicas do Campo Lacaniano

A psicanálise nas instituições. Razão de um fracasso



Silvana Pessoa¹

Desde 1967, na segunda conferência de Roma, Lacan insiste que ainda não havia sido ouvido naquilo que lhe era realmente essencial: “Jogo, pois, a regra do jogo, como fez Freud, e não tenho razão de me surpreender pelo fracasso de meus esforços para desatar a estagnação do pensamento psicanalítico” (p. 349). Na *Terceira* (1972), no início da conferência, ele insiste que somos feitos para registrar o fracasso – é preciso que a psicanálise fracasse – e que o sucesso se limita ao que ele chamará de resultado. Interrogar quais os impasses e avanços encontrados no campo psicanalítico, particularmente quando ela está nas instituições, é o que se pretende responder com este trabalho.

Inicialmente, seria interessante – se possível fosse nesta breve apresentação – como Freud outrora também desejou, dedicar um estudo completo às reações mentais à novidade, uma vez que sob certas condições, podemos observar um comportamento do tipo contrário, uma sede de estimulação que se arremete para tudo aquilo que é novo. Segundo ele, em assuntos científicos não deveria haver lugar para recuar ante a novidade. No âmbito da psicanálise também não deveria haver esse lugar. Seria interessante refletir se foi por isso que Lacan disse, de diferentes formas, em diversos textos de 1967, não se surpreender com o fracasso de seus esforços para desatar a estagnação do pensamento psicanalítico – já que, no seminário da Ética (1959-60), ele dizia esperar que não nos restasse nada além do método implacável de comentário de significantes.

Por que colocar a psicanálise no mesmo lugar de resistência em que Freud colocou a ciência? É fato que a psicanálise, a partir das descobertas sobre a origem dos sintomas neuróticos, foi recebida no fim do século XIX com muita desconfiança. É fato, também, que atualmente a recepção da

1 Psicanalista. Membro do FCL-SP. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

psicanálise não ocorre mais da mesma forma, pois, além de ser uma área convocada a responder sobre diversos assuntos polêmicos, há em avanço uma crescente oferta de cursos de formação de analistas. Hoje, a psicanálise está sendo igualada a um produto de consumo divulgado por vinhetas como “Você sabia que pode estudar psicanálise sem sair de casa?” e “Profissão em franca expansão”. Quanto sucesso! Entretanto, não é isso que constatamos na prática psicanalítica, e menos ainda quando ela aporta nas instituições. Apesar disso, ofertas promissoras pululam na internet. É difícil dizer se um fenômeno assim vai durar quando se vive na época em que ele está ocorrendo. O que podemos dizer é que duas coisas irreversíveis aconteceram: o número de seres humanos multiplicou-se no planeta e as relações entre as pessoas, as comunicações, se espalharam pelo globo. Agora vivemos uma situação em que todos somos dependentes uns dos outros. Na atualidade, o globo é um só país: conectado por rede e mantido por duas atividades principais – conectar e desconectar.

Na psicanálise, porém, os laços são de outra ordem. Eles precisam da presença física do analista, do corpo e da voz, num lugar que esteja fora do alcance do olhar do analisando com suas seduições regressivas. Ela instaura uma ligação singular entre o analisando e o analista, cujo desfecho ninguém conhece, mas que tem um limite e não pode ser “desconectado” facilmente. Esse desfecho depende do analista. É conveniente que, como Sócrates, ele seja sábio em relação ao amor, pois terá mais condições de responder a essa demanda, ou seja, de dar o que “não se tem” neste mundo com laços cada vez mais fragilizados.

Posto isso, a psicanálise parece ser a prática que está à altura de melhor responder ao mal-estar. Essa é a aposta dos psicanalistas. Mas será que é possível alcançar hoje a extensão e a intenção da proposta lacaniana, visto que Lacan dizia não se surpreender com o fracasso dos seus esforços? Diante dessa declaração, podemos entender que, mesmo quando fracassa, a psicanálise pode ser bem-sucedida – se pensarmos na lógica do significante e na estrutura do ser falante.

Para entender a razão do fracasso é preciso entender a lógica da qual foi extraída a ideia de que todo ato é significante e de que, quando falho, é que se torna bem-sucedido. Diferentemente do certo, do fechado, do estagnado da neurose, o ato analítico abre passagem para modificações por meio da presentificação do furo e da incerteza, o que é um problema para a psicanálise nas instituições, pois elas querem negá-los a qualquer custo.

Em um seminário que trata desse tema, foi feito um “levantamento de

posição”, uma estratégia de implicação, e foram constatadas nas respostas obtidas algumas importantes questões e inquietações naqueles que se aproximam da psicanálise por meio das instituições. Algumas dessas questões são: O encontro da psicanálise com a instituição é possível? A atuação do psicólogo é diferente da do psicanalista? Em quê? Como? Quais os impasses gerados pela contratação de um psicólogo e a atuação de um analista?

Ocorrem múltiplos equívocos que colocam em questão o que é ser um psicanalista, especialmente a tentativa de regulamentar e agrupar a prática da psicanálise nas práticas psi: psicologia, psicoterapia, entre outras. No entanto, entendemos que as práticas seriam mais bem agrupadas pelo sufixo “logia” por serem aquelas que suturam a divisão do sujeito e visam ao “bem-estar”, à astúcia da razão, como: a ontologia, a teologia e a psicologia, sequência em que a psicanálise não se enquadra. Mas como fracassar antes mesmo de entrar na também equivocada série PSI e poder atuar?

Como ilustração paradigmática dessa situação, segue depoimento advindo de um trabalho de conclusão de cartel sobre a psicanálise na instituição, na qual sou a mais-um: “A minha questão começa no meu primeiro emprego como psicólogo de uma instituição que se pretendia, se pretende ainda, realizar o processo de inclusão escolar numa perspectiva educacional-terapêutica, atravessada pela psicanálise. A primeira impressão que tive foi de um hospital psiquiátrico. O pátio interno, as paredes azuis, a quadra com as crianças na maior parte do tempo fazendo nada, e, nas salas, alguns profissionais conversando sobre assuntos diversos, esperando o tempo da atividade, que não acontecia. Via-se nitidamente o cansaço, a desilusão, o desinvestimento dos trabalhadores e a dinâmica da instituição inteiramente cindida, psicótica, num movimento perverso: mesmo sabendo do sofrimento do trabalhador, fazia-se alheia a ele. Era algo muito confuso. Tinha estatuto de escola, era regida pelo calendário escolar, mas se aproximava de um centro de tratamento – essa era uma palavra que não era bem-vista, pois estávamos na educação, assim todos os profissionais da saúde, fisio, fono, T.O., psi, tornavam-se instantaneamente educadores. Nas discussões de caso, o mal-estar se fazia presente nas formas mais variadas – dos silêncios às conversas paralelas ou ‘achismos’. Eu imaginava que era nesses espaços que as intervenções do psicólogo/analista se faziam ainda mais necessárias, pois iriam reverberar na instituição, na sua dinâmica e na sua estrutura. Lendo, digo, ledor engano (ou que ilusão de onipotência!). A impressão que eu tinha é que minhas intervenções, meus apontamentos, minhas tentativas de furo, de causar, não surtiem o menor efeito. Sentia que minha fala não

fazia eco. Fiquei tão angustiado, que comecei a somatizar todos os dias, até ficar pensando que a psicanálise na instituição era aquela vizinha velha e chata que de vez em quando você precisa de um pouco de açúcar ou café e vai pedir emprestado, mas Deus o livre se ela quiser te fazer uma visita.”

Pertinente ilustração de uma situação recorrente, cuja citação foi feita para refletir sobre a aposta do analista. De uma determinada posição, de uma posição humilde, ele pode acolher o imprevisto, o jamais ouvido, a novidade, e não o “já sabido”, onde quer que esteja, pois é só desse lugar que o analista pode ouvir o outro, e não do lugar da “vizinha velha e chata”, que provavelmente só fala. Esse jovem analista fornece provas por meio do seu testemunho e pelas inúmeras questões que abre para interrogações de humildade. Contudo, é preciso um pouco mais de esforço, é preciso que haja ali um analista ocupando uma posição e exercendo uma função, e, para isso, é preciso ter ocorrido uma análise. Mas a psicanálise no Brasil, com raras exceções, está nas instituições por meio de jovens psicólogos ou analistas em formação, o que provoca mais um paradoxo nesse campo.

Dessa posição, com “o furo no saber” em mira, o analista, com seu desejo, pode conduzir uma análise – ou uma intervenção institucional – fora de qualquer benefício terapêutico. Isso gera outro impasse nesse campo, pois quando o analista se encontra na instituição, o que lhe demandam é a reabilitação, a reinserção, a promoção da saúde como bem supremo. Razão de subsistência da psicologia e dos ideais do mercado. É complexo, mas será que não devemos responder a isso de algum modo?

Talvez seja importante respondermos “sim”, pois, se falássemos aos nossos analisandos, no início do jogo, que não encontrarão a felicidade que procuram, não conseguiríamos fazê-los ficar até o fim para que se beneficiassem de uma análise levada ao seu termo. Na clínica e na instituição, é importante fazer uma oferta sabendo da direção do tratamento. Será que a posição do analista Lacan poderia nos ensinar algo sobre essa prática nas instituições?

As leituras realizadas a respeito de sua clínica apontam para a percepção de alguém amoroso que, com sua escuta e presença, acolhia. Sua maior graça era a aptidão que tinha para o espanto, um genuíno espírito explorador e apaixonado pela descoberta. Um espírito jovem que aceitava ser tolo para não errar, pois sabia que a linguagem ordena o mundo tanto quanto a nós mesmos. Isso refletia uma capacidade de renovação espantosa em Lacan, que, já mais velho, saía com seu caderno debaixo do braço para ter aula com seus matemáticos favoritos.

Não seria esta a posição possível de um analista na instituição? Aceitar

ser tolo para não errar? Não deveria ele andar nas instituições com um caderninho do “não saber” debaixo do braço, acolhendo os atos falhos, ocupando-se do que fracassa sem lamentar que as coisas não vão bem, posto que fracassam? Certamente há grandes impasses nesse campo, um vasto canteiro de obras, com muito por fazer. E o sucesso dependerá dos analistas que formamos atravessados por essa novidade, a psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, S. Pelo fórum de debates: uma apresentação. In: ALBERTI [et al.] *Ofício do psicanalista: formação versus regulamentação*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2009, pp. 7-31.

APARÍCIO, S. Carta de 22 de fevereiro de 2012 sobre a retirada do tratamento psicanalítico para autistas. In.< if-epfcl@champlacanian.net>.

ELIA, L. Leiga por rigor: o que é impossível regulamentar na psicanálise? In: ALBERTI [et al.] *Ofício do psicanalista: formação versus regulamentação*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2009, pp. 7-31.

FARIAS, F. Quando a psicanálise pode responder. Prelúdio 12. *Tradução de Sonia Alberti e Revisão de Sandra Berta. VII Encontro da IF-EPFCL-Brasil*. Abril, 2012.

FREUD, S. (1925 [1924]). *Resistência à psicanálise*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1980. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 19, pp. 265-282).

GÓES, M. I. A regulamentação, a psicanálise e as psicoterapias. In: ALBERTI [et al.] *Ofício do psicanalista: formação versus regulamentação*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2009, pp. 89-98.

LACAN, J. *O seminário: R.S.I.* (1974-1974). Inédito.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 238-324.

_____. (1956). A situação da psicanálise e a formação do psicanalista em 1956 In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 461-495.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou razão desde Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 496-533.

_____. *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (1957-58).

Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. 532p.

_____. (1959-60). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 396 p.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 807-842.

_____. (1967). O engano do sujeito suposto saber. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 329-340.

_____. (1967). A psicanálise. Razão de um fracasso. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 341-349.

_____. (1967). Da psicanálise e a sua relação com a realidade In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 350-358.

_____. (1967). Proposição, de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 248-264.

_____. (1969). O ato psicanalítico. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 371-382.

_____. (1972). *A Terceira*. Inédito.

_____. (1974). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. 85p.

PACHECO, A. L. P. O passe: a razão de um fracasso. In: *Livro Zero*, v1, n.2. São Paulo: IF-EPFCL-Brasil, 2011. 200p.

REDE. PSI. Programa de formação em psicanálise. Escola Paulista de Psicanálise – Cursos de Psicanálise EAD. <<http://www.apsicanalise.com>>. Acesso em 5 de jun. de 2012.

WEIL, A. D. *Quartier Lacan*. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2007.

WEIL, A. D. e SAFOUAN, M. *Trabalhando com Lacan na análise, na supervisão, nos seminários*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

Diagonal Epistêmica

O diálogo analítico



Gabriel Lombardi

A Psicopatologia da vida cotidiana sugere que, apesar dos cortes que interrompem nossa conversa com o Outro, apesar da insinceridade e *da atuação do inconsciente que elas deflagram, o diálogo pode continuar, porque os atos chamados falhos tendem a acontecer precisamente nesses pontos nos quais não podemos, não queremos dizer com uma palavra plena, pronunciada com toda sua força ilocutória, e, no entanto queremos dizer; o que fazemos então de um modo parcial, deslocado, apelando ao bom entendedor, em poucas palavras, e em fragmentos de palavras na ausência de uma palavra marcada pela certeza do esquecimento, caso nome próprio. O diálogo talvez continue então não apesar de, mas sim graças a essas rachaduras do logos. Quando algo não é ouvido por via da transferência, algo do que existe para dizer tenta passar através do logos, filtrando-se entre os significantes que impedem, convocando, do outro lado do muro da linguagem, a presença do ouvinte. Por isso, às vezes, é necessário um analista para que haja diálogo.*

O diálogo é um termo desprestigiado no âmbito psicanalítico. Há razões para isso, já que a análise evidenciou dificuldades na comunicação de sujeito a sujeito. O inconveniente se fez evidente para Freud e se atualiza para nós muito vividamente no coração da experiência da análise, nos acontecimentos da transferência, em suas diversas variantes; na dor da transferência, no amor da transferência, amor não correspondido mais que por um desejo, no ódio de transferência.

Isolada em seu momento cristalizado, a transferência é a vivência patente, patética, patológica, do não-diálogo. Ela é essencialmente a experiência de que o Outro não é sujeito, é um lugar de reconhecimento, é um significante qualquer, ou é menos que isso, um dejetivo, que de todos os modos retém pulsionalmente a libido do analisante.

Em algumas oportunidades, no entanto, a psicanálise parece ir no sentido de estender a comunicação propriamente intersubjetiva. Em seus *Conselhos ao médico*, Freud sugeria ao analista voltar para o inconsciente emissor do analisante seu próprio inconsciente como receptor e intérprete. Não a

consciência, não o eu, mas sim o inconsciente do analista; recomendava para isso a atenção flutuante, não focada em um tema ou pergunta em particular. De todos os modos Freud já havia notado nessa época que quando acontece a transferência o sujeito cala-se e fica em silêncio, tomando o analista como objeto e não como sujeito, objeto de conversação, objeto de amor, objeto de ironias.

Em sua *Proposição de 9 de outubro de 1967*, Lacan acentuou esta segunda perspectiva da prática analítica, afirmando que a transferência por si só não só objeta a intersubjetividade. “Lamento dizer, já que nada é mais verdadeiro: a transferência refuta a intersubjetividade, é seu obstáculo, é a pedra com a qual tropeça.” Tempo antes havia incluído como epígrafe do terceiro capítulo de *Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise* um belo poema de Antoine Tudal, extraído de *Paris en l’an 2000*.

Entre o homem e o amor,
Existe a mulher.
Entre o homem e a mulher,
Existe um mundo.
Entre o homem e o mundo,
*Existe um muro.*¹

A mulher-sintoma separa o homem do amor, o mundo-objeto separa o homem da mulher. O que separa o homem do mundo? Qual é o muro em questão? O muro é a linguagem mesma, que representa, informa, exige, cita; ao mesmo tempo em que o faz, dificulta a presença, a comunicação, o significado, o encontro. A transferência, que se apresenta como uma pedra no caminho, não é mais que uma pequena amostra, a ponta do *iceberg* da linguagem, que em vez de comunicar, nos isola. É uma tese já clássica da psicanálise lacaniana.

Na análise, no entanto, de um modo mais evidente que em outros vínculos, as interrupções do diálogo não necessariamente isolam. O fechamento transferencial do inconsciente, o *lapsus* da memória, o sonho solitário, mas logo relatado, não cortam de um modo definitivo o diálogo analítico. Introduzem um corte que, bem entendido, tem a estrutura de uma síncope. Um dos propósitos deste texto é o de explicar o que é síncope em um processo dialógico, e de que modos uma síncope na análise pode permitir

1 Entre l’homme et l’amour, / Il y a la femme. / Entre l’homme et la femme, / Il y a un monde. / Entre l’homme et le monde, / Il y a un mur.

aprofundar tal processo. Mas antes revisemos alguns momentos simples, cotidianos, de comunicação de inconsciente a inconsciente.

O SERVIÇO MILITAR E O SERVIÇO À MULHER

Freud aporta uma prova contundente de que o diálogo entre o ser falante e seu *partenaire* no discurso costuma ir mais além do que tolera a consciência. É muito simples, e se apoia em um tipo particular de esquecimento, o esquecimento de desígnios {*Vorsätzen*}. Um desígnio é um impulso à ação que já foi aprovado, mas cuja execução se deslocou para um momento mais adequado. No *intervalo* que assim se cria, explica Freud, é muito possível que ocorra uma alteração nos motivos, de modo tal que o desígnio não chegue a executar-se; mas em tal caso poderia não ser esquecido, mas sim revisado e cancelado. Porém, como sucumbimos a estes esquecimentos cotidianamente e em todas as situações possíveis, não costumamos explicá-los por uma mudança nas motivações, geralmente os deixamos inexplicáveis. Ou tentamos dar uma explicação *psicológica* sobre esses esquecimentos, supondo que no momento da execução não estava disponível a atenção que a ação requer, apesar de ser condição indispensável para que o desígnio se conforme.

Há duas situações, argumenta Freud, nas quais inclusive o leigo se dá conta de que esses esquecimentos não admitem pelo menos uma tentativa de explicação psicológica dessa índole – que não se pôde prestar a atenção que a ação requer. Uma dessas situações é a do *serviço militar*, na qual o soldado recém-convocado não pode dizer que se esqueceu de lustrar suas botinas até deixá-las impecáveis. O castigo que virá seguramente, ainda que usualmente não muito severo, lhe devolve a responsabilidade, por assim dizer, tanto daquilo que é consciente como daquilo que reprimiu. O diálogo inconsciente funciona “*a tambor batiente*”,² o sargento entende que esse pequeno esquecimento é a expressão mínima, perfeitamente audível, do que o recruta poderia confessar a si mesmo e também a seus chefes sobre o motivo de sua omissão: “Me repugna o miserável serviço militar”. De todos os modos, é um fato que também ali os esquecimentos de desígnios e os descuidos acontecem, porque inclusive nesse contexto bastante férreo existe uma economia de castigo em esquecer o brilho; a pena será menor que a que teria de corresponder se dessa plena expressão à repugnância

2 N.T: “a tambor batiente”: com grande difusão, para todo mundo ver.

que caracteriza os primeiros tempos de estadia no exército. São poucos os que chegam à manifestação patente e suicida dessa repugnância, no estilo do recruta Leonard “Gomer Pyle” Lawrence em *Full metal jacket*, de Stanley Kubrick.

A outra situação é a do *serviço à mulher*, segundo a divertida expressão de Freud. Um amante que falte a um encontro em vão se desculpará ante sua dama dizendo-lhe que, infelizmente, se esqueceu do encontro por completo. O serviço à mulher {*Frauendienst*}, tanto como o serviço militar {*Militärdienst*}, exige que esteja isento de esquecimento tudo quanto está relacionado a ele. Estes fatos sugerem fortemente que o esquecimento é admissível nas coisas triviais, enquanto que nas coisas importantes é indício de que a pessoa quer tratá-las como triviais, ou seja, que as priva de sua importância no ato de esquecê-las. Nenhum ser humano, sem expor-se à suspeita de perturbação mental, esquece de executar ações que a ele mesmo lhe parecem importantes, conclui bruscamente Freud.

Nesta perspectiva radical do inconsciente que dizendo realiza, e fazendo diz, esquecer um desígnio é considerá-lo pouco importante, esquecer um nome próprio é um homicídio simbólico. Por sorte a atenção à mulher, como o lustre das botinas, se torna menos exigente à medida que a relação “madura”, e os esquecimentos cotidianos de desígnios, programas, datas, começam a ser mais bem tolerados. Salvo casos extremos que são qualificados de sensibilidade à rejeição e tratados atualmente com sertralina.

Com argumentos desta índole Freud nos sugere de passagem a necessidade de revisar a quase inexistente teoria da vontade na psicanálise, que em general se reduz ao voluntário consciente. Deixa-se o tema nas mãos tecnocráticas da psicologia, ou se arquiva na estante de filosofia moderna da biblioteca, onde descansam Descartes, Kant, Schopenhauer e Nietzsche.

O CONTÁGIO DO ESQUECIMENTO

Outro exemplo notável de diálogo de inconsciente a inconsciente encontramos no contágio do esquecimento. Frequentemente, basta que alguém esqueça um nome em uma conversa, para que o interlocutor sofra um esquecimento transitório desse mesmo nome – usualmente mais fácil de levantar para ele que para quem provocou o esquecimento. Esse fato foi examinado por Freud, um especialista em esquecer nomes próprios: “Em meu caso basta que eu repare que outro esqueceu um nome para que em

seguida me induza a esse mesmo esquecimento” (FREUD, 1901/1989, p. 37). No entanto, em 1901, confessa não poder indicar razão alguma para esse contágio que não se explica por identificação.

Uma explicação lhe chega quase vinte anos depois com um artigo sobre o esquecimento coletivo de seu discípulo Theodor Reik. Este autor, sempre atento às percepções e às interlocuções inconscientes, inclui ali um precioso exemplo. Em uma pequena reunião de universitários na qual se encontravam também duas moças estudantes de filosofia que falavam dos problemas que a origem do cristianismo coloca para a história da cultura e à ciência da religião. Uma delas lembrou-se de ter lido pouco tempo atrás, em um romance inglês, um atrativo quadro das múltiplas correntes religiosas que se agitavam naquele tempo. No romance retratava-se a vida de Cristo, mas *não se lembrou* do nome dessa criação literária, ainda que sua lembrança visual da capa do livro e da tipografia do título era muito nítida. Três dos jovens presentes afirmaram conhecer também o romance e notaram que, coisa rara, eles também não se lembravam do nome (REIK, 1920, p. 202).

Na análise, a jovem pôde esclarecer esse esquecimento. O título do livro era *Ben Hur*, e seu autor, Lewis Wallace. Suas ideias substitutivas foram: *Ecce homo – Homo sum – Quo vadis?* “Ela mesma compreendeu por que havia esquecido esse nome: sugere uma expressão em alemão que nenhuma moça empregaria apropriadamente em uma reunião de jovens” (“Ich bin eine Hure” em alemão é “Sou uma puta”). A análise permitiu implantar melhor essa explicação. Encostando-se àquele nexos, a tradução de “homo”, “homem”, cobra um significado mal reputado. Reik interpreta: “A jovem se comporta como se ao declarar aquele título suspeito perante homens jovens, confessasse os desejos que rejeitou como discordante com sua personalidade” (REIK, *Ibid.*).

Reik entende que para essa jovem “Ben Hur” equivale a uma proposta sexual, e seu esquecimento corresponde à defesa diante de uma tentação inconsciente. Propõe então a seguinte hipótese, que Freud agilmente inclui em sua *Psicopatologia*: “Temos razões para supor que parecidos processos inconscientes induziram o esquecimento desses jovens. O inconsciente deles apreendeu o esquecimento da moça em seu significado real e efetivo, interpretando-o, por assim dizer. É como se sua interlocutora, com sua repentina falta de memória, tivesse lhes dado um sinal nítido, e eles, inconscientemente, o tivessem compreendido bem” (FREUD, 1901/1989, p. 46). Os homens, com seus correspondentes esquecimentos, dão prova de entendimento e também de consideração para com a conduta recatada

da moça.

O exemplo mostra que o contágio do esquecimento não é mero contágio, já que à divisão subjetiva da jovem responde a tolerância respeitosa dessa divisão por parte dos interlocutores. Essa aceitação assinala, mediante o atento esquecimento grupal, que a advertiram. É o inconsciente efetivo em seu funcionamento real, em sua atividade real, que permite uma conversação através da rachadura no muro produzida pela queda de um significante; as posições subjetivas do ser em certos contextos podem ser inconscientemente expressadas, escutadas e respeitadas.

Talvez os atos falhos tenham esta característica em comum, que permitem dizer, pela metade, mas mesmo assim dizer, algo que a censura ambiente não admitiria expressar plenamente sem ruptura ou sem castigo, evitando assim consequências até as quais não se quer chegar. O ato, sintomático, consiste então em dizer o que se quer dizer, por engano, apelando para a divisão subjetiva do ouvinte, ele também sujeito dividido, ele também sujeito do inconsciente.

O DIÁLOGO, DO ÚLTIMO LACAN AO PRIMEIRO [CHECAR ESTE SUBTÍTULO.]

O diálogo é um tema bastante fora de moda na reflexão atual da psicanálise. A situação costuma ser atribuída à influência de Lacan, que acentua a disparidade subjetiva da transferência, que impede a comunicação de sujeito a sujeito. No final de sua obra, no entanto, Lacan escreve: “Eu disse: não há diálogo {*pas-de-dialogue*}, mas esse não-diálogo encontra seu limite na interpretação” (LACAN, 1971/2003, p. 548).

Essa expressão, *pas-de-dialogue*, é equívoca na língua francesa, pode ser lida como “não há diálogo”, mas também como “passo de diálogo”, um passo que permite atravessar o muro da linguagem; como o Passo do Cristo Redentor, que permite atravessar a temível Cordilheira dos Andes quando o tempo o permite e passar da Argentina a um país irmão que, como acontece com os irmãos, nem sempre é amigável. Existe um conhecido exemplo freudiano, um chiste, que logo retomaremos, a propósito de outro lugar de atravessamento não sempre transitável, não sempre afim: o *Pas de Calais*, o estreito que separa ou une a França com a Inglaterra. Maravilhosa ambiguidade da língua, que permite atravessar paredes, estreitos e cordilheiras da linguagem, por interpretação.

Pouco depois, no final do seu ensino e de sua vida, Lacan se queixa ante seu público de que em seu seminário não prospere o diálogo explícito, que seu auditório não lhe responda nada.

Admito que a linguagem possa servir para uma comunicação sensata. Não digo que seja o caso deste seminário. Pela simples razão de que a comunicação sensata é o diálogo, e pelo lado do diálogo vocês não me consentiram muito... (LACAN, 1980, aula de 10 de junho).

Isso acontece justo antes de sua última viagem, à Venezuela, para reunir-se com quem ele batizou “lacanoamericanos”. Promete a seu público francês voltar, já que sua prática está em Paris, e seu seminário complementa sua prática. Esclarece que ele não está em seu seminário a título de analista, que ele nem sequer sustenta esse seminário, mas sim o seminário a ele sustenta, porque lhe permite lidar com o mal-entendido, com o qual não consegue habituar-se. “Sou um traumatizado do mal-entendido, e como não me habito, me fatigo em dissolvê-lo, com o qual, o nutro. É o que se chama o seminário perpétuo.”³ Se esse seminário foi seminal em relação a algo, foi de uma renovação eficaz do dizer de Freud. Nele, o *Logos* foi revelado como “a razão espermática, a faca que faz entrar no mundo a diferença, por cujo jogo entra o ser falante no mundo” (LACAN, 1980, aula de 10 de junho).

Este homem, que soube conversar à sua maneira com muitos analisantes e falar durante décadas em seu seminário, evidentemente acreditava que o muro da linguagem permite transmitir algo. Seus textos incompreensíveis (*pas-à-lire*, para não ser lidos, mas também para que um desejo possa passar entre as letras que matam), cronologicamente cada vez mais cheios de neologismos, são piscadas cúmplices a quem se disponha a lê-los, a entender-se com seu autor graças ao mal-entendido.

Se a transferência é um impedimento para o diálogo, de qualquer forma a análise conta com uma arma para vencer esse obstáculo: não é a perseguição do sofista, não é a força do lógico puro, é a interpretação. Não é tão esquisito ler então, na transcrição de seu seminário sobre o inconsciente

3 J. Lacan em sua aula do Seminário Dissolução, no dia 10 de junho de 1980: «Je vais revenir parce que ma pratique est ici – et ce séminaire, qui n'est pas de ma pratique, mais qui la complète. Ce séminaire, je le tiens moins qu'il ne me tient. Est-ce par l'habitude qu'il me tient? Sûrement pas, puisque c'est par le malentendu. Et il n'est pas prêt de finir, précisément parce que je ne m'y habitue pas, à ce malentendu. Je suis un traumatisé du malentendu. Comme je ne m'y fais pas, je me fatigue à le dissoudre. Et du coup, je le nourris. C'est ce qui s'appelle le séminaire perpétuel. Je ne dis pas que le verbe soit créateur. Je dis tout autre chose parce que ma pratique le comporte: je dis que le verbe est inconscient – soit malentendu.»

equívoco, *L'insu qui sait de l'une bévue*, o parágrafo seguinte: “Nós falamos sozinhos porque dizemos tão somente uma coisa só e a mesma coisa, salvo se nós os abrimos a dialogar com um psicanalista” (LACAN, 1977, aula de 11 de janeiro).

Para nós, que nos interessamos por sua obra, é evidente que em sua enunciação, mais além das argumentações mutantes e rebuscadas, Lacan não abandona o que tinha dito mais explicitamente no começo de seu ensino. Em sua *Intervenção sobre a transferência*, quase no começo de seus *Écrits*, podemos ainda ler o seguinte parágrafo: “Em uma psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito, constitui-se por um discurso no que a simples presença do analista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo” (LACAN, 1951/1998, p. 215).

Nesse mesmo texto analisa o caso Dora, mostrando que lá onde as consciências não se entendem, onde a transferência faz sua obra de encerramento da comunicação de inconsciente a inconsciente, onde o diálogo se estanca até desvanecer, o ato do analista, com o instrumento da interpretação e um dizer lateral, permite retomar o diálogo.

Essa dimensão de diálogo, que não se detém em uma mera intersubjetividade, Lacan a explorará de todas as maneiras possíveis, levando em conta com quem ele está conversando: o sintoma, ou seja, a contradição oculta de um ser, o ser sujeito, cuja “natureza” é a divisão, uma natureza que ama ocultar-se, como dizia Heráclito. Curiosa coincidência entre a natureza da divisão do sujeito e a divisão detectada por Heráclito de uma natureza que em grego é *físis*, literalmente o que se mostra, o que aparece. Isto implica: o que se mostra ama ocultar-se. Isto é assim desde que a linguagem intervém formatando, obstaculizando ou cortando toda manifestação.

Então, para que o diálogo possa seguir apesar de suas síncope, Lacan tentará tudo o que lhe ocorra: o que não se pode transmitir diretamente o tentará lateralmente, por alusão. O que não pode ser dito, fazendo silêncio, um silêncio no qual soam as presenças, do emissor e do ouvinte. O que não pode ser lido, sugerindo-o entre linhas. Onde não se encontra o significativo equívoco que perfuraria a parede da linguagem, buscando-o na arqueologia etimológica da língua, ou inventando-o, mediante neologismos. E também, importando instrumentos dialógicos de outros discursos.

Assim, o ensino de Lacan nos permite recordar a potência do diálogo introduzido por Sócrates no discurso ateniense do amo, destinado a revolucionar a estrutura desse discurso, o método dialético que introduz as precisões de Aristóteles nos capítulos IV e XI de sua *Metafísica*, as aplicações

e variantes de Kant e Hegel à dialética, às correções de Kierkegaard e Marx aos excessos hegelianos etc.

Nesse espírito, Lacan lê o histórico de Dora a partir de uma sequência de síncope e renovações dialéticas. Antes de revisar essa leitura, recordemos a procedência desses termos, dialética e síncope, instrumentos que Lacan importa de outros discursos a fim de uma melhor apreensão da margem de diálogo que abre o vínculo analítico.

A INSUFICIÊNCIA DE UMA MONOLÉTICA PARA ARISTÓTELES

A natureza (*physis*) é para os gregos o que nasce, o que brota, o que do ser se manifesta, mostrando frequentemente semblantes mutáveis e contraditórios, e deixando a impressão de que nada permanece igual, que não nos banhamos duas vezes no mesmo rio, segundo expressou lindamente Heráclito. Distintos filósofos pré-socráticos tentaram situar o verdadeiro conhecimento além da *physis*, conjecturando alguns princípios duráveis nos que se assentam as aparências inconstantes. Aristóteles redige sua *Física* em um momento em que o estado do conhecimento dos princípios sobre o que se sustenta a natureza era hilário: “Uns dizem que o princípio é o fogo; outros, que é a água; outros, a terra; outros, o ar; outros, que alguns destes; e outros, que todos estes são a natureza dos seres”. O mesmo acontecia com a definição e a aplicação dos termos da ética, tais como o bem, a virtude, a justiça, o amor, e mais no geral, com todas as elaborações de saber que se tentavam na época em diferentes disciplinas.

É neste contexto que surgiu o “acontecimento Sócrates” na história do pensamento e dos discursos: fez do diálogo um instrumento metodológico para investigar as precárias elaborações de saber que proliferavam na época. No lugar de acrescentar certezas e princípios ao pitoresco conjunto de solilóquios da sofística, optou por não afirmar nenhum saber, e em vez disso interrogar a consistência dos argumentos que se sustentavam em tais princípios.

Também Platão, discípulo de Sócrates que nunca termina de soltar-se do discurso do amo antigo, combate a vertigem do rio de Heráclito com ideias eternas e imutáveis. Aristóteles substitui essas Ideias por alguns princípios lógicos do raciocínio. O mais seguro deles é o princípio de não contradição, com o que pode testar-se a consistência de muitas afirmações. A partir desses princípios puramente lógicos, Aristóteles outorga carta de

cidadania à *dialética*, método que opõe à filosofia, destinada a aportar conhecimento positivo.

A dialética, de fato, é um procedimento que permite explorar a consistência do que afirma um interlocutor disposto a argumentar e defender suas opiniões. Para isto é preciso que o interlocutor não se comporte como uma planta. É necessário passar do pensar ao dizer algo, algo que tenha um significado para ele e para os demais. A vantagem metodológica é evidente para Aristóteles: não partimos de nossos princípios, mas sim aceitamos as petições de princípio do adversário, para dialogar com ele sobre as consequências que implicam. Se a partir dos postulados do interlocutor, que admitimos como válidos, o diálogo leva a alguma contradição, então podemos saber que suas afirmações iniciais não são sustentáveis. Porque bastaria admitir uma contradição, para que tudo se transforme em verdadeiro e falso ao mesmo tempo, todas as coisas seriam e não seriam ao mesmo tempo; também tudo seria o mesmo: um homem, um deus e um trirreme. Água e terra, calor e frio seriam equivalentes.

Protágoras, por exemplo, sofista famoso, diz que o homem é a medida de todas as coisas, e que então o que a cada homem lhe parece, por só esse feito, é. É, com certeza, porque é o mesmo ser e parecer, e se não lhe parece, não é, e se ambas as coisas, é e não é. Aristóteles chama isso de *falar por falar*, uma sorte de enfermidade que se cura por refutação dialética, aplicando a coação lógica, a força (*βίας*) da lógica. Já que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo. É *impossível* (*ἀδύνατον*), afirma o criador da lógica formal, porque nada é mais forte que o princípio de não contradição. As afirmações contraditórias não podem ser predicadas simultaneamente. Diferente é o caso de quem chega a uma opinião por ignorância, mas não a afirmam com certeza; estão ante uma dificuldade, pensam, duvidam, mas não falam por falar, e então podem ser curados por *persuasão* (*πειθοῦς*), sem ter que recorrer à violência da lógica (ARISTÓTELES, 2001, 1009^a, pp. 17-23).

O caso Protágoras é para Aristóteles um exemplo contundente da eficácia da dialética para fazer valer o impossível no terreno do raciocínio. Uma vez formulada a viva voz, a argumentação dialética permite demonstrar explorando e refutando, não sendo o causante (*αἴτιος*) quem demonstra, mas sim o que dialoga com ele para mostrar-lhe que ao destruir o raciocínio, se submete ao raciocínio. *Interimens rationem sustinet rationem*, diz a versão latina (*Ibid.*, 1006^a, pp. 25-6). A dialética é exploratória (tentativa ou refutativa) a respeito daquilo em que a filosofia é cognoscitiva (*Ibid.*, 1004b, pp. 25-6).

Sobre a base do método dialético inventado pelos gregos e logo empregado pela filosofia medieval e moderna, Lacan investiga a estrutura do método freudiano, que não é cognoscitivo, não é sintético, não é construtivo. A clínica psicanalítica repudia tudo o que implica a ideia do conhecimento, essa ideia tão cara à filosofia, para focar sua atenção na contradição, que encontra sob as diversas formas do sintoma.

Como Protágoras, o neurótico não adverte ou não admite que inconscientemente detém algo que contradiz o que afirma conscientemente, por exemplo, sofre de algo que ele mesmo contribuiu para forjar. O psicótico toma a liberdade, como alguns sofistas, de afirmar contradições abertamente, sem preocupação alguma pelo princípio supremo aristotélico. Vejamos, a *coaço* dialética pode ser empregada ante quem fala por falar, e, além disso, se encontra disposto a defender suas afirmações; mas o neurótico costuma falar pouco, e por isso em alguns casos é curado pela *persuasão*, a qual se submetem as psicoterapias: não é necessário afirmar ou negar, basta calar. A psicanálise opera diferentemente, não se contenta com a persuasão, quando o paciente cala, acrescenta a *interpretação*, que busca fazer “falar por falar” inclusive àqueles que inicialmente não possuem atitude de sofistas.

Se o neurótico morde o anzol e decide “falar por falar”, poderá também ele, como Protágoras, ser tratado com a força da lógica mostrando suas posições contraditórias, quanta pena e energia implica sustentar essa pena e essa energia simultâneas, que na psicanálise chamamos sintoma. O fim da psicanálise não é o fazer calar, mas sim revelar o sintoma, a contradição velada, seja para que ela se cure cabalmente por uma eleição automutilante do analisado, seja para que o sujeito que não renuncia ao sintoma se “identifique” a ele em tanto *αἴτιος*, em tanto *reus*, real causante ou culpável de seu ser dividido ou irreconhecível no mundo. Eis que está a etiologia que interessa aos fins analíticos e o princípio da cura analítica, que é uma revisão das eleições que levaram a uma divisão do ser aberta ou encoberta.

Do ponto de vista epistêmico, a psicanálise resigna então o conhecimento do mundo largo ao filósofo ou ao cosmólogo, para restringir sua exploração à detecção das contradições do sujeito; o único conhecimento que interessa ao analista é a contradição inerente ao sintoma, pelo *pathos* que ela suscita em quem a sustenta – esse *reus*, esse real impossível de suportar quando suas coordenadas desgarradas se revelam. Outras fontes de conhecimento são para o analista de natureza especular ou fantasiada, e são tratadas analiticamente, como meras camuflagens da divisão subjetiva.

Do ponto de vista ético, a psicanálise renuncia a toda valorização prévia

da virtude, do belo, do bem, do melhor, do estabelecido, da realidade, da verdade, do justo, da divindade, da transcendência. Se existe um princípio no qual assenta seu acionar é o princípio lógico estabelecido por Aristóteles, inventor do real eu disse, que ensinou a reconhecê-lo na contradição lógica na forma “do impossível”. Se a clínica psicanalítica é o real em tanto que impossível de suportar, se o inconsciente é a pegada e o caminho pelo saber que constitui, se o dever do psicanalista é o de repudiar tudo o que implica a ideia de conhecimento, é para se fazer forte eticamente nesse ponto em que se assenta a existência de quem padece o real sob alguma das formas típicas da contra-dição.

Interessa-me agora indagar em uma terceira perspectiva, metodológica, para esclarecer de que modo o analista aprofunda o diálogo mediante o curioso instrumento da transferência, que Platão vislumbrou em seu diálogo sobre o amor, e que permite outro alcance ao rigor lógico da dialética.

A TRANSFERÊNCIA COMO SÍNCOPE DIALÉTICA

Em uma primeira aproximação, o diálogo analítico poderia imaginar-se tal como o descreveu Freud no início de sua prática: com a regra fundamental enunciada depois de alguns encontros preliminares, o analista cede a palavra ao analisado. Submetendo-se a uma posição de atenção livremente flutuante, o escuta e de vez em quando interpreta; se é eficaz, esta interpretação suscita novas associações, abre novos estratos associativos. Nada impede nesse momento que, para dar essa interpretação, o analista intervenha também como sujeito; nada indica que não deva consultar sua experiência, suas construções sobre o caso, seus preconceitos, todo esse saber prévio que em síntese podemos chamar seu eu; é livre para fazê-lo, claro, mas também pode servir-se de seu inconsciente. Como Freud e como Reik, Lacan pensava que o analista deve servir-se do inconsciente que tem por trás de si para elaborar uma interpretação (LACAN, 1978). A longo ou curto prazo, o inconsciente é uma fonte interpretativa mais rica e criativa que seu eu; nele, está o alimento do que mais facilmente se extrai um ingrediente vital para sua prática: a surpresa, esse sinal no analisante de que “seu” inconsciente foi causado.

Nesse primeiro lapso de uma análise tudo parece fluir na espontaneidade de um diálogo liberado das ataduras de uma orientação prefixada. Esse momento de sua prática levou a Freud e outros analistas a pensar em uma comunicação direta de inconsciente a inconsciente. Rapidamente se advertiu

ainda que se isso não é inconcebível, tem seus limites, algo fundamental do processo analítico não transcorre assim. É usual que depois de um breve tempo de tratamento analítico se apresente uma resistência ao diálogo: o analisante cala, ou diz que não lhe ocorre nada (FREUD, 1912/1988). Há um obstáculo, o qual Freud reconhece e batiza como transferência. No lugar de novas associações, livres, emerge um rancor silente, uma emoção contida, uma espera angustiada, um sentimento erótico inadequado, um afeto que vem a marcar um “estancamento da dialética analítica” ou uma “síncope dialética”, segundo se expressa Lacan (1951/1998, p. 225).

O que é uma síncope? É uma colisão, um golpe que decepa algo, um esvanecimento como consequência dessa colisão. Na gramática se fala de “decepar por síncope” quando uma palavra foi recortada, quando se escreve *Navidad*⁴ no lugar de *Natividad*, *caldo* no lugar de *cálido*.

Em sua *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite*, Lacan apresenta uma teoria da transferência como síncope dialética:

É em quanto que o sujeito chega ao limite do que o momento permite a seu discurso efetuar da palavra, que se produz o fenômeno no qual Freud nos mostra o ponto de articulação da resistência com a dialética analítica. Pois esse momento e esse limite se equilibram na emergência, fora do discurso do sujeito, da característica que pode mais particularmente dirigir-se a vocês no que está dizendo. E esta conjuntura é promovida à função de pontuação de sua palavra. Para dar a entender semelhante efeito fizemos uso da imagem de que a palavra do sujeito se inclina à presença do ouvinte (LACAN, 1954/1998, p. 378).

O diálogo se interrompeu, ao analisante não lhe ocorre nada, ou pelo menos isso lhe indica sua consciência; talvez prefira não dizer nesse momento; então, sua palavra já não comunica, mas sim se inclina à presença do ouvinte. O texto prossegue com um parágrafo de várias linhas sem pontos, onde o sintagma “essa presença” se repete três vezes, e cada vez é acompanhada de um comentário, reproduzindo em seu estilo a repetição de transferência e o que ela deixa entre parênteses em quanto não surgir o bom entendedor (o ouvinte em condições de escutar o que queria dizer se esse fosse o momento oportuno). Nesse contexto, a transferência indica que não é o momento de dizer, que o ouvinte não está em condições; o

4 N.T: Natal em português.

texto segue nesta forma:

Essa presença – que é a relação mais pura de que seja capaz o sujeito com respeito a um ser, e que é tanto mais vivamente sentida como tal quanto menos qualificado esteja esse ser para ele –, essa presença por um instante liberada ao máximo dos véus que a recobrem e a iludem no discurso comum que se constitui como discurso do impessoal precisamente para esse fim,⁵ essa presença se marca no discurso por uma escansão suspensiva frequentemente conotada por um momento de angústia (LACAN, *Ibid.*, p. 374).

O que assim se marca é o revés do discurso comum. Com esse chamado entrecortado que dá à transferência seu aspecto de repetição, com *essa presença* que insiste agora na oração principal, Lacan convida, em parênteses sintáticos, a substituir uma metafísica congelada pela vivacidade da cura analítica, cuja dialética é a operação de resgate de um sujeito, neurótico, por exemplo, ao que a filosofia pode descrever ou situar, mas não ajudar nem contribuir em sua cura.

Quando a interrupção do diálogo toma a forma da transferência, essa mesma interrupção, usualmente insistente, dá lugar a um vínculo com o ser, não qualquer se acordamos que a transferência é “a relação mais pura de que o sujeito é capaz a respeito de ser”. De que foi depurada essa relação? Do que impede o diálogo: a qualificação. Isto quer dizer os títulos, os emblemas, o *dever ser* com o que esquece o ser, as essências sem existência, o significante mesmo em suma, que não pode ausentar ao sujeito, representam.

Para *ser aí* onde o ser é convocado, o analista deve pagar agora não só com as palavras da interpretação, mas também com sua pessoa. Este texto prepara já no começo de seu ensino as elaborações de Lacan sobre a destituição subjetiva, como requisito para estar presente quando a transferência chama o ser. A solicitação da transferência não é a de nenhum saber já constituído, nenhum nome qualificado por sua sapiência ou experiência, nenhuma forma ideal, é chamado à destituição do analista-sujeito do inconsciente, é convite à posta em forma do ouvinte.

Quanto mais qualificado o analista por seus méritos, por seu prestígio, por sua escola, tanto mais persistente será a pressão que depõe a transferência.

5 Em francês: *discours de l'on*, o “uno” impessoal, que o discurso comum constitui precisamente para apagar a presença decisória do ser. São os termos com que Martin Heidegger o descreve no parágrafo 27 de *O ser e o tempo*, que logo comentaremos.

O DISCURSO IMPESSOAL E O SINAL DE ANGÚSTIA

A transferência não é então mera interrupção, é também condição para que o diálogo possa ir mais além do discurso comum, onde se manifestam diferentes variantes, estilos diversos da conversa em que ninguém escuta, em que nada acontece. Se se requer um analista para que o diálogo vá mais além da espontaneidade associativa dos *partenaires*, é porque o dizer precisa dos hiatos entre os significantes, das rachaduras do muro da linguagem, para colar-se por algum buraco sujo onde as qualificações que educam, que enaltecem, que idealizam e, portanto, mortificam o sujeito, estejam postas entre parênteses. Assim, por meio desse silêncio, realização particularizada na cura da *epoché* promovida por Husserl, talvez aconteça o desejado: uma representação no ouvinte do irrepresentável do sujeito, do indizível ou indeciso de sua posição. O analista, se alguma coisa escutará nesse silêncio, é que ele mesmo está destinado a representar o sujeito não tanto no pensar como no ser.⁶

A transferência é então a oportunidade, para o analista, de aportar uma presença liberada daqueles títulos e preconceitos formados pela experiência, que enquanto se importam como sujeito e lhe servem para apresentar-se em sociedade, no entanto obstaculizam o diálogo proposto ao analisante. Sua presença, por um instante, “foi liberada ao máximo dos velos que a recobrem e a iludem no discurso comum que se constitui como discurso do uno impessoal precisamente para esse fim” — o de velar a presença. É evidente aqui a influência de Heidegger, o filósofo que soube levar até o limite as possibilidades de seu discurso, sem poder evitar, no entanto sem ficar demorado pelo que ata esse discurso a um universal ideal, o da ontologia fenomenológica ou o da nacionalidade, por não poder descender à clínica em que o ser revela suas subjeções. Tomemos o que nos serve desse discurso finalmente mal orientado, aqui do parágrafo 27 de *Ser e tempo*, onde descreve com precisão de que modo o discurso comum tem como função velar *essa presença*.

“Uno” é em todas as partes, mas de tal maneira que sempre fugiu de onde for que o Dasein⁷ urja a tomar uma decisão. Por simular julgar

6 Em sua resenha do seminário *Problemas cruciais*, Lacan expressa sua ideia de que o psicanalista representa o sujeito “eminentemente”, por representá-lo no ser e não no pensamento como faz o *cogito* (*pour le représenter d'être et non de pensée, tout comme fait le cogito*).

7 Dasein é *ser-aí, presença do ser*.

e decidir tudo, o “uno” tira do Dasein do caso a responsabilidade. O “uno” pode dar-se o gosto, por dizer assim, de que “uno” apele constantemente a ele. Pode responder de tudo com suma facilidade, porque não é ninguém que tenha que fazer frente a nada. O “uno” “foi” sempre, e no entanto pode dizer que não tenha sido “ninguém” (...) Todo o original é achatado, como coisa sabida de longa data. Todo o conquistado ardentemente torna-se vulgar. Todo mistério perde sua força. (...) é o achatamento de todas as possibilidades do ser.”⁸

Por seu chamado à presença, a transferência tem a aptidão de atrair o ser submerso no discurso cotidiano à função do desejo do Outro, em seu poder inexplorado, enigmático, acessível; no entanto, na dimensão da angústia, ali onde o reencontro é possível, onde o mistério não foi arrasado pelo costume.

Não é por acaso que seja justo quando a filosofia admite o divórcio que ela mesma impôs entre a essência e a existência, entre “ser *algo*” e “*ser* algo”, que a dimensão da angústia indica, primeiro em Kierkegaard, logo em Heidegger, um umbral que esse ser alheio à essência só pode atravessar por salto, por decisão. E deverá fazê-lo em ato, sem manual.

É tarefa de outro capítulo descrever o modo como a psicanálise prepara para o salto. Temos que nos contentar aqui em indicar que o sintoma, o qual definimos como a divisão subjetiva encarnada, passando pelo atuar dividido da transferência, desperta a angústia com sua carga de certeza, de aproximação do real, do calombo no velo fenomênico. A angústia é o sentimento propriamente metafísico: o ser se faz presente no campo do diálogo intersubjetivo, para exigir ao *partenaire* que desista da sua divisão subjetiva, que faça valer essa aptidão para a destituição requerida para continuar o diálogo. O diálogo pode continuar, aquém da lembrança onde o sujeito permanece representado, desenhado, inibido, demorado.

A TRANSFERÊNCIA, ERRÂNCIA E ORIENTAÇÃO DA ANÁLISE

A transferência é então o signo de que a análise tem se tornado tal, que o sujeito se faz presente com seu sintoma, em seu sintoma, em seu atuar dividido, aqui e agora, chamando à presença do irrepresentável do ser na encruzilhada do desejo e do gozo. Agora, inclusive, o sonho do analisante entre sessão e sessão relatado, é provocação, é confissão lavrada, é diversão

8 Não há referência à edição ou página desta citação. (N.E.)

ou diversificação, é manifestação transferencial em suma, ao ponto que para Lacan, à medida que a análise progride, o sonho se reduz cada vez mais à função de elemento desse diálogo em que consiste a análise (LACAN, 1953/ 1998, p. 268).

A *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite* continua com a análise de um sonho no qual essa redução foi levada ao extremo, o único do que o sonhante se lembra é um vestígio significante, a palavra “canal”. Tão evanescente como o sorriso de um gato que se atenua no ar, a sutileza desse traço está feita somente para “tornar mais certo que se trata do extremo roto do que no sonho constitui sua ponta transferencial, dito de outro modo, o que no sonho se dirige diretamente ao analista” (LACAN, 1954/1998, p. 378). É o caso de uma paciente de Freud e de seu sorriso impertinente de mulher, que responde ao analista, seu convite a associar e a sua teoria da piada com a lembrança de uma piada que lhe contaram, que foi contada por um escritor a um inglês com o qual viajava. Este disse em francês: “do sublime ao ridículo não existe mais que um passo”, ao que aquele retrucou: “sim, o passo de Calais”, quer dizer o que separa a França da Inglaterra.

Este exemplo sugere que somente depois de ser ridicularizado por seu analisante Freud poderia encontrar-se em condições de escutar o que ela tem para lhe dizer. Ela o diz a outro que a escuta. E que a escuta quer dizer, neste momento não intersubjetivo que é o da transferência: que lhe deixa o lugar de sujeito. Destituído, inclusive, do que mais lhe importa, suas teorias. Todas essas sublimes teorias são ridículas se impedem ao analista escutar.

O diálogo talvez possa continuar então, mas não apesar de, mas sim graças a essas rachaduras do logos, a essas síncope, esses silêncios ou esquecimentos, que permitem que o que haja para dizer se filtre entre os significantes que obstaculizam. Em qualquer caso, requer uma adequação do ouvinte transformado em objeto por seu mau posicionamento para escutar. **[Rever esta frase]**

Advertirá, então por que a transferência, momento de extravio, é também de orientação da análise. No ponto em que o sonho se reduz a um vestígio, a uma palavra isolada, encontramos sua orientação transferencial, sua inclinação à presença. Esse ponto de virada implica levar a palavra ao plano da ação, do atual, do dizer como ato, que só poderia realizar-se na presença do ouvinte. A transferência busca como *partenaire* ao analista cujo desejo peculiar lhe permite escutar o que se diz através dos interstícios do *Logos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Alianza Editorial, 2001.
- FREUD, S. La psicología de la vida cotidiana. [1901] In: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- FREUD, S. Sobre la dinámica de la transferencia. [1912] In: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- LACAN, J. Intervenções sobre a transferência. [1951] In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. [1953] In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. [1954] In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. [1967]. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. ...ou pior. Relatório do Seminário de 1971-72 [1971-1972]. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XXIV – L’insu que sait de l’une-bévue*. [1976-1977] Inédito.
- LACAN, J. *Le rêve d’Aristote*. Conférence à l’Unesco. Colloque pour le 23^e centenaire d’Aristote. Publication par Unesco Sycomore, 1978, pp. 23-24.
- LACAN, J. *O Seminário, livro XXVII – Dissolution* [1979-1980]. Inédito.
- REIK, Tuber kolektives Vergessen. In: *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 6, 1920.

O estatuto ético do inconsciente¹



Gabriel Lombardi

O estatuto do inconsciente está em discussão em nossa Escola. Na psicanálise, o inconsciente não é coletivo, no entanto, envolve o Outro, porque é o reservatório e o fundamento do operador fundamental da prática analítica, o desejo.

Em Freud encontramos esta asserção extrema: “Somos responsáveis pelo conteúdo de nossos sonhos”. Lacan, por sua parte, afirma que de nossa posição de sujeitos somos *sempre* responsáveis, nós, os seres falantes. Se não consideramos o inconsciente como um caso de má-fé, de “mentira a nós mesmos” segundo os termos de Sartre, como podemos explicar o estatuto ético do inconsciente, tão resolutamente sustentado por nossos referentes na psicanálise?

No ensino de Lacan, o inconsciente se estabelece como o evasivo, o não realizado, a indeterminação de puro ser, o conjunto dos efeitos do significante sobre um sujeito que não chega a determinar-se, uma transliteração equívoca (*une-bévue*) que é também algo real... Dizer que as definições mudam, que evoluem, que progridem, não nos poupa do dever de afrontar-nos ao convite ético que estes autores nos propõem: no tempo da experiência analítica, o estatuto do inconsciente não é da ordem do já realizado de um modo certo, mas sim ético, o inconsciente é da ordem do *Wo es war, soll Ich werden* freudiano: onde Ego era, devo advir. O ponto a que Lacan chegou não pode nos poupar nem a experiência, nem o método, nem o caminho que terá que encontrar, ou abrir com a tesoura analítica.

¹ O presente texto de Gabriel Lombardi encontra-se sem as referências bibliográficas devidamente formalizadas. No entanto, dada a relevância do texto, decidimos publicá-lo da forma como nos foi enviado. (N.E.)

QUE O INCONSCIENTE SEJA REAL

Para tentar esclarecer esta pergunta retrospectivamente, lhes proponho em primeiro lugar uma releitura de “o inconsciente real” tal como Lacan o introduz em seu *Prefácio* de 1976 à edição inglesa do *Seminário XI*. Esse texto começa dizendo que só pode ter certeza de estar no inconsciente quando o espaço de um lapso não tem nenhum alcance de interpretação. Forçando um pouco a gramática, esticando-a para que ela lhe permita dizer o que ele quer dizer a propósito da psicanálise, que “agora se pratica em duplas”, na mesma página escreve: “o inconsciente (que não é o que se crê, eu digo: o inconsciente, ou seja, real, se acreditam em mim)”...”. Se juntamos as duas asserções, resulta que não é possível acreditar em algo real senão quando não tem mais sentido.

Soa como lacaniano, mas pelo fato de incluir a crença nos aproxima também a Tertuliano, a quem é atribuída a frase *credo quia absurdum* (acredito porque é absurdo), mas que efetivamente escreveu: *et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile*. É a fé, o fato de acreditar nisso, o que nos situa no real? Mesmo que seja *l'esp d'un laps*, o alcance freudiano de um lapso, ou da ressurreição de Cristo no autor cartaginês, só se acredita enquanto ato. E a certeza desse ato só é absoluta quando a crença se desprende de toda verossimilhança, de toda interpretação que aporte uma verdade, um sentido.

Fiel a seu estilo, o que Lacan introduz nesse *Prefácio* se localiza entre o passo de Freud e o nosso. Para Lacan, o real do inconsciente se apoia no ato solitário de Freud, pelo qual nós aceitamos o que do inconsciente, para ser realizável, se transmite – renovando em nós o sujeito. Do nosso lado está esse crer que a topologia de um lapso alcançou o real, por ter cedido todo sentido, por ter realizado em ato, ato falho talvez, ato mínimo, mas que inscreve nossa posição no real. Do lado de Lacan, nosso núncio, encontramos esse “eu digo, o inconsciente, (ou) seja real”, onde o “seja” {*soit*} não é univocamente subjuntivo, porque expressa também o imperativo, como em “*que la lumière soit*”, faça-se a luz. Transmite-nos seu modo de tomar conta da virtude criacionista da regra fundamental da psicanálise: que o real seja que na análise advenha esse real específico da psicanálise, esse *reus*, esse sujeito cujo estatuto ético certo indica-se na culpabilidade inerente à indeterminação. Que o inconsciente seja real é reintroduzir a dimensão do ato próprio do ser falante, o dizer, inclusive nas condições de desgarro sintomático em que o encontramos na experiência da análise.

Não está errada então a recente tradução ao castelhano, que de alguma

maneira ecoa desta dupla tradução: “el inconsciente, es decir, real, sólo si se me cree”. Temos que dizer ali, em ato que se oferece à escuta, e eventualmente então se transmite.

Há uma pergunta que me coloco faz um tempo: Por que Freud considera *Totem e tabu* sua obra preferida? Por que não escolhe a *Traumdeutung*, que é, sem dúvida, o mais célebre de seus trabalhos, aquele que o levou a perguntar a Fliess: “Você acredita verdadeiramente que se colocará algum dia em minha casa uma placa de mármore na qual se leia: Nesta casa o mistério dos sonhos foi revelado ao Dr. Sigmund Freud no dia 24 de julho de 1895? A esperança é fraca no momento”.

Minha resposta hoje é a seguinte: *Totem e tabu* é a resenha do que se transmite do saber inconsciente, no ato pelo qual cada um pode se apoiar sobre os atos e as obras dos outros, e particularmente de seus predecessores. No último capítulo desse texto Freud escreveu: “Se os atos psíquicos de uma geração não se transmitiram a outra, cada um estaria obrigado a recomeçar toda sua posição na vida, o que excluiria todo progresso, todo desenvolvimento”. E pouco depois: “É assim como tem que interpretar a palavra do poeta: o que herdou de seus pais adquira-o, para fazê-lo seu”.

ACREDITAR EM LACAN

Não obstante, esta perspectiva nos gera um novo problema, porque o fato de acreditar pode também opor-se à certeza. Mustafá Safouan o explicou muito bem em seu texto *Ya lo sé, pero aun así...* Acreditar em Lacan e em seu inconsciente real nos deixa na dependência de seu sintoma, que é esse real do *reus* do que nós pegamos o bastão e a iniciativa. Acreditar no inconsciente nos reconduz à culpabilidade, ao fato de que “eu sou sempre mais ou menos culpado do real”, segundo ele mesmo afirma.

Tratando-se do inconsciente, não se acredita mais que acreditando, diria Alfred Jarry, o inventor da patafísica. Acreditar é um ato sintomático, próprio de um sujeito dividido. Não existe certeza fora daquilo que escapa ao mesmo tempo à definição e ao saber, não existe certeza fora do ato ou na dissociação esquizofrênica – que não é sujeito, segundo Colette Soler. Não existe sujeito no ato decidido, como também não existe sujeito na passagem ao ato. O que especifica ao sujeito lacaniano é ser a forma dividida do falante, a única forma de ser ao mesmo tempo em ato e anulando o ato. Quando se trata de um analisante, sua atividade própria é o *agieren* de

transferência, o atuar contraditório de transferência tão bem descrito por Freud em *Recordar, repetir, elaborar*.

Nós chamamos *sintoma* então a esta posição do inconsciente propriamente subjetiva, que consiste em padecer-atuar simultaneamente ou alternativamente sob a forma de uma diátese desgarrada. Falamos de tipos clínicos de sintoma, o que mostra que há posições diversas da Coisa simultaneamente eletiva e indecisa.

Chamamos *angústia* a esse afeto que não é somente inteligência escura que se estanca como medo à castração, que também não é necessariamente o pânico que nos distancia do real, senão que é pelo contrário, na perspectiva analítica, a tomada de posição eticamente orientada de um ser já pronto para atuar, quase na destituição subjetiva, e já na certeza desse *quase*...

Chamamos *ato* a esse caso de destituição subjetiva e de certeza em que o ser falante se transforma aproveitando a “voz média” com a qual paga o preço para satisfazer ao mesmo tempo o gozo e o desejo; essa voz ou diátese média que a gramática latina sabe reconhecer no *loquor*, o ato próprio do ser falante, situando-o no intervalo, depois e antes de que o sujeito esteja representado outra vez, ou seja, antes de que o sujeito se traia, se divida mais uma vez em um *sim-não* sem perda. O linguista Émile Benveniste situou isto admiravelmente bem em seu texto *Actif et moyen dans le verbe*.

O ESTATUTO ÉTICO DO INCONSCIENTE

No dia 18 de março de 1980, em seu último seminário, ao qual chamou *Dissolução*, Lacan introduz a pergunta e argumenta: “O que é o que tem se fixado? É o desejo, que por ter sido tomado no processo da repressão, se conserva em uma permanência que equivale à indestrutibilidade. Esse é um ponto ao qual voltamos até o final, sem mover-nos. Por isso o desejo contrasta por completo com a mobilidade do afeto. A perversão é suficientemente indicativa sobre este ponto, já que a mais simples fenomenologia põe suficientemente em evidência a constância das fantasias privilegiadas. No entanto, ainda que a perversão nos coloque no caminho da noite dos tempos, não nos indica a entrada; por isso foi necessário Freud”.

E continua: “Foi necessário que Freud descobrisse em primeiro lugar o inconsciente para que logo pudesse ordenar nessa via o catálogo descritivo desses desejos, dito de outro modo: a *sorte* das pulsões, os *Tribschicksale*. O que se trata de pôr em forma é o laço desta fixação do desejo aos mecanismos

do inconsciente. É precisamente nisso que me empregou, já que jamais pretendi superar a Freud, como me imputa um de meus correspondentes, senão prolongá-lo.”

Não há para Lacan uma antinomia alienante entre desejo e gozo pulsional, que pelo contrário, concebe o desejo como um destino, uma sorte inclusive, da pulsação. Assim como a função do pai pode ser a de unir e não opor o desejo e a lei, a função do analista será então a de permitir a articulação do desejo e a pulsão, e não a de opô-los. O analista poderá assim evitar encarnar a figura do privador, que ao mesmo tempo em que limita ao gozo, paralisa o desejo.

A ideia de uma articulação íntima entre o desejo e a pulsão já estava presente no *Seminário XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, e a reencontramos no texto *Da psicanálise em suas relações com a realidade*. Aqui argumenta que o caminho da pulsão é o único modo de transgressão permitido ao sujeito em relação com o princípio do prazer, ocasião então de realizar o desejo como condição absoluta, mais além das limitações do processo primário, que favorece o curto-circuito, a realização vazia do desejo, pelo que ao mesmo tempo resulta ser um processo de obstrução da passagem do percebido à ação. Segue nisto a Freud, quem o explica em seu capítulo sobre o cumprimento de desejo, *die Wunscherfüllung*, no sonho: o desejo ali se satisfaz em satisfazer-se, se contenta em repetir significantes associados ao percebido nas facilitações vazias do processo primário, sem afetar o polo motor.

Existe então mais de uma maneira de realizar o desejo. Do mesmo lado que *die Wunscherfüllung* estão também os desejos que se sustentam no fato de que foram proibidos – também são desejos vazios. Outra coisa bem diferente é o desejo acionado na pulsão.

Voltemos à nossa linha de pergunta: se nós somos responsáveis pelo conteúdo de nossos sonhos, se existe certa realização do desejo no fato mesmo de sonhar, que está ao alcance de qualquer soneca, como pode o desejo permanecer insatisfeito ao ponto de nos culpar pelo fato de não realizar-se?

Evidentemente, o desejo não se satisfaz inteiramente em uma formação do inconsciente; existe outra realização diferente da do significante que se satisfaz em repetir-se; existe também a satisfação pela qual um desejo transgride os limites do corpo, do princípio do prazer, do estabelecido, do programado, ao incoarse em uma aventura pulsional mais além do previsto na realidade cotidiana, introduzindo-se no real sem lei nem predição assegurada, no núcleo tíquico da *res eligens*.

A ÚNICA COISA DA QUAL SE PODE SER CULPÁVEL?

Entre o inconsciente não realizado e sua realização, no intervalo, se pode situar a afirmação de Lacan: “a única coisa da qual se pode ser culpado, é de ter cedido no desejo”.

Apliquemos ao caso do próprio Lacan. Dado que sua posição e seu desejo não se reduzem aos do herói, ele avançou até o final na realização de seu desejo? Ou talvez ele advertisse que essa realização, no caso particular do analista, não é definitiva, que é em vez disso, da ordem de uma realização pulsante? De fato, o analista pode voltar à sua posição sintomática de sujeito com a qual ele faz ou não faz outro laço social diferente do analítico. Por isso, Lacan passou de sua asserção “a única coisa da qual se pode ser culpado na perspectiva analítica é de ter cedido em seu desejo”, a esta outra: “uno é sempre mais ou menos culpado do real, e é por isso que a análise é algo sério”. Nesta última perspectiva, o que dá sentido ao real é o sintoma, é a divisão do sujeito em tanto *res eligens* que não se determina inteiramente... para permanecer ainda eletiva, “em potência”.

De uma culpa à outra, Lacan se contradiz, em um contra-dizer que dá lugar ao sujeito em questão, o do inconsciente, o desejo que nele se mantém inibido, e também às diversas variantes de sua realização no ser falante. Contempla também a variante extrema que, em seu seminário sobre a ética, coloca nos seguintes termos: “Tentem perguntar-se sobre o que pode querer dizer *ter realizado seu desejo* – se não é tê-lo realizado no final. Esta invasão da morte sobre a vida dá seu dinamismo a toda pergunta que se tente formular sobre o tema da realização do desejo”.

O desejo, inclusive colocado como condição absoluta, não tem necessidade de realizar-se por completo e para sempre para manter-se. Se na perspectiva analítica o desejo é o que vem no lugar da lei, como um real insuperável, ele pode acomodar-se na concupiscência da opção, que é a essência do ser falante em tanto que *res eligens*. A estrutura não é a lei, é a condição necessária, que não cessa de escrever-se e de repetir-se, para dar lugar à condição do ser falante, desafortunado como sujeito culpado, afortunado se pode fazer do desejo um destino pulsional no ato, em um dizer que interesse também a Outro no desejo.

O que o sujeito conquista na análise não é somente o acesso ao ato pseudo-genital no qual eventualmente o ser se coloca no lugar ao mesmo tempo vivo e morto da Coisa. Nos termos de Lacan em *A ética...*, “é também o acesso a algo que dá a tudo o que vive sua forma – é sua própria lei, da

que o sujeito realiza o escrutínio. Esta lei é, em primeiro lugar, aceitação de algo que começou a articular-se antes dele, nas gerações precedentes, e que é para falar com propriedade a *Ate*, parente do infortúnio”.

O campo está aberto para a psicanálise, com a possibilidade atual de voltar, com a literatura e a clínica da época, sobre o desejo mais além das condições da ereção fálica e o curto-circuito ejaculatório, ao desejo do analista advertido de seu não saber e aberto à experiência, ao desejo-heteridade de uma mulher, ao desejo como destino sublimatório de uma pulsão, ao desejo do artista ou do cientista que com umas libras de suor paga a conta para “tomar o café da manhã” do livro do seu destino – quer dizer as cifras em que o desejo ficou inscrito como a metonímia de seu ser.

A psicanálise costuma operar uma transformação no ser falante, sem dúvida. E é sobretudo nas condições da surpresa do encontro analítico, na oportunidade, por exemplo, da transferência como momento tíquico, quando tem chances de contribuir a essa transformação. Ali se adverte, como por acidente, que pode ser que o ser falante queira ser, possa ter a oportunidade de aceder a seu bem, de ser feliz de ser seu próprio *poâte* – de poesia, de poiese, de criação significante, mas também de *Ate*, de sorte, de lote, de destino subitamente encontrado na lei do desejo, quando coincide em ato com o sem-lei do real. Ser *poâte* de seu próprio destino, ser feliz no tíquico da vida, ser advertido da impossibilidade de programar o real: entre a responsabilidade virtual do sonhante e a responsabilidade no ato do homem de desejo, passa a chispa que nos permite renovar essa psicanálise que se estanca na prescrição do limite, e que faz da neurose um ideal de normalidade.

Trata-se para nós de fazer valer o estatuto ético do inconsciente, o de um desejo que busca sua realização, e que o analista tem a sorte de obter nesse fim que é a ocasião de um novo começo, de um novo amor, de um novo encontro, cada vez.

Espaço Escola

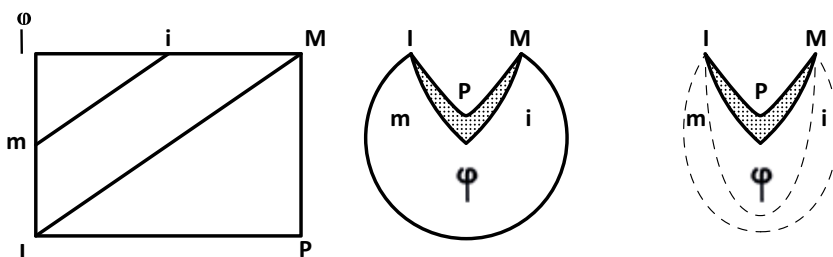
Um ensaio sobre o *cross cap* e a clínica¹



Rita Bicego Vogelaar²

O objeto escolhido para esse ensaio é o **cross-cap**, definido aqui, conforme a utilização lacaniana, como a imersão mais simples do plano projetivo no espaço 3D.

Este estranho objeto foi apresentado por Lacan (1962), pela primeira vez, em seu seminário “A Identificação”, como suporte da **estrutura da fantasia**, mas sabemos que ele já havia sido trabalhado em 1959. Em uma nota redigida em 1966, no momento da publicação nos Escritos de seu artigo ‘Questão preliminar a todo tratamento da psicose’, Lacan (1959) já nos assinala que “o que este esquema R evidencia é um plano projetivo”, isto é, um *cross cap*.



O *cross cap* constitui, então, a representação no espaço tridimensional de uma superfície abstrata bidimensional chamada plano projetivo.

1 Esse trabalho é produto do cartel sobre Topologia e Clínica

2 Psicanalista, Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, Membro da Escola de psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

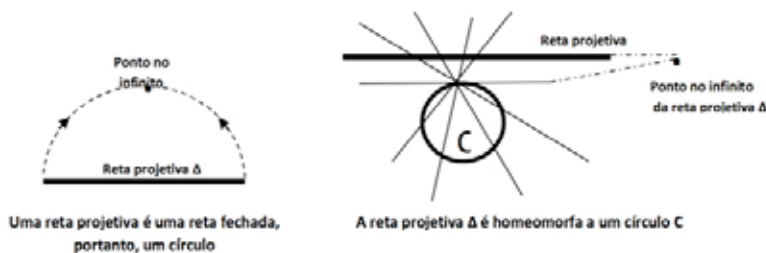
MAS O QUE É UM PLANO PROJETIVO?

O plano projetivo está relacionado à geometria. Quando se fala em geometria não podemos deixar de começar falando em Euclides (grego - 360 AC) conhecido como o Pai da Geometria e que escreveu “Os Elementos”, uma das obras mais influentes da história da matemática onde está uma primeira formalização sistemática da geometria. Essa obra, que é considerada até hoje um sistema perfeito, apresenta um único problema, já que em todo o sistema há somente uma afirmação que não foi formalizada, ou seja, onde sua compreensão está sustentada na intuição. Isso é conhecido como “o quinto postulado de Euclides” e a formalização ausente seria aquela que demonstraria matematicamente que as paralelas que estão num mesmo plano e prolongadas indefinidamente não se encontram no infinito. Por muitos séculos esta Geometria foi considerada única, mas na busca de provar o 5º postulado surgiram outras Geometrias. São, por isso, denominadas de Geometrias Não-Euclidianas, pois elas negam o V postulado de Euclides. Observe a figura a seguir: as linhas, consideradas paralelas, numa propriedade visual, se encontram.



A transição do **plano geométrico** (cartesiano/euclidiano), que aprendemos na escola, para o **plano projetivo** consiste em operar o plano com novos elementos abstratos – os chamados **pontos impróprios** ou infinitamente distantes. Com a ideia de pontos impróprios se faz referência a pontos que não são pontos. O que são então? Kolmogorov

(Miorim, 2011) os define assim: “Toda linha reta se completa com um só ponto impróprio (no infinito) e as retas tem o mesmo ponto impróprio, se e somente se são paralelas.”



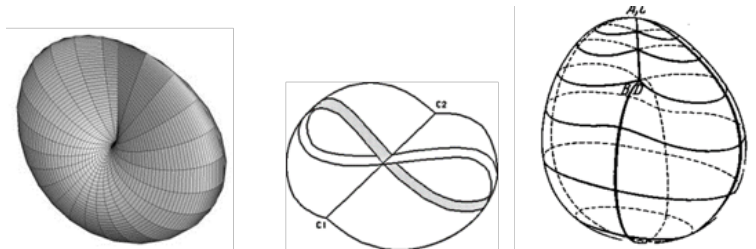
Trata-se de um ponto que a intuição não pode apreender. A novidade, então, da geometria projetiva em relação à geometria euclidiana é o acréscimo de pontos no infinito.

Uma vez, tendo nos aproximado do que se trata o plano projetivo, vamos retomar o *cross-cap*. Para chegar a essa superfície é preciso várias etapas, que não serão o objetivo desse trabalho e requerem transformações por homeomorfismos, correspondências biunívocas, imersões, bijeções, etc. Esses termos e essas construções estão detalhadamente explicadas por um matemático, François Tingry, num anexo ao livro “Os olhos de Laura” de Nasio (1991). Ajuda muito não nos esquecermos de que o *cross cap*, visível em 3 dimensões, é uma construção “defeituosa”. Vejamos como Lacan a apresenta no seminário 9 (Lacan, 1961/1962, p. 320):

“Chamarei a figura acima de *cross cap*. Seu verdadeiro nome é plano projetivo (...) Ele faz intervir pelo menos a quarta dimensão. Já a terceira dimensão, para nós, psicólogos das profundezas, causa bastante problema. Todavia, nessa simples figura, no *cross cap*, a quarta já está necessariamente implicada (...) não há teoria topológica válida sem que façamos intervir algo que nos leve à quarta dimensão.”

Ou seja, quando imergimos o plano projetivo (bidimensional) em um espaço tridimensional conseguimos uma representação visível que é a nossa esfera munida de *cross cap*, mas, como é impossível obter a bijeção na dimensão 3D ela fica defeituosa nessa dimensão. Se, ao contrário, trabalharmos num espaço de 4 dimensões ou abandonarmos o espaço de 3D por uma elaboração estritamente algébrica, obtemos um objeto teórico sem defeito. Em suma, o *cross cap* visível, o que podemos construir, não é equivalente ao plano projetivo, ao passo que o *cross cap* abstrato, ou seja, teoricamente engendrado lhe é equivalente.

Relembremos, então, algumas de suas propriedades:



- ele não possui borda: é fechado.
- ele é não orientável (um lado e outro não se distinguem)
- embora fechado, ele não divide esse espaço em um dentro e um fora.
- ele só tem uma face.

ele só pode ser apresentado de maneira imperfeita. Não se pode evitar na representação 2D ou 3D que ele, aparentemente, se recorte a si mesmo em uma “suposta” linha de intersecção (C1-C2 no desenho acima). Essa linha, na verdade, é composta por *pontos no infinito*, pois, não esqueçamos, o *cross cap* se trata do plano projetivo.

- ali, onde em 2 e 3 dimensões vemos as duas folhas se cruzarem no nível da linha de sutura, devemos fazer um esforço mental de aceitar, a despeito das aparências, que essas folhas não se cruzam – se auto-interceptam - e apresentam a propriedade moebiana.

MAS PARA QUE SERVE TUDO ISSO PARA O CAMPO DA PSICANÁLISE?

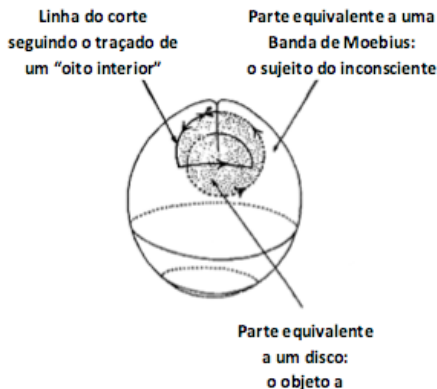
O *cross cap* proporciona que pensemos materialmente, no mínimo, três conceitos psicanalíticos importantes:

1 - SUBVERSÃO DA FRONTEIRA DENTRO/FORA

Subverter a fronteira dentro/fora: é isso que o *cross-cap* ensina para a psicanálise, e é com isso que a psicanálise pensa o espaço. Sem deixar de considerar a fronteira como inexistente, (mantem o emprego desses dois termos), mas subvertendo completamente seu sentido comum.

2 - A HETEROGENEIDADE E O CORTE ENTRE O SUJEITO E O OBJETO *a*

Outra propriedade do *cross cap* que nos interessa *revela-se no ato de um corte específico*.



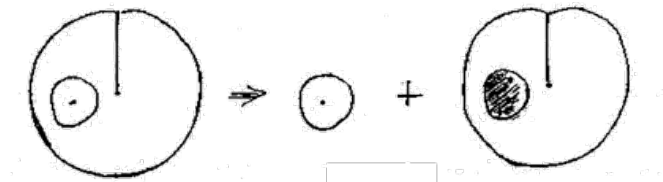
Um corte segundo o traçado do oito interior divide a superfície em um disco contornado que se atravessa a si mesmo e uma banda de Moebius, ela também bastante deformada por sua auto-travessia. A banda de Moebius é o sujeito, na medida em que esse corte o revela. O disco centrado pelo ponto Φ é o que resta, o que cai como resíduo, o não moebiano escondido no *cross cap*, o objeto *a*. **É preciso cortar para se dar conta da estrutura.**

Disco e banda de Moebius são então dois tipos de espaço muito diferentes e uma heterogeneidade fundamental se esconde portanto no cerne da homogeneidade aparente do *cross cap*, ou seja, da realidade "esférica" construída na fantasia. A heterogeneidade da estrutura do *cross cap* mostra que o imaginário da fantasia ($S \diamond a$) é fundado numa alteridade radical entre o sujeito e o objeto, diferentemente do imaginário do espelho, fundado numa simetria entre o eu e sua imagem, simetria que induz entre eles uma rivalidade sem dialética.

De fato, **é por esse corte específico que Lacan define "o ato fundador do sujeito"** (Lacan, 1966). Na realidade, esse corte produz uma perda, um disco centrado sobre o ponto *phi*, representando o objeto *a*, e introduz uma borda sobre a parte restante que se torna uma banda de Moebius.

É claro que **podemos fazer vários outros tipos de corte no cross cap**, transformando-o em um disco e uma banda, porém são cortes que não tem valor de ato.

Exemplo: pode-se circundar um ponto qualquer da superfície por uma alça circular situada em sua vizinhança. Se cortarmos o *cross cap* segundo este traçado, obtemos um disco comum e um outro pedaço que guarda a propriedade möbiana de só ter uma face.



Porém, se temos também como consequência desse corte uma superfície não orientável (disco) e outra orientável (moebiana), por que esse corte não mostraria o ato fundador do sujeito?

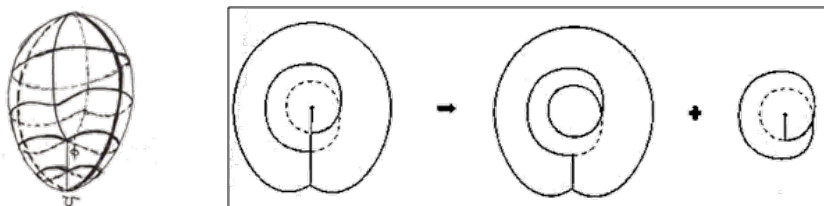
Isso nos faz chegar ao terceiro ponto, ou seja:

3 - AS PROPRIEDADES PARTICULARES DO OBJETO

Essas propriedades são mostradas somente através do corte específico com traçado em oito interior. O que levou Lacan a identificar esse disco com o objeto *a* não foi somente a sua natureza orientável com valor de contraste em relação à banda não orientável que materializa o sujeito do inconsciente. Ele possui outras duas características igualmente importantes.

a - O ponto fálico

Após o corte em oito interior (e somente segundo esse traçado), o disco orientável cai depois do corte levando o resíduo da linha de autointersecção assim como o objeto *a* cai marcado pelo traço da função fálica. Lembremos que para Lacan, o ponto singular, irreduzível, dito ponto *phi*, representa o *phallus* simbólico.



Falar do significante fálico equivale a afirmar a primazia da castração e correlativamente o desejo do Outro que lhe é implícito, sobre qualquer outra experiência de separação. Eis, em termos breves, o que justifica o interesse desse ponto terminal da linha. O falo marca com sua significação o objeto *a* para promovê-lo a *objeto de desejo*.

b - Redução ao ponto

Outra propriedade notável que leva a assimilar o objeto *a* a esse disco (somente a partir desse corte específico) consiste na sua capacidade de deformação, ou seja, podemos deformar esse disco (a partir de várias transformações) até reduzi-lo a um “ponto fora da linha” e não especular.

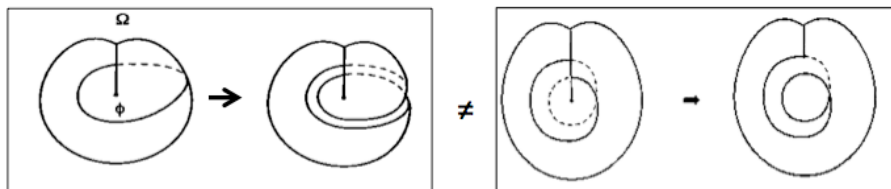
Lacan fez uso dessa propriedade de deformação puntiforme do disco para mostrar que, com efeito, o sujeito do inconsciente só se apoia sobre seu objeto – o objeto *a* – que se tornou um ponto excêntrico e evanescente. Se quisermos marcar a diferença entre a relação do eu com o mundo e a relação do sujeito do inconsciente com o mundo, concluiremos que o mundo egóico é esférico e concêntrico ao passo que o mundo do sujeito dividido é pontual e excêntrico.

Podemos, a partir dessas considerações, levantar hipóteses para pensar nas consequências (*na constituição do sujeito*) de cortes atípicos.

c - Consequências (*na constituição do sujeito*) de cortes atípicos.

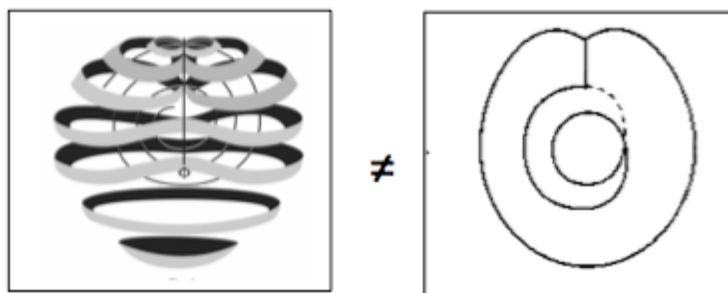
VANDERMERSCH (2008) apresenta duas hipótese muito interessantes que eu retomo aqui para pensar as consequências de cortes atípicos na constituição do sujeito.

1 - Corte que parta de um ponto da superfície e atravesse uma vez a linha de intersecção Φ - Ω , fechando-se no avesso exato do ponto de partida



Um corte segundo este traçado não divide a superfície, mas a reduz a um disco. Separando os lábios do corte (como mostra a figura da direita) vê-se desenhar-se na abertura uma banda de Moebius virtual. Essa disposição evoca uma tentativa para um sujeito de se fazer representar por um significante **sem perda de gozo (sem perda do disco)**. Um tal significante, cujo caráter decisivo o sujeito recusaria, perde sua auto-diferença e portanto sua natureza de significante. Ele se impõe sem fazer sentido para o sujeito. Seria possível reconhecer aí a origem do **efeito psicossomático**? Esse efeito se explicaria pelo caráter de sinal que um significante, tornado unívoco, assumiria assim para o corpo vivo?

2 - Corte que não se “concluiria” no segundo giro.



Percebe-se então, na figura à esquerda, que o corte no *cross cap* não permite que ele possa se fechar mais além, como acontece na figura à direita. Diferentemente do toro, o *cross cap* impõe uma coerção muito estrita quanto ao número inteiro de giros. Se a alça dupla (corte no traçado de oito interior) é mesmo a **estrutura do ato**, na medida em que o ato é significativo, a falta de realização do ato leva a uma repetição infinita dos giros em torno do falo. Esse trajeto descreve uma espiral em que uma de suas extremidades se enrola em torno do falo, envolvendo-o cada vez mais, sem jamais atingi-lo. Inversamente, a outra extremidade se afasta cada vez mais do ponto Φ tendendo a se aproximar de si mesma.

Poderíamos reconhecer aqui o mecanismo próprio à **neurose obsessiva**? Por mais longe que o corte vá, ele nunca vai separar o *cross cap* em duas partes, o objeto permanece de certa forma ligado. Daí resulta a sensação de invasão por pensamentos sujos ou obscenos. Poderemos aproximar disso as verificações vãs de toda ação que visa a fechar ou a fazer alça. A falta de separação do objeto *a* tem por efeito que o real, como impossível, nunca é

atualizado, mas apenas sempre procrastinado (adiado para o dia seguinte) num giro suplementar ilusório.

...

A importância do *cross cap*, apesar de sua enorme dificuldade para nós, é que ele é a única das quatro variedades simples de superfície (esfera, toro, *cross cap*, garrafa de Klein) que apresenta a um só tempo todas essas propriedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

dARMON, M. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre : Artes Médicas.

EIDELSZTEIN, A. (2006). *La topologia en la clinica psicoanalitica*. Letra Viva - 2006

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1959). Questão preliminar a todo tratamento da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1961-62). *A identificação*. Inédito.

LACAN, J. (1966-67). *A Lógica do fantasma*. Inédito.

LAFONT, J. G. (1985). *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MIORIM, A. (2011). *História na matemática, propostas e desafios*. Belo Horizonte. Autentica LTDA, 2011.

NASIO, J.D. (1991) *Os olhos de Laura*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1991.

SOLER, C. (1995). Interpretações e respostas do analista. In: *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de psicanálise*, n. 13.

STEINBERG, S. (2011). *Corte topológico e interpretação*

VANDERMERSCH, B. O *cross cap* de lacan ou asfera. In: *Tempo Freudiano*. jan. 2008, disponível em www.tempofreudiano.com.br.

VANDERMERSCH, B. Ensaio sobre a topologia da neurose obsessiva. In: *Correio da Appoa*. ago. 2007, disponível em www.lacan-brasil.com

Jornada de Encerrmento

A resposta do psicanalista entre os dois horizontes do significante¹



Conrado Ramos²

Começo este texto dando sequência ao que apresentei no VII Encontro (*A interpretação é o dizer o valor de verdade do sintoma*), buscando as relações entre os dois horizontes do significante, quais sejam, o matemático e o maternal/material.

A interpretação pela homofonia não deixa de marcar a existência inconsciente de um laço topológico entre lugares diferentes de uma cadeia significativa, uma vizinhança promovida pela materialidade sonora que pode, submetida ao trabalho lógico do neurótico de fundar valores de verdade – funções –, servir como modo de aparelhar o gozo em significações cristalizadas.

Assim, vemos o laço topológico entre a herança vinda da família rica da mãe, pelo matrimônio (*Heiraten*), com o rato de jogo (*Spielratte*) do pai, levar Ernst Lanzer a fazer do *rato* um significante-nome de seu gozo. As significações cristalizadas das quais sofria o homem dos ratos eram funções, valores de verdade fundados a partir dos vetores que ligavam topologicamente, pela homofonia, *Ratten* (ratos), *Raten* (prestações), *Hieraten* (matrimônio), *Spielratte* (rato-de-jogo) e *Mulher-Rato* (de *O Pequeno Eyolf*, de Ibsen).

O de que se trata então, na função poética, não é sem topologia. Lembremos que a função poética se caracteriza, segundo Jakobson (1960/2008), pela prevalência da mensagem em detrimento dos outros fatores presentes na comunicação, quais sejam, o remetente, o destinatário, o contexto, o contato e o código. Porém, “a função poética projeta o princípio de equivalência

1 Grande parte do que aqui desenvolvo devo ao seminário de Ana Laura Prates Pacheco, que muito me ensinou e contribuiu com as questões que tenho desenvolvido ultimamente sobre estes dois horizontes. Acrescento, ainda, as contribuições que recebi do Seminário Clínico que Ivan Corrêa deu em Ribeirão Preto, num evento organizado em parceria do FCL-SP com Lalíngua.

2 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

do eixo de seleção sobre o eixo de combinação” (p. 130); o que opera, no meu entender, uma espécie de curto-circuito, uma torção, entre os eixos sintagmáticos e paradigmáticos, fazendo com que a contiguidade da combinação sonora ou material conte tanto ou mais que a semelhança e a dessemelhança do princípio de equivalência, onde encontramos o valor linguístico considerado em seu aspecto conceitual ou referencial. Se, como nos lembra Saussure (1915/1997), não é o metal da moeda que lhe fixa o valor, mas a efígie que ela carrega, no significante, do mesmo modo, não é a materialidade fônica, mas o incorpóreo “constituído, não por sua substância material, mas unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras” (p. 138); vale dizer que a função poética permite que se separe, em certa medida, o metal da efígie, valendo a moeda antes como prata do que como dinheiro. Se, numa fala, o pensamento é o anverso e o som, o verso de uma folha de papel, ao levarmos a função poética às últimas consequências vamos ter uma folha de papel com um lado só, moebiana, portanto, como sabemos. Em 19 de abril de 1977, Lacan chegou a propor que “a metáfora, a metonímia, não têm alcance para a interpretação a não ser na medida em que sejam capazes de fazer função de outra coisa, pela qual se unem estreitamente o som e o sentido”.

O saber sem sujeito opera por cifrações e homofonias, pela função poética, portanto. É o sujeito, produto do significante, em sua neurose, que tenta fazer valer ali uma verdade, enxertando ali a função referencial.

Diante disso, a fuga do sentido remete ao que não tem nenhum valor referencial. Não há significação absoluta que, mediante a função poética, não deixe cair algo do sentido único, fazendo *ressoar* a relação do corpo com *alíngua*, por meio dos afetos. Uma interpretação homofônica pode, assim, fazer *outra coisa* daquilo que pesa como pedra sobre um sujeito: *Gestapo*, por exemplo, pode vir a ser *geste à peau*, como sabemos da intervenção de Lacan na análise de Suzanne Hommel. Nesta interpretação vemos o eixo de combinação subverter o eixo de seleção. A ruptura com a equivalência conceitual, a emergência de um outro sentido possível, neste caso, produz a abertura do furo do sentido. É o que Lacan formula na aula de 17 de maio de 1977, do *Seminário 24*:

O sujeito se toma por Deus, mas é impotente para justificar que ele se produz do significante, do significante S1, e ainda mais impotente para justificar que esse S1 o representa ao lado de um outro significante, e que seja por aí que passam todos os efeitos de sentido, os quais se fecham rapidamente, ficam em impasse. A astúcia do

homem é encher tudo isso, já lhes disse, com a poesia, que é efeito de sentido, mas também efeito de furo. Somente a poesia, já disse, permite a interpretação.

Lembremos que a passagem do significante para a escrita se dá, justamente, quando um símbolo gráfico perde sua ligação com o referente externo, restando-lhe, apenas, seu valor fonético: uma moeda sem efígie, puro metal, ou o cristal da língua, como chamou Lacan. Cito Prates Pacheco (2012):

Observem, portanto, que não é a grafia de um traço, de modo mais ou menos distante à figuração, a condição para que uma grafia vire letra, mas sim a prevalência da função sonora em detrimento da função semântica. O que cai no advento da escrita é a significação absoluta dada pela referência no objeto. E isso cai, sublinho, quando **“começa-se a ler um som por seu valor independente”** (p. 169).

Lembremos também, conforme insistiu Nominé em nossa Jornada de Encerramento de 2011, que a causa do recalque não é uma instância que censura, mas um furo que atrai pedaços da cadeia significativa, e que opera por cifrações e homofonias, bem conforme aos movimentos d'*alíngua*. Por não haver uma instância que censura é que o saber que isto compõe é sem sujeito, e *sem cura*. Um saber que goza de jogar com a materialidade sonora em sua articulação com os furos do corpo.

Segundo Prates Pacheco, “é somente a partir d'*alíngua* – que é possível a partir da estrutura da linguagem – que se pode *escrever*”.³ A escrita pode ser, então, uma articulação homofônica daquilo diante do que o referente caiu. A escrita *faz uso* da função poética e da condição de letra daquilo que se pode recolher a partir d'*alíngua*, pelo *princípio rebus*: “esse princípio permite que uma imagem de algo exprima uma sílaba na língua falada, valendo-se da **homofonia**” (FISCHER, 2009, *apud* PRATES PACHECO, 2012, p. 171).

Freud (1898/1994), ao desvendar os mecanismos psíquicos do esquecimento, não deixa de apontar para o que ele chama de *associação externa*, entendida como superficial, porém dada justamente pela similaridade sonora sem qualquer conexão do sentido.

Entretanto, existe a questão mais profunda de saber se tal associação externa pode realmente ser condição suficiente para que o

3 Anotações do seminário de Ana Laura Prates Pacheco, no FCL-SP, 03/09/12.

elemento recalcado perturbe a reprodução do nome perdido – se não haveria necessidade de alguma ligação mais íntima entre os dois temas. Numa consideração superficial, tenderíamos a rejeitar esta última exigência e a aceitar como suficiente a contiguidade temporal entre ambos, mesmo com conteúdos completamente diferentes. Numa investigação aprofundada, porém, descobre-se com frequência cada vez maior que os dois elementos enlaçados por uma associação externa (o elemento recalcado e o novo) possuem também alguma ligação de conteúdo; com efeito, tal ligação é demonstrável no exemplo de *Signorelli* (FREUD, 1901/1996, pp. 23-4).

Aí está: os laços homofônicos não são suficientes para a produção de uma formação do inconsciente. O uso da materialidade sonora d'*alíngua* implica a colocação em jogo do horizonte matemático do significante. Que o sujeito tenha furos no corpo e que a pulsão, que decorre do encontro da linguagem com o corpo furado, coloque o *falasser* em movimento na direção do campo do Outro, o que resulta é a invenção de modos de gozar do corpo – do outro ou próprio –, mas de forma a colocar o outro nisso. Esta invenção não é outra coisa senão uma função, no sentido lógico do termo, que demarca um predicado a ser atribuído a uma variável *sub-posta*. Esta dimensão lógica e matemática do significante põe em jogo, com o campo da variável e daquilo que pode ali vir a ocupar um lugar, o que é da ordem da referência. Os *valores de verdade* que estas funções vão produzir e sustentar são o que age como condição para que os laços homofônicos sejam utilizados nas formações do inconsciente.

A topologia dos laços homofônicos, então, encontra na lógica do sintoma, em seu esforço de fazer *ex-sistir* a relação sexual, aquilo que a faz mover-se. Arrisco-me a dizer que a lógica do sintoma se veste da função poética fazendo *ex-sistir* uma referência que não pode haver no campo d'*alíngua*. No campo d'*alíngua*, assim, há gozo, mas não há desejo: este precisa da estrutura da linguagem que implica o endereçamento ao Outro e a produção de uma referência.

Como age, enfim, uma *interpretação poética*? Entendo que uma interpretação que podemos categorizar como *poética*, mas apenas na medida em que se articula pelo equívoco significante, age na dialética entre a lógica do sintoma e os laços topológicos da materialidade sonora, descolando o que, por sustentar um referente, se apresenta como significação cristalizada que

tampona o furo. Este efeito faz o caráter de *função* do sintoma revelar-se enquanto tal, fazendo uma verdade até então *necessária* mostrar-se como *valor* de verdade, contingenciada pelo axioma que a sustentava. Descoberto o que havia de *mentiroso* naquela *verdade*, o sintoma perde *O sentido*, com “o” maiúsculo, isto é, a própria lógica que fazia *ex-sistir* ali uma referência. Resta, então, metal sem efígie: passamos, aí, do significante à letra:

Digo tudo isso porque se faz certamente muita confusão por causa de uma certa aura em torno do que exponho, se faz certamente muita confusão sobre o sujeito da linguagem: não acho de jeito nenhum que a linguagem seja panaceia universal; não é porque o inconsciente é estruturado como uma linguagem, quer dizer, que é o que há de melhor, que por isso o inconsciente não dependa estreitamente d'alíngua, quer dizer, do que faz com que toda alíngua seja uma língua morta, mesmo que ela esteja ainda em uso. É somente a partir do momento em que alguma coisa se decape dela que se pode achar um princípio de identidade de si para si, e não é alguma coisa que se produza no nível do Outro, mas no nível da lógica. É na medida em que se chega a reduzir toda espécie de sentido, que se chega a essa sublime fórmula matemática da identidade de si para si, que se escreve: $x=x$ (LACAN, 1974).

A letra não é produzida no nível do Outro, como se fosse uma resposta ou um sentido revelado vindo do Outro; a letra é produzida no nível da lógica, na medida em que, ao interrogar os sentidos e as referências, uma análise opera a dialética das funções – poética e do sintoma – fazendo a decifração chegar à cifração a que se resumem as articulações dos axiomas e dos laços topológicos da materialidade sonora.

Ou, em outros termos:

[...] é a função que só se verifica numa tal decifração que, necessariamente, é à cifra que retornamos, é que é esse o único exorcismo do qual é capaz a psicanálise, é que a decifração se resume ao que faz a cifra, ao que faz com que o sintoma seja algo que antes de tudo não cessa de se escrever do real (LACAN, 1974).

A possibilidade que a interpretação assim abre é a de ruptura do que se impunha como necessário, como o que *não cessava de se escrever*. O *efeito terapêutico* que pode resultar da interpretação aqui vem de sua condição lógica de um *cessar de se escrever*. Porém, a resposta que interessa em uma análise não é aquela que faz cair o referente, mas aquela que cinge sua impossibilidade, revelando sua condição de *indeterminado*, isto é, de *não tributável*. Lembremos que, com a queda da efígie, resta ainda o metal, e que é somente aí que a função sonora se sobrepõe à função semântica, fazendo advir a escrita e a função da letra pelo que se lê enquanto som, por seu valor independente. Ou, em outros termos: “não há letra sem alíngua, é mesmo esse o problema, como é que alíngua pode precipitar-se na letra? Nunca fizemos nada de muito sério sobre a escritura. Mas mesmo assim valeria a pena, porque aí está exatamente uma junção” (LACAN, 1974). Algo cessa de não se escrever quando se extrai do significante o seu cristal. Em *A terceira*, Lacan (1974) diz o seguinte: “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’”. Este significante-letra, portanto, não é aquele que sustenta uma referência, mas sim aquele que é homólogo à sua própria queda, como encontramos na última seta do discurso do analista.

A interpretação, assim, não é aquilo que vai pela via do sentido, entuchando o sintoma de referentes e engessando ainda mais o que já se apresenta como verdade cristalizada. A interpretação, tampouco, é qualquer uma, fazendo do sem-sentido uma espécie de abalo sísmico da axiomática singular de uma neurose, o que se assemelha mais à negação da ficção sustentada por um sujeito do que à sua construção como verdade mentirosa. A interpretação é, portanto, o que permite extrair de um discurso singular sua axiomática, possibilitando que o sentido venha a ser outra coisa que a negação da impossibilidade da relação sexual, mas ao ponto de se produzir um novo axioma por meio do qual a castração e a indeterminação do parceiro sexual possam fazer valer uma causa de desejo como modo do *falasser* se colocar no laço com a responsabilidade de se virar com a impossibilidade da relação sexual. Afinal, lembremos que: “o inconsciente real, o inconsciente analisado, não nos reduz ao gozo idiota de *lalangue*, mas destina o gozo ao desejo, realiza um *Tribschicksall* largamente adiado” (LOMBARDI, 2012).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. (1898). O mecanismo psíquico do esquecimento. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- JAKOBSON, R. (1960). Linguística e poética. In: *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- LACAN, J. (1974). *A Terceira*. Conferência pronunciada em Roma, em 1º de novembro de 1974. Tradução de Ângela Jesuino Ferretto, Celina Ary Mendes Garcia, Gilles Garcia, Luiz Alberto de Farias, Maria Roneide Cardoso e Gile Patricia Chittoni Ramos. Association Lacanienne Internationale. Disponível em: <http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=jlacan031105_2>. Acesso em 21 mar. 2009.
- LACAN, J. (1976-77). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Edição heReSiA (para circulação interna). Inédito.
- LOMBARDI, G. *O que é responder?* Prelúdio 4, do VII Encontro da IF-EPFCL. Disponível em <<http://www.rio2012if-epfcl.org.br/pt-br/node/62>>. Acesso em 7 de out. 2012.
- PRATES PACHECO, A. L. Eye-saw-bill / I saw Bill: a letra, não sem o som. *Livro Zero: revista de psicanálise*, Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, n. 3, pp. 165-176, 2012.
- SAUSSURE, F. (1915). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1997.

O cálculo e a res(a)posta de analista



Ana Paula Lacorte Giancesi¹

Um lapso que se fez chiste: “não sou nenhuma Madre Teresa de Calcular”.

Partirei da asserção lacaniana segundo a qual o cúmulo do sentido é o enigma. Lacan afirmara que o sentido escapa (e não debanda) e, justamente por escapar, como em um tonel, tem-se que seus efeitos são impossíveis de calcular. O discurso do psicanalista suporta, pelo risco que lhe é próprio, este impossível de calcular.

Se o enigma é uma questão de enunciação e possui uma estreita relação com a escrita, trata-se de verificar o que dele provoca ou faz furo em possíveis cálculos. Nesta direção, o enigma será colocado em parceria com aquilo que designamos por prática do equívoco e ambos os termos (enigma e equívoco) poderão atrelar-se ao cálculo, ao incalculável e, então, à aposta de analista. Aposta e cálculo (que porta o incalculável por limite) serão, desta feita, guias lógicos, éticos e, por que não, poéticos, deste escrito.

Lembremos, neste início, que ao propor a interpretação pela via dos equívocos “pelos quais se inscreve o lateral de uma enunciação” (LACAN, 1972/2003, p. 493), com seus três pontos nodais, a saber: a homofonia, a gramática e a lógica (com nenhum deles se impondo como primeiro), Lacan afirmava-nos que “os poetas os calculam e o psicanalista se serve deles onde convém” (*Ibid.*). Calcular os equívocos e servir-se deles parecem ser operações que implicam a função poética. Se esta não se reduz à poesia, a versificação e as figuras de som podem nos servir, a nós que não somos poetas; podem nos servir a entrever a hesitação entre o som e o sentido. A letra (a escrita), a homofonia e a lógica aqui se presentificam.

Há uma clara orientação para que o psicanalista faça ressoar o que não é

¹ Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

o sentido. E lembremos que este fazer é um forçamento (*forçage*). Vejamos mais uma citação: “O sentido, isso tampona; mas com a ajuda daquilo que se chama escritura poética vocês podem ter a dimensão do que poderia ser a **interpretação** analítica” (LACAN, 1976-1977, aula de 18 de abril). Por isso Lacan nos propõe que tomemos na escritura chinesa a noção do que é a poesia, essa ressonância do corpo. Os poetas chineses não fazem outra coisa senão isto: eles cantarolam, modulam, trabalham com contrapontos tônicos, fazem ressoar outra coisa... (*Ibid.*).

Uma escritura poética seria, então, aquilo que vai na contramão do inflar de sentidos. Aquilo que produz o furo por seu próprio efeito de escritura. De uma escritura que permite, enfim, uma leitura anortográfica. Leitura que conta (e canta) o tom e o som e que permite apontar algo do impossível.

Voltemos aos pontos nodais: da homofonia – que depende da grafia (orto ou anortográfica). Da gramática em sua articulação com o formal e com a letra, ponto do qual se extrai o mínimo da intervenção interpretativa: “Não sou eu que te faço dizê-lo” equivocando “Você o disse” com “Tenho tão pouca responsabilidade por isso que não lhe mandei dizer por ninguém” (LACAN, 1972/2003, p. 494). E da lógica, com um alerta claro: sem a qual a interpretação se torna imbecil.

Pois bem, o forçamento (*forçage*)² do psicanalista faz ressoar outra coisa que o sentido. Aqui lógica e poética andam juntas. Os pontos nodais da interpretação articulam-se.

Mas, adentremos em um pouco de lógica, sem perder a poesia. Verifica-se certo consenso de que as respostas de analista não passam sem o cálculo. As estratégias de manejo transferencial e as táticas interpretativas podem atestar isto. Entre estratégia e tática pode haver alguma engenharia, ou implicação de algum conectivo lógico. Sabemos que não é pouco o trabalho com tais conectivos. Lacan soube mostrar-nos sua importância, entre outras, nas operações de alienação e separação e na construção da fantasia. O suporte dos paradoxos e os jogos significantes podem, igualmente, incluir cálculos. Vale ressaltar a importância política dos matemas e da transmissão integral no que tocam o cálculo.

Entrementes, sobre o que falamos quando usamos este termo, cálculo? Ou, qual o peso das assertivas: o cálculo não basta? Há o incalculável?

2 *Forçage*, o termo em francês utilizado por Lacan, *Forcing* no original em inglês, é uma técnica concebida por Paul Cohen, no campo da Teoria dos Conjuntos, para provar consistências e independências e refere-se, propriamente, a um método para expandir o conjunto universo a um universo maior.

Com o intuito de sustentar tais questões e afirmações, podemos lembrar que existe, em matemática, certo uso do cálculo que se refere a domínios de objetos. Concebido como a matemática a ser empregada, podemos enfatizar sua ordem prática e denotativa e localizá-lo, inicialmente, no que diz respeito ao Cálculo Integral ou o Cálculo Diferencial, enquanto um método sistemático.

A partir do Teorema Fundamental do Cálculo passou-se a calcular áreas de modo simplificado. Principalmente áreas sob curvaturas. Desde a álgebra e a geometria o conceito de integral possibilitou exprimir a integral de uma função. Interessante pensarmos que isto implica definições de limites e continuidades. Interessante pensarmos, outrossim, a importância dada a esta noção por Lacan no *Seminário 20*, quando se referiu à transmissão integral, naquele momento em uma referência ao matema e ao trabalho do grupo de matemáticos franceses Bourbaki.

Afirmamos que se a lógica começou pelas proposições e o silogismo aristotélico o atesta, o cálculo lógico, por sua vez, teve início com o cálculo proposicional e mais especificamente com a lógica moderna (simbólica), que, entretanto, não deixou de ser clássica. Se Descartes a rascunhou e Newton e Leibniz ali introduziram importantes passos, encontramos Boole, de Morgan e Pierce como seus precursores. Não obstante, foi Frege, quem de fato o sistematizou. O cálculo proposicional, a função proposicional e os quantificadores. O cálculo proposicional clássico, como passou a ser conhecido, envolve, então, proposições (sintáticas ou semânticas) que, simples ou compostas (através dos conectivos lógicos) admitem valores de verdade. O “cerne da lógica clássica é o chamado cálculo clássico de primeira ordem” (COSTA, 1999, p. 16). Os cálculos passam a ser definíveis a partir de teorias dos conjuntos. O termo cálculo designa, então, um sistema formal que consiste em um conjunto de expressões sintáticas, um subconjunto destas e um conjunto de regras formais que ali definem uma relação binária.

Efetuar operações sobre proposições exige a presença dos conectivos lógicos: negação, conjunção, disjunção, condição (ou implicação) e bi-implicação. O cálculo proposicional é, deste modo, um sistema simbólico que, por ser clássico, segue os princípios da razão, quais sejam: identidade, não contradição (ou contradição), terceiro excluído e razão suficiente e possui valência binária, tabela verdade.

O cálculo dos predicados, derivado da extensão do cálculo proposicional, permitiu que conjuntos fossem quantificados. Os quantificadores universal e existencial foram assim introduzidos. Neste passo, Frege fizera operar

uma disjunção entre argumento e função para analisar proposições. O que era lógica monádica (um predicado) passa a poliádica (mais que um predicado). Ele soube, então, pela linguagem, isolar as funções dos prosdiorismos (um, algum, todos e suas negações). Conforme Lacan em [...] ou pior, foi pela abordagem do número que “a análise lógica do que se chama função proposicional” articulou-se “a partir do isolamento do argumento na proposição, ou mais exatamente, da falta, do vazio, do buraco, da cavidade oca que é feito daquilo que deve funcionar como argumento” (LACAN, 1971-72/2012, p. 42).

Nas incursões lacanianas, ainda podemos pensar que se a disjunção entre o quantificador universal e o existencial fora fundamental ao exercício da psicanálise, a articulação feita por ele entre a lógica predicativa e a lógica modal igualmente nos rendeu bons frutos. Se por um lado Lacan descolou o universal do necessário, asseverando que não há universal que não seja possível, por outro, ao aplicar uma negação ao quantificador universal “todo”, de modo a extrair o não-todo, ele subverteu o cálculo fálico.

Por estas veredas quiçá nos asseguramos que o termo cálculo não seja empregado em seu sentido ingênuo ou corrente. Comumente atribuímos o cálculo ao intencional ou ao sabido. O que nos faria, por exemplo, tomar uma expressão irônica de um artífice da alíngua portuguesa, Machado de Assis qual seja: “apalpadelas”. Não, o cálculo não nos propicia uma experiência dada de antemão. O cálculo não enche o sujeito de qualidades.

O cálculo matemático pode servir-nos na operação de algumas reduções. Aponto uma referência clínica de Lacan (1966-67) que diz que o êxito do gozo na cama depende do esquecimento da régua de calcular e que o psicanalista, interessado no ato psicanalítico, não deve esquecê-la, principalmente no que toca o logaritmo. Recordemos que o logaritmo, enquanto função, propicia algumas simplificações matemáticas.

Se o sujeito neurótico pode fazer isto que se configura um chiste com o qual procura contar o gozo, como outro analisante que dizia “*after sex*, ficamos falando sobre contabilidade. Foi o assunto imediatamente posterior ao sexo. Débito, crédito, saque...”, o analista, em seus cálculos, que considera certo saber sobre o fracasso, promove reduções deste campo, na visada do “não há relação sexual”. Eis uma orientação lógica. E lembremos que neste cerne há o que se designa por castração.

Entrementes, é relevante dizer que sustentamos a presença da lógica e do cálculo em nossos terrenos cientes de não estarmos amparados apenas por um sistema formal clássico. Lacan soube mostrar-nos que a psicanálise

nasceu justamente de prescindir do princípio da contradição. Ele fora enfático, ao se proibir este fundamento (da contradição), a psicanálise não ficou “menos formalizada” (LACAN, 1972/2003, p. 494). Aliás, Lacan escreveu a contradição em suas Fórmulas da Sexuação entre a negação própria ao “existe um que diz que não à função fálica” – a particular negativa – e a universal afirmativa “para todo homem, castração”.

Sabemos que Freud já havia dito que o inconsciente não conhece a contradição. Evoquemos a passagem sobre o caldeirão e seus três tempos ou mesmo a presença consubstancial do “eu a amo” “eu não a amo” nos enredamentos de palavras.

Isto nos faz sustentar o paradoxo. Quiçá, um paradoxo, em psicanálise, não seja uma questão de enunciado. Mas, assim como o enigma, uma questão de enunciação que possui relação com a escrita (LACAN, 1975-76/2007). Um paradoxo, no que este porta de contradição, não trivializa um sistema lógico. Antes de procurar resolvê-lo por eliminação, lançando mão de axiomáticas que impeçam a contradição, trata-se de sustentá-lo de outra maneira.

Se há ordens de cálculo que pretendem apenas expandir a lógica clássica, há também aquelas que a contestam. As lógicas polivalentes, que trabalham com no mínimo um terceiro valor, não seguem, por exemplo, o princípio do terceiro excluído. Um terceiro valor pode ser indeterminado ou possível. Nesta trilha poderíamos evocar as lógicas paraconsistentes, que infringem, justamente, a lei da contradição. É um campo que pretende dar um tratamento não trivial à contradição. Estes lógicos mostraram que é possível subirmos uma escada enquanto a descemos, como nos quadros de Escher.

A bivalência verdadeiro-falso, por estas vias, é posta em xeque. Interessante pensarmos, com um passo atrás, mas nesta mesma direção, que Gödel, ao demonstrar a ligação entre a consistência e a incompletude, a um só tempo mostrou que em dado sistema existem proposições das quais não podemos deduzir se são verdadeiras ou falsas. Desde cálculos algébricos, Gödel provou ser impossível encontrar um sistema que seja completo e consistente (entendendo consistente por livre de paradoxos). Em um sistema livre de paradoxos há um ponto indecidível, não demonstrável (NAGEL & NEWMAN, 2012, p. 80).

Para Gödel, “a indemonstrabilidade dentro de um cálculo, ao contrário da verdade e da falsidade, é uma propriedade que pode ser considerada sem referência ao sentido” (KNEALE & KNEALE, 1991).

Aqui, mais um ponto de parada: há uma distinção formal entre o paradoxo e o indecidível. O paradoxo pode ser pensado enquanto contradição. O indecidível é o não demonstrável.

Poderíamos pensar com Lacan que o indecível se mostra no tecido de palavras (e equívocos) que é o inconsciente, diria, inconsciente real. Mostra-se como limite não demonstrável e prova o impossível. A partir desta letra-sinthoma-signo-gozo que conta e se escreve – contingencialmente – bordando a hiância. À exaustão lógica, no limite do cálculo, desenha-se a bordadura deste ponto vivo que se designa por Real. O gozo calcula. O indecível, o impossível, a incerteza, o indeterminado, isto se mostra. Uma questão que implica o limite. E é bem assim que a lógica introduz uma “hiância irreduzível” (LACAN, 1971-72/2012, p. 39).

Isto nos faz apostar. E a aposta traz consigo uma orientação não-toda.

Dizemos que, em psicanálise, trata-se de elevar a impotência (da fantasia) à impossibilidade lógica (que encarna o real) (LACAN, 1972/2003, p. 548). Eis uma referência ao não-todo. Em [...] ou pior, Lacan apontou um passo àqueles que não saem daquilo que se passa do lado do pai. É do “impossível como causa” que chegamos à afirmação “que o acesso à mulher é possível na sua indeterminação” (LACAN, 1971-72/2012, p. 45). Uma mulher conhece a função fálica, mas apresenta-se ali sob a forma de argumento na contingência, aí sim se pode articular o que se refere “ao valor sexual *mulher*” (LACAN, 1971-72/2012, p. 46). Uma orientação feminizante (não-toda). Veredas em direção ao que a poeta Ana Cristina Cesar diz melhor: uma “feminil hora quieta da palavra”.

Se uma interpretação é lógica, mas também poética (por seu ressoar de sons, voz, silêncio e sentidos) e orienta-se para a extração (inscrição) da letra, ou seja, daquilo que desenha “a borda do furo no saber” (LACAN, 1971/2003, p. 18), uma interpretação pode ser, como Lacan disse em “*Televisão*”: “uma resposta que ex-siste” (LACAN, 1973/2003, p. 528).

Uma questão de aposta. Pois bem, em uma aposta é o mais-de-gozar que está em jogo. Aposta-se na incerteza fundamental. A aposta liga-se, como o ato, à decisão. À heresia: RSI. É preciso decidir porque há o indecível e com o indecível. A decisão porta o oco, a hiância. Esta aposta/ato: modo pelo qual o psicanalista se compromete a responder pela psicanálise (LACAN, 1967/2003).

Aportamos: não há relação sexual. O saber sobre a verdade separa-se radicalmente de S1.

Lacan afirmou que na constituição do sujeito é em relação ao jogo (significante) que a aposta (mais-de-gozar) toma seu lugar. Desta feita, é na assunção da perda que localizamos seu ponto de partida. Se o início de uma análise envolve uma aposta de analista, ela não se localiza aí? Na

assunção de uma perda? E no fim, o ato analítico, não é justamente aquilo que faz da perda *a causa*? No cingir a causa do horror de saber, donde um desejo inédito e radicalmente singular pode advir? (LACAN, 1974/2003). Poderíamos pensar nestas duas dimensões do objeto presentes na aposta: mais-de-gozar e causa?

Como, então, articular a relação entre o significante e o gozo? Lacan se perguntou sobre a medida entre o Um determinante, articulado ao traço unário e o efeito de perda. Perguntou-se sobre a relação do Nome-do-Pai com o gozo. Perguntas nada arbitrárias que apontam para a relação-limite da série (LACAN, 1968-69/2008), lócus da aposta. Assim, no que diz respeito às respostas de analista, enfatizaria aquelas que apostam nesse *mais* enigmático e no impossível como causa.

Trançaríamos uma resposta aposta e as interpretações cálculo?

Encontramos em Lacan uma referência ao cálculo próprio do gozo e uma asserção segundo a qual o saber não calcula. Este saber, sem sujeito, que bem pode dizer respeito ao inconsciente real, é um saber furado.

Entretanto, se afirmamos, com Lacan, que o saber não calcula, diríamos que há saber que aposta! Muito embora não calcule, este não “deixa de trabalhar em prol do gozo” (LACAN, 1973/2003, p. 556). Afinal, é um saber acéfalo que se articula ao gozo. E é assim que o “inconsciente atesta um real que lhe é próprio” (LACAN, 1973/2003, p. 556). Ficou dito: o que calcula é o gozo (LACAN, 1972/2003), gozo do Outro. “Gozo opaco, por excluir o sentido” (LACAN, 1976/2003, p. 566) e então não se deixar tapear... pelo pai. O gozo calcula e escreve suas condições. Daí que podemos contar os resíduos do gozo (LACAN, 1972-73/1985, p. 177), marcas da sexuação.

Pois bem, trata-se de uma aposta por uma resposta que deve saber que “os efeitos de interpretação são incalculáveis” (LACAN, 1973/2003, p. 555). Uma resposta que, não obstante não ateste saber, trabalha e antes sabe de seu horror de saber. Uma resposta que conta até a indeterminação. Uma *res*: substância gozante (LACAN, 1972-73/1985). (a) posta em res.

Enfim, da contradição suportada (os paradoxos) podemos fazer o sentido escapar como em um tonel, desde o enigma e o equívoco. Se os cálculos lógico e poético vão até o limite da consistência, no apelo sintático dos tri-lhamentos significantes e provam a incompletude, se há do cálculo o furo e o indecível, o indeterminado e a incerteza, é isso o que nos faz res(a)postar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, N. *Lógica paraconsistente aplicada*. São Paulo: Editora Atlas, 1999.
- KNEALE & KNEALE. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3ª edição, 1991.
- LACAN, J. (1966-67). O seminário, livro 14: *A lógica da fantasia*. inédito.
- LACAN, J. (1968-69). O seminário, livro 16: *De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1971-72). O seminário, livro 19: *...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- LACAN, J. (1972). *...ou pior*. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1972). O aturdito. In: J. Lacan. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1972-73). O seminário, livro 20: *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1973). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1974). Nota italiana. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1975-76). O seminário, livro 23: *O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, J. (1976-77). O seminário, livro 24: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- NAGEL, E. & NEWMAN, J. (2012). *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva.

Texto sem-vergonha: a responsabilidade sexual de Marguerite Duras



Dominique Fingermann¹

Este estudo explora o impacto erótico dos textos de Marguerite Duras desde suas peregrinações sobre as margens do desejo até suas estâncias devastadoras na beira do gozo.

Introduziremos essa abordagem do texto sem-vergonha de Marguerite Duras por meio de um desvio necessário pela relação do texto e do sexo na experiência da psicanálise e por meio da lembrança com Bataille, que a literatura erótica não transgride necessariamente o impossível da relação sexual, mas pode encarregar-se dele poeticamente. Barthes é citado de passagem como sendo quem soube localizar em um texto aquilo que evoca seu prazer e aquilo que convoca seu gozo.

1 - O DIZER TUDO: BABAQUICE DA PSICANÁLISE

Um texto sem-vergonha: será isso mesmo que almejamos produzir numa experiência de psicanálise?

A condição da experiência, campo e matéria de sua estratégia, de suas táticas, de sua política é sua regra fundamental: “Dizer tudo”, mesmo que for irrelevante, inconveniente, inconsistente, impertinente: impudente. “Dizer tudo”: um texto sem censura e sem-vergonha.

É uma regra que subentende uma bela promessa, sobretudo para quem constrange sua vida nos moldes de seus ideais e nos modos de suas fantasias.

“Dizer tudo” comporta uma esperança que leva ainda muita gente no caminho da psicanálise, e tomara que encontrem “um parceiro que tenha chance de responder” (LACAN, 1973a/2003, p. 555). Tem uma promessa

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Analista Membro de Escola da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

implícita na oferta inicial da psicanálise: a promessa de que essa via única da fala inaugurada pelo “Dizer tudo” possa revelar, descobrir, ou extrair o que estava encoberto, “recalcado”, mas que retorna repentinamente, despidoradamente nos sonhos, nos lapsos, nos sintomas. Apresenta-se uma espécie de esperança que a fluidez da fala possa livrar daquilo que volta, insiste e emperra nas repetições, inibições e angústia, ou, antes, que daquilo que se repete aí dispare uma voz outra até então inaudita.

2- “A ORIGEM DO MUNDO”

Freud, escandalizando o século (mas também seduzindo-o), dizia que o que estava encoberto, velado, inconsciente era coisa do sexo. E, mais ainda, que esse sexo era conectado com o infantil: partes vergonhosas do ser que, embora esquecidas, atormentamos falantes, quando menos se espera.

Um esquecimento ofusca a origem de cada um: mistério da origem única da vida de cada Um! Uma voz única assinala de saída essa vida, mas para assinar alguém em particular, é preciso que essa voz tome a palavra. Esse mistério se declina, então, como uma falta, uma falta-a-ser, que a fala (por definição dirigida ao outro) repercute como demanda (de complemento, ou seja, de amor) e como queixa, lamentação da dor de existir.

“Mas por que reduzir esse mistério a uma questão sexual?” – contestam aqueles que acusam Freud e a psicanálise de pansexualismo e de serem obcecados pelo sexo? Como não denunciar como impostura uma prática duplamente baseada na babaquice: no duplo sentido de uma prática da tagarelice em que se pode falar quaisquer bobagens; e anunciando de antemão que ao se Dizer tudo, no final das contas, se chegará à babaca, coisa de sexo, feminino (a origem do mundo)!²

Primeiro com a teoria do trauma (o que as históricas expressam com seus sintomas provém de um trauma sexual precoce e reprimido) e depois com a teoria da fantasia, Freud parece confundir a origem do ser falante, seja com uma irrupção traumática do sexual, seja com uma ficção que figura a intrusão no Eu da coisa do sexo.

Lacan, relendo Freud, dirá que todos os ditos de Freud remetem a um Dizer único, enquanto tal obsceno, fora da cena, isto é, fora da série dos ditos que afirmam todos: “Tudo é sexual!”. Esse Dizer único, “Não há relação sexual”

2 Referência ao quadro *L'origine du monde* (1866) do pintor francês Gustave Courbet.

(LACAN, 1973b/2003, p. 546),³ seria o dizer de Freud inferido de todos os seus ditos e de todos os ditos da psicanálise. “Não há relação sexual” seria o ponto de origem único de cada Um, aquele que o sujeito oculta na sua resposta existencial inaugural.

3 - NÃO HÁ RELAÇÃO SEXUAL: A SEXUALIDADE, O INFANTIL

Poderíamos, eventualmente, remeter o mistério do ser falante (faltante) a um tempo mítico de relação erótica entre a criança e a mãe, no qual teria mesmo havido “relação”. O problema é que este tempo mítico e hipotético é mais bem descrito como autoerotismo, não se configura, então, uma intersubjetividade erótica, embora aí o comércio sexual entre a criança e o adulto seja, de fato, um fato.

Neste tempo mítico⁴ hipotético, tempo do mistério, ainda não caiu a ficha de que há um Outro (alteridade) e, portanto, que há um Um (único): o Único depende da apreensão da Alteridade.

“Há Um” quando esse Um se depara com o “Não há relação sexual”. A intrusão, a intervenção traumática da alteridade dispara a sensação de uma diferença absoluta: sofrimento e gozo estampam a apreensão da existência. Uma experiência do corpo fora do comum é marco inicial da unicidade, ponto de solidão inaugural, enquanto, simultaneamente, o Outro aparece na sua alteridade irremediável.

“**Há Um**” quando se depara com o “**Não há relação sexual**”, ou seja, quando se topa com um gozo inconcebível, “presença real”, (BATAILLE, 1947, p. 9) delícia ou dor que, de repente, faz prova de ex-sistência, porque deixa quem sofre ou quem goza numa vertigem, algo como um desamparo sem correspondência, sem resposta no Outro que aparece então, enquanto tal, como intruso e daí se inscreve, se crava no corpo o gozo como a própria ausência de sentido... ab-sens, escreve Lacan (1972/2003, p. 451).

3 “[...] Para dizer cruamente a verdade que se inscreve a partir dos enunciados de Freud sobre a sexualidade, não há relação sexual.”

4 Essa palavra vem do latim *mysterium*, “cerimônia secreta acessível aos iniciados”, frequentemente no plural, em seguida “se’gredo” e em latim cristão “mistério da fé”, do grego *mustêrion*, derivado de *mustês*, “iniciado, de *muein* “se fechar” (→ *myope*, *miopia*), o iniciado mantendo a boca fechada sobre aquilo que se passa nas cerimônias.

4 - SEXO MALDITO: EQUÍVOCO DOS DITOS

Começa, então, o jogo do equívoco, e seu mal-entendido fundamental: a procura de sentido pelo apelo, pela demanda dirigida ao outro para que ele suporte o mistério do Um. O corpo pulsional se desenha a partir desse equívoco, fazendo sentido sexual com os objetos parciais, numa tentativa de “fazer relação”, desviando o mal-entendido e o mal-estar seguindo as trilhas da demanda do outro materno.

Começa então a “hystória” (LACAN, 1976/2003, p. 567) e suas ficções verdadeiras, que procuram o sentido sexual e a verdade no outro suposto de suas teorias sexuais infantis. É assim que começa a promiscuidade do gozo [jouis] com o sentido [sens – jouis-sens].

A interpretação fálica da história de cada um dá sentido sexual a todo mistério do ser, fazendo da falta e da castração o vetor do desejo. No entanto, não-tudo o mistério do corpo falante encontra no mito edipiano a sua via. Algo permanece extraviado, exilado.

O esquecido, o primordial, o infans (o que não fala) configura esse tempo mítico nunca acontecido, de relação sexual incestuosa, nunca acontecida, porque não tinha Um nem tinha Outro, era um tempo de a-sujeito, ou seja, de objeto que, na fantasia, retorna com abjeção, vergonha: hontologia! (LACAN, 1969-70/1992, p. 172).⁵ Podemos talvez inferir que o “se fazer de objeto” do erotismo procura alcançar o infantil do sexo, desde sempre perverso, visando/rateando ao **mistério** do corpo falante, ou seja, o que da coisa do sexo é não-toda mapeada pelo sentido da razão fálica.

Devemos a Pascal Quignard (1994) a observação de como a Roma da Antiguidade transformou esse oculto em culto. Os Mistérios eram representados, encenados, e assim resolviam, reduziam, reduzindo o mistério do corpo falante ao culto do falo e suas promessas de abundância e satisfações. A vila dos Mistérios em Pompeia mostra a instalação do “fascinus”, do falo, como fetiche universal, para dar sentido único aos mistérios do corpo.

Interessante notar, aliás, como essa mesma Roma se delicia com o uso sexual dos puti (puto e puta), procurando no infans o que não se fala, o que escapa à lei do falo. Nesse sentido, Hilda Hilst em seu “*O Caderno Rosa de Lori Lamby*” (HILST, 1992/2005) não inventou nada que os romanos não tivessem inventado para resolver, à sua maneira, o “não há relação sexual”.

5 No original, *hontologie*, trocadilho de Lacan com as palavras *honte* [vergonha] e *ontologie* [ontologia].

5 - DO IMPOSSÍVEL À PORNO-GRAFIA

“Não há relação sexual” não é a última palavra da história, do sexo, do erotismo, é apenas o começo. O começo da maldição sobre o sexo mal dito/maldito, continua para cada um com essa dimensão ética do erotismo que Lacan chamou “a responsabilidade sexual” (LACAN, 1975-76/2007), ou seja, a resposta erótica singular de cada Um ante a impossibilidade, a desproporção, o malogro estrutural do encontro entre os sexos.

Podemos presumir aí uma conversa infinita de Lacan com seu amigo Georges Bataille, que intitulou um conjunto de textos eróticos, *L'IMPOSSIBLE*. Podemos ler nesse texto sem-vergonha que, ante o impossível (“Eu sei minha ferida incurável” – BATAILLE, 1947, p. 29)⁶ é preciso “se fazer uma conduta”, (LACAN, 1972/2003, p. 489) coerente com a liberdade “que não é nada além da liberdade de viver à beira dos limites em que toda compreensão se decompõe” (BATAILLE, 1947, p. 48).⁷ Se fazer uma conduta, como explicita Bataille a propósito do Padre A., é responder pelo impossível: “suas discretas blasfêmias e sua conduta respondiam – com uma severidade moral inapreensível – ao sentimento que ele tem do impossível” (*Ibid.*, p. 23).⁸

Por incrível que pareça, o nó do erotismo – a responsabilidade sexual, o seu princípio motor – é o impossível, o “não há relação sexual”. Diz ainda Bataille: “O que me une a B. é, diante dela e de mim, o impossível como um vazio, em vez de uma vida comum assegurada” (*Ibid.*, p. 22).⁹

6 - PRAZER E GOZO DO TEXTO SEM-VERGONHA

Mas, então, o que seria um texto sem-vergonha? Um texto equívoco, sem dúvida. Com efeito, já que o sexo é o que não convém para a relação e que ele está fadado à maldição, o que pode fazer laço entre o texto e o sexo, só pode ser um texto no qual os efeitos da alíngua rompem, estilham a linguagem. Como um texto faz sexo? “Como um texto, que é linguagem, pode estar fora das linguagens?” (BARTHES, 1964/2000, p. 103),¹⁰ pergunta

6 “[...] Je sais ma plaie inguérisable [...]”

7 “[...] qui n'est rien si ce n'est celle de vivre au bord des limites où toute compréhension se décompose.”

8 “[...] ses discrets blasphèmes et sa conduite répondaient – avec une sévérité morale insaisissable – au sentiment qu'il a de l'impossible.”

9 “[...] Ce qui m'unit à B. est, devant elle et moi, l'impossible comme un vide, au lieu d'une vie commune assurée...”

10 “Comment un texte qui est du langage peut-il être hors des langages?”

Roland Barthes.

Não vamos falar da pornografia, mas do Eros da grafia, o Eros da escrita. Façamos disso com Barthes, que em seu texto de 1973 “O Prazer do Texto”, acaba diferenciando o **prazer** do texto, do **gozo** do texto, dentro do “anagrama do corpo” (*Ibid.*, p. 94) que constitui o texto ele mesmo.

Barthes não tem dúvida: o texto é “uma prática de gozo ligada às profundezas pulsionais do corpo” (BARTHES, 1973/2000, p. 26).¹¹

No texto que uma psicanálise fabrica, o **prazer do texto** é o próprio movimento da associação livre, o que se liga, o que faz liga: seus desdobramentos, dobras, circunvoluções, atalhos e desvios, são a textura que se desenvolve border-line em torno de um silêncio essencial. O prazer do texto metaforiza e metonimiza, transfere esse infans no traslado transferencial que faz questão de achar um endereço, um sentido, um rumo para seus meandros.

O **gozo do texto**, ao contrário, insiste em inscrever uma “ilegibilidade”, em revelar “uma letra que não parece com nada”, (BARTHES, *Ibid.*, p. 46) que não faz sentido, “essas escritas ilegíveis nos dizem que há signos, mas não sentido” (*Ibid.*, p. 45).¹² O gozo do texto é o que aponta nele para a enunciação, ou, antes, testemunha de um Dizer, que não está inserido nos enunciados; é o “grão de voz” que testemunha “da articulação do corpo, da língua e não a do sentido e da linguagem”, (BARTHES, 1964/2000, p. 128) é “o caráter a-social do gozo. Ele é a perda bruta da socialidade” (*Ibid.*, p. 109).¹³

Generoso, Barthes desenvolve aí as condições da escrita erótica como se a palavra e a escrita pudessem dar corpo a uma “física do gozo, o sulco, a inscrição, a síncope, o que está cavado, explodido ou o que estoura, detona. A palavra pode ser dita erótica com duas condições opostas, ambas excessivas: se ela for repetida ao excesso ou, ao contrário, se ela for inesperada, suculenta por sua novidade” (BARTHES, *Ibid.*, p. 111).¹⁴

Quem melhor que Duras trançou sexo e texto?

11 “[...] une pratique de jouissance liée aux profondeurs pulsionnelles du corps ...”

12 “[...] ces écritures illisibles nous disent qu’il y a des signes mais non point du sens.”

13 “[...] le caractère asocial de la jouissance. Elle est la perte abrupte de la socialité.”

14 “[...] physique de la jouissance, le sillon, l’inscription la syncope, ce qui est creusé, pillonné ou ce qui éclate, détonne.” “Le mot peut être dit érotique à deux conditions opposées toute deux excessives: s’il est répété à outrance ou au contraire s’il est inattendu, succulent par sa nouveauté.”

7 - A IMPUDÊNCIA DE DURAS: A SUA PORNO-GRAFIA

Quem melhor que Marguerite Duras, essa impudente, fez de sua escrita uma erótica, fez do erotismo uma escrita?

PORNO...

O que impressiona, de saída, na obra literária de Marguerite Duras é como seu texto sem-vergonha procede do que chamamos com Lacan, de “responsabilidade sexual”.

Não se trata, na sua obra literária, de uma exacerbação da impossibilidade, mas da incansável peregrinação do desejo e de suas irrupções de gozo. A sua escrita não cessa de nos fazer atravessar os mares e os ventos, bordando as noites e as praias, valsando nos bailes de Calcutá. Ele, Ela, o homem, a mulher, eu, você, a louca, a criança, a puta, são os personagens dessas derivas. De leira em beira, estas encenam incessantemente, (dis)continuamente, uma extensa e lenta fornicção. Cada obra parece configurar uma sequência do mesmo filme, só mudando a lente, a luz ou o ângulo de uma sequência para a outra. O Marinheiro de Gibraltar (1950), Emily L. (1987) com 37 anos de distância eternizam essa busca obstinada no mar, no mar sempre recomeçado do desejo. A mulher do “Marinheiro de Gibraltar” fala assim de seu encontro com o marinheiro que ela passa a procurar incansavelmente nos mares do mundo, conjugando o acontecimento com a repetição (FINGERMAN, 2012):

[...] Foi depois que aconteceu, que eu acredito nas coisas possíveis de reencontrá-lo ainda, de encontrar. Pouco importa quem, pouco importa quando. E acredito também que me devo à sua busca, como outros a...

— A quem?

— Eu não sei, ela diz.

— Isso eu não sei [...] (DURAS, 1952/1977, p. 218).¹⁵

15 “[...] c’est depuis qu’elle s’est produite que je crois dans les choses possibles de le rencontrer encore, de rencontrer n’importe qui, n’importe quand. Et que je crois aussi que je me dois à sa recherche, comme d’autres à ... / – A qui? / – je ne sais pas dit-elle / – ça je ne le sais pas [...]”

Cada um precisa se dedicar a essa busca: não ceder em seu desejo.

Marguerite Duras não arregou. Escritora, autora de uns noventa romances, peças de teatro, crônicas, relatos, entrevistas; cineasta, diretora de 18 filmes, colocou em cena, nas suas cenas, os mais prestigiosos atores dos anos 1960-1980. Ela publicou seu primeiro romance em 1943: *Os Impudentes*, e durante quase metade de um século, nunca mais parou: teimosa, insolente, impertinente (horripilante dizem alguns).

...GRAFIA

É notável que o seu texto não se apresente como uma metalinguagem que tentaria falar sobre o amor como impossível, embora urgente e irresistível. A própria escrita é também tema e assunto dessa literatura: embora inacessível, ela mesma é irremediável como destino.

O título de seu penúltimo livro em 1993, *Escrever*, pontua definitivamente essa obra que se arriscou até o obsceno para tentar dizer da coisa em si do gozo, este que não cessa de não se escrever. A própria escritora se intromete nas narrativas para testemunhar, ao longo dos textos ou dos filmes, da luta que ela está tramando, assim como seus personagens, para que a vertigem do impossível produza, mesmo assim, um vestígio, rastro do afeto e do efeito consequentes.

A escrita e o amor, ambos responsáveis para que “o que não cessa de não se escrever” (o impossível segundo Lacan) deixe rastros sem-vergonha, da “impudência do Dizer” (DURAS, 1993/1995, pp. 51-52).¹⁶

Escrever.

Não posso.

Ninguém pode.

É preciso dizer isso: não se pode.

E no entanto se escreve.

É o desconhecido que se carrega consigo: escrever é o que é alcançado.

É isso ou nada.

16 “Écrire, Je ne peux pas. Personne ne peut. Il faut le dire: on ne peut pas. Et on écrit. C’est l’inconnu qu’on porte en soi: écrire, c’est ce qui est atteint. C’est ça ou rien [...]”

A fim de precisar um pouco essa porno-grafia do texto de Duras, vou abordar a questão segundo duas perspectivas que correspondem a dois momentos de sua obra: o gozo do texto de Duras e o gozo no texto de Duras.

8 - O GOZO DO TEXTO DE DURAS NO JOGO DO DESEJO

Desde seus primeiros escritos, Duras inicia suas peregrinações na busca do gozo a cada vez perdido e encontrado de novo, encore e encore, nas inúmeras figuras do desejo, das mais discretas às mais escandalosas.

- Sempre num meio-tom, sépia, violeta, fosco, quer seja na neblina do norte ou no sol do meio-dia da Itália, ou na monções da Índia, em tantos lugares, aqui e lá ao mesmo tempo, em tantas terras de exílios – S. Thala, Calcutá, Lahore, Nevers: eles vão e vêm. Ele, ela, Stein, Lol V. Stein, Anne Marie Stretter –, deambulam encenando o jogo do desejo com uma voz neutra e abafada, como para amortecer a eventual dramaticidade da tensão erótica.

- Impressionam a obstinação e a astúcia da autora, nessa longa narrativa intermitente, que cada livro, cada peça, cada filme, descontinua, insistindo cada vez mais, no mesmo ponto de partida, no mesmo ponto de dilaceramento que fomenta o jogo e não a sua desistência.

- O encontro erótico pode ser apenas uma eventualidade, como o homem e a moça do jardim em *Le Square* (1955), mas as condições do jogo já estão estabelecidas: “O que conta é que nestes instantes compartilhados, nestes silêncios trocados, o homem e a mulher haviam simultaneamente alcançado uma forma de exílio absoluto e uma forma de comunicação profunda” (DURAS, 1965/2008, p. 196).¹⁷

- O encontro erótico pode também configurar uma iminência mortal, como em *Moderato Cantábile* (1958), ou em *Hiroshima Mon Amour* (1960), quando o amor, a sua doçura, a sua lentidão, mitiga o erotismo que tangencia a morte, mas, em todos os casos, o encontro atinge simultaneamente “uma forma de exílio absoluto e uma forma de comunicação profunda”: “[...] Você não pode saber, você me mata, você me faz bem, tenho tempo, eu lhe peço, Me devore, Me deforme até a feiura [...]” (DURAS, 1960, p. 35).¹⁸

- É o jogo do desejo, que atravessa todos os textos, sua aflição, seus

17 “[...] Ce qui compte, c’est que dans ces instants partagés, dans ces silences échangés, l’homme et la jeune femme ont à la fois atteint une forme d’exil absolu et une forme de communication profonde.”

18 “[...] tu ne peux pas savoir, tu me tues, tu me fais du bien, j’ai le temps, Je t’en prie, Dévore moi, Déforme moi jusqu’à la laideur [...].”

enigmas, espantos, e quiproquós, encontros e desencontros dos olhares que capturam, fascinam, devoram, hipnotizam. O olhar que metonimiza, mas também encarna o acesso impossível, mas irresistível, ao outro, reverberando o que na opacidade fundamental do olhar fica aí tragado e/ou estilhaçado.

O *Deslumbramento de Lol V. Stein* retraça as estâncias da paixão desse olhar abismático, que se encontra de diversas formas ao longo de toda a sua obra: “Ela havia olhado Michel Richardson enquanto passava? Ela o havia olhado de relance com aquele seu não olhar que vagueava pelo baile? Era impossível saber, assim como é impossível saber quando começa a história de Lol V. Stein: “seu olhar – de perto, compreendia-se que aquele defeito vinha de uma descoloração quase que desagradável da pupila – habitava toda a superfície dos olhos, era difícil captar” (DURAS, 1964/2004, p. 16).¹⁹

- Em *Destruir* (1969), diz ela, os hóspedes daquele hotel insólito à beira da floresta lúgubre jogam cartas, jogam tênis e críquete, jogam conversas fora, mas o verdadeiro jogo se trama nos olhares em que está suspensa e tensionada toda a dimensão erótica do texto.

Reencontramos o mesmo roteiro em *Os Cavalinhos de Tarquínia* (1953), *O Deslumbramento de Lol V. Stein* (1964) e em muitos outros. O magnífico *India Song* (1975) transformará isso em imagens e músicas inesquecíveis. A trilha sonora (voz e música) integral de *India Song* será retomada em *Meu Nome de Veneza em Calcutá Deserta* (1976), filmado nos escombros do hotel Rothschild apenas um ano depois, filmagem obcecada daquilo que não se pode ver – os vestígios do Hotel decadente e devastado – a fim de escancarar, ainda melhor, o vazio do olhar e a solidão do grito.

- A eros-grafia do texto encena igual e insistentemente a iniciação sexual da menina, ou seja, como o desejo explode os limites do corpo, como se a criança oferecida para o sexo rompesse violentamente com a mãe, cujo olhar conferia, até então, esses limites especulares do corpo, fantasma da passagem sempre recommençado da infans à puta que fascina a autora.

- O gozo sexual, “o desespero do gozar” (DURAS, 1986, p. 46) – “um veldado, uma vertigem, um deserto” – está o tempo inteiro suspenso, evocado, aludido, no próprio texto! A escrita ela mesma fomenta essa lenta ascensão do prazer, seus rateios, seus suspiros, as precipitações repentinas, irrupções,

19 “Avait-elle regardé Michel Richardson en passant? L’avait-elle balayé de ce non-regard qu’elle promenait sur le bal? C’était impossible de le savoir, c’est impossible de savoir quand, par conséquent commence mon histoire de Lol V. Stein: le regard chez elle – de près on comprenait que ce défaut venait d’une décoloration presque pénible de la pupille – logeait dans toute la surface des yeux, il était difficile à captar.”

explosões e, de novo, o tédio, a inércia e, em seguida, a volta lenta e ritmada da premência do desejo, sua urgência e, de novo, e encore, explosões, gritos, arrebentações, como as do Vice-Cônsul ou de Lol V. Stein, que passam do deslumbramento ao arrebatamento/devastação.

Assim se passaram quase 30 anos da obra de Duras.

9 - O GOZO NO TEXTO DE DURAS

Até que nos anos 1980, a então velha senhora sem-vergonha sacode seu público, 40 anos após *Os Impudentes*, rompendo com a sutileza erótica de seus textos para mostrar o que não podia se ver, escancarando o sexo, o gozo, seu odor, suor, secreções, esperma e bocas, excessos e violência do uso e abuso do outro como objeto. Sem entrar nos detalhes dos textos,²⁰ nem dos mal-entendidos da crítica da época, vou apresentá-los e argumentar o seu valor ético no que diz respeito à apreensão “responsável” do Eros, ou seja, do sexo e da vida.

Lembrando que foi nos anos 1980 também que pudemos ler em *O Amante*, *Agatha*, *O Amante da China do Norte*, o que as ficções do desejo encobriam: as histórias do gozo, a puta, o incesto, a infância como ponto de partida do sexo, rachadura na imagem da criança, que sela a ruptura devastadora com a mãe: ruptura partindo a criança, precipitando a báscula do infans à puta.

Mas o escândalo aconteceu em 1980 com *O Homem Sentado no Corredor*, e, em 1983, com *A Doença da Morte* e sua versão repetida *Olhos Azuis*, *Cabelo Preto*.

O Homem Sentado no Corredor começa no meio de uma cena erótica: ele, sentado no corredor; ela, no sol, estatelada no caminho, vestido rasgado pernas abertas. O narrador e o peso de seu olhar voyeur presentifica o tempo expandido do olhar que desdobra os corpos num close-up indecente e exhibe o que ninguém pode ver numa cena de amor. Seguem três sequências dessa coreografia libidinosa. Em cada uma, um dos parceiros toma a iniciativa dos gestos e, meticulosamente predador, consome partes do corpo do outro, corpos decapitados, acéfalos, sem sujeito, elevados à dignidade de puro objeto. A última cena poderia ser uma cena clássica de masoquismo, até mesmo um crime.

A “responsabilidade sexual” de Marguerite Duras nesse texto procede de alguns elementos dessa história sem-vergonha tão singular, que lhe dá um

20 Ver *Césarée*.

alcance ético universal.

- “Não há relação sexual” não quer dizer que o amor seria igual a uma masturbação autoerótica, quer dizer, que cada qual na parceria amorosa goza do corpo do outro como de um objeto, mas necessita a alteridade do heteros, para buscar aquilo que no corpo alheio se presta e empresta, para achar no próprio corpo o ponto de desfalecimento dos limites e do êxtase. Encontrar-se, fora de si, graças ao corpo do amado.

- O interesse dessa narrativa é que tanto o homem quanto a mulher participam igualmente, normalmente dessa “perversão” polimorfa da sexualidade vetorizada pelos objetos pulsionais (oral, anal, voz, olhar).

- A cena final do crime (que repercute *Moderato Cantábile* [1958], e poderia ser feminina como em *O Império dos Sentidos*),²¹ é uma ficção que tira as consequências do ex-stase, achar no outro o seu mais precioso bem, o que conduz por um instante a querer “capturá-lo, levá-lo consigo, não devolver mais, talvez matar” (DURAS, 1987a/1988, p. 102).

A Doença da Morte é outra história; ela enfoca o heteros, a questão tão polêmica da diferença sexual. A doença da morte é a doença de quem recusa a incógnita do heteros para reduzir o sexo ao encontro com o conhecido, com o mesmo. Apesar das aparências, essa ficção não procede a uma crítica da homossexualidade em si, mas de como qualquer amor poderia rebaixar o outro ao “mesmo”, burlando o desconhecimento radical do corpo do outro, sua alteridade. Essa “heteridade” alojada na textura mais íntima (estranhamento mais íntimo do corpo) se produz mais além dos encantos apreensíveis via os objetos pulsionais que se podem tocar, comer, foder.

Um homem paga uma mulher para que esta fique várias noites à sua mercê, à mercê de seu (bem) querer, dedicada a servir seu sexo, seu gozo e, sobretudo, sua aspiração em conhecer tudo do feminino medusário ameaçador. “É curioso um morto!”, ela replica. É curioso alguém que se protege tanto do sexo e da sua alteridade.

- “A mulher” aqui é uma encarnação do que, por definição, não se deixa possuir, do que está fora das medidas fálicas, o mistério do corpo falante que escapa à lei do falo, o heteros que para todo o gênero humano (independentemente do gender) valida o erotismo.

- A distância irremediável que separa os seres – “não há relação sexual” – conduz à premência do erotismo; é esta a inovação da ficção/lição de Duras: “O homem e a mulher são irreconciliáveis, e é esta tentativa impossível e a

21 Referência ao filme *O Império dos Sentidos* (1976), produção franco-japonesa, dirigida por Nagisa Oshima.

cada amor renovado que faz disso sua grandeza” (DURAS, 1987b/2009, p. 12)²² conclui Marguerite Duras no seu livro *A Vida Material*.

A sem-vergonhice da escritora é sua responsabilidade (sexual), é sua audácia por ter se arriscado na ficção “eternamente provisória e desertificada” desta “comunidade inconfessável dos amantes” da qual fala Blanchot no seu comentário de *A Doença da Morte* (BLANCHOT, 1983/1997, p. 72).

“[...] Você pergunta como o sentimento de amar poderia sobrevir. Ela lhe responde: talvez de uma falha repentina na lógica do universo. Ela diz: Por exemplo, de um erro. Ela diz: nunca de um querer” (DURAS, 1982, p. 52).²³

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland. (1964). *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. (1973). *Variations sur l'écriture*. Paris: Seuil, 2000.
- BATAILLE, Georges. (1947). *L'impossible*. Paris: Éditions de Minuit, 1947.
- BLANCHOT, Maurice. (1983). *La communauté inavouable*. Paris: Ed. Minuit, 1997.
- DURAS, Marguerite. (1952). *Le Marin de Gibraltar*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. (1943). *Les Impudents*. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. (1965). *Le Square*. Paris: Gallimard, 2008.
- _____. (1969). *Détruire Dit-elle*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. (1960). *Hiroshima, mon amour*. Paris: Gallimard, 1960
- _____. (1986). *Les yeux bleus, cheveux noirs*. Paris: Éditions de Minuit, 1986.
- _____. (1987a). *Emily L*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- _____. (1987b). *La vie matérielle*. Paris: Gallimard (Poche), 2009,
- _____. (1982). *La Maladie de la Mort*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

22 “[...] L’homme et la femme sont irréconciliables et c’est cette tentative impossible et à chaque amour renouvelé qui en fait sa grandeur [...]”

23 “[...] Vous demandez comment le sentiment d’aimer pourrait survenir. Elle vous répond: peut-être d’une faille soudaine dans la logique de l’univers. Elle dit: Par exemple d’une erreur. Elle dit: jamais d’un vouloir.”

- _____. (1993). *Écrire*. Paris: Gallimard, 1995.
- _____. (1980). *L'Homme assis dans le couloir*. Paris: Les Editions de Minuit (2006).
- FINGERMANN, Dominique. (2012). “Marguerite Duras: répétition et événement” In: Pliegues 3. España, Revista de la FFCLE, 2012.
- HILST, Hilda. (1992). *O Caderno Rosa de Lori Lamby*. São Paulo: Globo, 2005.
- LACAN, J. (1972). “O aturdido” In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1973a). “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos” In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1973b). “... ou pior” In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1975-1976). *O seminário – Livro 23 – O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- QUIGNARD, Pascal. (1994). “*Le sexe et l'effroi*”. Paris: Gallimard.

Corte, tempo e morte



Fernanda Zacharewicz¹

Início este trabalho com uma pergunta: qual é o tempo de uma análise? Abrem-se aí duas questões paralelas: qual a duração de um processo analítico e qual o tempo de cada uma de suas sessões? A resposta eu proponho logo de início: não sei. Não sei, pois é da ordem do impossível determinar algumas dessas durações. Seria o mesmo que perguntar: quanto tempo dura a sua vida? Não sei. E cada um dos seus dias? Poderia eu responder: 24 horas. Mas estaria mentindo, pois quando vivo muito ou fico aborrecida muito tempo o dia pode durar nada ou pode durar uma eternidade. Não há como determinar o tempo de uma vida.

Ao refletir em 2012 sobre o tema resposta de analista fiquei a pensar sobre o tempo. O tempo que, longe de ser o tempo do relógio, é o tempo que pulsa no Real, que invade, desconcerta e marca.

Marca o corpo do falasser. O corpo é atravessado pelo tempo, é cortado pelo tempo. O tempo na sessão lacaniana é variável. Há o corte do tempo na carne do sujeito que fala. O analista se levanta, vai até a porta, abre-a. E o analisante? O analisante deixa um pedaço de carne nunca a ser recuperado jogado como resto no divã.

Lacan, em seu texto sobre o tempo lógico, fala de três momentos; o instante de olhar: vê-se. O tempo de compreender: é isso, *c'est ça*. “O tempo de compreender pode reduzir-se ao instante do olhar, mas esse olhar, em seu instante, pode incluir todo o tempo necessário para compreender” (LACAN, 1945/1998, p. 205).

O momento de concluir traz a certeza antecipada do que foi compreendido. Antecipa a resposta ao que quer, ao *vouloir*. Mas há aqui uma pegadinha neurótica: a dúvida. Nesse mesmo escrito Lacan adverte que a dúvida pode fazer com que sejam necessárias mais voltas para que se chegue à mesma conclusão. Perde-se o trem, retorna-se à busca de sentido, volta-se a dar voltas no toro. E paga-se com carne e tempo.

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

Pierre Rey, em seu livro “*Uma temporada com Lacan*” (1989/2010, p. 133), traz o seguinte trecho:

Yo sabía que cada uno de nosotros, para alimentar-se e estar res-guardado por um techo, debía pagar al contado con la única moneda autentica que la eternidad pone a nuestra disposición: las horas. El dinero circula. Va, viene. Um día tenemos, outro no. ¿Pero el tiempo? ¿Cuántos minutos nos quedan de vida? Si se los confronta con el tiempo, ¿qué cosa vale quanto?

A hesitação em responder ao próprio desejo é o que faz pagar com carne, que se faz vida no tempo. Mas em que resulta seguir pagando esse preço? Melman, em sua entrevista para *Quartier Lacan*, fala: “O tempo é bem mais que dinheiro, o tempo é a morte... há um tempo em que é preciso avançar, para poder em seguida passar a outra coisa” (DIDIER-WIELL, WEISS e GRAVAS, 2007, p. 115).

Será o corte a própria possibilidade de presentificar o Real? Dito de outro modo: com a duração variável da sessão expõe-se também a não garantia da vida futura? A ambas as perguntas eu respondo afirmativamente, o corte presentifica o Real, evidencia a não garantia da vida futura; não há o próximo instante. Mas eu ainda queria falar... O silêncio do analista, a porta que se abre e... a carne que ficou no divã.

Dessa dinâmica, corte-carne no divã, que insiste em se repetir emerge a função da pressa. Não há garantia. O analisante não tem os cinquenta minutos de sessão, não tem mais uma chance, a porta abriu-se: está só!

O saber-se só localiza o momento de mudança da posição que o Outro ocupa para o sujeito. Entende-se momento como vetor indicador de mudança, de acordo com Quinet (2009) em seu livro *A estranheza da Psicanálise*.

O passe clínico é entendido como momento da passagem de analisante a analista. Passe aqui entendido como porta, umbral, passagem de um lugar a outro. Essa mudança de posição somente pode ser entendida dentro do contexto da teoria dos discursos. É justamente no giro do discurso que a mudança de posição se dá.

O discurso do Mestre é o discurso fundador do Inconsciente, é dele que advém o \$.

O (Inserir aqui o matema do discurso do mestre) coloca o sujeito sob a barra, subordinado ao significante mestre.

O significante mestre relaciona-se com o saber do lado do Outro, em uma relação de mais-valia, cujo resto é o objeto *a*. Pode-se entender que o sujeito fundado nesse discurso está submetido ao S1, obrigatoriamente, e busca a completude através da recuperação desse *a*, sempre e repetidamente resto. Sob a barra escreve-se a fantasia que aprisiona o sujeito.

A ciência oferece justamente o giro no sentido inverso; apresentando a hegemonia do discurso universitário (inserir aqui o matema do discurso universitário) relaciona o saber com o objeto *a*. O resto que havia sido produzido no discurso do mestre agora é tomado como outro, como exterior conhecível sobre qual o saber se debruça. Nota-se que nesse discurso o \$ encontra-se no lugar da produção, ou seja, apropriando-se do *a* é possível construir um saber que defina o que é o próprio desejo. Nessa posição, o sujeito permanece em posição de submetimento: agora os psicofármacos responderão por que ele sofre, ou ainda a ciência dirá qual a melhor maneira de gozar a vida: resta ao \$ fazer o que é prescrito.

Ao retomar o discurso do mestre como ponto de partida e girando-o um quarto de volta, encontra-se o discurso da histórica (inserir aqui o matema do discurso da histórica) O \$ encontra-se sobre a barra, justamente na posição de agente. É o sujeito que é capaz de perguntar sobre o seu desejo. Mas não nos deixemos enganar. A quem esse sujeito dirige sua pergunta? Ao S1, significante mestre aqui localizado no lugar do Outro. Esse S1 lhe oferece uma resposta; no lugar da produção nesse discurso localiza-se o saber. Que não basta! O sujeito está apoiado sobre o *a*, que por definição é falta, é furo. Busca a resposta, o mestre a oferece, não é isso, retorno, pergunta, resposta do mestre, não é isso, repete-se mais uma volta no toro. Movimento infinito da cadeia metonímica. Infinito até que haja o corte.

Se acima explicitiei que o corte tem relação com a não garantia e agora afirmo que o corte, corta os discursos que submetem o sujeito ao Outro, qual seria a saída? Retomando alguns parágrafos acima, repito que a saída está na passagem da posição de analisante a analista. Em que consiste essa passagem? Na possibilidade em fazer-se semblante de *a*, de deixar-se ocupar o lugar da falta, sabendo-se falta desde sua estrutura, na possibilidade de localizar-se no discurso do analista.

O discurso do analista (inserir aqui o matema do discurso do analista)
_ localiza o *a* no lugar de agente. O que isso implica?

Implica localizar justamente aí o objeto que sempre escapa, que marca a falta fundante do sujeito. É na impossibilidade da completude que o analista

localiza o discurso pelo qual pode falasser. O a da incompletude, sustentado pelo horror de saber, marcada pela repetição infinita de submetimento do sujeito é o que se refere ao \$, provocando-o a produzir seu próprio S1. Sendo assim, esse é o único giro que localiza a possibilidade de liberdade do sujeito.

“A partir daí, ele sabe ser um rebotalho. Isso é que o analista ao menos deve tê-lo feito sentir. Se ele não é levado ao entusiasmo, é bem possível que tenha havido análise, mas analista, nenhuma chance. Isso é o que é meu passe...” (LACAN, 1974/ 2003, p. 313).

O entusiasmo do analista é observado justamente na posição de liberdade na qual ele agora se encontra. O sujeito do final de análise agora sabe que cada pedaço de carne deixado no divã de seu analista quando do corte era nada mais do que carniça. O não submetimento é a decisão.

Pois se eles querem meu sangue / Verão o meu sangue só no fim.
/ E se eles querem meu corpo / Só se eu estiver morto, só assim.
(CIDADE NEGRA, Querem meu sangue, 1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CIDADE NEGRA; Querem meu sangue. In: *Sobre todas as forças*, Sony BMG, 1994.
- DIDIER-WIELL, A.; WEISS, E. e GRAVAS, F. *Quartier Lacan: testemunhos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.
- LACAN, J. (1974). Nota italiana. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- QUINET, A. *A estranheza da Psicandlise*. Jorge Zahar Ed., 2009.
- REY, P. (1989). *Una temporada com Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

Resposta de analista na passagem do ato ao discurso



Ronaldo Torres¹

Os campos da ética e da clínica se abriram diante da interrogação que se lançou para o Encontro da IF, no Rio, em 2012: “O que responde o psicanalista?”. Ética e clínica também foram evocadas na derivação do tema proposto pelo Fórum São Paulo para seus trabalhos neste ano: “Resposta **de** Analista”.

É inescapável que a resposta concernente à clínica se situe, de uma maneira ou de outra, no campo da ética. Foi essa a resposta que deu Lacan aos seus contemporâneos quando estes buscavam fazer da resposta **de** analista um *setting* padrão, cujo destino se dirigia à **repetição** da resposta **do** analista, outra maneira de referir a identificação **ao** analista.

Resposta corajosa de Lacan, pois se por um lado a crítica a uma ética da alienação se constrói sem maiores dificuldades, fazer com que uma experiência se coloque, em ato, orientada para uma superação da alienação, coloca desafios bem maiores. Mais ainda se isso se acompanhar do exercício de formalização e transmissão do que se refere a esta experiência.

Como, então, localizar esta ética afeita à resposta **de** analista? Já no Seminário “A Ética da Psicanálise” (59/60), Lacan **disse bem** sobre sua orientação ao Real e depois pôde propor sua formalização a partir da operação separação do *Seminário 11* e, fundamentalmente, a partir do ato psicanalítico trabalhado nos seminários *14* e *15*. Recorto uma passagem do *Seminário 15* na qual Lacan parece definir bem o que se põe em jogo nesta operação: “O fim de análise é, a saber, a inigualdade do sujeito a toda subjetivação possível de sua realidade sexual” (LACAN, 1967-68, aula de 07/02/68). O sujeito como aquilo que possa se apresentar como acontecimento não idêntico a si mesmo.

Asserção que parece condensar aquilo que se desdobra em todo o *Seminário*. Vejamos: a atualização da realidade do inconsciente em transferência, ou

¹ Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

seja, a suposição do sujeito ao saber, nessa cadeia que o representa sempre para outro significante, só pode levar o sujeito, na melhor das hipóteses, ao seu ponto máximo-mínimo, a maximização do sujeito na construção da fantasia. Este é também o limite do saber, na medida em que mesmo sua infinitização só fará o sujeito retornar ao mesmo lugar (ponto de identidade) de sua fixação na fantasia, a forma pela qual pôde **responder** à castração a partir das inversões com objeto da pulsão. A construção da fantasia é, portanto, o ponto de evidência, de crença, até de angústia, que Lacan nomeou **impasse** do sujeito. É muito preciso, dessa forma, que Lacan tenha sustentado que o ato, o **passe como resposta ao impasse**, só possa se colocar por uma **destituição subjetiva**, travessia da fantasia. Um ato, portanto, que é sem sujeito, sem Outro e que faz do objeto *a*, outro lugar, um lugar de agente em que se põe como causa de desejo. É nessa entrada do ato que acompanho a “inigualdade do sujeito a toda subjetivação possível de sua realidade sexual”.

Aqui, como formaliza Lacan, analista é a própria **resposta ao impasse**; um analista que se autoriza por este ato da ordem do real: **resposta de analista**. Analista é, portanto, uma resposta outra, distinta da resposta fantasmática pela qual o sujeito se constituiu e pela qual atualizava sua relação ao Outro.

Lacan encontra no ato psicanalítico esse passo para além da lógica da fantasia que, afinal, buscava de alguma forma e sem sucesso fazer existir a relação sexual. Há, portanto, uma implicação lógica que se apresenta a Lacan a partir deste momento de seu ensino. Trata-se de que, acompanhando a clínica, a lógica avance para além da lógica da fantasia. Essa é uma derivação daquilo que o ato psicanalítico implica, mas que não deixa de se articular à vertente das consequências éticas que o ato psicanalítico também faz implicar. A orientação ao real como orientação ética desde o *Seminário 7* se sustentava, para Lacan, como uma resposta possível para além da alienação simbólica original do sujeito. Uma ética para além da fantasia, como disse, mas também além da lei simbólica ou para além do Pai, como Lacan se referiu a isso. Mas a questão que se coloca a partir de então pode ser apresentada por algumas indagações tão simples quanto perturbadoras: dentro do campo da ética, qual o destino a ser dado a um ato que é fundamentalmente ruptura com o Outro (se tomarmos este Outro como o registro do simbólico)? Como definir um ato ético que possa prescindir de qualquer forma de alteridade? O que é uma ética de ruptura com o laço?

Essas questões parecem refletir um ponto muito sensível a partir do qual Lacan se perguntou, no interior de seu ensino, sobre quais seriam, afinal, as

consequências da experiência psicanalítica a partir deste ponto. Da forma como estou tomando, quais seriam as consequências éticas dessa resposta da clínica que é um analista? Ou então, qual seria a resposta **de** analista enquanto ele mesmo uma reposta. Parece-me que isso convocou Lacan a fazer avançar a formalização da psicanálise em um percurso que, acredito, poder ser localizado na passagem do ato psicanalítico para o discurso do psicanalista e que articula profundamente uma questão ética. Não me parece pouco recuperar a maneira como Lacan encerra o *Seminário 15* dizendo sobre a necessidade de o analista sustentar “o **discurso** de sua posição” sem o qual ele fará qualquer outro. Também me parece bastante representativo que possamos ler no título dado por ele a seu *Seminário* seguinte a passagem de posição do Outro. Em “*De um Outro ao outro*”, Lacan inicia o tratamento do discurso enquanto estrutura. Uma estrutura que mais à frente poderá formalizar a partir do impossível da relação sexual. Mas é no *Seminário 16*, de qualquer forma, que Lacan já afirma que a estrutura é o próprio real. Com isso, antes de negar à estrutura sua dimensão simbólica, Lacan parece querer marcar a entrada do real **na** estrutura ou, de outra maneira, dar início a uma formalização na qual o impossível da relação sexual **seja** a própria estrutura. Haveria um longo percurso para abordagem desta questão que, infelizmente, não caberá aqui. Indico apenas que, na vertente lógica, Lacan aponta diversas vezes como o projeto da própria disciplina lógica só fez realizar o impossível de se escrever da relação sexual a cada tentativa que fez em escrevê-la, como o projeto de Frege, por exemplo, de uma conceitografia, uma escrita livre de qualquer ambiguidade. Lacan dirá em “*O aturdido*”: “seria porventura descabido dar o passo do real que explica isso traduzindo-o por uma ausência perfeitamente situável – a da relação sexual – em qualquer matematização?” (1973/2003, p. 480). A estrutura que passa a interessar a Lacan após o ato psicanalítico é exatamente aquela que porta seu impossível enquanto tal, mas desde uma outra posição. Não é por acaso que ele trabalha com o par ordenado relacionado com o paradoxo de Russell já no *Seminário 16*, não com intuito de resolver o paradoxo por qualquer lógica consistente, mas para que se mantenha o paradoxo no deslocamento do par entre S1 e S2.

Passar a tratar o real no âmbito da estrutura, como Lacan o faz a partir da teoria dos discursos, é de grande importância para a dimensão ética do ato do psicanalista. Pois, dessa maneira podemos acompanhar como um ato de ruptura com coordenadas simbólicas, um ato afeito ao real, portanto, pode ainda assim não ser um ato de ruptura com o laço social, uma vez que este

se funda não a partir de uma alteridade puramente simbólica, mas por um laço que se estrutura por uma desproporção entre os sexos, ou, de outra forma, uma alteridade que se refere ao outro sexo. O ato do psicanalista, enquanto fim de análise, só indica a possibilidade de se fazer algo distinto da fantasia com o impossível da relação sexual sem que isso se coloque fora do laço. Aqui é que a resposta de analista deve ser tomada como este laço que o analista sustenta. Uma resposta que sustenta um laço, cuja materialidade encontramos no discurso do analista, tal como Lacan o formalizou.

Essas passagens mereceriam um comentário maior que não será possível aqui. Mas gostaria de dizer como me parece que Lacan estava realmente empenhado em considerar a ética da psicanálise em uma dimensão de experiência efetiva e de como a aposta na Escola parece ter cumprido com esta disposição. A “*Proposição de 9 de outubro de 1967*” (1967/2003) já parecia indicar que Lacan tinha claro para si que era necessário verificar os efeitos do ato psicanalítico e que tais efeitos só poderiam se manifestar a partir de uma forma de relação distinta **na** estrutura. Se seguirmos esta pista, logo perceberemos como ela nos levará a duas vertentes do discurso do analista, se assim podemos dizer, muito caras à psicanálise e que fazem a trilha de Lacan na “*Proposição*”: a da interpretação e a da transmissão. As duas se apoiam nessa espécie de solidão ou ausência de ancoragem do ato psicanalítico, mas ambas são fundamentalmente as formas pelas quais acontece o laço a partir da posição do psicanalista. Interpretar e transmitir são atos que, portanto, só podem ser lançados a partir do discurso do analista em um laço que Lacan, já na *Proposição*, estava buscando formalizar. Não é por outra razão que interpretação e transmissão se colocam, respectivamente, no centro daquilo que se articula por uma junção lógica que Lacan postula a partir da intensão e da extensão.

Para introduzi-los nisso, eu me apoiarei nos dois momentos da junção do que chamarei, neste arrazoadado, respectivamente, de psicanálise em extensão, ou seja, tudo o que resume a função de nossa Escola como presentificadora da psicanálise no mundo, e psicanálise em intensão, ou seja, a didática, como não fazendo mais do que preparar operadores para ela. Esquece-se, com efeito, sua pregnante razão de ser, que é constituir a psicanálise como uma experiência original, levá-la ao ponto em que nela figure a finitude, para permitir, com o a posteriori, efeito de tempo que, como sabemos, lhe é radical (LACAN, 1967/2003, p. 251).

Lacan faz do ato psicanalítico (esta finitude), neste enquadre, o vértice no qual se apoia esta originalidade de uma experiência, ou um novo discurso, que se lança como uma dobradiça, por um lado, para a sustentação desta experiência na análise didática (interpretação) e, por outro, para fazer desse laço efeito no mundo, presentificá-lo (transmissão). Chama atenção o acento que dá aqui, com relação à própria experiência clínica, deste “não fazendo mais que preparar operadores para ela”. Isso dá bem a ideia de que Lacan não pretendia encontrar no ato analítico o fim de um ato derradeiro (nesta finitude), por exemplo, de um ato de suicídio, mas, ao contrário, um ato capaz de mostrar seus efeitos no laço que se monta a partir dessa experiência original, que se faz original pelo ato.

Com isso, Lacan parece verificar que não há razões para que a estrutura da Escola se diferencie da estrutura com a qual o ato analítico deve se haver, uma estrutura de discurso, portanto. É assim que ele retoma o “Ato de Fundação” (1964) no “Discurso na Escola Freudiana de Paris” (1967):

Mas se de fato estive só, sozinho ao fundar a Escola, tal como, ao enunciar esse **ato**, eu disse com audácia – “tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica” –, ter-me-ei nisso acreditado o único? Eu já não o era, a partir do momento em que um ao menos me seguisse o passo... Com todos vocês naquilo que faço sozinho, haverei eu de me afirmar isolado? Que tem esse passo, por ser dado sozinho, a ver com o ser o único, que se acredita ser ao segui-lo? Não me fiei eu na experiência analítica, isto é, naquilo que me chega de quem com ela se virou sozinho? Acreditasse eu ser o único a tê-la, nesse caso, para quem falaria? Antes, é por alguém ter a boca cheia da escuta, sendo a sua única, o que vez por outra serviria de mordada. Não existe homossemia entre o “único” [*le seul*] e “sozinho” [*seul*]. Minha solidão foi justamente aquilo a que renunciei ao fundar a Escola, e que tem ela a ver com aquela em que se sustenta o ato psicanalítico senão poder dispor de sua relação com este ato? (LACAN, 1967b/2003, p. 267).

É esta distinção entre o “único” e o “sozinho”, uma distinção que abre um abismo entre os dois, que permite a Lacan rearticular uma ética, que não prescinde do “sozinho”, a um laço que se estabelece por uma lógica.

Não há maior indicação da determinação de Lacan em fazer testar, pôr

à prova, esse duplo efeito do ato psicanalítico senão aquilo que promoveu como dispositivo do Passe, apresentado na mesma “*Proposição...*”. Proposta como um dos pilares da Escola (1967/2003), a aposta do Passe é exatamente de verificação dos efeitos do ato analítico, fazer funcionar o discurso do analista ou, se quisermos, a aposta no dizer da resposta **de** analista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LACAN, J. (1959-60). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1967-68). *O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. *Inédito*.

LACAN, J. (1968-69). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1967b). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1972). O Aturdido. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

A resposta do psicanalista ante o diagnóstico psiquiátrico em tempos de medicalização desenfreada



Leandro Alves Rodrigues dos Santos¹

Pois não consideramos absolutamente conveniente para a psicanálise ser devorada pela medicina e encontrar seu último lugar de repouso num livro de texto de psiquiatria sob a epígrafe ‘Métodos de tratamento’, juntamente com procedimentos tais como sugestão hipnótica, autossugestão e persuasão, que nascidas de nossa ignorância, têm de agradecer a indolência e a covardia da humanidade por seus efeitos efêmeros (FREUD, *A questão da análise leiga*, 1926, p. 280).

Há um aspecto bastante recorrente nos consultórios de psicanalistas, falo dos possíveis analisandos que nos chegam com diagnósticos psiquiátricos – ainda que curiosamente nem sempre efetuados exclusivamente por psiquiatras –, estimulados a tomar certa medicação, mas em paralelo, “fazer terapia” também, quer seja para supostamente se acalmarem, serem orientados ou ainda desabafarem e, afortunadamente aprenderem a lidar melhor com as consequências do que, de nosso ponto de vista, advém da múltipla gama de sintomas que se originam de algo muito específico, são frutos da divisão subjetiva, tão característica dos neuróticos, como a clínica cotidiana nos mostra com sobras de exemplos.

O que pode e, principalmente, *como* pode responder o psicanalista ante essa demanda tão paradoxal sem cair no erro presente na epígrafe acima? Que resposta poderia favorecer uma desconstrução dessa dialética e, por extensão, como potencializar um *engajamento mínimo* do queixoso que

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Pós-doutorando em Psicologia Social (PUC-SP).

o procura, viabilizando inclusive o próprio tratamento? Tentar responder a essas questões implica empreender um esforço de problematização que exige um olhar mais detido sobre o momento histórico pelo qual passa o mundo hoje, aturdido pela medicalização desenfreada, incluindo nesse cenário também as maneiras e formas de relações com os profissionais da “saúde”, visto que o discurso científico monitorado por interesses diversos elege e divulga maciçamente quais os lugares exatos e a quem procurar nos momentos em que o mal-estar estrutural prevalece, com os ecos do inconsciente se fazendo ouvir.

Isso não é necessariamente novo, pois Freud (1926), em seu clássico *A questão da análise leiga*, alerta para as dificuldades que um médico desinformado sobre a psicanálise poderia enfrentar diante de doenças dos nervos, aos desdobramentos da divisão subjetiva que os neuróticos evidenciam quando estão frente a frente com alguém que se propõe a ajudar, compreender ou mesmo curar:

Todas essas pessoas reconhecem estar doentes e recorrem a médicos, por meio dos quais as pessoas esperam que perturbações nervosas como essas sejam eliminadas. Os médicos também formulam as categorias nas quais se acham divididos esses males. Eles os diagnosticam, cada um de acordo com seu próprio ponto de vista, sob nomes diferentes: neurastenia, psicastenia, fobias, neurose obsessiva, histeria. Examinam os órgãos que produzem os sintomas, o coração, o estômago, os intestinos, a genitália, e concluem que estão sãos. Recomendam interrupções no modo de vida habitual do paciente, exercícios de fortalecimento, tônicos, e por esses meios ocasionam melhorias habituais – ou absolutamente nenhum resultado. Eventualmente, os pacientes vêm a saber que há pessoas interessadas de modo bem especial no tratamento de tais males e iniciam com elas uma análise (p. 213).

Destaque-se que, em um momento anterior, Freud (1923) já se perguntava acerca de uma possível intersecção entre a psicanálise e a psiquiatria, sem submissão irrestrita de nenhum dos dois lados:

A psiquiatria é na atualidade essencialmente uma ciência descritiva e classificatória cuja orientação ainda é no sentido do somático, de preferência ao psicológico, e que se acha sem possibilidades de

fornecer explicações aos fenômenos que observa. A psicanálise, contudo, não se coloca em oposição a ela, como o comportamento quase unânime dos psiquiatras poderia levar-nos a acreditar. Pelo contrário, como uma *psicologia profunda*, uma psicologia daqueles processos da vida mental que são retirados da consciência, ela é convocada a dar à psiquiatria um fundamento indispensável e a libertá-la de suas atuais limitações. Podemos prever que o futuro dará origem a uma psiquiatria científica, à qual a psicanálise serviu de introdução (p. 304).

É possível afirmar que o tempo parece não ter confirmado essas expectativas de Freud, como hoje podemos notar, afinal, para o processo de medicalização funcionar mínima e adequadamente, é preciso operar certa lógica, presente especialmente na relação *entre* o médico e o paciente, encontro no qual a queixa é transformada em *demanda* de bem-estar, o que torna necessário praticamente *anular* as causas, ou reduzi-las a meros incidentes bioquímicos, disfunções orgânicas que as medicações supostamente dariam conta, *prometendo* um bem-estar que, como seria previsível, não se concretiza como os panfletos, bulas e propagandas na mídia professam vorazmente. Obviamente, isso difere radicalmente da aposta de um tratamento psicanalítico, que privilegia não apenas a causa – ou dizendo de forma mais direta, a fantasia inconsciente em si –, mas também outros aspectos, sem promessa alguma de bem-estar garantido. Seria essa a aposta de Freud, como pudemos notar anteriormente? Por que, afinal, a psicanálise não foi engolida por esse processo de medicalização, relegada à posição de terapêutica ortopédica, acessória de uma medicina que se pretende hegemônica?

Talvez porque uma questão ética esteja em jogo como, aliás, Lacan (1966) bem demonstrou em seu *O lugar da Psicanálise na Medicina*, trabalho no qual desvela uma mudança fundamental na posição do médico ante os avanços dessa ciência conjugada aos interesses da indústria farmacêutica, um novo lugar simbólico que, além de limitá-lo, também o (re)posiciona em uma nova função nessa lógica atual do binômio saúde-doença, anteriormente citado:

O médico é requerido em sua função de cientista fisiologista, mas ele está submetido a outros chamados. O mundo científico deposita em suas mãos o número infinito daquilo que é capaz de produzir em termos de agentes terapêuticos novos, químicos ou biológicos. Ele os coloca à disposição do público e pede ao médico, assim como se

pede a um agente distribuidor, que os coloque à prova. Onde está o limite em que o médico deve agir e a quê deve ele responder? (p. 32).

Tal posição ante os ditames dessa estratégia medicalizante pode ser analisada em termos discursivos, remetendo-nos ao que Lacan (1969) intitula como discurso do mestre moderno e, se nesse trabalho Lacan se pergunta pelos limites do médico, seria razoável deduzir, como aliás a história da psicanálise nos mostra com muitos exemplos, que esse limite pode surgir do paciente, ou mais ainda, sempre que há o surgimento de um discurso hegemônico, totalizante, acaba paradoxalmente fazendo surgir, quase instantaneamente, alguma dose de histeria, que ocasiona um furo nesse saber e fazendo o mestre trabalhar, como aliás ocorreu com o próprio Freud.

Talvez possamos ter a esperança de que a histeria, mais uma vez, obstaculize o pleno funcionamento da ordem que se pretende totalizante, do desejo oculto do mestre para que tudo flua sem percalços. O cotidiano da clínica psicanalítica demonstra que, mesmo que parte das pessoas opte rapidamente pelo diagnóstico tranquilizador e a medicação aparentemente garantidora, por outro lado mais e mais pessoas chegam aos psicanalistas dizendo não aceitar tomar remédios, querendo falar de coisas que não falam com ninguém, além da possibilidade de ser escutadas atentamente, fato raro nessa espiral patologizante que tomou a medicina atualmente, com seus diagnósticos apressados e consultas impessoais. **Situação criticada por muitos autores:**

O medicamento eficaz, disponível em qualquer farmácia, graças ao alibi da receita médica, absolve quem padece, mas compra o produto. Alguém sofre, alguém consome, alguém goza... Os médicos, sejam eles psiquiatras ou clínicos, fazem o melhor que podem, e não devem ser acusados de má-fé. Seriam apenas ingênuos, pois eles são os primeiros a acreditar na propaganda das revistas que chegam gratuitamente nos seus consultórios, na lábia dos visitantes, nas amostras grátis e nos brindes dos laboratórios (CESAROTTO, 1998, p. 45).

Como, então, deveríamos nos posicionar diante de casos como esses, que parecem aumentar dia a dia? Mera questão de manejo ou mesmo de estilo de cada psicanalista? Oxalá houvesse uma resposta definitiva

a essas perguntas, mas o que de fato importa é *como* acolher essas pessoas e suas demandas típicas de um momento histórico no qual o doente se confunde com o consumidor, em que sua saúde, mesmo que em termos de ideal homeostático, seja comparada a um produto ou serviço, ou como diria qualquer *slogan* comercial: satisfação total, sempre.

Tenho comigo uma estratégia que uso recorrentemente e venho desenvolvendo-a, especialmente em casos como esses. Em primeiro lugar, quando recebo potenciais analisandos que chegam encaminhados por algum médico simpatizante da psicanálise – ou mesmo da psicologia, de maneira mais genérica –, quase sempre portando algum diagnóstico simplista, tendo a pedir que detalhe a conversa que teve *previamente* com esse profissional da medicina, psiquiatra ou não. Parto desse princípio, pois noto que, para além da crença fundamentalista na hipótese de que é a dose de qualquer elemento químico que amainará o sintoma, na verdade é a *relação com o médico*, a confiança nele depositada e o saber que lhe é atribuído, ou não, que fizeram com que essa pessoa chegasse até meu consultório. Dessa forma, a aposta é que a chegada, quando ocorre após o telefonema, possa se transformar em algo além de uma *atribuição* de saber para o que chamamos frequentemente de *suposição* de saber. Ou seja, em termos ideais, um enunciado que pudesse condensar alguns elementos: do médico que aparentemente sabe *do que* sofro, para o psicanalista que supostamente sabe *por que* sofro.

Essa seria uma condição básica de implicação no tratamento inventado por Freud, que exige a palavra *dita* e especialmente *pensada* posteriormente, na retroação causada pela ação do analista. Dessa forma, perguntar o que o médico disse durante a consulta, suas hipóteses e prognósticos, as indicações e o encaminhamento, tudo isso se soma dando forma à promessa de cura, a palavra do Outro da Ciência que, devemos lembrar, pode alienar o sujeito. Afinal, cabe perguntar também o que esse mesmo sujeito encarou no diagnóstico médico, suas hipóteses pessoais, ainda que leigas e desautorizadas, e uma possível relação causal que ele, paciente, vislumbre, elementos que estão fora e não têm espaço numa anamnese tradicional.

Percebo que, nesses momentos, o sujeito parece poder se ver *de fora* da cena, quase assistindo à reedição de sua consulta com o médico. Isso, por si só, já causa um leve efeito de desalienação, de apropriação de um saber seu, original, que escapa à medicalização e suas estatísticas. Já é um primeiro e ótimo passo para uma análise começar. Aí só o tempo dirá...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CESAROTTO, O. O futuro de uma infusão. *Psicanálise e Universidade*, São Paulo, n. 8, pp. 37-46, jan.-jun., 1998.

FREUD, S. (1926). *A questão da análise leiga*. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago: 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 20, pp. 211-284).

FREUD, S. (1923[1922]). *Dois verbetes de enciclopédia*. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 18, pp. 285-312).

LACAN, J. O lugar da Psicanálise na Medicina. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 32, pp. 08-14, dez., 2001.

LACAN, J. (1969-70). O seminário, livro 17: *O avesso da psicanálise*. Tradução de Ary Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

A contingência de uma transmissão



Ana Paula Pires¹

Sou louco apenas se sopra o nor-nordeste; quando o vento é sul, não confundo garça com falcão [...] não me parece bem que esteja assim posto por escrito, pois vós mesmo, senhor, havíeis de chegar à minha idade... se pudésseis retroceder como um caranguejo.

É loucura, mas há método nela.

(*Hamlet*, W. Shakespeare)

Fazer defeito na frase é muito saudável. (...) Manoel, isso não é doença, pode muito que você carregue pro resto da vida um certo gosto por nada. Há que aprender apenas a errar bem o seu idioma.
(Manoel de Barros)

Este texto faz um breve relato da experiência de um cartel de transmissão (público) que durou dois anos, com encontros semanais, como uma atividade das formações clínicas do FCL-SP.² Houve apenas um encontro fora do espaço público, para combinarmos o primeiro texto e pensarmos o que estaria contido nesta oferta. Imediatamente, nos perguntamos qual a função do público. Logo percebemos que a resposta só seria possível *a posteriori*, depois de recolhermos os efeitos da aposta. Assim como uma interpretação só é interpretação se produz um efeito, se permite que algo que antes não podia ser ouvido, dito, pensado, possa ser apontado, escrito, assim temos também que nos deparar com os efeitos de nossa posição subjetiva em cada um dos espaços de nossa formação de analista, formação do inconsciente. Um trabalho bastante inquietante, como todos nós sabemos, já que o real acossa, interpela, bate na porta, como dizia Freud.

Como primeiro texto, escolhemos o *Seminário 15, O ato psicanalítico*, em

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

2 Cartel de Transmissão: Ana Paula Pires, Conrado Ramos, Rita Vogelaar e Sandra Berta. Ronaldo Torres (mais-um). De março de 2011 a dezembro de 2012. Agradeço muito aos colegas.

que acompanhamos como o ato suspende as coordenadas lógicas dadas. Com o trabalho da análise, sabendo de cor sua gramática, o neurótico chega a um impasse e é preciso um ato de subversão de sua lógica usual. É a partir deste ato de passagem que ex-siste um analista e é também desta passagem que recolhemos o passe clínico no dispositivo do passe. Assim, de súbito estamos neste seminário em que Lacan se pergunta o que ocorre para além das coordenadas simbólicas, quando há seu atravessamento. Cito Brodsky: “justamente por não haver relação sexual entre os dois sexos que possa se inscrever no nível significante, só há contingência de algum encontro e lembremos que não há encontro sem ato” (2004, p. 132). Ela fala do acontecimento da intervenção do analista que é subjetivado como imprevisto: “o imprevisto só tem sentido num fundo de previsto, assim como a pressa só produz um efeito sobre um fundo de espera. “[...] não se trata da pressa a seco, mas de uma pressa articulada a uma lógica” (*Ibid.*, p. 133). A autora coloca que esta articulação tem como função precipitar uma conclusão, ainda que antecipada, o que permite que algo que não se resume à ordem significante possa emergir, o objeto *a*. Este objeto, depois de atravessada a fantasia, tem uma função particular de lembrar o sujeito que, uma vez que o Outro é inconsistente, vale a pena passar ao ato como uma conclusão. No momento em que nos deparamos com a inconsistência de um Outro, é preciso dar um salto, o que implica risco e arrojo.

O segundo texto escolhido para este ano foi o *Seminário 19: “O saber do psicanalista”* e “... ou pior”.³ Estamos então no campo discursivo aberto por Freud e logicizado por Lacan: o campo do gozo, o analítico. Digo isso a partir do que Lacan coloca em “*L’Étourdit*”: não é em todo discurso que um dizer ex-siste em relação aos ditos e o efeito desta discursividade permite que os ditos se indeterminem, sejam inconsistentes, indecidíveis e indemonstráveis. Portanto, agora Lacan se dispõe a matematizar aquilo que está fora das coordenadas lógicas, usando para isso, como sabem, Aristóteles, Platão, Parmênides, mas também Frege, Peirce, Cantor, Gödel. Pesquisa de fôlego que demanda que seus leitores o acompanhem cuidadosamente neste percurso. Assim, fomos alternando um pouco do saber do psicanalista com o pior, o que não deixou de ser um pouco cômico. O que talvez tenha tornado, ao menos para mim, possível esta experiência, foi a alegria dos encontros borromeanos deste cartel: a cada vez uma nova laçada, uma nova elaboração, uma nova questão, o que nos retirava da impotência apontando para o impossível da compreensão toda de um dizer. Minha proposta para

3 Recentemente publicados no Brasil como “... ou pior” e “Estou falando com as paredes”.

este texto é audaciosa e ingênua: resumir o que restou deste trabalho para mim, a despeito de tantas dúvidas. Tentando elaborar a dimensão do ato, este leão freudiano que pula somente uma vez, pensei que realmente não é sem angústia que cingimos um real, nestas reduções que já enlouqueceram tantos matemáticos. O que remete também aos momentos difíceis da clínica e da condução dos tratamentos. Porque, às vezes, é necessário sustentar com seu desejo uma escuta em pontos em que o desamparo se apresenta em toda sua vigência.

Meu título aponta para dois conceitos: contingência e transmissão. A reflexão sobre como se transmite algo de uma experiência singular, transmissão necessária à formação do analista e, portanto, à continuidade da psicanálise, está na ordem do dia para o psicanalista. Cada qual tem que se responsabilizar por sua formação, por sua relação com o inconsciente seja em sua própria análise, em supervisão, em cartel, nas leituras e apresentações próprias e de colegas, no passe. A transmissão é via um estilo, que se recorta ao final de uma análise. Singular, marca irreduzível de um sujeito, sinthoma, sua forma de gozar e fazer laço. O que se transmite, portanto, não é da ordem significante, mas de uma escrita que permite, contingencialmente, passar algo do impossível. Porge (2009) diz que “o intransmissível está no coração do desejo de transmitir, não como inefável perdido nas areias de um deserto, mas como soleira para a invenção” (p. 15). Ele observa que um dos problemas da transmissão, nesta passagem do privado ao público é:

[...] como fazer para não desviar o endereçamento inicial, para apropriar-se dele, e mesmo denunciá-lo ao transmiti-lo? [...] Como incluir o leitor na transmissão sem acomodá-lo na posição de leitor moldura, acessório? É preciso que, de certa maneira, ele já exista, já esteja implicado no endereçamento individual, um além do coletivo, segundo modalidades que é preciso definir (*Ibid.*, p. 14).

Achei este trecho bastante interessante para pensar o cartel de transmissão e a função do público nele. Claramente aconteceu um cartel e claramente enlaçamos nossas questões e usufruímos do dispositivo bordejando o furo do real. Se isso se transmitiu, passou, só saberemos, parcialmente, no depois, por seus efeitos. É que tais textos, pela sua dificuldade, tinham que ser destrinchados e fazia muita diferença quando éramos responsáveis

pela apresentação inicial e quando não. Então, me pergunto como seria não estar desta forma engajada na leitura com a finalidade de transmissão, por mais que houvesse nitidamente leituras dos participantes. A dimensão do perder-se, enganar-se, extraviar-se semanalmente em torno do texto lacaniano para realizar algum saber foi fundamental. O método determina o que se encontra.

Indo direto ao ponto. O que se transmite? O buraco do saber, o fato de que não há relação sexual, não há proporção possível entre o que se escreve e o que fica esquecido por trás dos ditos: o dizer. “O ‘significado’ do dizer [...] não é nada senão a ex-sistência ao dito” (LACAN, 1972/2003, p. 473). Nem tudo se pode dizer. Como no real não há consistência, não há ponto de parada, não há exceção. Então, será preciso uma decisão, um ato, uma escolha de sujeito que permita produzir uma existência *em especial*, uma acontecência. Para formalizar esta experiência de encontro com o real, com o impossível, Lacan usa no *Seminário 19* e além, a lógica proposicional junto com a modal, expressas, como vimos, na tão comentada frase de “L’Étourdit”: “que se diga fica esquecido por trás do que se diz naquilo que se ouve” (*Ibid.*, p. 448). Então, Lacan evoca Aristóteles para falar dos universais e existenciais da lógica proposicional, mas subverte aí o que poderíamos pensar das modalidades em cada proposição. Intuitivamente, pensamos com a lógica clássica, que uma particular é subalterna de uma universal: se todos os patos são brancos, alguns patos são brancos. Nesta lógica, há contradição entre a universal afirmativa e a particular negativa: se todos os patos são brancos, não pode haver patos não brancos. Também nela, a universal afirmativa e a universal negativa são contrárias: se todos os patos são brancos, não poderíamos afirmar simultaneamente que todos os patos são não brancos. Se nego uma universal, afirmo uma particular, uma existencial.

Mas Lacan usa Peirce e nos faz ver que as proposições universais, diferentemente das particulares, não implicam a existência de seus sujeitos.

Aristóteles comete um erro quando chama as proposições A e E de contrárias, simplesmente porque elas podem ser ambas falsas, mas não ambas verdadeiras. Elas deveriam chamar incôngruas ou díspares [...] as subcontrárias, [...] sendo particulares, podem ser ambas verdadeiras, mas não podem ser ambas falsas. [...] Duas proposições são contraditórias se não puderem ser ambas verdadeiras nem falsas, mas precisamente negam uma a outra (*Ibid.*, p. 467).

Peirce, com seu quadrante, faz observar que o vazio é comum nas universais negativas e afirmativas e revê o quadrado de oposição de Apuleio. Lacan colocará neste espaço vazio o sujeito, sem atributos. E vai além: como sabemos, funda a regra de que todos os homens são castrados a partir de uma exceção: há um que não é castrado, há pelo menos um fora e que não só não contradiz a regra, mas a funda. É necessário o particular negativo “ao menos um que diz não à castração”, assimilado ao pai da horda, que tem acesso a todas as mulheres, para dar o limite deste conjunto. Assim, funda seu possível (UA, para todo homem é verdade que a função fálica incide) na negação da função, no existencial negativo (PN, existe ao menos um para quem a função fálica não incide). Esta existência implica um limite para a função fálica. O um da exceção permite o conjunto dos homens. E do lado feminino? Aqui, qualquer sujeito é submetido à castração. Lacan dirá “não existe um para quem a função fálica não incida”. Uma dupla negação que na lógica clássica levaria a uma afirmação: se não existe um que não seja submetido à castração, todos são. Mas isso inscreve um impossível, um infinito. Pois se não há uma exceção, não se fecha conjunto, não encontramos o limite da série e não se fundamenta a regra. Não é possível fazer conjunto das mulheres. A mulher não existe. Precisam ser contadas uma a uma. Se não há conjunto, o que colocar no que faz universal? Cito Lacan:

A inscrição delas não é costumeira na matemática. Negar, como assinala a barra colocada acima do quantificador, negar que existe um não se faz, e menos ainda que *para todos se para não todizer*. [...] para se introduzir como metade a se dizer das mulheres, o sujeito se determina a partir de que, não existindo suspensão na função fálica, tudo possa dizer-se dela, mesmo que provenha do sem-razão. Mas trata-se de um todo fora do universo, que se lê de chofre a partir do quantificador, como *não todo*. O sujeito, na metade em que se determina pelos quantificadores negados, vem de que nada existente constitui um limite da função, que não pode certificar-se de coisa alguma que seja de um universo (LACAN, 1972/2003, p. 466). [conferir citação.]

Mas se para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica incide, isto não significa que existe ao menos um que não é castrado do lado mulher. Todas são castradas. Nessas reviravoltas, Lacan usa mais do que uma lógica. Ele explicita que o analista se conta também um a um e que “há pelo menos um que diz não” remete à formação do analista. Entendo este “um

dizer que não” tanto na exceção necessária do pai da ordem que funda o campo possível todos os homens são castrados, quanto o há um dizer fora da ordem fálica que remete a um impossível (não há uma que não) infinitizado e que, só contingencialmente se inscreve não-toda no simbólico. Se o “há do um” é bífido, limita o universo e faz conjunto (versão unária) e produz a partir do impossível uma borda. Então,

A escrita que nos interessa é a que visa produzir a partir do impossível uma borda. A escrita não aponta para uma passagem, mas para um limite, na medida em que a borda não implica confluência entre simbólico e real, mas separação, sendo a letra o que faz contorno à impossibilidade (VIDAL, 1993, p. 47).

Neste sentido, o inconsciente permanece sempre inacessível. Para Vidal, este Y a d’ l’ Un aponta para a hiância, impossível de suturar, existente entre as dimensões da fala e da escrita. Um-dizer do Um da não-relação se escreve: o Um do real.

[...] a escrita não transcreve o que foi falado, pois nela se decanta aquilo que a palavra não articula, aquilo ligado ao ponto irreduzível que não se diz, não se pensa e, de certa forma, não se escreve. A escrita está necessariamente ligada a uma impossibilidade (*Ibid.*, p. 46).

Daí a importância da escrita que bordeja o real numa análise e que permite, contingencialmente fazer limite a este real. Portanto, assim se relacionaria o necessário, a exceção à impossibilidade da escrita do lado mulher. Participar de algo que não se totaliza. Esta complexa lógica precisa ser entendida com os quatro matemas e sua circulação. Lacan frisa isso e estipula como ela se daria no *Seminário 19*: há pelo menos um que não “é um referencial que não se sustenta nem por um instante, que de modo algum ensina ou pode ser ensinado, se não o juntarmos à inscrição quantificadora dos quatro termos” (LACAN, 1971-72/2012, p. 194). E mais à frente:

Se é verdade que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, a função da castração é exigida por isso. Isto é exatamente o que implica alguma coisa que escapa aí. [...] Que enunciar do universal, senão que ele é circunscrito pela possibilidade negativa? A existência desempenha aqui o papel do complemento, ou, para falar mais

matematicamente, do limite. [...] Na outra coluna [...] no enunciado de que não é verdade que a função fálica domine o que concerne à relação sexual, não há uma só mulher que se oponha (*Ibid.*, pp. 195, 196).

O lado mulher é traduzido na existência do dizer que não pela função do conjunto vazio.

Há muito o que precisar e entender desta lógica. Uma destas abordagens é feita por Luiz Sérgio Coelho de Sampaio (2001), lógico brasileiro que criou a lógica da diferença e também a assimila à lógica lacaniana do significante. Ele enfatiza que só nesta lógica todo x fi de x e não existe x que não fi de x não são sinônimas. E todo x fi de x e existe x não fi de x , complementares. E propõe que cada um dos matemas da lógica da sexuação corresponde a uma lógica de base: clássica, dialética, da identidade e da diferença. O lado homem com a lógica clássica e a da identidade. O lado mulher, com a lógica dialética e da diferença.

O trabalho continuado de ouvir o que Lacan quis transmitir nestes textos, o que se passa na clínica ou num cartel é infinito. Mas termino este texto com uma vinheta que me remeteu à seguinte frase de Lacan: “A semântica é do âmbito da tradutibilidade. [...] é aquilo graças ao qual um homem e uma mulher só se compreendem quando não falam a mesma língua” (*Ibid.*, p. 201).

“Eu quero falar uma coisa com você.” “Tá bem”. Pelo telefone, a mulher segura certa ansiedade causada por este anúncio e resolve esperar para conversar pessoalmente. No dia seguinte, encontram-se, ficam na casa de um deles trabalhando um ao lado do outro em seus computadores e, depois de algumas horas, ela pergunta: “O que você quer falar comigo?” “Nada”. “Como nada, você disse que queria conversar comigo.” “É, conversar, assim, como nós estamos fazendo.” “Mas você queria me dizer uma coisa.” “Não, nada.” Com a insistência bufante da mulher, o homem diz: “Como você é impaciente...” Ao que a mulher se impacienta pensando que está esperando a conversa anunciada há um dia e algumas horas. O homem, porém, parece não se referir a esta espera, mas a incompreensão dele “nada que eu possa enunciar agora”. Cada um numa rede de significação e num conjunto. Qual o efeito de dizer: “Há um assunto” e o que se pode ouvir em “Não há nada de assunto”. Assim, cada um toma seu conjunto como consistente e completo, até que, contingencialmente...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRODSKY, G. *Short Story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- LACAN, J. (1967). *O seminário*, livro 15: o ato psicanalítico. Inédito.
- LACAN, J. (1971-1972). *O seminário*, livro 19: ... ou Pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.
- LACAN, J. (1971-1972) *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.
- LACAN, J. (1972). O Aturdido. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PORGE, E. *Transmitir a clínica psicanalítica: Freud, Lacan, hoje*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- SAMPAIO, L. S. C. *A lógica da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- VIDAL, E. Há do Um – Y a d'l'Un. In: *Letra Freudiana: 1, 2, 3, 4*. Rio de Janeiro, ano XII, n. 14, 1993.

Considerações sobre *um amor mais digno*



Sandra Berta¹

Este texto tem uma história, escrito em 2011 para um prelúdio do 3º Encontro Internacional de EPFCL “Análise, Fins e Consequências”, foi retomado por ocasião do percurso no cartel de transmissão no qual estudamos o Seminário 19 “... ou pior” de Jacques Lacan. Decido publicá-lo neste momento porque no ano de 2012 o revisitamos nas diferentes reuniões desse cartel quando nos perguntávamos sobre as condições do amor, suas diferenças recolhidas pela psicanálise. As diferentes vertentes do amor e seu enodamento nos permitem pensar que o amor ao saber é atravessado numa análise para poder topar com o amor que sabe da dignidade da Coisa freudiana, portanto da dignidade da causa. Proponho que em matéria de amor, numa psicanálise enodamos o amor que tenta complementar a falta (amor de transferência), o amor ao inconsciente estruturado por uma linguagem (sujeito suposto saber) para topar com o amor que leva em conta o furo do *insabido* (l’insu). Será por isso que não centro dessa articulação, Lacan propõe a carta de (a)muro?

Em 1973, na *Nota Italiana* (LACAN, 1973/2003, pp. 311-315), Lacan nos adverte que se espera da psicanálise uma consequência, uma mudança do *parlêtre*, *humus humano*, na relação ao saber inconsciente que *lhe trabalha*. Dita mudança pode promover uma outra no que diz respeito ao amor “**para fazer o amor mais digno do que a profusão do palavrório**” (*Ibid.*, p. 315). Lembremos que o contexto desta frase refere-se a uma das consequências do fim: o passe. Digo aqui que o passe não é condição do fim, apenas pode ser uma consequência, por escolha. Será por isso que na sequência desse parágrafo conclusivo ele lembra o palavrório de Santo Tomás que encerrando sua vida de monge, disse: *sicut palea*?

Por ocasião de uma leitura (NOMINÉ, 2008, pp. 77-78) instigante, retomei essa afirmação de Lacan, perguntando-me pelo estatuto desse *amor mais digno* no final de análise e pelas consequências possíveis, se pensado à luz

1 Psicanalista, Membro do Fórum do Campo Lacaniano São Paulo, AME da EPFCL.

do amor de transferência. Revisitei também as elaborações sobre a *carta de amor* e a *carta de (a)muro*, extraindo delas algumas considerações sobre o fim de análise.

Destaco que, nesse contexto da *Nota Italiana*, entendo por *amor mais digno*: a relação do *parlêtre* ao inconsciente. Isso evoca outra afirmação de Lacan, quando define a transferência, cifrada no sujeito suposto saber: “É por isso que a transferência é amor” (LACAN, 2003/1973, p. 555). Amor que se dirige ao saber. Com esse saber a verdade, não-toda, faz sacanagem, mais do que bobagem, criando-lhe um lugar no qual ele, o saber, se denuncia. Entretanto, esse saber, determinado pelo real, há de continuar a ser inventado. Assim como o sustenta no *Seminário* desse ano de 1973: perante o *troumatisme*, o *trou* (furo) do real, resta a invenção. Serão essas, então, minhas considerações para vocês, nesse prelúdio que, afinal, nada mais é do que um ensaio – tentativa de refletir sobre a clínica.

O AMOR AOS PEDAÇOS

Se proponho tratar da passagem do amor ao saber para o amor mais digno é porque entendo que a mesma incide num novo tratamento sobre aquilo que, da transferência, foi intransferível. Manoel de Barros, nosso poeta Brasileiro, o transmite nestes versos:

[...] *Sou um apanhador de desperdícios:*
Amo os restos
como as boas moscas.
Queria que a minha voz tivesse um formato de canto.
Porque eu não sou da informática:
eu sou da invencionática.
Só uso a palavra para compor meus silêncios

O AMOR AO SABER

Quando Lacan acusa o *palavrório*, diz que o mesmo responde ao saber inconsciente que Freud chamou *humus humano*. Esse saber, em parte inventariado, tem sido colocado a favor da imaginação. Seria melhor, nos adverte Lacan, que possamos, nesse enodamento do Real, do Simbólico e

do Imaginário, destacar o que esses dois primeiros têm a dizer a esse respeito. Portanto, está sendo destacada a relação do simbólico e do real, sem desestimar o enodamento do imaginário. Assim, o evoca Lacan quando nos diz: “*O ser humano, que sem dúvida é assim chamado porque nada mais é que o **humus da linguagem**, só tem que se emparelhar, digo, se apalavrar com esse aparelho*” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 48).

De fato, as diferentes abordagens sobre a transferência sempre visaram à questão do inconsciente. É um fato de estrutura: a transferência é o inconsciente estruturado como uma linguagem. E sabemos que, estruturado como uma linguagem, o inconsciente é o testemunho de um saber que, em grande parte, foge ao *parlêtre*. Um saber que resta enigmático sobre o que é da alçada dos efeitos de *lalíngua* no humus humano. Se “*O inconsciente é um saber, um savoir-faire com lalíngua*” (LACAN, 1972-1973/1985), e se aquele a quem suponho o saber: o amo; então, temos aqui o laço entre saber e amor.

A questão do sujeito suposto saber é o eixo central da transferência. Uma análise se dirige no sentido da queda do sujeito suposto saber com a concomitante revelação da função do amor ao saber: suprir a falta da relação que não há. Mas, a verdade é sempre impotente em dizer o furo do inconsciente. A impressão que temos é que a transferência trabalha, batalha entre o saber e a verdade. Uma analisante, no final da sua análise, diz: “nada demais, não há a última palavra”. Nesse movimento se constata o seguinte: “*que haja inconsciente significa que haja saber sem sujeito*” (LACAN, 1969/2003, p. 372).² Colette Soler privilegia essa formulação para nos dizer que essa afirmação é “umbigo fundante” (SOLER, 2009, pp. 21-23) de tudo o que será reelaborado.

Em 1973, a transferência: “*não é um meio, é um resultado. Um resultado que reside em que por meio da palavra o que se revela é algo que nada tem a ver com ela, muito precisamente: o saber que existe na linguagem*” (LACAN, 11/12/1973, inédito). Todavia, ele nos diz que sua “babaquice” foi pensar que S1 e S2 faziam cadeia. Essa formulação de Lacan nos perturba. Lá, na cadeia, não havia mais do que a relação de três, na qual o terceiro elemento é o deciframento do S1-S2. Se a linguagem é efeito de que há o *significante um*; o saber é a consequência de que *há outro*. Esse “há outro” é o que estava em jogo no matema da transferência. Trata-se de um momento privilegiado para marcar a passagem do inconsciente articulado como cadeia para o

2 Outra referência se encontra em Lacan, J. (1967-1968). *O Seminário, livro XV: o ato psicanalítico*, inédito, aula de 17 de janeiro de 1968: “esse tipo de impensável que no inconsciente nos situa um saber sem sujeito”.

inconsciente nodal concomitante com a lógica modal.

Após ter falado da impotência do amor: “O amor é impotente ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos que? – dois sexos” (LACAN, 1972-1973, p. 14),³ Lacan definirá o amor em outra vertente. O amor, diz ele, não é outra coisa que um dizer, um dizer extraordinário, um acontecimento. “Esse dizer, esse dizer do amor se dirige ao saber uma vez que este está aqui, no que é preciso chamar: o inconsciente” (LACAN, 18/12/1973, inédito). Sublinho as relações entre acontecimento e contingência, esta última sendo o que *cessa de não se escrever*. Sim, o amor se escreve por uma contingência, e a carta/letra de amor será diferente da demanda de amor, demanda que é da ordem do necessário: *que não cessa de se escrever*. Parece-me que nesse momento, o recurso a *carta/letra de amor* e *carta letra de (a)muro* refere-se à função da letra no discurso. O discurso como laço social que se funda sobre a linguagem, sendo a escrita um efeito desse laço.

O AMOR E O (A)MURO

Quando Lacan fala do *(a)muro*, antes mesmo de falar sobre a carta de amor, ele se refere a um objeto: a voz. As paredes da capela de Sainte-Anne, na qual deu esse *Seminário* ecoam sua voz. E Lacan grita: vocês me ouvem? E ainda diz que ele e os que lhe ouvem gozam, porque as paredes lhe fazem gozar... porque lhe fazem falar. O homem, o *humus humano* geme “*porque no balbucio, no resmungo, tudo se produz*” (LACAN, 1972/2011, p. 82). Esse objeto *a*, a voz, completamente alheio à questão do sentido, se escreve na *carta de (a)muro*, através da r.e.s.o.n, da ressonância – razão, do real, visto que ali a questão da lógica matemática se anuncia. O muro topológico da garrafa de Klein escreve o amor como castração que há entre o homem e a mulher. Esse discurso de Lacan sobre a voz, aparentemente a esmo, é índice da letra como produção de discurso, em particular, do discurso analítico.

Há muros e há o *(a)muro*. Nesses muros que fazem girar os quatro discursos, parece-me que a *carta/letra de(a)muro* toma um pequeno desvio com relação à *carta/letra de amor*. É fato que a *lettre (carta e letra)*, esse equívoco da palavra, nesse contexto, refere à relação da letra com o gozo. Mas, do *(a)muro* parte aquilo que é capaz de responder pelo gozo do corpo

3 Reparemos na homofonia entre *deux (dos)* e *d'eux (deles)*.

do Outro. Lacan, no início do *Seminário Encore*, quando pergunta de onde parte aquilo que é capaz, de maneira não necessária, nem suficiente, de responder pelo gozo do corpo do Outro, se responde: “*Não é o amor. É daquilo que, o ano passado, inspirado em certo modo pela capela de Sainte-Anne que me carregava no sistema, me deixei chegar a chamar o (a)muro*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 13). O que é aquilo que é capaz de responder pelo gozo do Outro, nesse momento? “*As condições do gozo*” (LACAN, *Ibid.*, p.177). E o que se conta são os resíduos, os *desperdícios* do gozo. É esse real do mistério do corpo falante, mistério do inconsciente que se escreve no (a)muro do (a)sexuado. O gozo do Outro não é signo de amor, é signo de (a)muro.

Entendo que a carta/letra de (a)muro escreve as condições do gozo, as escreve como evento, como acontecimento do corpo (contingência). É nesse sentido que a escrita da letra é solidária à *função do escrito* no discurso do psicanalista,⁴ que escreve o *S1* (a ser considerado como letra) como produto. Nesse discurso, no qual se escreve a função da letra, o que há de se privilegiar é a dimensão da *bêtise*, besteira. Já na carta de amor, “*vemos os significantes copulando amorosamente na profusão do palavrório*” (NOMINÈ, 2008, p. 81), ela se dirige ao sentido, solidário da metáfora do amor, isto é: do discurso do mestre (*S1-S2*), que não cessa de se escrever (necessário), e no qual a letra/causa (a) está por trás, por trás do muro. Como disse antes: há os muros e há *l’(a)mur*. Em 6 de janeiro de 1972, Lacan evoca os versos do poeta “entre o homem e o amor está a mulher”, mas, evocando-os, os equivoca “entre o homem e a mulher está o amor”, diz ele, e acrescenta que esse é um problema. Um ano e meio depois, retorna ao destino e ao drama do amor e os indica como produto da passagem da contingência ao necessário.

Chegados até aqui, proponho que a carta/letra do amor, no seu estatuto de letra pode referir a “*O que se evoca de gozo ao se romper um semblante*” (LACAN, 1971/2003, p. 22). Assim como a carta/letra de (a)muro pode dizer da “*borda do furo no saber*” (LACAN, *Ibid.*, p. 18).

4 Agradeço a Conrado Ramos os esclarecimentos oferecidos sobre esse ponto na sua apresentação do cap. II do *Seminário XX*, no dia 13/04/2009, no Espaço de Formação Continuada do FCL-SP.

O AMOR MAIS DIGNO

Todo amor origina-se num encontro. Se o drama do amor vai da contingência para o necessário, o *amor mais digno* é o que *passa* no trajeto do necessário para o possível (*cessa de se escrever*). Eis o percurso de uma análise: do palavrório do amor de transferência cuja abertura é o sujeito suposto saber, até o amor mais digno, que do saber suposto constatou o *insabido*, isto é: o intransferível. Do amor de transferência para o amor mais digno, se extraem as *condições do ato* (SOLER, 2010, pp. 18-20) para sustentar a realidade sexual do inconsciente, em cada análise.

Ser *dupes* do inconsciente é saber acompanhá-lo a partir de uma posição na qual lhe deixe vagar, errar. Entendo ser essa uma condição das possibilidades do ato analítico na direção da cura, e em decorrência, uma condição da interpretação. Andar, vagar por esse conjunto aberto do saber de cada um. É possível que assim possamos entender o amor mais digno. Se assim for, um amor mais digno implica a ética do bem dizer do inconsciente que leve o *parlêtre* a topar com *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre... (c'est l'amour, le (a)mur, le mur)*.

Um fim de análise *cessa de escrever* aquilo que o *humus humanos* tem a fazer com o inconsciente, que lhe afeta pela besteira do *blá, blá, blá?* Não! Então, que resta, para não cultuar por sempre esse furo, *trou*, para se deixar esquecer do *troumatismo*? Inventem! Quase grita Lacan.

Ou, como diz nosso poeta Manoel de Barros: *Noventa por cento do que escrevo é invenção. Só dez por cento é mentira*. Esta frase intitula sua *anti-biografia*, e o leva a dizer: *Se eu agora dizer a você que eu fui aí, à padaria, e eu comprei um pão... É uma mentira. Estou aqui, não fui à padaria, não comprei um pão. E a invenção é um negócio profundo. Ah... essa coisa que dizem "está querendo disser isso aí". Não estou querendo dizer nada, rapaz! Estou fazendo um negócio com a palavra que seria como se escutar música*.

O não sabido que se sabe pelo trabalho de transferência é diferente daquilo que se recolhe como prova da verdade: o *insabido*. Invenção, Criação. Evocações do inconsciente e do *amor mais digno*, *ding*, dignidade.⁵

Um amor mais digno pode nos deixar viver, nos deixar gozar da contingência dos encontros. Isso causa no amor. Isso causa na clínica.

5 Agradeço a Dominique Fingermann por pontuar a ressonância, o equívoco de "dignidade".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DREYFUSS, J-P, JADIN, J-M E RITTER, M. *Ecritures de l'inconscient. De la lettre à la topologie*. Strasbourg: Editions Arcanes, Apertura, 2001.
- LACAN, J. (1968-1969). *O Seminário 15: O Ato psicanalítico*, inédito.
- LACAN, J. (1969). O Ato psicanalítico. Resumo do Seminário de 1968-1969. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, J. (1969-1970). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LACAN, J. (1971). *Lituraterra*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, J. (1971-1972). *Estou falando com as paredes. Conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.
- LACAN, J. (1972-1973). *O Seminário, livro 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, J. (1973). Nota Italiana. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, J. (1973). Introdução à Edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, J. (1973-1974). *O Seminário, 21: Les non-dupes errent*, inédito.
- NOMINÉ, B. Amor e sintoma. Os laços do amor e o nó do sintoma. In: *Stylus, Revista de psicanálise*, n. 16, maio de 2008.
- SOLER, C. *Lacan, l'inconscient réinventé*. France: Presses Universitaires de France, 2009.
- SOLER C. As condições do ato: como reconhecê-las? In: *Wunsch*, Boletim Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, n. 8, abril 2010.

A morte, o amor e o passe — breve comentário da primeira parte de *televisão*



Glaucia Nagem¹

Para recontar a história da morte, todas as citações desta primeira parte do texto são da obra *As Intermittências da Morte*, de José Saramago.

No dia seguinte ninguém morreu. O facto, por absolutamente contrário às normas da vida, causou nos espíritos uma perturbação enorme, efeito em todos os aspectos justificado, basta que nos lembremos de que não havia notícia nos quarenta volumes da história universal, nem ao menos um caso para amostra, de ter alguma vez ocorrido fenómeno semelhante, passar-se um dia completo, com todas as suas pródigas vinte e quatro horas, contadas entre diurnas e noturnas, matutinas e vespertinas, sem que tivesse sucedido um falecimento por doença, uma queda mortal, um suicídio levado a bom fim, nada de nada, pela palavra nada [...] Sangue, porém, houve-o, e não pouco. Desvairados, confusos, aflitos, dominados a custo de náuseas, os bombeiros extraíam da amálgama dos destroços míseros corpos humanos que, de acordo com a lógica matemática das colisões, deveriam estar mortos e bem mortos, mas que, apesar da gravidade dos ferimentos e dos traumatismos sofridos, se mantinham vivos e assim eram transportados aos hospitais ao sim das dilacerantes sereias das ambulâncias (pp.11, 12).

Com isso, apesar de no início gerar regozijo geral, com o passar do tempo só gerou o caos. Afinal, as dores e sofrimentos permaneciam sem que a morte lhes desse um termo. Até que o espírito que paira sobre as águas do aquário faz com que o aprendiz de filósofo, já que o filósofos propriamente ditos não conseguiram tamanha proeza, entendesse que:

Aí está uma palavra que soa bem, cheia de promessas e certezas, dizes metamorfose e segues adiante, parece que não vês que as palavras são rótulos que se pegam às cousas, não são as cousas, nunca saberás como são as cousas, nem sequer que nomes são na realidade os seus, porque os

1 Glaucia Nagem, Membro da EPFCL, Fórum de São Paulo.

nomes que lhes destes não são mais do que isso, os nomes que lhes deste [...] Porque cada um de vós tem a própria morte, transporta-a consigo num lugar secreto desde que nasceu, ela pertence-te, tu pertence-lhe [...] As mortes de cada um são mortes por assim dizer de vida limitada, subalternas. Morrem com aquele a quem matam, mas acima delas haverá outra morte maior, aquela que se ocupa do conjunto dos seres humanos desde o alvorecer da espécie [...] até onde a minha imaginação consegue chegar, ainda vejo uma outra morte, a última, a suprema, Qual, aquela que haverá de destruir o universo (*idem*).

Assim, seguiram discutindo os setores da sociedade sobre tal questão até que a morte, meses depois, decidiu mudar sua estratégia e assim comunicou em carta:

Senhor director-geral da televisão nacional, estimado senhor, para os efeitos que as pessoas interessadas tiverem por convenientes venho informar de que a partir da meia-noite de hoje se voltará a morrer tal como sucedia [...] devo explicar que a intenção que me levou a interromper a minha actividade, a parar de matar, a embainhar a emblemática gadanha [...] foi oferecer a esses seres humanos que tanto me detestam uma pequena amostra do que para eles seria viver sempre [...] passado este período de alguns meses [...] e tendo em conta os lamentáveis resultados da experiência [...] considereei que o melhor para as famílias e para a sociedade no seu conjunto [...] seria vir a público reconhecer o equívoco de que sou responsável e anunciar o imediato regresso à normalidade [...] porém, um ponto há em que sinto ser minha obrigação dar a mão à palmatória, o qual tem que ver com o injusto e cruel procedimento que vinha seguindo, que era tirar a vida às pessoas à falsa-fé, sem aviso prévio, sem dizer água-vai, tenho de reconhecer que se tratava de uma indecente brutalidade. Quantas vezes não dei nem sequer tempo a que fizessem testamento [...] enfim, a partir de agora toda a gente passará a ser prevenida por igual e terá um prazo de uma semana para pôr em ordem o que ainda lhe resta de vida, fazer testamento e dizer adeus à família (pp. 99-100).

Frente à carta da morte, nesses primeiros dias, os jornais, os políticos, os cientistas e a igreja todos tentavam descobrir quem é a morte e com a ajuda de um médico legista chegaram à solução do enigma: “a morte em todos os seus traços, atributos e características, era, inconfundivelmente, uma mulher [...] ao redor dos 36 anos de idade e formosa como poucas” (pp. 128, 130).

Tudo corria conforme a morte esperava, apesar das loucuras e disparates provocados pelo recebimento da fatídica carta cor de violeta, quando o destinatário era avisado que em oito dias morreria. Lá estava a jovem senhora

em sua sala fria onde guardava seus arquivos, com sua gadanha encostada na parede caíada, quando algo inusitado aconteceu: uma carta voltou,

[...] um aviso assinado pela morte, de seu próprio punho e letra, um aviso em que se anunciava o irrevogável e improrrogável fim de uma pessoa, tinha sido devolvido à origem [...] Uma força alheia, misteriosa, incompreensível, parecia opor-se à morte da pessoa, apesar de a data de sua defunção estar fixada, como para toda a gente, desde o próprio nascimento (p. 138).

Indo buscar em seus arquivos, a morte descobre que era um violoncelista de 49 anos, um homem qualquer, nem feio, nem bonito. Após a segunda volta da fatídica carta violeta a morte está ciente que terá de fazer alguma coisa com ele, mas ainda não sabe bem o quê [...] Em um movimento desesperado a morte resolve, depois de muito observar o músico em sua rotina, ela mesma entregar a carta, não sem antes seduzir o pobre diabo. “Aquele é seu homem, um músico, nada mais que um músico [...] a vida é uma orquestra que está sempre tocando, afinada, desafinada, um pacote Titanic que sempre afunda e sempre volta à superfície” (p. 167).

Encontra o músico na saída do concerto, tem uma conversa enigmática, liga para ele de seu hotel, tão enigmática quanto antes. Diz ao músico que tem uma carta para entregar-lhe e “se não falhar terceira vez [...] Se tal suceder só poderá ser pela mesma razão que falhei nas anteriores, Não brinque comigo, estamos como no jogo do rato e do gato” (p. 199). Ao término da conversa, conclui o violoncelista: “Que me quer esta mulher, quem é, por que aparece na minha vida”, e a morte, “no seu quarto do hotel [...] despida, está parada diante do espelho. Não sabe quem é” (p. 200).

Depois de encontros, desencontros, a morte vai até a casa do violoncelista, pede que ele toque a suíte nº 6 de Bach, e no final, entram no quarto,

[...] despiram-se e o que estava escrito que aconteceria, aconteceu enfim, e outra vez, e outra ainda. Ele adormeceu, ela não. Então ela, a morte, levantou-se, abriu a bolsa que tinha deixado na sala e retirou a carta de cor violeta. Olhou em redor como se estivesse à procura de um lugar onde pudesse deixar a carta [...] Não o fez. Saiu para a cozinha, acendeu um fósforo [...] que fazia arder a carta da morte, essa que só a morte podia destruir. Não ficaram cinzas. A morte voltou para a cama, abraçou-se ao homem e, sem compreender o que lhe estava a suceder, ela que nunca dormia, sentiu que o sono lhe fazia descair suavemente as pálpebras. **No dia seguinte ninguém morreu** (p. 207).

Assim como no texto de Saramago, tomarei a última parte do trecho de *Televisão*, que fiquei responsável de comentar como que ligado à primeira moebianamente.

“Felizes os casos de passe fictício para a formação inacabada: deixam esperanças” (LACAN, 1974).

“Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém|resulta| provém|depende|toca do/no real” (LACAN, *op. cit.*, p. 508).

Ora, passes fictícios, formação inacabada não seriam parte dessa verdade não-toda? Parte do não-todo? Houvesse a verdade toda, não seria nosso texto: “Felizes os passes verdadeiros porque dos tais é o reino dos céus”?

Pois bem, na aula de 13 de março de 1974, alguns dias depois da apresentação televisiva, Lacan trata da verdade. Ele diz:

Todo meio-dizer do verdadeiro tem a morte por princípio. É o verdadeiro — não há nenhuma outra maneira que se possa definir o verdadeiro nisso que, em suma, faz com que o corpo vá até o gozo, e que nisso, pelo que ele é aí forçado, não é outra coisa que o princípio [...] pelo qual o sexo é muito especificamente ligado à morte do corpo. Só nos seres sexuais é que o corpo morre [...] essa morte, princípio do verdadeiro, essa morte no ser falante, enquanto que ele fala, não passa de fingimento – a morte, verdadeiramente para tê-la diante de si, não está ao alcance do verdadeiro. A morte o impulsiona. Para tê-la diante de si, para ter *affaire* com a morte, isso não se passa senão com o Belo, aí, ela se toca (LACAN, 1974).

Foi nesse trecho que me lembrei do livro de Saramago. Resolvi reler e, por fim, recontá-lo antes do meu comentário. Afinal, o que para a morte em sua empreitada é o encontro inusitado com o Belo, que a faz cair de joelhos com as mãos no rosto diante de uma composição de Bach? E apesar dos conselhos da Gadanha, ela resolve entregar pessoalmente a tal carta. Se nas duas primeiras voltas da carta ela atravessava as paredes, enchia os ambientes sem ser notada, para entregar a carta ela tem de fazer um corpo, corpo de mulher. O que ela não esperava talvez fosse que, ao seduzir o violoncelista, ela se perderia de seu ser morte nesse corpo de mulher, que diante do espelho não se reconhece mais.

Cito Lacan ainda em *Les non dupes errent*:

O amor é apaixonante [...] mas se o saber, mesmo inconsciente, é justamente o que se inventa para fazer suplência a alguma coisa que não é talvez o mistério do dois, pode-se ver que há, mesmo assim, um passo além ao ousar dizer que, se o amor é apaixonante, não é porque ele seja passivo. É um dizer que, como tal, implica nele próprio regras [...] o amor

apaixonante é como estritamente verdadeiro [...] nunca é verdade, a não ser pela metade — não se pode, o verdadeiro, jamais dizê-lo senão pela metade: semidizê-lo (LACAN, 1973).

A história de Saramago pode, entre outras coisas, ilustrar o três que constitui um sujeito. Diante do caos inicial de um real que se impôs sem dizer nada, ela escreve carta aos senhores da comunicação e passa a escrever para (tentar) aliviar a violência da contingência de sua chegada. Mas o contingente se impõe, e sem que ela saiba o porquê, uma carta volta, de um homem da música. Na tentativa de resolver, ela cria um corpo e faz três do que até então era dois. Lacan inicia essa aula do *Seminário 21*, dizendo:

O Real, com o Imaginário e o Simbólico faz 3 [...] é uma estrutura tal que o Real, ao se definir assim, seja o Real de antes da ordem, que a nodalidade nos dê esse algo que, quando se diz antes da ordem, não supõe um primeiro, um segundo, um terceiro [...] não importa qual dos três círculos pode fazer esse papel [...] qualquer um dos dois outros pode preencher a mesma função, os outros tomando, portanto, a posição de extremos. A que isso nos leva? Ao dois [...] o imaginário é o mais recomendado para encontrar a regra do jogo do amor. É possível provar algo a não ser pela experiência imaginária?” (LACAN, 1974).

Tragamos, pois, para o centro do palco, depois de tantos mal-entendidos, o pobre e velho imaginário. O nó parece ser um artifício que traz de volta ao debate os três registros, sem privilegiar um.

Em outros termos, não será o nó borromeu o modo sob o qual se franqueia a nós o Um da argola de barbante como tal, o fato de que, por outro lado, eles sejam três, esses uns, e que são para ser enodados, e somente enodados, o que franqueia o dois [...] o que o nó borromeano nos ilustra é que o dois não se produz senão pela junção do um ao três (*idem*).

Lacan se dirige aos analistas supostos, aos non-dupes, esses que se colocam em lugar de a. Mas como sacar esse lugar? Esse do desejo do analista? Esse momento, conforme nos diz Dominique, de “báscula que produz essa ab-erração: o desejo do analista; errância, Erre, extravagância, orientada pelo ponto fora de série: objeto *a*-normal”.

Seria o ouvir uma palavra que indicaria o que é da ordem da a-língua do sujeito? Não parece ser isso. Seria a alíngua isso do antes da linguagem? Será? Essa errância parece ser uma posição do sujeito ante o que é da contingência, um tratamento da linguagem tal que permitisse ao ouvido ouvir o que é do acontecimento. A-língua, esse troço que como a topologia, é a-temporal, nem antes nem depois, apenas a-língua. O que ouvimos nesse jogo que Joyce tão bem nos oferece. “Ele é aquele que privilegia ter chegado

ao ponto extremo de encarnar nele o sintoma, por meio do qual ele escapa a toda morte possível, deixa de se reduzir a uma estrutura que é aquela mesma do U.O.M., se vocês me permitem escrevê-lo bem simplesmente como um U.O.M” (LACAN, 1975).

Pois foi “se crendo belo” (*Il se croi beau*) que Joyce se faz alguém em seu banquinho (*escabeau*), chegando até ao S.K.belo (S.K.beau). Parece que nesse jogo de palavras, som e letra, Lacan nos indica o que de melhor Joyce nos ensina como fim de análise. Ele joga com esses três modos de dizer o que podemos nomear três dimensões da palavra: imaginária (*escabeu*), simbólica (*Il se croi beau*) e real S.K.Beau. Ou seja, passa pela imagem-banquinho, ao equivoco-frase e à Letra; mas como recolher isso numa análise? Em 6 de janeiro de 1965, Lacan diz:

Resta sempre na experiência do psicanalista essa margem, que o que se passa é para ele se surpreender [...] já falei [...] que o psicanalista, passo a passo, no curso das décadas, recalcou esse espanto em suas fronteiras. Talvez agora, igualmente, esse espanto lhe sirva de fronteira (LACAN, 1965).

Margem ao espanto, ao não esperado, pois o esperado é o que faz a cadeia girar como o círculo infernal da demanda, preso no discurso comum, base do grafo. Diz Antônio Cícero: “Eu espero um acontecimento”. Essa espera não se dá sem que o desejo do analista opere, deixando uma abertura tal que a contingência não passe despercebida. Posição que faz girar os discursos, que como a banda feche ao modo moebiano, uma volta a mais para que algo do sujeito surja. Surpresa que não traz em seu cerne o horror da possibilidade de um Outro todo, mas a leveza da abertura de outras possibilidades para um mais além.

Ainda em *Televisão*, sobre o passe: “Falhado, portanto, mas por isso mesmo bem-sucedido em relação a um erro ou, melhor dizendo, error”. E em 1978, ele diz nas Jornadas sobre a Experiência do Passe: “*C’est un échec complet*” — “Esse passe é um insucesso/fracasso/embaraço/fiasco completo” (LACAN, 1978). Com Silvia Franco podemos dizer: “O passe não é o que se espera” (FRANCO, 2006). Afinal, se esperamos algo, não existe abertura para a surpresa, para o chiste, para o inconsciente. É interessante que, quando recorremos à etimologia de fracasso, além da ruína e da desgraça, temos ainda o sentido de “baque, som estrepitoso provocado pela queda ou destroçamento de algo; barulho; estrondo” (HOUAISS). É no barulho provocado pelo fracasso que algo pode ser escutado no passe. Não parece que, ao esperar que no passe seja escutado o som maravilhoso dos ecos teóricos lidos nas mais de mil letrinhas dos textos, dicionários, enciclopédias e afins, algo possa fazer música no passe. A música do passe depende diretamente

dos ouvidos atentos dos AMEs, que indicam os ouvidos surpresos dos pas-sadores, que falarão aos ouvidos abertos dos do cartel do passe.

Mas se o ouvir não operar em alguma dessas instâncias, o passe falhou? Não. Afinal, aquele que pede o passe, mesmo se não nomeado, pode continuar a “passar a vida passando o passe” ao seu modo, mantendo a transmissão disso que um final de análise marcou, qual seja, um nome na dupla volta, uma mudança de posição e um manejar a linguagem do lugar de a-língua. Isso é o que se mantém na transmissão.

Para terminar moebianamente, volto às primeiras citações de Lacan neste texto:

“Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém|resulta|depende|toca do/no real.”

“Felizes os casos de passe fictício para a formação inacabada: deixam esperanças.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SARAMAGO, J. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LACAN, J. (1974). “Televisão”: In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 509.

_____. (1973-74). *O Seminário, livro 21: les non-dupes errent*. Texto não estabelecido, aula de 13 de março de 1974.

_____. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Texto não estabelecido, aula de 10 de dezembro de 1974.

_____. (1975-76). ***O Seminário, livro 23: o sinthoma***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. (1965). *O Seminário, livro 12: Os problemas Cruciais para a Psicanálise*. Texto não estabelecido, aula de 6 de janeiro de 1965.

_____. (1978). “Jornadas sobre a experiência do passe – Deauville, 7-8 de janeiro de 1979”, In: *Documentos para uma Escola II – Revista da Escola Letra Freudiana*, circulação interna.

FRANCO, S. *Sobre a experiência do passe*, In: <www.champlacanien.net/public/docu/4/wunsch5.pdf>.

De uma siberiética: resposta de analista?



Tatiana Carvalho Assadi¹

Aproprio-me do neologismo lacaniano *Siberiética*, pronunciado em *Lituraterra* (1971/2003), para trazer à margem dois pontos essenciais na discussão do tema *Resposta de analista*, a saber: o primeiro, o traço unário que constitui fundamentalmente o sujeito; e o segundo, extraído por Lacan da escrita japonesa, da contemplação do escoamento das águas, da rasura que aparece por entre as nuvens, um ravinamento.

O elemento poético apresentado por Lacan me convidou a pensar em uma terra de lituras na qual o analista responde.

E por que resposta *de* analista? A decisão foi manter a preposição -de- m vez de -de+o- (do) para justamente retomar a função, muitas vezes esquecida, do genitivo gramatical utilizado como posseção na língua portuguesa e ainda, como tentativa de sustentar o título do seminário de Lacan de 1971 “*De um discurso que não fosse semblante*”. De uma *Siberiética* é o título principal desta comunicação. Algo que pertence, que faz posse à *Siberiética*. Este neologismo condensa a palavra Sibéria e a palavra ética, assim, aposto que seja preciso uma ética siberiana na resposta de analista. Como? Oriente e Ocidente em plena conversa?

Foi na sua segunda viagem ao Japão, por um desvio de rota, que o avião em que Lacan viajava passou pelas planícies siberianas. Mergulhado e encantando com a caligrafia chinesa, que faz função de prática e, consequentemente, de ato, buscando um discurso que não fosse semblante, ali a visão do ravinamento na terra propunha um desenho da escrita, o litoral. Imagem tão profunda e avassaladora, que produziu uma conversa existente desde o *Seminário da Identificação* (1961-62) entre o significante e a letra, ou anterior, desde *A Carta Roubada* (1956) que desembocaria na escrita do texto *Lituraterra* (1971). Mas ainda, para dizer da resposta de analista, vamos à pergunta: traço, significante de um lado e letra, litoral,

¹ Psicanalista, Membro do FCL-SP, Membro de Escola.

ravinamento de outro.

Extraíndo de Freud, de sua “*Psicologia de Massas e análise do eu*”, verdadeiro tratado sobre as *Identificações* (1921-1976), Lacan importa a proposta de *Einziger Zug* para ampliar a discussão sobre os três tipos de identificações propostas por Freud, a saber, ao pai, ao traço e histérica. De traço único, escrito no texto freudiano, Lacan propõe a substituição e uma subversão, escreve traço unário, arrisca com esta invenção para enfatizar uma marcação identificatória pela via simbólica e não pela vertente imaginária tão bem representada pela palavra única. Ponto notório lido em 1962 como sendo uma das articulações lacanianas a de que o traço unário é a primeira marca do surgimento do sujeito a partir do significante. E, de forma complementar, diz que todo significante é constituído pelo traço, ou seja, o traço é o suporte do significante. Um dos melhores exemplos de traço unário pode ser evidenciado pelo nome próprio, bastão que consegue marcar e demarcar um a um em sua singularidade; o nome surge no apagamento do objeto, como também podemos escutar este trilhamento nas pegadas de Sexta-feira, em *Robson Crusoe*.

Mas, e ainda, anterior a isto, no *Seminário VIII* (1960-61/1992), no último capítulo, Lacan nos contempla com mais uma discussão sobre a identificação. Lá, está escrito que uma identificação ocorre sempre através de *einziger Zug*. A identificação com o traço unário é fundamental para articular a relação do sujeito com o significante. Logo, um significante representa um sujeito para outro significante.

Pois bem, embora as datações de 60, 61 e 62 sejam posteriores a 56, é na releitura do seminário sobre a *Carta Roubada* que poderemos encontrar a pista que propus, relativa à Siberiética. Naquele seminário, de forma ainda confusa e tímida, Lacan equipara significante e letra. A carta discutida, portanto, em seu *Seminário II*, por exemplo, sempre chega ao seu destino, mesmo sendo amassada, rasgada, desviada e rasurada. A materialidade do significante, o automatismo de repetição faz com que ela sempre chegue ao seu destino: da rainha ao ministro, do ministro a Dupin e de Dupin à rainha. É com Allan Poe que Lacan brinca com o revezamento dos lugares e posições dos personagens e conclui que a circulação da carta, desta *lettre/carta*, é o que dará lugar ao sujeito. A carta é sempre *lettre volée*, carta que voa, ora é *símbolo* de uma confiança, ora uma armação de um complô, noutra uma declaração de amor e, mais, uma mera babaquice. A *lettre/carta* não tem o mesmo sentido em todo o lugar que vem a ocupar. E ao se deslocar atesta seu valor significante. Seu destino é sempre a ordem simbólica. De lá sai e de lá retorna.

Então, é aí que reintroduzo a proposta de outra *lettre*, da letra para além de Poe, a *lettre/letra* de Joyce. A *lettre/letra* de Joyce vai para o lixo, *litter*. Ela é fora de sentido, não é uma mensagem do inconsciente, não tem mais o valor de uma decifração, não é mais carta. A *lettre* de Joyce é letra, lixo, litura, lituraterra.

Diria que temos, portanto, uma mudança radical de posicionamento, não da carta, mas da ideia de letra em Lacan e com ela algo que endereça a proposta da resposta de analista, da interpretação, eu arriscaria. À primeira *lettre*, carta portanto, cabe a ela uma decifração; à segunda *lettre*, letra, cabe somente um retorno à cifra, àquilo que a produz, a cifra mesmo. Do sintoma, sem h, ao sinthoma com h, marcado pela diferença gráfica e não fonética. Apontaria aqui que isto é como escuto a palavra em português. Se tomo sua grafia e pronúncia em francês, idioma materno de Lacan, escuto uma diferença fonética entre Sinthome e symptôme, o “p” é pronunciado. No entanto, em português, entre sintoma e sinthoma o que surge é a letra não pronunciada e que sempre é escrita, o “h” mesmo que seja escrito apenas no francês arcaico.

É por isso que os convido, novamente, ao passeio pelas imagens siberianas. É na escrita na terra, no ravinamento produzido pelas águas que algo se desenha e é preciso lê-lo. Deste tanto, à resposta que pertence ao analista há um endereçamento à pergunta de analisante. Nesta passagem de analisante à analista há a emergência de um traço, um significante e ainda, uma rasura, uma letra e mais ainda, *encore*, um ravinamento que acrescente o efeito de escrita ao efeito de fala produzindo no lugar do agente não mais o sujeito barrado, mas o semblante, evidentemente, semblante de objeto *a*. Da (de+a) condição ocidentada (*occidentelle*) do sujeito (S – sem barra), diria cibernético, em uma tentativa de comunicação dos seres vivos e grupos sociais através da analogia com as máquinas, ou mesmo controlado por elas, repleto de fronteiras seria necessário uma pitada da arte do desenho, docaligrafia. Brincaria um pouco, neste acréscimo, com a palavra *occidentelle*. “*Dentelle*” é também a renda confeccionada pelas rendeiras, tecitura cuidadosa e de estética singular. Poderia dizer, então, que o sujeito rendado precisaria de contornos caligráficos. E por quê caligrafia?

Primeiro, porque a *lettre/carta* é um simulacro, um semblante, e necessitamos de um discurso que não fosse simulacro, semblante, aparência. Onde encontrar outra *lettre*? *Lettre/letra* está no lixo, nas personagens de Beckett e na caligrafia. Seria este outro discurso a escrita? Segundo, porque a caligrafia é um ato revelador de uma outra economia do gozo, com ela vem a arte, uma prática. Prática e ato em consonância. Quando Lacan e

François Cheng, em 1974, escreveram sobre a pintura Shitao disseram que a caligrafia é o ato que revela o sujeito (CHENG, 2012).

No entanto, Lacan considera que por meio deste referente, para além do traço, incluído em sua escuta e apoiado em um “*céu estrelado*”, o estatuto do sujeito poderia ser alterado, assim como sua identificação fundamental. Explico: traço, rasura e letra pretendem-se conversar com a resposta de analista. Traço, rasura, letra, escoamento, ravinamento e caligrafia. Melhor dizendo, no momento em que a pintura demonstra seu casamento com a letra surge aquilo que é da beleza da (de+a) caligrafia. Lacan, encantado com a cena da caligrafia siberiana, testemunha de dentro do avião que sai do Japão e o leva à França: “... *uma planície realmente desolada, no sentido próprio, de qualquer vegetação, a não ser por reflexos, reflexos desse escoamento, que empurram para a sombra aquilo que não reluz*” (LACAN, 1971/2003, p. 113). Desta forma, a tentativa deste trabalho é mostrar a passagem da fronteira ao litoral.

Fronteira é tida como uma faixa ou região em um limite proposto. Diz respeito à uma divisão e unificação de pontos diversos, ou seja, a fronteira faz marcação fixa de um limite entre um lugar e outro, é uma demarcação. Enquanto que litoral distingue e articula dois registros heterogêneos, por exemplo, terra e água; o litoral produz uma borda que se mantém sempre mutável, é metamorfoseado de acordo com a força da água, a solidez da terra ou a sustentabilidade das raízes das plantas. No litoral temos lituras, cobertura e rasura... O litoral faz furos e igarapés!

A letra que faz litoral, que goza do lixo, é produzida por uma sucessão de rasuras, faz buraco, fenda para o Real. Esta *lettre/letra* faz borda do furo no saber. Esta letra funciona como uma franja que desenha ou escreve esta borda tão pouco precisa e evidente do ser falante.

É pelo neologismo Siberiética que arrisco em dizer que lá do alto Lacan ficou perplexo com a escritura da erosão no solo, na terra, para além do jogo do par ou ímpar de Dupin, mas que desemboca no Real que participa do semblante.

Resposta de analista, diria de uma Siberiética, litoral marcado na terra, uma terra de lituras que se produz na experiência analítica, um encontro *poi\$-ético* de analista, não somente por meio da imagem siberiana, mas de cada um que responde.

E finalizo com uma pequena passagem que Lacan trabalha em *L'insu* (1977). Ali, ele escreve que a proeza do poeta está em construir letras com um duplo sentido, efeito de sentido e efeito de buraco.

Aqui eu escrevo: É isto, eu digo, é isto! Ou eu escrevo, é isto! E aí o faço em nome próprio pelo meu estilo (style) e não pela minha caneta (stylo), não sem Lacan, não sem esta Comunidade. A interpretação analítica, a resposta de analista é homóloga e não análoga à escrita poética, mais ainda, à poética chinesa. Uma *poi\$ética* – e então eu preciso escrever....

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHENG, F. *Lacan e o pensamento chinês*. In Lacan: o escrito, a imagem. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.
- FREUD, S. *Psicologia de grupo e a análise do ego*. In: Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1921/1976.
- LACAN, J. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Seminário: livro 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1954-1955/1985.
- LACAN, J. O seminário sobre “A carta roubada”. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956/1998.
- LACAN, J. *A transferência*. Seminário: livro 8. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960-1961/1992.
- LACAN, J. *A Identificação*. Seminário: livro 9. Recife: Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1961-1962/2003.
- LACAN, J. *De um discurso que não fosse semblante*. Seminário: livro 18. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971/2009.
- LACAN, J. *Lituraterra*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971/ 2003.
- LACAN, J. *O sinthoma*. Seminário: livro 23. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975-1976/ 2007.
- LACAN, J. *L'insu qui sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Tradução do Seminário 24 (inédito). Circulação Interna. Edição heReSIa.

Aquilo que não havia, acontecia¹

A transmissão da psicanálise

Rita Bicego Vogelaar²

Neste final de ano encerram-se duas experiências de consequências muito importantes para mim: a coordenação de Formações Clínicas do FCL-SP, durante 2011/2012, e a participação num cartel, que denominamos *Cartel de Transmissão*, onde 4+1 discutiram, semanalmente, durante dois anos, 3 seminários de Lacan:³ *o ato, o saber ...ou pior*. A grande peculiaridade desse cartel é que ele foi uma atividade do Módulo de Ensino, e chegamos a ter 42 inscritos participando das discussões.

Após essa experiência de coordenação em Formações Clínicas abriu-se, para mim, um novo horizonte com relação à questão sobre o ensino e a transmissão: o que se transmite numa *instância de ensino de psicanálise* (que é uma das formas como nos apresentamos no boletim do FCL-SP)? O que se pretende fazer quando se propõe *ensinar* psicanálise?

Esse foi o pano de fundo que norteou minha questão de cartel, ou seja: “um cartel de transmissão (um cartel trabalhado, inserido formalmente, numa atividade de formação, dentro de uma instituição) proporia o encontro com o ato? ...e, conseqüentemente, um efeito de transmissão diferente de outros dispositivos de ensino?”

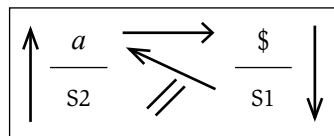
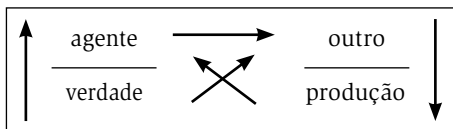
Uma das coisas com as quais me debati nesses dois anos de trabalho de cartel sobre o conceito de transmissão (principalmente – nesse momento – no âmbito da extensão, em razão do lugar que ocupei em Formações Clínicas) foi tentar lidar com a seguinte questão: “Como ensinar psicanálise, se a psicanálise, *na verdade*, situa-se como *um saber* sem sujeito ...e num discurso sem palavras?”

Trago aqui, para começarmos essa discussão, a pergunta de Lacan (1957/1998, p. 439) em *A psicanálise e seu Ensino*: “Como ensinar o que a psicanálise nos ensina?”.

1 Frase extraída do conto de GUIMARÃES ROSA (2005): *A terceira margem do Rio*.

2 Psicanalista, Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

3 O ato psicanalítico; O saber do psicanalista; ...Ou pior.



A topologia dessa pergunta nos coloca de imediato uma questão: seria possível pensar em **ensino da psicanálise**? Ou, a única forma de estender a experiência de atravessamento que temos na clínica às nossas atividades de extensão, seria falarmos em **transmissão em psicanálise**? Penso que isso noticiaria à comunidade, muito mais, o que tentamos fazer aqui, em Formações Clínicas, ou seja, um permanente passe ...e não, simplesmente, o repasse de um aparato teórico e conceitual. Digo isso, pois há dois anos mantive a palavra no nosso boletim (*instância de ensino*) e hoje, *só depois*, faço aqui a sugestão que a retiremos.

“O que é ensinar, quando se trata de ensinar o que há por ensinar, não apenas a quem não sabe, mas **a quem não pode saber?**”, continua se perguntando Lacan (1962/63, p. 26), cinco anos depois, usando novamente a palavra *ensinar* ...no meu ponto de vista para manter a tensão necessária sobre essa questão e para que não nos acomodemos ...jamais!

O que é *ensinar* ...a quem não pode saber?

É interessante, pois hoje penso que é justamente o estilo de Lacan, definido por muitos como hermético, que o coloca absolutamente implicado na transmissão da psicanálise. Mas como esse hermetismo pode caminhar com transmissão? Acompanhemos como Foucault (2002, pp. 330-331) o define:

“Penso que o hermetismo de Lacan é devido ao fato de ele querer que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma “tomada de consciência” de suas ideias. Lacan queria que a obscuridade de seus *Escritos* fosse a própria complexidade do sujeito, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo.

Esta citação de Foucault reafirma algo que aparece em um texto do próprio Lacan, elaborado como *Abertura*, em ocasião da primeira publicação da coleção *Escritos*, em 1966:

Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que esse endereçamento impõe, levar o leitor a **uma consequência em que ele precise colocar algo de si** (LACAN, 1966,1998, p. 11, grifo meu).

O que estou querendo levantar como hipótese do texto que estou apresentando hoje é que (aproveitando-me das palavras de Lacan):

- algo se transmite quando é possível levar alguém a uma consequência em que ele precise colocar *algo de si* (seja se estivermos falando de psicanálise em intenção, seja em extensão); E, como isso se vincularia à minha hipótese de cartel, ou seja:
- um *dispositivo de ensino*, nos moldes de um cartel, proporia o encontro com o ato ...e consequentemente um efeito de transmissão diferente de outros dispositivos de ensino. Eu pergunto: será que essas duas hipóteses não se enodam? *Algo de si ...ato / transmissão* ...seria possível pensarmos esses conceitos em separado? Lembremo-nos que na *Proposição* (LACAN, 1967, p. 248), mesmo ano do *Seminário do Ato*, Lacan define como precisão: “Antes de mais nada, um princípio: o psicanalista só se autoriza de si mesmo”. Encontramo-nos aqui, também com a palavra *autorizar*, que contém em sua estrutura a verdade ética sobre o desejo de psicanalisar: *autor-izar*. Só assim pode haver analista – seja no âmbito da intensão como da extensão.

Retomando o *Seminário do Ato*, Lacan (1967/68, p. 78) começa a aula de 10 de janeiro de 1968, dando votos de ano-novo e perguntando: “Como pensar o que é novo, num ciclo? (...) Novo?”, pergunta ele, provocando os participantes. Não nos esqueçamos que o ato é significativo e ao mesmo tempo o ultrapassamento das coordenadas simbólicas. Usando as palavras de Lacan nessa mesma aula, (...) “um ato é ligado à determinação de um começo e, muito especialmente, ali onde há necessidade de fazer um ...precisamente porque não existe”.

É interessante porque nesse momento ele ainda não havia proposto o matema do discurso do analista, mas, como podemos notar, ele já estava ali.

E então? Como, numa instância de ensino de psicanálise, seria possível levar alguém a uma consequência em que ele precise colocar *algo de si*?

Lacan (1971/72, p. 76), como ele mesmo diz num trecho do *Seminário do Saber do psicanalista*, ele colocava o tempo todo ...*algo de si*.

[...] O que se produz a partir desse sujeito barrado é algo do qual é curioso ver que o escrevo da mesma forma que aquele que ocupa, no discurso do mestre, um outro lugar, um lugar dominante. Esse S de 1, S1, é o que justamente tento, enquanto falo aqui, o que tento produzir para vocês, no que já disse muitas vezes, estou no lugar, e

é nisso que esse lugar ensina, estou no lugar do analisante. [Indicar de quem são os grifos.]

Lacan faz coincidir a psicanálise em intensão e a psicanálise em extensão ao colocar-nos como quem tenta produzir o S1 ...e isso não vai sem o ato.

Tanto no final do ano passado quanto neste ano nós pedimos para que os participantes de Formações Clínicas se manifestassem quanto ao funcionamento desse *novo* dispositivo. Um dos incômodos que apareceram mais de uma vez foi: “qual é o nosso lugar aqui?”. É interessante, pois eu nunca havia escutado num curso ou num seminário, alguém se perguntando isso... E penso que um dispositivo que permite esse questionamento, já por si só, seria analítico. Outras coisas colocadas recentemente pelos que *suportaram* acompanhar esse cartel durante todo o percurso foram o visível rompimento, no ponto de vista deles, com o lugar da mestria, e a tomada do texto como objeto a ser investigado, interrogado, questionado e construído ...muito mais do que como algo a ser sabido e ensinado.

Conversando no café com um dos participantes, numa noite em que eu seria a responsável pela apresentação e sabia, entusiasmada, que eu, como vinha acontecendo em todas as minhas apresentações anteriores, só conseguiria apresentar 10 *slides* dos 79 que havia *construído* a duras penas ...e que sairia dali completamente transformada como havia ocorrido anteriormente, escutei: “é interessante ver vocês cinco apresentando as aulas desses dois seminários difíceis de Lacan ...vocês parecem uns *cabeções descabeçados*”. Fiquei feliz com a descrição! Lembrei-me da *Terceira*, onde Lacan (1974), em contraste com nossa civilização, que ao longo dos séculos transmite a ideia de que se pensa com a cabeça, fala em “pensar com os pés”.

Pensar com os pés ...ou com *cabeças descabeçadas* poderia ser um modo de cada *um* trabalhar com a psicanálise fora do campo do sentido ...pensar em ato. Se retornarmos a Freud, esse não deixava de demonstrar os tropeços em seu percurso de construção da psicanálise a partir das falhas que o verde da clínica oferecia e sustentava. Assim, o que limita a psicanálise em relação a uma virtualidade funesta de se tornar um ensinamento sobre as coisas, um conhecimento qualquer, ciência, filosofia ou religião – é, antes de tudo, *a clínica e a teoria pensadas com os pés*, movidas pela ética do ato.

Mas, tentar formalizar, nesse texto, esse dispositivo (*cartel de transmissão*) e participar dessa coordenação, me fez olhar realmente para todos os outros dispositivos que foram construídos por nós, ao longo desses anos e perceber ...com muito entusiasmo! ...que o que promovemos aqui no FCL-SP,

de verdade ...(ou seria *na verdade?*), são *Formações*, não no sentido de uma instituição formadora, mas de algo muito mais da ordem das *formações do inconsciente*. A psicanálise, como abordada nos diferentes dispositivos inventados no FCL-SP, é uma escuta da equivocação inconsciente, da alteridade, daquilo que está em ininterrupto deslize. A psicanálise não é uma escuta do *establishment*, do tique-taque engessado de regulamentações e de significações. Enfim, antes de ocupar essa posição durante esses dois anos, eu nunca havia me dado conta do quanto estamos alinhados com o Ensino de Lacan ...e com a questão do *SABER*.

Afinal, a prática, seja ela clínica ou teórica, distingue-se do conhecimento cumulativo em proveito do **saber**, ou melhor, do saber sobre o *não-saber*. Melhor dizendo, um saber sobre o *insabido*, um vislumbre do impossível. Como nos diz Blanchot (1999, p. 109), “a situação analítica, tal qual Freud a descobriu, é uma situação extraordinária, na qual aquele que não deve parar de falar, gradativamente começa a falar a partir da impossibilidade de falar, impossibilidade que já está sempre no interior das palavras”.

Saber sobre o insabido? Qual a lógica do saber para a psicanálise?

Quando alguém procura um analista, procura um saber que, não só, saiba sobre seu sofrimento – saiba nomeá-lo –, mas que também saiba ocupar-se dele e extingui-lo. E, “o que deve saber, na análise, o analista?”, pergunta-se Lacan (1953, p. 351) em *Variantes do tratamento-padrão*. “O que o psicanalista deve saber: ignorar o que ele sabe”, responde ele prontamente.

Durante todo o seu ensino, Lacan continuou se perguntando sobre o saber. Em 1971, quase 20 anos depois de ter feito a pergunta sobre o que deveria saber, na análise, o analista, e anos trabalhando esse conceito, Lacan dedicou um seminário inteiro sobre *O Saber do psicanalista*. E, o fato de ter trabalhado um ano inteiro sobre o saber do psicanalista, não o impediu que, no ano seguinte, no *Seminário 20, Encore*, se perguntasse, novamente, na aula 8: “O que é o saber?”. E, não bastando ter trabalhado arduamente sobre isso nessa aula, no ano seguinte, na primeira aula do *Seminário 21, Les non dupes errrent*, recolocou a pergunta como se nunca a tivesse feito: “E o que é o saber?”. E, claro, essa não foi a última vez que essa questão foi recolocada. Esse movimento de Lacan, por si só, já seria uma forma de começarmos a definir a *lógica do saber* para a psicanálise. Usando novamente as palavras de Lacan (1973/1974): “Aí vocês podem tocar com o dedo que o **saber**, isso se inventa já que essa lógica é um saber”.

“Aquilo que não havia, acontecia.”⁴

É com essa formulação que, no conto *A terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa (1962), o filho tenta transmitir “a estranheza da verdade”⁵ sobre o ato do pai, “que não tinha ido a nenhuma parte e só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais”.⁶

No horizonte narrativo desse conto paira aquilo que é impossível apoderar-se, impossível conquistar. Do começo ao fim, *o que se sabe* é a presença do *insabido* sobre a *estranha verdade do pai*, com o qual se confronta o filho-narrador, que por sua vez, nos confronta a nós, leitores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, M. (2002). Lacan, o “Liberatore” da psicanálise. In *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, pp. 329-330.
- LACAN, J. (1955). Variantes do tratamento padrão, in *Escritos*, R.J. Zahar. 1998.
- LACAN, J. (1957). A psicanálise e seu ensino in *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 1998.
- LACAN, J. (1962/1963). *O Seminário, livro 10: A angústia* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. (1966). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1967-68). *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico*. Rio de Janeiro: Zahar. 2008.
- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967. In: *Outros escritos*. R.J. Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: Ou pior*. Inédito.
- LACAN, J. (1971-72). *O saber do psicanalista*. Inédito.
- ROSA, J. G. (1962). *A terceira margem do Rio*. In *Primeiras Estórias*, R. J. Nova Fronteira. 2005.

4 ROSA, J. G. *A terceira margem do Rio* em *Primeiras Estórias*, Editora Nova Fronteira. R. J. 2005.

5 *Idem* acima.

6 *Idem* acima.