



FÓRUM DO CAMPO LACANIANO - SP

ESCOLA DE PSICANÁLISE DOS FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO - EPFCL

LIVRO ZERO

revista de psicanálise

NÚMERO 9

ENTRE O SIGNIFICANTE E A LETRA

© 2018 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.
Avenida Brasil, 2.101 - Jardim América. São Paulo, SP, Brasil.
secretaria@campolacaniano.org.br

COMISSÃO DE GESTÃO DO FCL-SP
Diretora: Beatriz Helena Martins de Almeida
Secretário: Rafael Rocha Daud
Tesoureira: Sheila Skitnevsky Finger
Coord. de FCCL: Daniele Guilhermino Salfatis

CONSELHO DO FCL-SP
Gláucia Nagem
Ana Paula Gianesi
Conrado Ramos
Samantha Steinberg
Tatiana Assadi

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO
Coord.: Rafael Rocha Daud
Luciana Guarreschi
Beatriz Almeida
Gláucia Nagem
Sheila Skitnevsky Finger

REVISOR
Bruno D'Abruzzo

PROJETO GRÁFICO
ETM
editora@tipografiamusical.com.br

FICHA CATALOGRÁFICA

LIVRO ZERO: Revista de Psicanálise.
Entre o significante e a letra. V. 1, n. 9, (2º Semestre, 2018).
FCL-SP/EPFCL-Brasil, 2018. 1.ed. – Publicação do Fórum do
Campo Lacaniano/Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano,
São Paulo, 2018.

160 p. ; 17x24 cm.

Periodicidade anual. ISSN 2178-0250

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise –. Fórum do Campo Lacaniano. I. Título.

CDU: 616.89

CDD: 610

Sumário

- 5 Editorial
- 7 Não há metalinguagem a não ser na tradução
ANA LAURA PRATES PACHECO
- 19 Do risco ao significante: um ato de fala?
BEATRIZ OLIVEIRA
- 25 Habitar o corpo – corpo, gozo, histeria e feminilidade
BEATRIZ HELENA MARTINS DE ALMEIDA
- 35 Função do tempo no desejo e seu uso na estrutura hoje
BERNARD NOMINÉ
- 53 Saber-fazer ou saber fazer com
BERNARD NOMINÉ
- 67 O corpo, o significante e a letra
BERNARD NOMINÉ
- 87 Às voltas da linguagem, ou de como escutar em chinês
DANIELE GUILHERMINO SALFATIS
- 97 “Mentiras sinceras me interessam”: Qual o enlace possível entre
amor e verdade?
INGRID PORTO DE FIGUEIREDO
- 105 Sonho
LUCIANA GUARRESCHI
- 109 Algumas considerações sobre o Debate em torno do AME
LUCIANA GUARRESCHI
- 113 Por amor ao dispositivo clínico
LUCIANO LUTEREAU
- 123 O feminismo da psicanálise
LUCIANO LUTEREAU
- 137 Sutura e Repetição
LEONARDO LOPES E MARIA CLAUDIA FORMIGONI
- 143 Onde estava o Verbo, antes do começo? Ou: quando o verbo se
encarna
MARIA LAURA CURY SILVESTRE
- 149 Interpretação e topologia no *L'Étourdit*: corte, costura e mudança
de estrutura
SHEILA SKITNEVSKY FINGER

Editorial



Nos tempos que correm ninguém pode agarrar-se àquilo que “sabe fazer”. O trunfo é a improvisação. Todos os golpes decisivos serão desferidos com a mão esquerda.

Walter Benjamin — Rua de mão única

Adeus, Cidade.

O erro, claro, não a lei.

Muito me admirastes,

muito te admirei.

Paulo Leminski — Distraídos venceremos

Ao final deste ano nos vemos perante um desafio cuja surpresa deve estar na nossa dificuldade em acreditar que é preciso enfrentá-lo, novamente e tão cedo, ou então, para aqueles mais recém-chegados, na desconfiança que agora nutrem de que, afinal, nunca estivemos tão livres desse desafio quanto gostaríamos de imaginar.

Aquilo que se convencionou chamar de pensamento crítico, e que muitos de nós chamávamos apenas pensamento, enquanto outros se contentavam em que fosse apenas crítica, nunca foi tão urgente como agora que o redefiníssemos e o reestabelecêssemos em suas bases. O pensamento tradicional da esquerda, ligado à polarização ideológica da Era dos Extremos, no dizer de Hobsbawm, já não nos serve, entre outros motivos pelo que aponta Christian Dunker: como um time disperso, todas as nossas posições estão marcadas, e não conseguimos avançar.

A expressão “dispersos disparatados”, portanto, adquire agora seu sentido mais veraz, do qual não há mais escapatória. O que reunimos aqui, neste volume, são as notícias de um intento comum — o de transmitir a psicanálise — que circularam nos espaços do Fórum no ano passado. Nossa aposta é que, através do que contém e do que contemplam sirvam de reflexão para o desafio que se avizinha, no que pôde e no que ainda não pôde ser sentido.

Se estamos marcados, lembro que a psicanálise, a exemplo do inconsciente, é um *moving target*, difícil de abater, impossível de domar. O desafio para os psicanalistas é, assim, ainda estarmos à sua altura, mas sem nos deter. Que eles passem, porque nós passaremos.

Não há metalinguagem a não ser na tradução



Ana Laura Prates Pacheco¹

O título de minha apresentação foi inspirado em uma frase proferida por Jacques Lacan na aula de 17 de maio de 1977, em seu Seminário 24, cujo título já é em si mesmo, por sua vez, um desafio para os tradutores: *L'unsu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Retomaremos no final desta exposição a questão da tradução desse título. Nessa aula específica, ocorre uma interlocução com Roman Jakobson, importante influência do pensamento lacaniano desde o início de seu ensino nos anos 1950, e Julia Kristeva, que no final dos anos 60 havia estudado profundamente a história da linguagem e proposto, sob a influência de Pierce, uma dimensão semiótica da linguagem distinta e mesmo anterior à dimensão simbólica. Debatendo mais uma vez o tema da metalinguagem, Lacan afirma: “O que isso quer dizer, a metalinguagem, se não for a tradução? Não se pode falar de uma língua senão em outra língua, parece-me, supondo o que eu disse outrora, a saber, que não há metalinguagem – há um embrião de metalinguagem – mas resvala-se sempre, por uma simples razão, é que eu não conheço de linguagem senão uma série de línguas encarnadas”.

A ideia de um impossível da própria língua formar um todo foi bastante desenvolvida por linguistas tocados pelo ensino de Lacan. Minha proposta é a de sustentar que, para além das limitações consensuais entre os estudiosos, próprias da tradução, há também ganhos significativos quando se transita entre as tais línguas encarnadas. Para tanto, será necessário fazermos um pequeno percurso teórico pela questão da metalinguagem para o campo da linguística, bem como acompanharmos a subversão operada por Lacan neste campo.

1 Psicanalista. Analista Membro de Escola, FCL-SP.

1. A QUERELA DA METALINGUAGEM

Embora a questão a respeito da existência de uma linguagem que se refira à própria linguagem esteja colocada desde a Antiguidade, ela é atualizada na contemporaneidade a partir de Tarski, com sua teoria semântica da linguagem, e na segunda metade do século XX, com o termo “função metalinguística” colocado por Jakobson no texto “Linguística e Poética” (1960).

Tarski, oriundo do Círculo de Viena, preocupava-se com a possibilidade de estabelecer o valor de verdade de uma sentença. Estabeleceu parâmetros lógicos que servem para a linguagem formal, a qual opõe à linguagem natural a língua falada, que é sempre ambígua e instável. Para tanto, ele propõe duas linguagens: a linguagem objeto, da qual se fala, e a metalinguagem, que se usa para falar da primeira.

Jakobson, do Círculo de Praga, por outro lado, propõe o que chama de “função metalinguística”, ou seja, linguagem que fala da linguagem, como uma das funções estruturais da própria linguagem cotidiana, como a função poética e a função referencial. A função metalinguística é considerada essencial para a aquisição da linguagem pela criança e para o aprendizado de línguas estrangeiras. Há autores, como Chalub (1988, p. 42) que consideram que a metalinguagem pode ser estendida à tradução: “traduzir de uma língua a outra é um trabalho de operação metalinguística com o código”.

Vemos que a ideia de uma metalinguagem é compatível com a proposta da linguística que toma a linguagem como objeto de sua ciência e, desse modo, propõe a existência de um “universo de discurso”, cabendo ao linguista explorar os problemas de relação entre o discurso e esse universo. Essa noção, por sua vez, subentende uma unidade da língua para todos os falantes, ainda que admita que esse universal contenha um sistema de subcódigos, como afirma Jakobson no famoso texto “Linguística e Poética”.

Ao longo de seu ensino, Lacan irá questionar a metalinguagem em seus dois aspectos essenciais, quais sejam: em sua atribuição de valor de verdade e na concepção de língua como objeto universal. No texto “A Ciência e a Verdade” (1998, p. 882), ele afirma: “Emprestar minha voz ao sustento dessas palavras intoleráveis, ‘Eu, a verdade, falo...’, ultrapassa a alegoria. Isso quer dizer, muito simplesmente, tudo o que há por dizer da verdade, da única, ou seja, que não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo o lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não

dispõe de outro modo para fazê-lo”. E ele acrescenta que isso se deve ao inconsciente freudiano: “Essa falta do verdadeiro sobre o verdadeiro que exige todos os fracassos que a metalinguagem constitui no que ela tem de falsa aparência, é propriamente o lugar do recalque originário que atrai para si todos os outros” (LACAN, 1998, p. 882).

Nos final dos anos 1960 e nos anos 70, Lacan radicaliza essa crítica ao Universo do Discurso, afirmando que o inconsciente não é da ordem da linguística, mas da *Linguisteria*, neologismo que une linguística e histeria em uma só palavra e que transmite a proposta de que o psicanalista trabalha não com “a” língua (*la langue*, em francês) propriamente dita – enquanto objeto da linguística –, mas sim com o que ele chama de *lalangue*, em geral traduzido para o português por *alíngua*, mas que Haroldo de Campos propõe traduzir por *lalíngua* para manter a referência à lalação ou balbúcio do bebê em seus primeiros experimentos vocálicos.

2. LALÍNGUA OU A LINGUÍSTICA REVISTA PELO INCONSCIENTE

O que ocorre quando um linguista encontra um psicanalista? Trago aqui alguns recortes do *Manifesto de provocação* para o dossiê (*Há*)língua que escrevi com Marcos Barbai para a revista *Linguagem e Instrumentos Linguísticos* n. 38:

Em 1971, Jacques Lacan comete um ato falho do qual extrairá inúmeras consequências: ao referir-se ao famoso dicionário de filosofia Lalande, num lapso pronuncia “lalangue”, que em francês é homofônico a “a (artigo) língua (substantivo)”. A partir de então Lacan cria o neologismo “lalangue” com o qual passa a operar enquanto a dimensão da linguagem que realmente tem a ver com o inconsciente: o inconsciente real. Observe-se que no texto *Lituraterra*, alguns anos antes, Lacan já havia anunciado que o discurso analítico remete antes à homofonia e à homonímia do que à etimologia, esta última sendo da ordem do discurso universitário.

E mais à frente, acrescentamos:

Em *O aturdido* (1972), Lacan propõe uma articulação bastante complexa entre linguagem, língua e *alíngua*: “o inconsciente, por ser ‘estruturado como uma linguagem’, isto é, como a *alíngua*

que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue. Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistir nela. É o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu trabalho, o real de que não há relação sexual – se depositou ao longo das eras”.

O aforismo “não há relação sexual” escreve, para Lacan, a desproporção radical que marca a inadequação estrutural e a desnaturalização do sexo no ser humano, já que, desde que há linguagem, o corpo não copula de todo com o significante.

E seguimos:

Em *O Amor da Língua*, obra em que se pode localizar um dizer primeiro sobre *alíngua*, há três suposições de Jean Claude Milner – um dos linguistas que seguiu as pistas da Lacan – que se resumem em uma questão: O que é a língua se existe a psicanálise? Pode-se daí construir uma série: O que é a língua se há lapso, se há sonho, se há chiste, enfim se há o inconsciente? O fato de haver *alíngua* é da ordem do incontrolável do significante, da pura combinação do discernível, pois a relação do homem com a linguagem não é única. *Alíngua* é assim exceção, algo exorbitante na relação entre língua e linguagem. Tudo não se diz. Há o impossível. Há real da língua.

Alíngua é o modo funcionar e viver em cada língua, pois a língua é uma figuração de *alíngua*. Numa língua, aquilo que quebra que corta, isso convoca *alíngua*, lugar onde há saber que não se sabe.

Igualmente, nos anos 1970, Lacan se pergunta sobre quais os limites da metáfora. É uma pergunta fundamental já que ele havia relido o Complexo de Édipo freudiano com base na estrutura da metáfora proposta por Jakobson, formalizando tal Complexo em termos da “Metáfora Paterna”. A pergunta sobre os limites da metáfora, assim, não deixa de ser um questionamento sobre os limites do “Inconsciente estruturado como uma linguagem”, ou um questionamento sobre a própria concepção de linguagem.

3. A FUNÇÃO POÉTICA

No Seminário 24, Lacan retorna ao texto “Linguística e poética”. Para Jakobson (1995b, p. 128):

O pendor para a MENSAGEM como tal, o enfoque da mensagem por ela própria, eis a função *poética* da linguagem. Essa função não pode ser estudada de maneira proveitosa, desvinculada dos problemas gerais da linguagem e, por outro lado, o escrutínio da linguagem exige consideração minuciosa da sua função poética. Qualquer tentativa de reduzir a esfera da função poética à poesia ou de confinar a poesia à função poética seria uma simplificação excessiva e enganadora.

E ele acrescenta: “A função poética projeta o princípio de equivalência do eixo de seleção sobre o eixo de combinação. As sílabas se convertem em unidades de medida, e o mesmo acontece com as moras e acentos” (JAKOBSON, 1995b, p. 130).

Assim, vejam, portanto, que Jakobson defende um tratamento estrutural, e não estético, para a função poética. Trata-se de uma das facetas da linguagem. Poderíamos chamá-la assim: uma de suas margens. Na mensagem poética ocorre uma primazia da função poética da língua, ensina Jakobson, sobre a função referencial. Aqui é a figura sonora que prevalece. Mas ele adverte que isso não significa uma obliteração da referência, mas sim a introdução de uma ambiguidade: “A mensagem de duplo sentido encontra correspondência num remetente cindido, num destinatário cindido e, além disso, numa referência cindida” (JAKOBSON, 1995b, p. 150).

A função poética, portanto, por sua própria estrutura, permite apontar o intervalo e a divisão subjetiva pela via do duplo sentido. Podemos constatar que há um giro do plano das *ressonâncias semânticas* e do *efeito de significação* para o plano do sentido: “a metáfora e a metonímia não têm peso para a interpretação, ele diz, senão enquanto capazes de exercer a função de outra coisa. E essa outra coisa da qual ela faz função é bem aquilo pelo que se unem estritamente o som e o sentido” (LACAN, 1977). O próprio Jakobson adverte que seria uma simplificação abusiva tratar a rima meramente do ponto de vista do som e cita Valéry, que descreve a poesia como a *hesitação entre o som e o sentido*.

A leitura do som operada pelo psicanalista em sua interpretação poética, portanto, é um forçamento que tem efeito de furo, fazendo ressoar algo da substância gozante, o gozo de *lalíngua*. Essa pesquisa sobre a relação entre a função poética e a interpretação – que necessariamente nos remete à articulação entre a letra e *lalíngua* – me levou à obra de Octavio Paz *O arco e a lira*, incrível ensaio sobre a poesia, de 1956, traduzido para o francês em 1965. A questão fundamental seria: Há um dizer poético – o poema – irredutível a todo outro dizer? O que dizem os poemas? Encontramos nesse livro inúmeras ideias e referências que posteriormente serão utilizadas por Lacan, tais como: a poesia extática de São João da Cruz, o Tao e a poesia chinesa, a linguagem enquanto acontecimento e tantos outros. Como afirma Paz (2012, p. 29): “O poema é linguagem, mas também é algo mais. E esse algo mais não é explicável pela linguagem, embora só possa ser atingido por ela”.

O arco e a lira é uma obra dedicada à distinção entre a linguagem articulada em discurso – “que aspira a assumir um significado unívoco” – e o poema. Ideal inalcançável, pois “é a própria palavra que se nega a ser mero conceito, apenas significado” (PAZ, 2012, p. 29). No poema, ocorre uma reconquista que “afeta os valores sonoros e plásticos tanto quanto os significados”. Milner (2012, p. 40) sustenta, igualmente, com Mallarmé, “que o ponto em que a falta cessa reside na própria fonia, ao despojá-la do que ela tem de útil para a comunicação: não mais o cúmulo da pureza de sentido, mas a faceta multiplicada da homofonia”. Assim, o poeta afeta a falta ao “imprimir uma marca e abrir uma via onde se escreve um impossível de escrever”.

A operação poética – nos diz Paz – é inseparável da palavra; mas “poetizar consiste, primeiramente, em nomear. Ao nomear, ao criar com palavra, criamos aquilo que nomeamos e que antes só existia como ameaça, vazio e caos. [...] algo que não estava no sentimento original, algo que nós criamos para nomear o inominável e dizer o indizível” (2012, p. 174). Eis a relação paradoxal entre o poema e a linguagem, segundo Octavio Paz – e que necessariamente recai sobre a ambiguidade dos testemunhos da criação poética: “A voz do poeta é e não é dele? Sem deixar de ser linguagem o poema é o que está além da linguagem. Mas isso que está além da linguagem só pode ser alcançado por intermédio da linguagem” (2012, p. 31). E ainda, “A criação poética tem início como violência sobre a linguagem” (2012, p. 46). Não seria essa a mesma violência operada pelo psicanalista, a que Lacan nomeia de forçamento? “O primeiro ato dessa operação consiste do desarraigamento das palavras [...], o segundo é o regresso da palavra” (2012, p. 54).

4. A VIOLÊNCIA DA TRADUÇÃO NÃO TODA

No texto “Aspectos linguísticos da tradução”, de 1959, Jakobson (1995a) já propunha que a tradução interlínguas implica em uma dimensão metalinguística e que traduzir poesia é impossível: “Em poesia [...] a semelhança fonológica é sentida como um parentesco semântico”.

Eis a ironia de Lacan na aula do Seminário 24 comentada no início desta apresentação, na qual retoma a querela sobre a metalinguagem e a tradução. Ainda debatendo com Julia Kristeva, ele acrescenta: “A metalinguagem em questão consiste em traduzir *Unbewusst* por *une-bévue*, isso não tem absolutamente o mesmo sentido”. Lacan propõe, portanto, uma interpretação/tradução não pelo sentido, mas com a prevalência da função sonora própria da poesia, que induz um forçamento semântico pela via da homofonia, que indica a presença do saber inconsciente.

O próprio exercício de tradução do título do seminário, que citamos no início, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* exige a sustentação desse método que Haroldo de Campos nomeou de transcrição e que faz do tradutor um recriador. Ideia gestada por Walter Benjamin, que propunha, como sabemos, que a necessidade da tradução explicita continuamente o jogo entre o mesmo e o diferente. Em todo caso, o que aqui se evidencia, entretanto, é o ganho de saber oriundo da tradução/transcrição.

O “não sabido que sabe” é homofônico, em francês, a “insucesso”, remetendo ao fracasso da linguagem de tudo dizer. *Une-bévue*, na própria declaração de Lacan, é um outro modo de traduzir *Unbewusst* do alemão, normalmente traduzido por *Inconsciente*, apontando a dimensão de equívoco que ele porta, jogando, ainda, com o insucesso, o não-sabido e o próprio inconsciente: “Nada é mais difícil de ser apreendido [diz Lacan então] que este traço do um-equívoco, com o qual traduzo o *Unbewusst*, que quer dizer em alemão, *inconsciente*. Porém traduzido por um-equívoco, quer dizer outra coisa: um obstáculo, um tropeço, um deslizamento de palavra à palavra”. O predicado da sentença remete tanto ao verbo *aller* (ir) quanto a *asa*; mas sobretudo cita o jogo da “morra”, já aludido na homenagem que Lacan faz a Marguerite Duras quando do lançamento de *O arrebatamento de Lol V. Stein*, publicado em 1964. Lacan lê este nome – Lol V. Stein – como uma cifra: Lol: asas de papel, V: a tesoura e Stein: a pedra. Conhecido no Brasil como jogo do “jó quei pô”, essa é uma das versões originadas do antigo jogo da *morra* em latim. No francês, *jeu de la mourre* é homofônico a *jeu de l'amour*, jogo do amor. Aqui no Seminário

24, portanto, Lacan retoma essa homofonia que produz a polissemia entre o jogo de apostas e o amor.

Outro exemplo interessante é o da tradução do termo freudiano *Phantasie*, traduzido para o espanhol (e em português) como “fantasia”, foi transposto para o francês como *phantasme*, para diferenciá-lo do uso cotidiano da palavra *fantasia* que pode significar devaneio ou aspiração. Como comenta o colega Pablo Peusner no Prefácio ao meu livro *Da fantasia de infância ao infantil na fantasia* – no qual justamente jogo com os dois sentidos da palavra: “Os desenvolvimentos de Lacan sobre o mesmo, somado às dificuldades de acesso a sua obra original, reintroduziram ao espanhol (e ao português) mediante uma tradução algo vaga, o termo ‘fantasma’. Neste livro, é devolvido ao termo seu exato valor como ‘fantasia’ e é aí onde Ana Laura situa o exato valor para o infantil”. Alguns colegas alegam que fantasma pode até ser interessante, pois revela a dimensão “ghost” (fantasmagórica) da fantasia inconsciente; mas eu prefiro ficar com a equívocação de fantasia com “disfarce”, tal como num baile de carnaval.

Podemos citar, ainda, o caso da expressão lacaniana “*savoir y faire avec*”, utilizada para falar sobre a posição ética promovida por uma análise diante do sintoma. Trata-se de uma gíria francesa, que introduzindo o “y” como indicativo de um lugar, quebra com a ideia do “*savoir faire*”, mais próximo ao “*know how*” inglês, remetendo justamente a outra forma de saber. *Savoir y faire* é saber lidar com alguma coisa, mas gosto de traduzi-lo por “se virar”. O curioso é que, em português, a expressão “se virar” nos proporciona um ganho extraordinário, pois inclui um sentido topológico (como virar uma luva pelo avesso) e, ainda mais importante, uma conotação sexual e transmite de modo extraordinário a nova condição pulsional conquistada no final de uma análise – e que não estava presente na expressão original francesa.

Outro exemplo é o título do Seminário 20 *Encore*. Na tradução para a língua portuguesa, o título foi desdobrado em dois advérbios: *Mais, ainda*. Essa intrigante “duplicação” que a tradução revelou, despertou meu interesse pela polissemia de *encore* que, a um só tempo, marca a persistência de uma ação ou de um estado no momento considerado, marca uma ideia de repetição ou de suplemento e introduz, ao mesmo tempo, uma restrição. Esse é exatamente o seminário no qual Lacan reescreve a desproporção sexual, postulando um gozo Outro, no corpo, *en corps* (no corpo), próprio à mulher.

Poderíamos falar de muitos outros casos, mas gostaria de comentar, para finalizar, o caso do seminário sobre a *Carta Roumada*, do conto de Edgar Allan Poe.

Tomando a escrita de Poe pelo viés da transmissão, podemos acompanhar por que sua obra provocou tanto interesse em tantos pensadores, a começar por Baudelaire, que o traduziu para o francês. Em uma conferência de 1924, chamada *Situação de Baudelaire*, Valéry comenta, a respeito do encontro de Baudelaire com Poe:

O demônio da lucidez, o gênio da análise e o inventor das combinações mais novas e mais sedutoras da lógica com a imaginação, do misticismo com o cálculo, o psicólogo da exceção, o engenheiro literário que aprofunda e utiliza os recursos da arte aparecem-lhe em Edgar Poe e fascinam-no. Tantos pontos de vista originais e tantas promessas extraordinárias o enfeitam. Seu trabalho foi transformado, seu destino, magnificamente mudado. (VALÉRY, 2011, p. 20)

Ora, para Valéry, portanto, é Poe quem assume o lugar de “psicólogo da exceção” e gênio da análise. Ele nos lembra, em contrapartida, que “esse grande homem estaria hoje completamente esquecido se Baudelaire não tivesse se dedicado a introduzi-lo na literatura europeia” (*Ibidem*, p. 24). A importância, portanto, desse encontro Poe-Baudelaire na literatura francesa – sobretudo pela influência do estudo de Poe, *O princípio poético* – é incomensurável. Nesse estudo, “Poe mostrava um caminho, ensinava uma doutrina muito sedutora e rigorosa, na qual se uniam uma espécie de matemática e de mística” (*Ibidem*, p. 27).

No livro *Edgar Allan Poe: um homem em sua sombra*, Araújo (2002, p. 64) comenta:

A decodificação de cifras, os contos com nomes invertidos, anagramas, acrósticos e pentacrósticos, palíndromos, contos com soluções criptografadas, maldade e perversidade lidas na psique humana – parece que todos esses exercícios deleitavam a Edgar Allan Poe. Por outro lado, a maldade humana, as obscuras regiões do inconsciente, o sonho, a loucura se permitiam a uma descriptografia nas mãos do poeta. Para ele, o homem, em sua complexidade microscópica e macroscópica, é um ser-linguagem, signos, mensagem a ser decifrada.

Eis o que terá, sobretudo, despertado o interesse de Lacan por Poe – não sem Baudelaire – mais além de suas peripécias biográficas, de resto, edipianas como a de todo ser falante. É, pois, Poe quem ensina o psicanalista. Como afirma Araújo a esse respeito: “Poe intuiu aquilo que Freud e Lacan sistematizaram mais tarde. Ou seja, ele decifrou o sonho. Entendeu-o como um código, uma rede de significantes a ser decifrado, com suas metáforas e metonímias e demais figuras” (2002, p. 65).

A carta (que em francês – *lettre* – também é letra) é, no conto de Poe, duas vezes subtraída, cumprindo seu destino de não pertencer a ninguém, mas antes, por estrutura, circular, mobilizando o desejo de todos. Esse conto, cujo título original é *The purloined letter*, já coloca de saída um problema de tradução para o francês, que se replica em português. *La lettre volée*, como foi traduzida para o francês por Baudelaire, privilegia talvez o gênero de “histórias de crime e mistério” no qual Poe é comumente classificado.

Julio Cortázar, tradutor de Poe para o espanhol, em entrevista a Ernesto Bermejo, comenta: “Baudelaire ficou obcecado bruscamente pelos contos de Poe, a tal ponto que a famosa tradução que fez um *tour de force* extraordinário, já que não era nada forte em inglês e na época não havia dicionários de modismos norte-americanos. E Baudelaire, dono de uma intuição fortíssima, não falha. Até quando se equivoca em relação ao sentido literal, acerta no sentido intuitivo, há como um campo telepático correndo por cima e por baixo do idioma. Pude comprovar tudo isso porque, quando traduzi Poe para o espanhol, tive sempre em mãos a tradução de Baudelaire”. De fato, Cortázar mantém a tradução de *purloined* por *robada*, o que também ocorre em português.

Na ousadia pretensiosa de Lacan, entretanto, haveria aspectos bem mais sutis que ficariam mais destacados se traduzíssemos *the purloined letter* por *la lettre détournée*, desviada, ou, para usar um vocabulário postal, *en souffrance*, extraviada.

Tal proposta, evidentemente, satisfaz sua leitura original do conto. Seja como for, é evidente que a homofonia e a homonímia existentes em francês na palavra *lettre*, que permitem equivocar letra com carta, se perde em português. Mas ganhamos a homofonia e a homonímia com a “carta”, que sempre pode estar na manga! O tradutor, assim, está sempre pronto a dar uma cartada, sem descartar o inconsciente. Afinal, comenta Gonzalo Calcedo Juanes, sobre *A carta roubada*: “A forma e a quantidade das coisas não são aplicáveis à moral, onde o todo nem sempre é igual à soma das partes. Este conto o explica”.

Afinal, as cartas não mentem jamais!

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, R. *Edgar Allan Poe: um homem em sua sombra*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- BERMEJO, E. G. *Conversas com Cortázar*. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- CALCERO, G. Comentário sobre “A carta roubada”. In: POE, E. A. *Cuentos Completos*. Madrid: Páginas de Espuma, 2008.
- CHALUB, S. *A metalinguagem*. São Paulo: Ática, 1988.
- JAKOBSON, R. (1959). Os aspectos linguísticos da tradução. In: _____. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995a.
- JAKOBSON, R. (1960). Linguística e poética. In: _____. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995b.
- LACAN, J. (1965). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- MILNER, J.-C. *O amor da língua*. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- PAZ, O. *O arco e a lira*. Tradução de Ari Roitman e Paula Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PEUSNER, P. Prefácio. In: PRATES PACHECO, A. L. *Da fantasia de infância ao infantil da fantasia*. São Paulo: Annablume, 2012.
- VALÉRY, P. *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

Do risco ao significante: um ato de fala?



Beatriz Oliveira¹

Este meu trabalho procura delinear os pontos principais da pesquisa que venho desenvolvendo desde que propus o seminário “Tomar a palavra: enlace do falasser?” aqui no Fórum. Muitos de vocês sabem o quanto a clínica com crianças pequenas me causa, principalmente quando se trata de problemas que envolvem a fala e a linguagem, fenômenos que trazem tantos equívocos em relação aos diagnósticos estruturais: psicose, neurose ou perversão. Não por acaso o “espectro autista” caiu como uma luva para vários clínicos cujos casos se apresentam tão complexos tornando difícil especificar os elementos mínimos que indicariam a posição do sujeito diante do Outro.

Assim, tenho procurado seguir algumas indicações dos textos e seminários de Lacan que me ajudam a responder a esta questão: Em que medida o “ato de fala” faz laço, atestando assim “um dizer”, a presença do falasser? Sustento que desde muito cedo temos notícias desse falasser por suas respostas em ato: desde bebê. Será *a posteriori* que poderemos ter as provas clínicas de como se deu esse enlace, de como esse sujeito se posicionou em relação ao desencontro entre real e simbólico, entre ser e linguagem, qual sua forma de defesa diante do traumatismo, diante do traumático de sua existência, mas isso não quer dizer que esse ato de entrada na estrutura não tenha ocorrido; apenas precisará de tempo para se inscrever, para ser lido pelo Outro.

Foi isso o que quis apresentar no debate realizado na PUC-SP em torno do tema “Risco psíquico e detecção precoce no autismo”.² Tenho muitas

1 Psicanalista. Analista Membro de Escola, FCL-SP.

2 Este debate ocorreu em 1º de setembro de 2017, na PUC-SP, durante o evento *Risco psíquico e detecção precoce no autismo: uma questão controversa em psicanálise*, promovido em conjunto pelos Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade (Pós-Graduação em Psicologia Social da PUC-SP); Núcleo Psicanálise: Práticas Clínicas e Saúde (Curso de Graduação em Psicologia da PUC-SP); Rede de Pesquisa Psicanálise e Saúde Pública

preocupações sobre o que poderia ser um “risco psíquico”, a partir da psicanálise. Naquele momento sustentei que se supusermos que o psiquismo corre um risco, no sentido de um insucesso, perigo ou ameaça, partiremos da premissa de que há um psiquismo normal, quando não ideal, a ser preservado de possíveis malogros. Um psiquismo ideal poderia levar à ideia de que um tratamento psíquico buscaria remediar aquilo que falhou em sua formação. Não só isso: ao estabelecermos o que seria o psiquismo normal, então poderíamos determinar as variáveis perigosas para este e, quem sabe, estabelecer uma conduta de prevenção de tais riscos.

Ora, aprendemos com Freud que a causa é *nachträglich*,³ *a posteriori*, e que só há psiquismo porque há o furo traumatizante da linguagem. Como dirá Soler:

O traumatismo se impõe numa temporalidade de ruptura: **o sujeito não tem nele a mínima parte, isso lhe cai em cima**. É uma temporalidade de instante, mas de um instante que não se percebe facilmente, enquanto existem tantos instantes que se evaporam no esquecimento e a partir do qual se instala uma constância, como uma onda que se propaga, rebelde ao apagamento. De alguma forma, portanto, um instante que engendra algo, uma perpetuidade. (SOLER *apud* BERTA, 2015, p. 194)

Tornar-se um sujeito falante, em qualquer das estruturas com as quais lidamos na clínica – neurose, perversão ou psicose –, não só não ocorre naturalmente como também será variável o modo como se dá. Isso já está posto desde Freud, ao tratar dos modos distintos de negação como operações do sujeito diante do encontro com a linguagem. Tais operações lógicas vão implicar enlaçamentos com o Outro diferentes entre si. Embora se verifique pelo ato de fala do sujeito, as relações estabelecidas com a linguagem dependerão da estrutura psíquica em jogo.

Assim, se entendemos que o furo da estrutura é causa do ser falante, o psiquismo é necessariamente fruto desse fracasso, da violência do (des) encontro com a linguagem. O que se faz a partir dessa contingência só sabemos *a posteriori*, por isso, tenho dificuldade em pensar o que poderíamos considerar como risco psíquico com base nessa concepção de perigo a ser

(Fórum do Campo Lacaniano-SP); e Rede de Pesquisa Psicanálise e Infância (Fórum do Campo Lacaniano-SP).

3 E aqui trago como referência de leitura o livro de Sandra Berta, *Escrever o trauma, de Freud a Lacan* (2015).

evitado. Como o sujeito entrará nisso e se irá se virar com essa estrutura de linguagem, dependerá de uma escolha forçada, como dirá Lacan em 1964. Será *a posteriori*, nas voltas que o significante possibilita, que teremos as pistas das marcas que traumatizaram o sujeito. Trauma aqui, bem entendido, no sentido de *tiquê*, encontro faltoso, encontro com o Real. Como dirá Lacan em 74 (*apud* BERTA, 2015, p. 205): “[...] todos sabemos porque todos inventamos um truque para preencher o furo (*trou*) no Real. Lá onde não há relação sexual, isso produz ‘troumatismo’ (*troumatisme*). A gente inventa. Inventar-se o que se pode”.

Foi nesse sentido que pude acompanhar o comentário de Nominé no debate que tivemos na Rede de Infância.⁴ Ao dizer que há um tempo suspenso entre as experiências de gozo perverso de uma suposta primeira infância e a produção de um saber sobre elas, as quais inscrevem os modos de gozo, não significa que será apenas após esse tempo que teremos a posição estrutural daquele sujeito. Pelo contrário: é porque houve um ato de entrada que um sujeito poderá contar com as condições de possibilidade que a estrutura em jogo lhe permite para a produção desse saber. Esse tempo “em suspenso” conta com a estrutura, ele só é possível porque há uma estrutura simbólica em jogo. Resta a nós, clínicos, acompanharmos como cada sujeito joga esse jogo, quais as coordenadas que o permitem se localizar diante do Outro.

A questão que trago, então, neste texto, retiro de uma passagem do Seminário IX de Lacan que me parece bastante interessante:

Aquilo em direção a que, portanto, hoje vou conduzi-los é a consideração, não da origem, mas da **posição do sujeito**, já que na raiz do **ato de fala**. HÁ ALGO, um momento em que ela se insere numa estrutura de linguagem, e que essa estrutura de linguagem, enquanto é caracterizada nesse ponto original, tento cercá-la, defini-la em torno de uma temática que, **de maneira imaginada, se encarna**, está compreendida na ideia de uma contemporaneidade original da escrita e da própria linguagem, uma vez que a escrita é conotação significante, não é tanto que a fala a cria mas sim que ela a leia, que a gênese do significante num certo nível do Real, que é um de seus eixos ou raízes, é para nós, sem dúvida, o principal para conotar a

4 Bernard Nominé debateu o tema “Lugar e função do analista entre a criança e seus pais” na Rede de Pesquisa de Psicanálise e Infância do FCL-SP, coordenada por Ana Laura P. Pacheco e Beatriz Oliveira, em 23/10/2018.

vinda à luz do dia dos **efeitos de sentido**. Nessa relação primeira do sujeito, naquilo que ele projeta atrás de si **nachträglich, apenas pelo fato de se engajar por sua fala**, a princípio balbuciante, depois lúdica, até mesmo confusional, [...] o que ele projeta atrás de seu **ato**, é aí que se produz esse ALGO em direção ao qual temos a coragem de ir para interrogá-lo em torno da fórmula **Wo Es war, soll Ich werden**. (LACAN, 2003, p. 117, grifos meus, em todas as citações)

Nesse seminário sobre *A Identificação*, a questão que Lacan pesquisa diz respeito ao que ocorre na entrada do sujeito na linguagem, o que está em jogo nessa identificação do sujeito ao significante. Enfim, trabalha bastante em torno da questão do traço enquanto marca do que se apagou, referência da perda de um objeto e de identificação para o sujeito. Daí os desenvolvimentos sobre o “traço unário” como conceito fundamental para se pensar o enlaçamento da linguagem, do simbólico, com o Real e o fundamento do sujeito do inconsciente. Proponho, então, que a partir da psicanálise só é possível falar de risco psíquico em outra acepção: como traço, marca.

Quero destacar aqui que há um momento de ato decisivo para a passagem do risco, como traço, ao significante. Não apenas no seminário citado, mas ao longo de sua obra, Lacan é muito claro quanto ao fato de que se trata de um tempo lógico e não cronológico esse momento em que se dá a entrada do sujeito na linguagem. Trata-se de um ato de entrada, consequência desse instante em que se impõe o furo traumatizante da linguagem. É uma operação que não se desenvolve ao longo do tempo, mas que se atualiza enquanto *dizer* que fica esquecido por trás do que se ouve nos ditos. Um dizer que é prova desse ato que faz sujeito.

Vejamos o que Lacan apresenta no início do Seminário XXI, ao retomar o que Freud trata na *Interpretação dos Sonhos* a respeito do desejo indestrutível, ele dirá:

O que é que Freud, pelo surgimento do inconsciente nos indica? É que em qualquer ponto que se esteja dessa pretensa viagem (se referindo ao vetor que vai do nascimento à morte), a estrutura de qualquer maneira que eu a rabisque aqui, pouco importa, **a estrutura, quer dizer: a relação a um certo saber, a estrutura, ela não cede**. E o “desejo”, como se diz impropriamente, é estritamente, durante toda a vida, sempre o mesmo (Ebenbild). Simplesmente pelas relações de um ser particular em seu surgimento em um mundo onde já é esse

discurso que reina, ele está perfeitamente determinado quanto a seu desejo, do começo até o fim. (LACAN, 1973-1974, p. 11)

A viagem à qual Lacan se refere aparece representada nesse seminário por um vetor cujo sentido vai do nascimento à morte de qualquer sujeito. Ele diz: “este famoso desejo indestrutível que ‘passeia’ sobre a linha da viagem, logo à entrada no campo da linguagem se produz, acompanha, de uma extremidade a outra, e ‘Ebenbild’, sempre o mesmo, acompanha o sujeito estruturando seu desejo” (LACAN, 1973-1974, p. 15).

Podemos fazer aqui uma aproximação entre esse desejo indestrutível e invariante e o ato de um sujeito diante da linguagem que, por um traço primeiro, permite que um significante se inscreva, não de maneira evolutiva, mas sem que possamos, em nenhum momento, apreender o que domina em seu início. Ou seja, esse desejo que é sempre o mesmo nessa viagem de vida do sujeito é o que também sustentará o “ato de fala” enquanto um dizer do sujeito na relação com o outro, reatualizando a cada vez sua posição desejante.

Lacan usará o exemplo do que se passa com Robinson Crusóe na ilha – ao encontrar uma pegada na areia, apaga-a, para depois deixar um traço ali onde o rastro foi apagado – como analogia da inscrição significante: uma marca que surge no lugar do apagamento por um ato do sujeito. A marca enquanto traço já não é mais o rastro, mas índice desse apagamento, da perda do objeto ao qual fez referência.

M., 3 anos, encaminhado para a rede clínica por hipótese de autismo, após algumas sessões sem falar, mostrando objetos de maneira monotemática, se surpreende com o espirro de sua analista e dá risada. E repete: *atchim!* Ao encontrar sua mãe na sala de espera, repete: *atchim, atchim!* A partir das sessões seguintes, passa a esperar da analista que esse *atchim!* se repita.

Trago esse recorte clínico como exemplo para ilustrar o quanto a contingência do encontro do sujeito com o outro permitiu um uso do significante separado do ponto de onde se originou. Não se trata de procurarmos um sentido para o *atchim*, muito menos atribuí-lo apenas ao objeto de onde partiu, mas sim tomá-lo como índice de um instante que atesta o enlaçamento de M. na transferência. M. se apropria do *atchim* e passa a repeti-lo como marca desse momento prazeroso atestado por sua risada. Podemos entender seu riso como ato de enunciação de um sujeito que ali se fez presente ao se deixar afetar pelo outro? Nesse sentido, esse *atchim* passa a indicar o dizer de M., ao buscar repetir uma experiência passada.

Recentemente, Nominé⁵ afirmou que o tempo presente da fala diz respeito justamente ao tempo do ato da fala em uma análise, por exemplo. A cadeia significativa permite a construção das lembranças e a suposição do que pode vir a acontecer e o que Nominé propõe é que o Real se impõe no próprio ato da enunciação, o presente da fala.

Ora, me parece que é justamente isso que Lacan indica com seu “ato de fala”: um dizer que se introduz em uma cadeia que preexiste, um dizer que provoca cortes por seus equívocos e lapsos no instante de sua enunciação, mas que só produz efeitos porque já é consequência de um ato que se fez dizer por “esse desejo indestrutível”.

Temos então que é apenas por seu ato que um sujeito faz com que um traço possa ter o valor que faz dele um significativo. Mas foi necessária a contingência do encontro com a analista para que esse ato pudesse ser lido como um dizer e estabelecesse o laço transferencial. Assim, podemos ver que o único risco que pode existir para um sujeito em psicanálise é o de que seu dizer enquanto ato não possa ser escutado enquanto tal, ainda que seja apenas a partir de um *atchim!*

REFERÊNCIAS

- BERTA, S. *Escrever o trauma, de Freud a Lacan*. São Paulo: Annablume, 2015. (Coleção Ato Psicanalítico).
- LACAN, J. *Seminário IX (1961-1962): A Identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003. [Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife].
- LACAN, J. *Seminário XXI (1973-1974): Les Non-Dupes Errent*. Inédito.

5 O texto “Função do tempo no desejo e seu uso na cultura hoje”, de Bernard Nominé, foi apresentado na PUC-SP quando este veio a convite do FCL-SP para a Diagonal Epistêmica, realizada de 20 a 23 de outubro de 2017.

Habitar o corpo – corpo, gozo, histeria e feminilidade¹



Beatriz Helena Martins de Almeida²

A histérica não é uma mulher. Trata-se de saber se a psicanálise, tal como a defino, dá acesso a uma mulher, ou se o advento de uma mulher é uma questão de doxa. (LACAN, 2009, p. 145)

A noção de corpo em psicanálise deve ser tomada nas diferentes dimensões do Real, do Simbólico e do Imaginário (RSI).

Assim, um corpo não habitado pela linguagem, não é corpo, é carne. Para fins de introdução propomos o narcisismo como corpo imaginário, o corpo recortado pelo significante como corpo simbólico e o que não é redutível à significação, a carne que resta, como real.

Consideraremos os modos de gozo nas interfaces dos registros RSI. O gozo fálico entre o Real e o Simbólico, o gozo do Outro entre o Imaginário e o Real e o gozo do sentido entre o Imaginário e o Simbólico.

Inicialmente, podemos acompanhar Lacan no texto sobre o Estádio do Espelho nas elaborações sobre a antecipação imaginária a partir da imagem do outro, que confere ao *infans* uma imagem unificada do corpo.

Posteriormente, podemos acompanhá-lo nas elaborações sobre a incorporação simbólica do corpo. Como diz Soler (2002, p. 20-21), “o organismo animal advém em corpo sintomático e pulsional no ser falante, [...] isto quer dizer que a linguagem afeta o organismo, o desnaturaliza, o modifica”.

Lacan (2003a, p. 406) encontrou nos estoicos o lastro para pensar o corpo através da incorporação:

Volto primeiro ao corpo do simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a

1 Trabalho apresentado no II Simpósio Interamericano da IF “Sexuação e Identidades”, realizado no Rio de Janeiro, em setembro de 2017, e na Jornada de Encerramento do FCL-SP, em São Paulo, dezembro de 2017.

2 Psicanalista. Analista Membro de Escola, FCL-SP.

ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar. O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele. Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro, desde o momento seguinte à sua incorporação. Fazamos justiça aos estoicos, por terem sabido, com esse termo *o incorpóreo*, assinalar de que modo o simbólico tem a ver com o corpo. [...] O corpo, a levá-lo a sério, é, para começar, aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa sequência de significantes.

Para os estoicos, os incorporais são o lugar, o vazio, o tempo e o *lekton* (exprimível). Os incorporais são acontecimentos, são efeitos, assim como a ferida e a cicatriz, que marcam a superfície dos corpos (BRÉHIER, 2012, p. 11). O traço unário como S1 marca o corpo e engendra cadeias significantes. O corpo habita a linguagem e é habitado por ela.

Vejamos como Maya (2010) relaciona a teoria dos estoicos sobre os incorporais com a proposta freudiana de corpo pulsional e com a noção de gozo em Lacan:

Os incorporais não são coisas nem estados de coisas, são acontecimentos, não estão na profundidade dos corpos, senão na superfície, cortam os corpos. Assim, pode-se entender a proposta lacaniana de que a linguagem faz buraco no corpo desprendendo algo dele, o objeto *a*. Isso introduz, podemos dizer, uma topologia que nos evoca o que Freud nos ensinou sobre o corpo pulsional, aquele no qual os buracos superficiais determinam a maneira de gozar. Igualmente, podemos entender a proposta de Lacan, inspirada nos estoicos: o significante cai como marca sobre o corpo.

O efeito da incorporação da linguagem no corpo é de subtração de gozo. A palavra é a morte da coisa. Dizer que o simbólico mortifica o corpo corresponde à expressão “corpo deserto de gozo”. O sujeito não é seu corpo, prova disso é que já é falado antes de nascer e sobrevive à cadaverização do corpo. O que nos leva a localizar o gozo fora do corpo, o gozo fálico. Como nos esclarece Soler (2002, p. 41), trata-se de “um corpo em disjunção com seu gozo pela operação da linguagem, ou seja, pela operação da demanda articulada que engendra o desejo como resto e a pulsão”.

André (1986, p. 236) acrescenta que a linguagem se interpõe entre o sujeito e o corpo: “Esta interposição constitui ao mesmo tempo um acesso

e uma barreira: acesso ao corpo enquanto simbólico e barreira ao corpo enquanto real”.

É assim que “o corpo como substância de gozo, que não é o sujeito, é susceptível de inscrever, não se sabe por quê, de guardar o rastro das experiências de gozo, nesse sentido a história se inscreve em sintomas corporais” (SOLER, 2002, p. 168).

O efeito da incorporação pelo simbólico é que a linguagem marca o corpo e determina seus modos de gozo, “porque uma estrutura recorta seu corpo, e nada tem a ver com a anatomia. A histórica o atesta” (LACAN, 2003c, p. 510). A clínica nos mostra uma boa gama de sintomas históricos como acontecimentos de corpo.

É interessante notar como Lacan, em momentos diferentes de seu ensino, vai articulando o corpo nas dimensões do Imaginário, do Simbólico e do Real. Assim faz-se necessário contextualizar o corpo como deserto de gozo em relação ao Simbólico e o corpo como substância gozante em relação ao Real a partir do Seminário *Mais, ainda*, como demonstra Soler (2002, p. 122):

No Seminário *Mais, ainda*, Lacan introduz o corpo como substância gozante. Durante anos defendeu que o corpo era um deserto de gozo, [...] – este corpo deserto de gozo [...] que era o correlato, o homólogo do conjunto vazio do sujeito, o corpo tão vazio de gozo como o sujeito está vazio de ser; ao contrário, o corpo substância gozante é o Outro com maiúsculas, em relação ao simbólico e em relação ao sujeito.

Ou seja, o sujeito não é seu corpo, mas “para gozar faz falta um corpo”, o sujeito não é o corpo, mas tem um corpo.

É na medida mesmo em que o significante recorta o corpo por uma falta, que se localiza o gozo como gozo fálico, o que circunscreve um campo fechado do gozo, fora do corpo. Nesse mesmo corte que contorna o gozo fálico é que se configura, ao mesmo tempo, um Outro campo, um campo aberto de gozo que não se deixa apreender pela linguagem, que designamos gozo do Outro, gozo no corpo.

Portanto, tudo o que é sexual é do registro da linguagem, de significantes, ou seja, do falo. Assim, independentemente da anatomia, a sexuação é uma questão de significantes e de semblante. Como nos diz André (1986, p. 213): “O gozo sexual [...] não é alguma coisa onde ingressamos por nosso ser, mas sim pelo significante”.

Vale salientar que quando Lacan refere-se ao gozo sexual, alude ao gozo fálico, e quando refere-se ao gozo do corpo, alude ao gozo do Outro. É nessa heterogeneidade de Um gozo a Outro que podemos concluir com André que o “primado do falo implica, com efeito, na impossibilidade da relação de sexo a sexo, de um ser macho a um ser fêmea, só autorizando a relação no registro do semblante” (*Ibidem*, p. 214, grifos meus).

Diz Lacan (2009, p. 34):

Para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade. No tocante ao gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência entre o gozo e o semblante. É justamente nisso que jaz a distância a que o homem se encontra dela. [...] Na verdade, que o semblante seja aqui o gozo para o homem é uma indicação suficiente de que o gozo é semblante. [...] Inversamente, ninguém senão a mulher – porque é nisso que ela é o Outro – sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante, porque ela é a presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se gozo e semblante se equivalem numa dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para o homem. [...] Cabe dizer que tudo o que nos foi enunciado como sendo a instância do inconsciente não representa nada senão o horror dessa verdade. [...] É o que se costuma empacotar sob o registro do complexo de castração.

Homem e mulher são fatos de discurso (*Ibidem*, p. 136). É por ser incorporado pelo simbólico que é possível abordar o corpo pela diferença sexual, para além do anatômico. É nessa medida que homem e mulher são semblantes, sustentados pela Verdade que o Outro Sexo representa, a Mulher é a verdade para o Homem e vice-versa. Trata-se para a mulher de parecer mulher para o homem e vice-versa.

Lembremos que nos discursos, a dimensão do semblante se sustenta pela dimensão da Verdade. Verdade que não é enunciada. Do púbis ao público, “que o véu levantado não mostre nada” (LACAN, 2003d, p. 558).

$$\frac{\text{semblante}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$$

O que resta do corpo não inscritível, resto da incorporação pelo simbólico é o corpo na sua dimensão Real. A carne substância de gozo. “Nos buracos

da linguagem se encontra o que há de mais real, o ser do gozo, talvez impossível de dizer, porém presente” (SOLER, 2002, p. 139).

Lacan, no Seminário *Encore, En-corps*, por vezes refere-se ao gozo do Outro como gozo do corpo. Esse gozo inabordável pelo simbólico, que tem como figura o gozo místico, gozo do qual se experimenta, mas não se pode enunciá-lo, escapa a qualquer apreensão significativa. Do gozo do corpo do Outro nada se sabe. É assim que o Outro sexo se configura como a verdade da impossibilidade da relação sexual. $S(A)$ escreve a impossibilidade de fazer Um com o Outro.

Soler (*Ibidem*, p. 44) frisa a “questão do gozo sexual e mais exatamente do gozo feminino, porque no que diz respeito ao gozo masculino, é fora do corpo – como diz Lacan, gozo fálico fora do corpo. É seguro que o gozo denominado Outro é um gozo que entra na periferia do corpo, não se sabe muito bem onde se encontra, porém não está fora do corpo”.

Vejamos como André (1986, p. 219) esclarece o quadro das fórmulas da sexuação:

A coluna da esquerda do quadro descreve a estrutura da posição dita masculina na sexualidade, posição cujo significante principal, é o significante do Um; a coluna da direita dá conta da posição dita feminina, cujo significante-chave é o do Outro. Esta divisão não corresponde absolutamente à diferença anatômica entre os sexos, mas indica uma divisão do sujeito em duas metades, sendo a escolha da posição subjetiva determinada no próprio discurso do sujeito, às vezes contra sua anatomia. Em cada uma dessas colunas se inscreve uma série de escrituras que se referem todas elas a uma função única: a função $\Phi(x)$ que afirma que aquilo que tem a ver com a sexualidade provém da função do falo, de qualquer lado que se situe. A diferença de posição ou de identificação sexuada só se institui nos falantes, homens e mulheres, pela maneira na qual se inserem como sujeitos nesta função. Não é a função $\Phi(x)$, a lei fálica, que por si mesma os faz diferentes, mas sim a posição subjetiva pela qual se declaram assujeitados a ela.

Retomando: a linguagem marca o corpo e determina seu modo de gozo, determina um campo fechado de gozo e acessível aos significantes, do lado “homem” do quadro das fórmulas da sexuação, lado do Um; ao passo que é nesse mesmo corte que se configura um campo aberto de gozo não inscritível,

do lado “mulher” do mesmo quadro, lado do Outro. Corte que determina a impossibilidade da relação de complementariedade de Um com Outro. Assim, diz Lacan no Seminário *De um discurso que não fosse semblante*, homem e mulher são fatos de discurso que se organizam em função do modo como se submetem ao falo, todo fálico ou não todo fálico, respectivamente. Nesse sentido a relação só se faz possível ao nível do semblante. Lacan diz que a instância do inconsciente representa o horror da Verdade da disjunção do gozo e do semblante. Desse modo, a histérica se abriga desse horror pelo viés do falo, como busca-se esclarecer nos parágrafos seguintes.

A histérica está do lado “homem” nas fórmulas da sexualização. Muito embora ela se pergunte a respeito do que significa ser uma mulher, o faz à maneira de uma questão endereçada ao mestre com a finalidade de indicar a insuficiência da resposta: “o sujeito histórico se identifica com uma mulher que complementaria o homem, mas apenas para expor e condenar a impossibilidade de tal relação complementar. [...] O sujeito histórico coloca a questão da feminilidade exclusivamente na ordem do simbólico” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 174).

André (1986, p. 282) ressalta que as angústias de castração, as angústias fóbicas e as angústias históricas são barreiras, são proteções contra uma angústia ainda mais fundamental causada pelo horror dessa hiância, pelo horror que essa falta de simbolização da feminilidade pode causar tanto para as mulheres como para os homens.

A histérica foge do irrepresentável da feminilidade. Põe-se ao abrigo no falo e se reveste dele como de uma carapaça. Ela não tarda, certamente, em sentir essa armadura fálica como uma prisão. [...] O que uma mulher quer é que alguma coisa advenha ao lugar deste significante faltoso, que um ponto de apoio lhe seja fornecido precisamente lá onde o inconsciente a deixa abandonada. (*Ibidem*, p. 284)

Já que as mulheres não recebem de suas mães o significante que permite escrever o próprio sexo, elas podem reivindicá-lo do pai. A histérica se empenha em sustentar um pai sempre insuficiente. Ao mesmo tempo que se queixa da insuficiência do pai, ela pode dedicar uma vida a lhe dar sustentação fálica. Metonimicamente, esse apelo ao pai, observa-se em relação aos mestres e aos homens.

Daí a extrema ambivalência que marca a aparente reivindicação das mulheres com relação ao pai. Elas exigem pai e o querem ainda mais na medida em que nunca o há bastante. [...] A histérica não está errada em denunciar a impotência estrutural do pai quanto à filha, mas ela se perde querendo a todo custo repará-la. Nenhum pai será jamais pai o bastante para satisfazer este anseio. [...] É na inexistência deste pai sublime que fica suspensa a sorte da feminilidade. Lacan o enfatiza, valorizando o papel de Deus como destinatário último da posição feminina, e do Homem como polo fantasmático. (*Ibidem*, p. 282)

Podemos observar como no discurso da histeria se evidencia a estratégia histórica de fazer parceria com o mestre.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

A escritura do lado esquerdo do discurso histórico escreve com clareza essa partição. Por um lado, o sujeito conectado por seu desejo ao significante do poder, porém, por outro lado, no lugar da verdade, o que está escrito é o “a”, e que aqui comento um pouco como sendo o gozo subtraído ao parceiro do poder. E é sem dúvida por isso que os sujeitos históricos, cada vez que têm um problema, uma dificuldade, um descontentamento com o parceiro S1, aparecem as turbações do corpo cortando-lhe o passo. (SOLER, 2002, p. 171)

Em *O Aturdido*, Lacan (2003b, p. 465) já havia postulado que a “devastação [...] constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai”. E no Seminário *O Sinthoma*, Lacan (2007, p. 98) acrescentou que o homem pode ser uma devastação para uma mulher, no mínimo uma aflição, pois como não há equivalência entre os sexos, uma mulher é um sintoma para todo homem, enquanto para uma mulher o homem pode ser uma devastação.

A mãe pode ser devastadora para a filha na medida em que não lhe transmite nada que assegure seu ser. É por essa via que ela pode esperar que um homem finalmente lhe revele sua verdade, mas a verdade se mostra em sua face de horror, eis a devastação, a levantada de véu não mostra nada além de desvelar o engodo da fantasia e evidenciar o gozo opaco não redutível

ao falo e refratário à representação. A suspensão dos semblantes fálicos revelam o horror da verdade que pode se apresentar como devastação.

“O amor procura realizar o encontro que, pelo lado do gozo, se verifica impossível. O amor visa efetivamente suprir a falta da relação sexual” (ANDRÉ, 1986, p. 250). Daí que a relação com um homem poder ser uma devastação, na medida mesma em que a histérica se faliciza para complementar um homem. O que se passa aí é que nada garante que ela não será destituída desse lugar de onde precisa se ver amada e desejada. Afinal, qualquer prova de amor é em si insatisfatória para a demanda de que o Outro possa revelar a verdade mais íntima de seu ser, a partir de onde possa se ver amável. Se, por um lado, a histérica pode ser destituída, substituída, largada, por outro, ficar em posição de ser o falo pode cair-lhe como uma armadura que a aprisiona e da qual almeja se libertar.

O problema que se coloca para a histérica é que ela busca subjetivar aquilo que do corpo e do gozo escapa à inscrição fálica justamente pelo modo fálico. E assim fica presa num ciclo infernal, conformado pela fantasia, já que é pelo significante que busca responder pela impossibilidade de significância.

Na medida em que não recebe da mãe, nem do pai, nem dos mestres, nem dos homens, um reconhecimento que a satisfaça, ela pode fazer um desvio através de Outra Mulher, o que pode confluir em idealização, rivalidade ou ciúmes de outras mulheres, que certamente são aquilo que ela não é e que, fantasmaticamente, se encontram no lugar onde ela gostaria de estar, na visada do Outro. A histérica pode buscar o signo de A Mulher em outras mulheres.

Soler (2002, p. 167) descreve bastante bem essa situação, retomando como Lacan define a “greve histérica” em 1975, nas Conferências sobre Joyce: “A greve histérica em uma mulher é a negação a ser um sintoma-mulher. A histérica quer parecer uma mulher, mariposear como uma mulher, mais que a outra, ainda melhor na comparação, porém ser o sintoma-mulher, é outra coisa! O sintoma-mulher se joga a nível do corpo”.

Talvez possamos deduzir dessa definição como a posição “sintoma-mulher” é solidária ao discurso do analista, a mulher sintoma encarnando o objeto de gozo – não toda fálica – para um parceiro dividido por seu desejo, cujo saber da verdade mentirosa permite suportar que não há proporção entre os sexos. Despojada do Ideal, pode ocupar um lugar marcado pelo traço que a faz singular, nem melhor, nem pior, uma entre outras.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

A direção do tratamento na histeria pode incluir uma operação de esvaziamento da consistência imaginária da Mulher. Ir da Mulher que não existe em direção à assunção de uma mulher. Do impossível ao contingente, uma mulher, não toda na função fálica, mas única em sua singularidade, aberta às contingências de um novo amor.

O que esperar de uma análise de um sujeito histérico em direção à feminilidade? Não obturar o vazio, mas franqueá-lo às contingências de encontro e de criação.

Concluo com estas palavras de Serge André (1986, p. 284-288):

A criação, com efeito, não é, nada mais que a produção de um significante novo no lugar do significante faltoso. Desenvolvemos, noutra parte, a ideia de que toda criação é, originalmente, uma tentativa de resposta à inexistência da Mulher. Mas o que distingue essa tentativa é que o significante novo criado pelo artista não procura preencher o furo deixado aberto por $S(X)$, mas, pelo contrário, revelá-lo e fazê-lo atuar como tal. [...] Em seu Seminário de 77, Lacan oferece uma indicação, mais do que procurar um significante novo que adviria no lugar do furo deixado no inconsciente pela falta de $S(X)$, o analista deveria responder por uma palavra vazia, modelada sobre a poesia que é efeito de sentido, mas também furo.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- BRAUNSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Editora Escuta, 2007.
- BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CONTÉ, C. (1992). Sexualidade Humana. In: _____. *O Real e o Sexual – De Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003a.
- LACAN, J. (1972). O Aturdido. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003b.
- LACAN, J. (1973). Televisão. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003c.

- LACAN, J. (1974). Prefácio a “O despertar da primavera”. In: _____.
Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003d.
- LACAN, J. (1971). *O Seminário livro 18: De um discurso que não fosse semelhante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2009.
- LACAN, J. (1972-1973). *O Seminário livro 20: Encore*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.
- LACAN, J. (1975-1976). *O Seminário livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2007.
- MAYA, B. E. Los Incorporales del lenguaje. *a-NUDAMIENTOS*, n. 6. Disponível em: <<http://www.carlosbermejo.net/a-NUDAMIEN-TOS6/6.htm>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- SOLER, C. *Len-corps del sujeto*. Curso 2001-2002. Traduzido e editado por Matilde Pelegrí e Montserrat Pera. Barcelona: Formation Clinique du Champ Lacanien - Collège Clinique de Paris, 2002.
- VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. *Psicanálise sem Édipo?* – Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Função do tempo no desejo e seu uso na estrutura hoje



Bernard Nominé¹

PUC-SP, outubro de 2017

Tudo vai muito rápido hoje. Preciso de uma referência, falta-me um livro, com um clique, posso baixá-lo em meu computador e lê-lo. Não preciso ir à livraria, que vai encomendá-lo e o receberá dentro de uma semana ou duas. Preciso viajar, pego o avião; preciso me comunicar com um amigo brasileiro, o WhatsApp nos coloca em contato imediatamente. A economia na qual vivemos se encarrega de nos fornecer, o mais rápido possível, tudo aquilo que demandamos. Assim, a pressa tornou-se um dos motores da economia.

Os sociólogos se questionam muito sobre essa função da urgência em nossas sociedades. Hartmut Rosa dedicou todo um trabalho à noção de *aceleração*.² Tudo se acelera: a rapidez dos transportes, o ritmo de vida, a gestão dos problemas cotidianos. O sociólogo observa o quanto nossos contemporâneos se queixam do tempo que lhes falta, ao passo mesmo que eles dispõem de tempo livre, noção que não existia nas sociedades nos séculos passados. Essa aceleração se autoalimenta, pois a indústria, aproveitando-se dos progressos da ciência, nos permite ir ainda mais rápido. Essa aceleração que se autoalimenta pode dar vertigem; será preciso aprender a gerenciá-la para não se deixar levar por esse turbilhão.

O campo da saúde não escapa dessa demanda de ir mais rápido e, em nosso campo, o da saúde mental, vemos como alguns profissionais a ela respondem, oferecendo terapias breves.

É preciso dizer, justamente, que a psicanálise vai na contracorrente. Ela demonstra que o tempo não é um objeto possível de controlar, como nos faria acreditar a tendência atual de nossa sociedade, que se esforça

1 Psicanalista. Analista Membro de Escola, Pau – França.

2 ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New Directions in Critical Theory)*. New York: Columbia University Press, 2015.

para prever tudo: a tendência do mercado na bolsa, a meteorologia e quem procure ao máximo se prevenir contra todos os tipos de riscos.

Embora nossa modernidade zele em nos fazer acreditar nisso, o tempo não é um objeto controlável e, contudo, é um objeto que nos define, a cada um, pois interfere em nosso desejo. O que tentarei mostrar para vocês esta noite é que o tempo participa daquilo que causa nosso desejo.

O estudo das neuroses demonstra isso sem dificuldade. O sujeito obsessivo procrastina, ele adia para amanhã a hora [*l'heure*] de seu desejo. O histérico está, antes, adiantado, ele antecipa. O fóbico está na prevenção. Em resumo, o neurótico sofre por nunca estar na hora [*à l'heure*] de seu desejo. Mas, em geral, ele não sabe disso. A própria ideia de seu desejo lhe escapa, pois ele acertou seu relógio na hora do Outro, isto é, na demanda deste. A dimensão do tempo como objeto inapreensível na economia do desejo de cada um permanece, muitas vezes, despercebida.

O tempo é um elemento importante de nossa condição humana, mas é um objeto particularmente difícil de apreender. O conceito de tempo nos assombra, a nós, seres falantes, que nos sabemos mortais, mas que fazemos de tudo para esquecer essa data de vencimento. Por essa razão, diversos são os filósofos que tentaram apreender esse conceito, que tem algo de irreal, muito presente e ao mesmo tempo pura abstração ou puro símbolo. Mas o tempo não interessa apenas aos filósofos, os sociólogos se interessam bastante por ele porque ele tem uma dimensão sociológica importante. Ao lado do tempo de cada um, há a hora [*l'heure*] para todos.

Para poder se comunicar, é preciso acertar os relógios na mesma hora. A hora é uma escansão do tempo. Os sociólogos se debruçaram sobre a história da escansão do tempo.

Confiou-se primitivamente aos sacerdotes a tarefa de saber a que momento era preciso essa ou aquela coisa, semear, cortar, colher, porque os sacerdotes supostamente sabiam ler, no céu, aquilo que retorna ciclicamente ao mesmo lugar, o ritmo das estações.

Observem, aliás, que nas línguas latinas se utiliza a mesma palavra para falar do tempo que passa, da hora que é, assim como do clima que está fazendo. Ou seja, que é realmente aquilo que se passa no céu que nos serve de ponto de referência. Isso fez com que alguns dissessem que o tempo é um objeto da natureza, ainda que não perceptível. Para outros, o tempo é um elemento da sociedade e, portanto, eminentemente simbólico, e não seria senão um objeto cultural. Na verdade, são as duas coisas ao mesmo tempo, e todo o princípio da cultura visa ajustar o relógio fisiológico de cada um

– que é um objeto de nossa natureza, dependente de secreções hormonais reguladas pelo ritmo nictemeral, o ritmo das estações – ao relógio social.

A época em que apenas os sacerdotes sabiam escandir o tempo passou. Cabe ao Estado o monopólio do estabelecimento do calendário. Foi Júlio César quem concebeu o primeiro calendário que se sustentava mais ou menos, e ele fez isso para pôr fim às manipulações de algumas pessoas, que acrescentavam dias, e até mesmo semanas ou meses, para aumentar seu tempo de função no poder. Houve outros reajustes, necessários para se chegar ao calendário que temos hoje, o qual consegue harmonizar relativamente a divisão do tempo em horas, dias e anos, segundo os movimentos do Sol e a divisão em meses, que responde ao ritmo da lunação. Uma lunação tem uma duração média de 29 dias, 12 horas e 44 minutos. Se o ano tem 12 meses e 365 dias, cada mês deveria comportar 30 dias e meio. Para harmonizar tudo isso e fazer todos acertarem o passo, Júlio César, então, decidiu tirar um dia do mês de fevereiro e acrescentar um a cada mês que tivesse um número ímpar: o primeiro, o terceiro, o quinto, o sétimo e o décimo primeiro. Como isso ainda não dava certo, no ano de 1600, introduziu-se um dia a mais nos anos bissextos.

Todo esse pequeno cálculo é interessante, pois mostra que o tempo do calendário é puramente simbólico, um sistema de escrita que é da ordem da matemática e que é feito para delimitar, ao máximo possível, o tempo como real, cuja origem é o ritmo de aparecimento e desaparecimento dos dois astros que dominam nosso céu – o Sol e a Lua –, dos quais não podemos harmonizar as frequências. Há aí uma relação que não cai muito bem. Seria possível, então, chegar até mesmo a dizer que o tempo universal é um produto matemático dessa relação que não cai bem.

Medimos o transcorrer desse tempo universal com cada vez mais precisão. Nem por isso, porém, dominamos esse objeto que escapa entre nossos dedos. Nosso tempo é contado, e o fato de que medimos seu transcorrer com precisão não altera em nada a questão. Essa espécie de fetichismo do tempo que caracteriza a sociedade de hoje mascara mal que o tempo permanece, para cada um, como um objeto que escapa ao nosso domínio, e que representa, por excelência, nossa falta a ser. Sempre nos faltará tempo para ser. Mas o tempo, em si mesmo, falta a ser, e sabemos disso há bastante tempo.

Leiam o livro XI das *Confissões*, de Santo Agostinho. A frase facilmente citada é a seguinte: “Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei”.³ Em geral, não se cita a continuação, sem dúvida retórica demais, mas que merece, no entanto, toda

3 SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: E-books Kindle, 2017. p. 213.

nossa atenção, dado que Agostinho ali demonstra que o tempo é um produto do discurso, e ressalta todos os paradoxos que surgem quando se acredita apreendê-lo por meio do discurso: “O que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir”.⁴

Toda a argumentação de Santo Agostinho repousa no fato de que o passado e o porvir existem apenas no discurso do presente, isto é, enquanto representações. Isso o leva à seguinte fórmula, que reteve minha atenção: “Há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro [...]. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a percepção direta; o presente do futuro é a esperança”.⁵ [*Praesens de praeteris: memoria, praesens de praesentibus: contuitus,*⁶ *praesens de futuris: expectatio*].”

Paul Ricœur, que me levou a reler essa passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, comenta-a assim: “Esse triplo presente é o princípio organizador da temporalidade; nele se declara a deiscência íntima que Agostinho denomina *distensio animi*, e que faz do tempo humano a réplica deficiente da eternidade divina, esse eterno presente”.⁷

Quer dizer que se o Um divino é eterno, o tempo humano, por sua vez, é triplo, o que coloca o espírito do homem num estado de tensão extrema, a distensão, diz Agostinho, ao passo que nós, psicanalistas, diríamos que esse real do tempo cria uma divisão no ser falante.

Vocês não de convir comigo que o passado, na medida em que está inscrito nas representações que se organizam em história, pode ser classificado na categoria do simbólico. O futuro, na medida em que só tem existência ao ser imaginado, deve, obviamente, ser assimilado ao imaginário. Resta-nos admitir que o presente é assimilável ao real. Isso é admissível, e é por isso que ele foge permanentemente, ele só existe deixando de ser, como diria Agostinho. Compreende-se porque o presente pode amedrontar; o neurótico foge dele para se refugiar no passado, como a histérica que sofre de reminiscências, como dizia Freud, ou como o obsessivo, que passa o tempo antecipando o futuro, se prevenindo contra qualquer surpresa. Evidentemente, é ilusório querer categorizar num sistema binário esses comportamentos neuróticos com relação ao tempo. É agradável ao espírito pensar que se consegue precisamente ordenar o mundo em dois armários distintos, mas isso não dá conta de nada sério do lado do real da clínica.

É totalmente possível dizer que a histérica se evade também no futuro, sempre imaginando como o amanhã poderia ser preenchido, o que só alimenta

4 *Ibidem.*

5 *Ibidem*, p. 217.

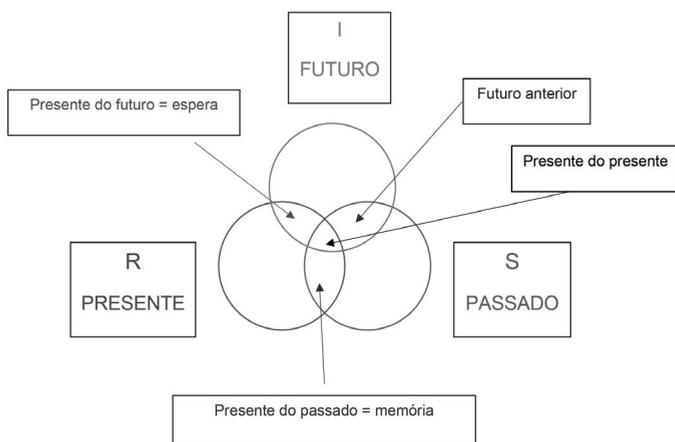
6 Participípio passado do verbo *contueor*, ou seja, “observar”, “olhar”, “considerar”.

7 RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 454.

sua falta a ser de hoje. Quanto ao obsessivo – pensem no famoso homem dos ratos –, ele fica sempre tentado em fazer remontar o tempo, voltar atrás, daí seus rituais, suas verificações, as rumações nas quais ele se perde imaginando que o passado poderia não ter acontecido.

Vocês admitirão, portanto, ao menos por falta de opção, que o presente é assimilável ao real. Isso, ainda assim, é bastante compreensível se pensarmos na realidade. Estar na realidade, todavia, quer dizer alguma, e é isso que se pode desejar de melhor para o ser falante. Estar na realidade é poder abordar o presente do real com o presente do passado simbólico, isto é, nossas representações, nossas lembranças, e o presente do futuro imaginário, isto é, nossas expectativas/esperanças, nossos desejos.

Categorizar assim o presente, o passado simbólico e o futuro imaginário me permite lhes propor essa construção, não posso ainda dizer borromeana, mas certamente trinitária, do tempo subjetivo. Por ora, considerem esses três círculos como círculos de Euler, que representam as três categorias – presente, passado e futuro.



Na intersecção do presente e do passado, podem inscrever o presente do passado, isto é, a memória, as lembranças.

Na intersecção do presente e do futuro, Agostinho nos aconselha a inscrever a espera/expectativa, e ali é possível colocar tanto o desejo, quando se espera coisas boas, quanto a angústia, quando se imagina o pior.

Resta-nos ver o que seria possível inscrever na intersecção entre o passado e o futuro. *A priori*, não vemos fora do presente, no sentido de que é o presente que une o passado ao futuro. Esse é o sentido da construção agostiniana: o presente do presente, o presente do passado e o presente do futuro. O passado e o futuro se articulam, portanto, em parte graças ao presente, e eis um primeiro indício do caráter sem dúvida borromeano da construção que lhes proponho.

Ao olhar de perto a coisa, porém, disse a mim mesmo que há justamente uma articulação que existe entre o passado e o futuro, e essa é a hipótese, totalmente sustentável, do *futur antérieur*^{8*} [ou futuro do presente composto, em português], o que lhes faria dizer “terá sido”. É formidável, quando se pensa nisso, em tudo o que o discurso nos permite fazer como contorções com o tempo.

FUTUR ANTÉRIEUR [FUTURO DO PRESENTE COMPOSTO]

O *futur antérieur* serve para expressar um fato o qual se pensa que será realizado num momento futuro, mas ele não indica nenhuma relação temporal com o presente do ato da fala. Em geral, é o presente da fala que articula o passado e o futuro. Fala-se no presente, e esse presente serve de referência para situar aquilo que está atrás de si, o passado, e aquilo que está diante de si, o futuro. Em outras palavras, à primeira vista não haveria conexão direta entre o passado e o futuro que não passasse pelo presente.

Pois bem, justamente o *futur antérieur* curto-circuita essa passagem pelo presente. Pode-se, por meio de artifício da enunciação, articular um fato que terá acontecido numa determinada data.

O exemplo mais utilizado é o famoso “*J’aurai soupé, quand il rentrera*” [“Terei jantado, quando ele voltar”]. Vocês podem imaginar que não jantei no momento em que enuncio essa fórmula, mas nada lhes assegura disso. A única coisa que é possível localizar no tempo é que o jantar deve acontecer antes da volta do outro.

Para os gramáticos mais advertidos, o *futur antérieur* ressalta que há duas temporalidades distintas: a da enunciação, o fato da fala, e a do enunciado.

8* Em português, o tempo verbal equivalente ao *futur antérieur* seria o *futuro do presente* composto, formado pelos auxiliares *ter/haver* no futuro do presente [terá/haverá] + participio passado do verbo principal. Com relação ao valor semântico, o *futuro do presente* composto expressa “uma ação futura que será concluída antes de outra” ou a “possibilidade de ter ocorrido um fato passado” (KURY, Adriano da Gama. “Emprego dos modos e tempos verbais”. *Cadernos do CNLF*, vol. I, n. 1, 2002). [N. T.]

E “não é porque, na terra, dois acontecimentos são sempre ordenados temporalmente que eles o são também na representação da linguagem”.⁹ Lacan não deixou de se interessar por esse uso do *futur antérieur*. Nisso, ele foi guiado pela descoberta freudiana do *après-coup* [a *posteriori*].

Assim como o *après-coup*, o *futur antérieur* mostra que um acontecimento passado pode adquirir sentido apenas no futuro. Em decorrência da articulação da linguagem – que é uma articulação não de signos, mas de significantes –, um significante que marcou o sujeito num tempo T_1 só vai adquirir seu sentido num tempo T_2 , em virtude de sua articulação com um segundo significante. O sentido é, portanto, estruturalmente, algo por vir, mas, como sentido, ele tem um efeito retroativo.

Toda a teoria da psicanálise está fundada no fato de que a história de um sujeito não se resume à escrita simbólica de seu passado, mas é feita de significações, que estão igualmente por vir. Foi isso que Lacan escreveu em 1953 em “Função e campo da fala e da linguagem”: “O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando”.¹⁰

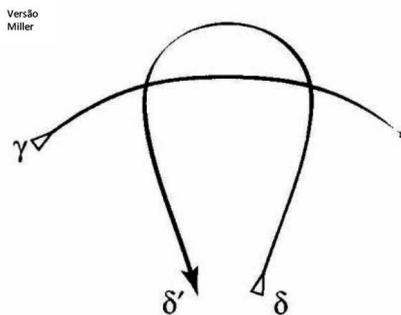
Definitivamente, essa frase complicada descreve o nó da temporalidade que deduzi de minha leitura de Santo Agostinho. O que se realiza em minha história é o nó entre passado, presente e futuro, e é preciso ressaltar a importância do *futur antérieur*, que situei na articulação do imaginário e do simbólico, isto é, ali onde Lacan situa o sentido. O *futur antérieur* é, portanto, o modo do sentido por excelência.

Há várias formas de dar conta dessa função retroativa da significação. A mais elementar é a que Lacan desenha na célula de base daquilo que ele chama de grafo do desejo. É um circuito que dá estofa à cadeia significante. Esse estofa é feito do entrecruzamento de dois eixos, orientados em sentido inverso.

Por um lado, o eixo da cadeia significante em que os significantes se ordenam no tempo de sua inscrição. E, em seguida, há o segundo eixo, digamos, antes, o segundo vetor, que é o da enunciação, que recorta o primeiro eixo.

9 HENRI, Portine. “Beauzée et le futur antérieur : les axes du temps”. *Histoire Epistémologie Langage*, tomo 18, fascículo 2.

10 LACAN, Jacques. “Função e campo da fala e da linguagem”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 301.



Primeiro esboço do grafo.

Esse eixo da enunciação tem sua própria temporalidade; quando falo, quero dizer algo num dado momento. E o momento em que escolho dizer é essencial para o alcance do que tenho a dizer.

Essa é toda a arte da dialética. Dizer algo muito cedo pode não ter efeito, porque o outro ou os outros não estão prontos para ouvir, e dizer tarde demais não serve para nada. Daí a importância da temporalidade na enunciação: uma enunciação só atinge a qualidade de um dizer se chegar no momento certo.

Essa temporalidade da enunciação é essencial ao estofamento da cadeia significante, que não se reduz ao rolamento dos significantes, tal como eles aparecem naquilo que um sujeito viveu, mas que se fecha com a intenção de dizer que a recorta num futuro anterior [*futur antérieur*].

A cadeia significante estofada é, então, algo diferente do que apenas o rolamento dos significantes no momento em que aparecem, ou seja, naquilo que é vivido pelo sujeito, ou seja, no transcorrer de seus pensamentos em que os significantes só se articulam por pura metonímia.

É esse estofamento que não funciona na psicose, donde a dificuldade do sujeito psicótico em ordenar os significantes de sua história. Onde também o fato de que ele tem o pensamento parasitado pela modulação interior contínua e, no máximo, isso assume a aparência do automatismo mental. O que não funciona, então, é a articulação entre as duas temporalidades, a da cadeia dos significantes e a da intenção de dizer. Teoricamente, pois, não há efeito de sentido retroativo, não há uso do *futur antérieur*, portanto.

VINHETA CLÍNICA Nº 1

É disso que dão testemunho as enumerações fastidiosas de um jovem paciente psicótico, que lista todos os significantes que encontrou pelo caminho até chegar a meu consultório.

Eu o atendo há bastante tempo. No começo, ele havia sido enviado para mim por autismo. Pouco a pouco, saiu de seu estado autista, e então me dei conta de sua esquizofrenia. Atualmente, ele não é mais uma criança. O que é bastante surpreendente é que ele tem uma relação muito particular com o tempo. Ele não tem essa capacidade de utilizar a dimensão do tempo para organizar o que viveu, e acabei compreendendo aquilo que o angustiava terrivelmente e por que ele precisava fazer para mim uma lista impressionante de significantes assim que entrava em meu escritório. Era a lista heteróclita de todos os significantes que o haviam marcado no caminho para vir até meu consultório.

Quando chegava ao fim da lista, ele me dizia “vou recomeçar”, e retomava-a do fim para o começo, como acontece em certas canções infantis ou jogos para crianças que, sem dúvida, são feitos para exercitar a memória. Essa lista impressionante, repetida num sentido e no outro, era atordoante, mas não se tratava de interrompê-la. Além disso, quando chegava ao fim da lista, ele me perguntava, angustiado: “É isso, doutor?” Ele precisava de meu assentimento. O que acabei compreendendo é que ele precisava dessa lista de significantes, que parecia não ter sentido algum, salvo pelo fato de que era uma lista de significantes organizados seja pela contingência de seu encontro pelo caminho que ele pegava para vir me ver, seja apenas em decorrência do deslizamento metonímico de um significante ao outro. Em todo caso, essa lista de significantes não constituía uma história, e ele se via obrigado a se lembrar deles, não podia esquecê-los, correndo o risco de não saber se ainda era ele mesmo quando chegava em meu consultório, isto é, idêntico àquele que ele era no início do caminho.

Esse fato clínico muito puro nos remete à sua dificuldade em se reconhecer em diferentes momentos e diferentes lugares de sua própria existência.

Observem que é a patologia mais pesada, a psicose mais profunda, que nos esclarece sobre nossa relação com o significante e sobre a estrutura de nossa forma de ser no mundo. É isso o que Heidegger chamava de nosso *Dasein*.

REFERÊNCIA A HEIDEGGER

Segundo Heidegger, nosso ser no mundo se constrói sobre três modos de ser no tempo, o que ele chama de três *ek-stases* da temporalidade. Ele inventa esse neologismo para salientar que o tempo não permanece fixado numa estase, passado, presente ou futuro, mas que ele está sempre alhures, bem ao lado. É esse o sentido dessa *ek-stase* do tempo. Essas três *ek-stases* da temporalidade não são espaços compartimentados; cada *ek-stase* só adquire sentido em virtude das duas outras.

Se olhar uma foto de minha sala do sexto ano, posso me reconhecer ali e dizer: este sou eu quando estava no sexto ano. Por meio desse reconhecimento, meu *ter estado no sexto ano* se conjuga com meu ser de agora; sou, hoje, aquele que esteve no sexto ano naquela época. Seria preciso acrescentar aí o futuro, pois meu futuro dependerá daquele que fui e daquele que sou. E é até mesmo meu futuro que, por efeito de *après-coup*, dará sentido àquele que eu terei sido.

Definitivamente, creio que é possível dizer que, para Heidegger, é o *Dasein*, o ser no mundo – que, implicitamente, é ser para a morte – que ata as três *ek-stases* da temporalidade. Heidegger não diz isso assim, ele diz: “A unidade das *ek-stases* da temporalidade é a condição de possibilidade para que possa aí existir um ente que existe como seu ali”,¹¹ em outras palavras, é preciso que os três modos temporais de ser sejam atados para assegurar a possibilidade de ser no mundo.

Se retomar a experiência de meu jovem paciente psicótico, que me endereça, em sua angústia, a lista de significantes que ele encontrou pelo caminho, creio apreender que é preciso que ele se assegure, por meio da memória imediata, da sucessão das palavras, para fazer a coesão de seu ser como conjunto de momento espaço-temporais que não se inscrevem em sua história. E acredito também que ele conta com seu interlocutor, eu no caso, para atestar isso, dado que, depois da enumeração da lista, ele me interroga angustiado: “É isso, doutor?”, e é imperativo que eu lhe responda. Vista por esse ângulo, essa experiência poderia significar que esse sujeito psicótico conta com um outro para se historizar, e, portanto, para ter um *Dasein*. Não é a primeira vez que sou levado a formular essa hipótese, já tinha feito isso ao repensar um longo percurso feito com um sujeito afetado por um autismo de Kanner: a única história que ele podia ter se resumia à história de nossos encontros, cuja coerência cabia a mim estabelecer.

11 HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986. p. 412.

Mas voltemos a nosso esquema agostiniano-lacaniano. Vejam que no centro colocamos três ramificações: o presente do passado, o presente do futuro e o *futur antérieur*, que se enodam em torno do presente do presente.

Esse presente do presente, *praesens de praesentibus*, é realmente o cerne do problema que o tempo coloca para o ser falante.

É somente a fala que dá consistência a esses três círculos. É por isso que se fala que o tempo existe sob essas três formas – do presente, do passado e do futuro. E o que ata esses três círculos é o dizer, e, portanto, o presente daquele que fala.

É importante que esses três registros estejam articulados, senão é o caos; quando, por exemplo, se toma uma lembrança por uma percepção presente: é o sentimento de *déjà-vu*, o que corresponde a uma patologia neurológica ou psiquiátrica. Quando se toma uma expectativa por uma percepção presente, diz-se que se toma os desejos por realidades, e isso assume a forma de uma alucinação.

Se refletirem bem sobre isso, a forma de vocês estarem no momento presente depende daquilo que foram e daquilo que esperam ser mais tarde. Notem também que, de antemão, num tempo que se parece com a estrutura desse famoso *futur antérieur*, em algo que não é seu passado, mas o do Outro, foi preparado um futuro para vocês. Carregamos, todos, mais ou menos, a marca disso; não somos obrigados a aderir completamente, mas, secretamente, acreditamos mais ou menos nisso, senão não seria possível compreender por que há horóscopos na maioria de nossos jornais.

Estava com minhas cogitações sobre esse esquema que elaborava pouco a pouco em minha cabeça, tendo em seu centro nevrálgico esse presente do presente, quando avistei, numa livraria de aeroporto, na prateleira dos mais vendidos, um livrinho com um título sugestivo: *Le pouvoir du moment présent* [*O poder do agora*, em português], de um tal Eckhart Tolle,¹² promotor de um método de meditação, inspirado na técnica zen, para aprender a relaxar. Fui ver de que se tratava, e o que esse autor dizia não deixa de ter relação com a teoria agostiniana.

Ele nota, também, que o passado e o futuro não são somente criações mentais, ilusões, e que o tempo precioso é o tempo presente. Aconselha a todos aqueles que sofrem por seu passado ou pela antecipação ansiosa a aprender a viver o agora/momento presente. É, creio eu, se refletirmos bem sobre isso, uma proposta de tratamento por meio do real. Aproximar-se, pouco a pouco, por meio de episódios, do puro presente, desembaraçado

12 TOLLE, Eckhart. *O poder do agora*. São Paulo: Sextante, 1997.

do presente do passado e do presente do futuro, para degustar um pouco a plenitude do suposto Deus, aquele que é eternamente, isto é, fora do tempo de nossa humana condição.

No decorrer de minha leitura, caí numa passagem, em que o autor escreve o seguinte: “Nada jamais aconteceu no passado, aconteceu no Agora”.¹³ A fórmula é bonita, mas não estou certo de que se possa dizer, de forma tão radical, que nada nunca aconteceu no passado, porque a noção de *après-coup*, ressaltada por Freud, mostra justamente que há efeitos de discurso que são efeitos de significações, os quais podem modificar as representações do passado, reorganizar lembranças e até mesmo criar traumatismos *a posteriori*.

Creio que quando se fala do tempo, para não dizer muitas bobagens, não se deve esquecer de que se está no registro da fala e dos efeitos de linguagem. Mas se o tempo também é um real, é um real que escapa às redes de nossos discursos.

É esse real do tempo, esse presente do presente, que todas as nossas construções tentam delimitar. E, aparentemente, é a aproximação desse real do tempo que opera em todas essas técnicas de meditação zen que estão na moda hoje.

Os psicanalistas teriam todo o interesse em perceber que eles também têm um manejo desse real do tempo, esse *praesens de praesentibus*. Freud já dava a entender isso quando falava da transferência, mas Lacan realmente o evidenciou e enunciou muito claramente: “A transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo”.¹⁴

Acerca disso, fiz várias observações.

Não é porque o analisante supõe um saber ao analista que este tem um tempo à frente do analisante. Se o analista imagina que tem um tempo à frente de seu analisante, ele, então, está no preconceito. E Lacan chamava de *contratransferência* a soma dos preconceitos do analista, precisando que a contratransferência está destinada a se opor à transferência.

A segunda observação é que o princípio da cura analítica repousa na presença do analista, que marca encontros regulares com seu analisante. E a cada sessão, o analisante é convidado a dizer o presente de seus pensamentos. É *o aqui e agora* que deve fixar sua atenção. É com seu presente que o analisante se encontra. Ele deve se colocar à escuta de seu presente em presença de seu analista, e isso não é tão fácil. O analisante torce o

13 *Ibidem*, p. 36. Na versão francesa : “Rien ne s’est jamais produit dans le passé: cela s’est produit dans le présent”.

14 LACAN, Jacques. “Posição do inconsciente” In: _____. *Escritos, op. cit.*, p. 858.

nariz, prefere relatar o que aconteceu na semana passada, o que pensou quando estava vindo e, por vezes, se evade e pensa naquilo que vai fazer ao sair: buscar as crianças na escola, fazer compras, encontrar sua namorada ou namorado.

A terceira observação é que a interpretação e o ato do analista também devem estar no momento certo para ter um efeito. É um fato bastante conhecido, que pode ser explicado se considerarmos que a presença do analista se associa ao presente do analisante; o analista se coloca em seu *tempo*.^{15**} Não é o analista quem decide o momento certo, mas o analisante quem o sopra para ele.

Darei um exemplo disso.

VINHETA CLÍNICA Nº 2: O HOMEM COMO SER *EN SOUFFRANCE*^{16***}

Esse homem veio me ver porque, há pouco tempo, ele estava completamente paralisado. Ele havia feito todo um percurso de estudos, dizendo a si mesmo: serei professor. E eis que chegara ali, estava praticamente no final do percurso que havia estabelecido para si e, então, quando lhe ofereceram um cargo pelo qual esperava, inexplicavelmente, ele deu para trás. Não conseguia mais se levantar de manhã, se via tomado por uma espécie de petrificação de aspecto melancólico, que o fazia ficar plantado no mesmo lugar. A vida não tinha mais sentido para ele, e se levantar, então, não tinha mais sentido.

Num primeiro tempo, ele se animou um pouco quando lhe pedi para me contar seu percurso, e descobri que ele sempre se sentira um pouco deixado de lado em sua família, porque não trazia problemas e havia encontrado um meio de se defender disso partindo para o exterior, onde o status de estrangeiro podia lhe conferir um valor específico. Por razões complexas, porém (ao mesmo tempo afetivas e profissionais, as quais não desenvolverei aqui), esse projeto não pôde ser sustentado. Em resumo (o tempo para desenvolver esse trajeto e nele encontrar sentido, um pouco para sua surpresa, pois ele não havia medido o lugar da língua estrangeira nesse assunto), ele acordou um pouco e começou a se organizar para retomar o trabalho.

Muito rapidamente, porém, notei que ele estava pronto para se deixar deslizar novamente. É preciso dizer que, desde sua segunda sessão, eu havia

^{15**} Termo da Música. Designa a velocidade de execução de uma obra. Notação dos diferentes movimentos em que uma peça é escrita ou executada. [N. T.]

^{16***} Em francês, a expressão *en souffrance* pode ser traduzida por “em sofrimento” ou “em espera, em suspenso”. [N. T.]

tido o cuidado de agendar encontros matinais para ele, mas minha agenda estando um pouco cheia, aconteceu um dia de eu agendar um encontro no fim da manhã. Pois bem, justamente neste dia ele me ligou na hora de sua sessão, dizendo que havia acabado de acordar, que ainda não tinha tido tempo de tomar banho, que levaria mais de meia hora para chegar lá, resumindo, que ele preferia que adiássemos nosso encontro. Eu lhe disse firmemente que isso estava fora de questão, que ele devia se apressar, eu o estava esperando. Ele chegou, então, bastante atrasado e me descreveu sua impossibilidade de se levantar e sua impossibilidade de imaginar a si mesmo retomando o trabalho. Perguntei-lhe se ele pensa nas pessoas que ficam esperando por ele. Não fica muito claro, em todo caso, se isso o faz se sentir um pouco culpado, mas não o anima suficientemente para que ele se mexa: outros podem substituí-lo, ninguém é indispensável. Insisto e ressalto que ele sabe bem que está sendo esperado, e chego até mesmo a lhe perguntar o que eu tinha feito para merecer que ele me tratasse daquele jeito. Ele ficou bastante surpreso com minha pergunta, acabei a sessão e lhe agendei outro encontro no dia seguinte pela manhã, no primeiro horário. No dia seguinte de manhã ele estava lá e havia deixado o ar abatido de cachorro sem dono.

Essa sequência é bastante banal, mas me incita a interrogar a questão do manejo do tempo na transferência. Esse paciente não quer mensurar que, por sua sintomatologia, seu próprio tempo, o tempo fixado numa espécie de presente eterno abominável, faz pressão sobre o tempo do Outro, que pode justamente esperá-lo. Não quero dizer com isso que esse seja seu cálculo subjetivo, que ele esteja jogando o “você pode me perder?”, sua partitura não me parece ser a da histérica, mas, em contrapartida, ele me indica o caminho a seguir; a lógica de seu modo de ser me impõe minha função: fazer de tudo para lhe indicar que *je l'(a)temps*^{17****} [eu o espero/eu tenho tempo]. Consequentemente, o analista como *(a)temps* histeriza seu discurso e esse paciente vai descobrir que a origem de seu episódio depressivo é uma mudança de seus pais no decorrer da qual ele se dá conta de que perdeu o ponto fixo que lhe dava raízes, em algum lugar ele tinha um “lar” e, repentinamente, o havia perdido, e foi então que lhe ocorrera essa ideia de sua nova função: “Mas o que estou fazendo aqui?”

Essa vinheta clínica nos conduziria a examinar um batimento particular do tempo que a psicanálise interroga e que esse tempo ressalta, é a sequência alienação/separação. No tempo da alienação, o sujeito sofre uma perda

17**** Equívoco entre as frases *je l'attends* [eu o espero] e *j'ai le temps* [tenho tempo]. [N. T.]

de ser, dado que nem tudo de seu gozo convém para se inscrever naquilo que o Outro demanda. Mas no tempo da separação, que intervém quando o sujeito percebe o desejo enigmático do Outro para além de sua demanda, o sujeito oferece a esse Outro sua perda de ser inaugural; é aí que lhe advém o famoso “pode ele me perder?” É nisso que a separação é um retorno da alienação. É nessa pulsação alienação/separação que é possível se entrever o ser que nos escapa e que esse presente do presente traz à luz. É a função do analista fazer vibrar esse presente do presente; é isso que ele faz com sua presença, que é o indício de seu desejo, é-lhe preciso estar ali, no momento certo. É isso que subentende a fórmula de Lacan acerca da transferência como “relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo”.

Ao término desse percurso que acabamos de fazer a partir da leitura borromeana da referência a Santo Agostinho que lhes propus, passando pelo exame do *futur antérieur* e sua função no ponto de estofo, chegamos à teoria da temporalidade em Heidegger, que nos corroborou na estrutura borromeana dessas três *ek-stases* da temporalidade. E, definitivamente, parece-me que é possível aproximar a estrutura do ponto de estofo e o enodamento dessas três temporalidades indispensáveis ao *Dasein*. Vale ressaltar que essa aproximação está implícita em Lacan, dado que ele faz da falta do ponto de estofo, assim como da falta do nó borromeano, a estrutura da psicose. E me parece que ao borromeanizar a estrutura do tempo subjetivo, essa aproximação entre o ponto de estofo e o nó borromeano se impõe. Ao fazer essa aproximação, ressalta-se a função do tempo na leitura que um sujeito pode fazer daquilo que lhe ocorre e na coesão de sua identidade, em suma, de seu ser no mundo.

Um problema na apreensão ou manejo do tempo e a vivência de um sujeito se resume a uma lista de significantes que não tem sentido, mas que não se deve, a qualquer preço, esquecer, ou a vivência é parasitada por um comentário dos atos, tão insensato quanto no automatismo mental.

Há alguns anos, depois de ter lido o diário de Virginia Woolf, ocorreu-me de comparar o automatismo mental e a escrita de um diário. São duas coisas aparentemente muito diferentes, claro, mas que têm, ainda assim, um ponto em comum, no sentido de que aquele que escreve diários dá forma à modulação interior contínua para lhe dar a estrutura de um diálogo consigo mesmo, ou a estrutura de um testemunho daquilo que viveu, para a posteridade. Ele toma, então, seu leitor como testemunha.

Seria interessante refletir sobre a função do tempo na redação de um diário. Inicialmente porque, para escrever um diário, é preciso tomar tempo

da vida. Em seguida, salvo exceção, para alguns daqueles que escrevem diários não é em qualquer momento que alguém se põe a escrever. Há diários íntimos da adolescência, período de transição entre duas idades; a escrita seria uma tentativa de fixar, de parar o tempo que passa? Mas há também essa necessidade de escrever que se sente depois da perda de um ente querido. Aí está claramente a ideia de imortalizar, por meio da escrita, o tempo passado daquele que está morto e, ao mesmo tempo, é nesses momentos que o tempo parece se dilatar: os minutos, as horas, os dias, os meses, são longos.

A sensação do tempo que passa depende muito do estado no qual estamos. Quando estamos ocupados com algo que nos é importante, não vemos o tempo passar e, no entanto, ele até passa rápido demais. Em contrapartida, quando estamos esperando ansiosamente algo, ou ainda quando estamos doentes, o tempo, então, se eterniza, o sentimos passar e mais lentamente.

De 1958 a 1972, Emil Cioran tinha em sua mesa um calendário, no qual registrava, datando-os, os pensamentos que lhe vinham à cabeça, formulações que lhe pareciam dizer, de forma justa, o que sentia. Trinta e dois cadernos foram, assim, publicados depois de sua morte. Em geral, não se considera esses escritos como seu diário, e, contudo, penso que estão enganados. Esses cadernos são o diário de Cioran, mas não se trata de um diário que registra, que relata acontecimentos – há, ainda assim, alguns acontecimentos, especialmente notas sobre passeios, encontros, redigidos em duas ou três palavras lacônicas –; em contrapartida, são seus pensamentos que são organizados, o que, dessa forma, coloca uma ordem mínima em seu fulgor.

Ao percorrer esses famosos cadernos, encontrei essa reflexão sobre o tempo, a qual merece que nela nos detenhamos:

A doença de todos os dias está na exasperação, no esgotamento dessa atenção ao tempo a que ela se reduz... Essa consciência frenética do tempo foi meu flagelo por toda a vida. Desde minha infância, percebi a disjunção do tempo, de tudo aquilo que não é ele; desde a infância, senti a existência autônoma do tempo, seu estatuto separado daquele do ser, seu reinado próprio... Lembro-me perfeitamente de uma tarde de verão – devia ter cinco ou seis anos – em que tudo se esvaziou a meu redor e não me restou nada além da sensação de uma passagem sem conteúdo, de um vazamento em si, de um escoamento, que me assustou. O tempo se descolava do ser, às minhas expensas. Não havia mais mundo, só havia tempo. Desde então, não vivo senão

acidentalmente no acontecimento. Não vivo senão na ausência de acontecimento, no tempo que não se rebaixa ao acontecimento. O inferno é, talvez, apenas a consciência do tempo.¹⁸

Essa fórmula de Cioran, “tempo que não se rebaixa ao acontecimento”, poderia ser uma excelente definição do estado melancólico. Definitivamente, o que Cioran nos sugere é que, para que o tempo se rebaixe ao acontecimento, é preciso que ele se apague, o que permite ao falasser [*parlêtre*] esquecer aquilo que o constitui em seu ser para a morte. É apenas a esse preço que a vida adquire um sentido diferente daquele que apenas o real que a orienta do nascimento até a morte.

Para concluir, tenho vontade de dizer que o testemunho precioso de Cioran nos ensina que o surgimento do tempo real desfaz, para um sujeito, o mundo e a possibilidade de se historizar. Além disso, havíamos construído o enodamento das três temporalidades em torno do *presente do presente*. Faltaria, portanto, ver qual é a relação entre o tempo como objeto real, que deve necessariamente se apagar, e esse famoso presente do presente, impossível de ser apreendido.

Proponho que vocês considerem, como Lacan faz diversas vezes diante desse tipo de questão, que o tempo, como falta a ser, deve poder encontrar ocupar sua função no lugar do impossível na estrutura. O que há de irrepresentável para nós é o termo para o qual nosso ser se encaminha. Essa hora nunca é e nunca será contada para aquele que vive. Esse termo, todavia, existe, é uma hora de verdade e não deixa de ter relação com aquilo que impele o sujeito a estar [pontualmente] na hora de seu desejo.

Conta-se que Sócrates, em sua cela, na véspera de sua morte, se esforçava para aprender um trecho de flauta, e que, a uma das pessoas próximas (que lhe havia perguntado para que aquilo lhe serviria), ele teria respondido: “Quero aprender essa ária antes de morrer”. A anedota é citada por Cioran em seus cadernos; compreende-se que isso tenha forçado sua admiração. Procurei localizar o traço desse episódio em Platão, mas realmente não encontrei o relato de Cioran. Pouco importa, contudo.

Tradução: Cícero Oliveira

18 CIORAN, Emil. *Cahiers (1957-1972)*. Paris: Gallimard, 1997. p. 631.

Saber-fazer ou saber fazer com



Bernard Nominé¹

Espaço Escola de São Paulo, outubro de 2017

O que vou lhes apresentar hoje é o resultado de um trabalho que desenvolvi no ano passado, antes do Encontro de Escola europeu que tivemos em Barcelona, em janeiro,² sobre o saber-fazer [*savoir-faire*] do analista e as reflexões que esse encontro suscitou em mim e que trabalhei no decorrer de meu próprio seminário, tendo em vista o Encontro Nacional que teremos em Toulouse³ no mês que vem, sobre “O dever de interpretar”. Será que a interpretação do analista necessita de um saber-fazer? Eis a questão.

O homem se enreda [*s'embrouille*] com o saber, na medida em que são os efeitos do significante que lhe impõem o saber. Consequentemente, *o homem deve saber fazer com o saber*.⁴

Fazer com equivale a *se virar com/se desenredar de* [*se débrouiller de*]. Lacan muitas vezes distinguiu o saber-fazer e o saber fazer com. O saber-fazer indica uma expertise. Lacan se recusou a atribuir qualquer expertise aos analistas, daí sua posição muito clara com relação àqueles que se consideravam ou que considerávamos como “didáticos”.

Em um seminário de que gosto muito, e que trabalhei particularmente nesses últimos anos (*Les non-dupes errent*), Lacan chega até a dizer que o saber é da ordem da invenção. “O saber se inventa”,⁵ diz ele. Quando li isso pela primeira vez fiquei muito surpreso. Não pensava que o saber fosse uma invenção. Pensava, antes, que o saber fosse uma soma de conhecimentos que se adquire e que se acumula na cultura. Dizer que o saber se inventa implica que, de certo modo, o saber não se transmite. Isso todo mundo sabe.

1 Psicanalista. Analista Membro de Escola, Pau – França.

2 Referência à Journée Européenne d'École, realizada em Barcelona nos dias 21 e 22 de janeiro de 2017, intitulada *Le savoir de l'analyste et son savoir faire* [O saber do analista e seu saber fazer].

3 Referência às Journées Nationales de l'EPFCL-France, que serão realizadas nos dias 25 e 26 de novembro de 2017, intituladas *Le devoir d'interpréter* [O dever de interpretar].

4 LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (1976-1977), inédito, Aula de 16/11/1976.

5 LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre 21: Les non-dupes errent* (1973-1974), inédito, Aula de 09/04/1974.

É por isso que a educação é uma tarefa impossível. Os pedagogos sabem bem que não é o saber que se transmite, mas, antes, o desejo de saber.

Do lado da psicanálise, sabemos também que os conhecimentos que o analisante tem sobre a teoria psicanalítica podem ser um obstáculo ao trabalho analisante. O saber de que se trata na psicanálise é o saber inconsciente, e aí está claro que é uma invenção que vem no lugar em que falta saber no Outro.

No Seminário 16, Lacan, ao falar do analista e de sua posição, diz que não se trata de um *savoir-faire* [saber-fazer], mas mais de um *savoir y faire* [saber lidar] (saber fazer com) ou, mais exatamente, um *savoir y être* [saber estar ali]. É uma expressão tipicamente francesa, difícil de traduzir: saber estar ali onde é preciso. Todo o problema, com relação ao inconsciente descoberto por Freud, é que podemos estar ali sem saber. E quando se acredita que ali se está, não se está mais ali.

Qual é, então, esse lugar no qual o analista deve saber estar? É o lugar onde ninguém pode saber que ele está, se seguirmos bem aquilo que Freud descobriu como topografia do inconsciente. Mas Lacan, permanecendo fiel a Freud, foi bem mais longe, e se arriscou a esboçar uma topologia do inconsciente.

Vocês sabem que, para o analista, esse é o lugar do famoso objeto *a*, um objeto particularmente difícil de situar. Quando vocês acreditam tê-lo situado, quando acreditam que ele está ao alcance de suas mãos, podem ter certeza de que estão enganados. Lacan utilizou todos os recursos que a topologia matemática lhe oferecia para tentar esboçar uma topografia do objeto *a*. Se refletirem bem sobre isso, verão que o objeto *a* permanece inimaginável. É como a outra face da banda de Möbius, isto é, aquela que não existe. É a volta não contada do toro quando o percorremos de uma certa forma. É o centro inapreensível do *cross-cap*. Em suma, não se trata de apreender algo com as ferramentas que nos servem para captar a realidade. E, contudo, esse lugar existe, ou, mais precisamente, para retomar uma terminologia hegeliana, ele *ek-siste*, ou seja, ele se situa sempre ao lado.

Como, então, pedir ao psicanalista que ocupe esse lugar insituável, sempre ao lado? Vocês entendem, no entanto, até que ponto é fundamental para o analista se manter ao lado, de saber estar sempre ali ao lado.

Ainda que esse lugar seja insituável, Lacan conseguiu dar conta de sua função, de sua eficácia, situando-o no centro de um nó. É difícil situar com precisão o centro de um nó. Quando pegam uma corda e dão um nó, sabem que podem fazê-lo em qualquer lugar dela. O centro do nó só é definível uma

vez que o nó é feito, ele não existe antes. E alguns nós, os nós corrediços, têm até mesmo a propriedade de deslizar. O centro do nó se define, portanto, apenas por ser o ponto em torno do qual a corda se aperta.

Não é à toa que Lacan terminou seu trabalho de pesquisa, seu trabalho de elucidação da prática analítica, se enredando nos nós. Ele buscava estreitar ao máximo aquilo em torno de que um trabalho analítico gira. Ele encontrou um modelo que lhe convinha muito bem, o modelo do nó borromeano. Pois bem, o lugar em que o psicanalista deve saber estar é o lugar em torno do qual o nó borromeano se estreita.

O nó borromeano não é um nó qualquer, é um nó muito particular, mais precisamente uma cadeia que enlaça três círculos, isto é, três nós triviais, de tal forma que os dois círculos são ligados apenas por meio de um terceiro, seja ele qual for.

Se tiverem a prática da análise, sabem bem que a transferência é um nó. Um nó no qual aceitam se deixar prender como analistas. Se esse nó não for borromeano, isto é, se não conseguirem conduzir seus analisantes a fazer um nó distinto daquele que a neurose os ensinou a fazer, vocês, então, terão dificuldades em se soltar.

Ontem, na Universidade, falei do tempo.⁶ E tentei mostrar aos estudantes da PUC que esse objeto inapreensível que é o tempo é o centro de um nó em torno do qual se estreitam os três registros com os quais se acredita poder apreender o tempo: o passado, o presente e o futuro.

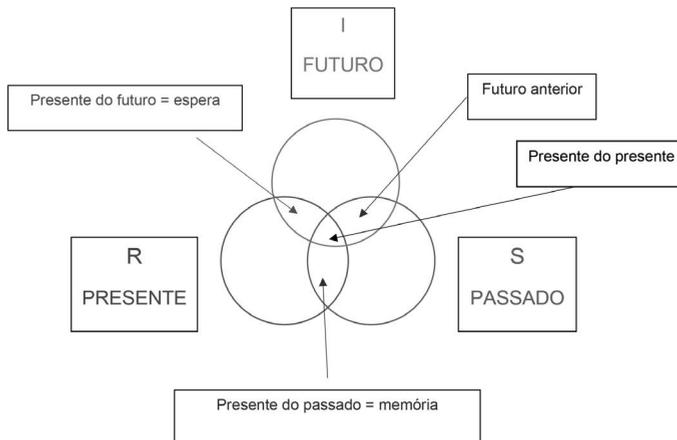
Ao trabalhar essa questão do tempo, me dei conta de que ele desempenha uma função essencial no nó borromeano tal como Lacan o vislumbra, isto é, como o efeito de um dizer. O nó pode ser considerado como o efeito de um dizer que faz acontecimento. Se o dizer faz acontecimento, isso supõe a função do tempo.

Em minha conferência de ontem à noite, partindo de uma citação célebre de Santo Agostinho, mostrei como o tempo pode ser considerado como uma das funções do objeto *a*. Apoiei-me em uma indicação de Lacan no Seminário 20, em que ele diz claramente, a respeito da *pressa*, que o tempo pertence à categoria do objeto *a*. Vemos, no nível da vida cotidiana, que cada sujeito se define em seu uso do tempo. Há aqueles que estão sempre apressados, que antecipam; há aqueles que estão sempre atrasados, os quais precisamos esperar. Há aqueles que adiam sempre o momento de passar

6 Referência à conferência "A função do tempo no desejo e seu uso na cultura hoje", proferida na PUC-SP, em 20 de novembro de 2017, e publicada neste volume com pequena diferença no título: "Função do tempo no desejo e seu uso na estrutura hoje".

ao ato, há aqueles que precisam que nós os apresseemos; em suma, cada um se define por sua relação com aquilo que se poderia chamar de hora de seu desejo, que não é uma hora universal e que não é, em todo caso, sincrônica à hora do Outro.

Esse objeto tempo que caracteriza a posição de cada um com relação a seu desejo, propus situá-lo no centro do nó borromeano, que deduzi da definição agostiniana do tempo, de acordo com as três categorias de presente do passado, presente do futuro e presente do presente.



Isso faz surgir, logicamente, a categoria do presente do presente como centro do nó. É com esse presente do presente que o analisante deve se confrontar na cura, e é a isso que cada um resiste, fugindo na antecipação ou se refugiando na rememoração. Estar à escuta do presente do presente é o princípio do *hic et nunc* da regra fundamental estabelecida por Freud. E o analista, por meio de sua presença, encarna esse presente do presente do analisante. Ao aceitar encarnar esse presente do presente, o analista dá a si mesmo a possibilidade de dirigir a cura e de fazer de modo com que a transferência seja algo diferente da repetição do passado. É isso que Lacan ressalta quando diz que “a transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo”.⁷

O ato do analista e sua interpretação, notadamente, só podem ter efeito se forem sincrônicos com esse presente do presente ao qual o analisante é

7 LACAN, Jacques. “Posição do inconsciente”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 858.

convidado pela transferência e ao qual ele deve, por sua vez, convidar o analisante. O analista, por meio de sua presença, se associa ao presente do presente do analisante, ele adota seu ritmo. E não é o analista, pois, quem decide sobre o *Kairós*, o momento oportuno, é o analisante que indica isso para ele sem saber. A direção da cura não implica, portanto, um saber-fazer do analista, mas um saber estar ali onde é preciso quando é preciso.

Saber estar ali onde é preciso e no momento certo para ajudar o analisante a se colocar na hora/acertar os ponteiros [*se mettre à l'heure*] de seu desejo e se desfazer dos conflitos do tempo que o impedem de fazer isso, fixando-o na repetição do passado ou na antecipação de sua fantasia.

Em nosso meio, fala-se facilmente do lugar do analista como semblante de objeto: semblante de olhar, semblante de voz. Proponho a vocês que acrescentemos a essa lista o semblante de tempo. Parece-me que o benefício mais evidente de uma análise se localiza naquilo que se saiba estar lá onde é preciso e no momento certo. Essa é a condição necessária para saber aproveitar os bons encontros que a vida oferece de tempos em tempos.

Aquele que souber obter esse resultado saberá se situar no lugar adequado e no momento oportuno para ocupar a função que ele deve preencher, no centro do nó, para um outro. É evidente que essa faculdade de se situar no lugar do analista não se aprende como um saber ordinário. Freud havia notado isso. O analista não deve se apoiar naquilo que sabe. É preciso que ele invente, a cada vez, esse lugar que ele deve ocupar.

Daí o segundo capítulo que abrirei agora, e que é o resumo da primeira parte de meu seminário do ano passado. Havia dado como título *Invenções, soluções, problemas*. Debrucei-me sobre a questão da invenção, porque ela me parecia ser uma questão crucial para a psicanálise, para que ela seja efetuada e para que continue a existir, o que hoje não tem nada de evidente.

Há pessoas que se preocuparam em estudar o mecanismo de pensamento que pode conduzir a uma invenção. Chamam isso de "*the breakthrough thinking*".⁸ Uma das hipóteses que reteve minha atenção diz que o momento da descoberta muitas vezes não ocorre junto com o momento em que o autor trabalha sobre sua questão.

Gutenberg, por exemplo, em 1448, procurava imprimir em velino os caracteres móveis que havia fabricado e não encontrava solução satisfatória. Foi em 1450, enquanto assistia às colheitas de uva, que viu uma prensa de vinho que iria lhe fornecer o modelo da prensa de impressão. Em outras palavras, foi preciso que ele estivesse ali, no lugar certo e no momento certo,

8 PERKINS, David. *The Eureka Effect*. New York; London: WW Norton & Company, 2000.

para fazer esse encontro feliz, que nada podia prever entre a fabricação do vinho e dos livros impressos. Esse lapso de tempo foi chamado de “período de incubação”. O que parece dizer que a descoberta é o resultado de um nó inédito entre um pensamento que procura e um nível de pensamento que olha, que registra sem julgamento.

Os especialistas na questão empregaram diversos significantes para designar esse mecanismo da invenção. Um deles ficou muito na moda, a *serendipidade*. Isso designa a parte de acaso nas grandes invenções, o fato de que não se encontra aquilo que se procura; equívoco, então! Cristóvão Colombo descobriu a América procurando a rota das Índias. Em 1936, Fleming, que fazia culturas de estafilococos, encontra, depois de suas férias, uma caixa recoberta de mofo e se dá conta de que os estafilococos não brotavam ao redor do mofo. Foi assim que ele descobriu a penicilina.

Há ainda outro termo que me interessa, um conceito inventado por Arthur Koestler: a *bissociação*. O elo que teria sido feito na cabeça de Gutenberg entre sua preocupação em imprimir e a imagem da prensa é uma bissociação. Lendo Koestler, compreende-se que sua bissociação é uma ligação improvável feita entre dois pensamentos que, aparentemente, não têm nada a ver um com o outro, que não estão conectados pelo senso comum, mas que estão ligados por um processo que nós, psicanalistas, chamamos de deslizamento metonímico.

É um processo constantemente empregado pelo inconsciente. O inconsciente não titubeia em associar palavras por consonância, analogia de forma, proximidade numa frase. Esse tipo de associação está, aliás, na base da técnica do chiste. Um chiste faz rir porque surpreende e choca o senso comum. Ao associar duas cadeias de pensamentos que não têm nada a ver entre si, ele faz jorrar um sentido novo.

Lembrem-se da invenção da palavra *famillionnaire* [familionário] feita por Heine para caracterizar a atitude com a qual Solomon Rothschild teria tratado o agente de loteria Hirsch-Hyacinth, agindo como se fosse igual a ele. O chiste inventado por Heine ressalta a incompatibilidade entre duas cadeias associativas: de um lado a família, do outro, os milhões. A única articulação possível só se faz sobre a sonoridade partilhada entre a família e os milhões, o que desafia o senso comum, mas faz subentender um sentido novo.

Não é por acaso que Freud dedicou todo um livro à técnica do chiste, que lhe parecia utilizar todas as astúcias da linguagem da qual o inconsciente se utiliza. O chiste é claramente da ordem da invenção, ele está fundado nos dois níveis que a linguagem permite: o nível da associação de um significante

ao outro para criar sentido, e a articulação automática dos significantes, que se associam de forma metonímica como a família e os milhões.

Faz certo tempo que penso que deveríamos poder demonstrar que a estrutura do chiste se apoia em um nó de sentido que responde ao enlaçamento borromeano. A ideia me ocorreu ao considerar que o grafo de Lacan é uma primeira tentativa de amarração. É uma amarração muito complicada, um circuito que tenta atar o curso dos significantes na sincronia com a diacronia que caracteriza a significação. Lembro que é a partir da estrutura do chiste que Lacan constrói seu famoso grafo, no Seminário *As formações do inconsciente*.

Sempre tenho um pouco de dificuldade com esse grafo, e nunca fiquei convencido pelos esforços de certos colegas em fazê-lo dizer tudo sobre tudo. Acho, portanto, que o nó borromeano o substitui vantajosamente. Esse nó, tal como Lacan o utiliza, nos mostra os efeitos do dizer sobre os três registros que nos servem para que nos situemos em nosso mundo. Lacan define esse nó como “nó de sentido”.

É preciso, justamente, ver que o sentido tem uma dimensão de laço social. Quando se diz que se compreende, isso quer dizer precisamente algo, que se acredita partilhar com outros um sentido comum. Isso é bem ilusório, na verdade. Quando se diz “a gente se entende”, quer-se dizer, sobretudo, que se quer economizar um discurso. Não é raro que, em uma análise, um analisante faça apelo à compreensão do analista: “Você está entendendo?”, ou uma forma equivalente, “Você está vendo o que quero dizer?” Isso é o indício de que o analisante tem uma dúvida sobre aquilo que procura explicar, e é a indicação, para o analista, sobretudo, de que não há nada a compreender.

Há um autor que releio de tempos em tempos, e ao qual me referi diversas vezes: Theodor Reik. Em minha opinião, ele é o mais freudiano dos alunos de Freud. Recentemente, ao relê-lo, me deparei com um testemunho que ele relata de seu primeiro encontro com Freud. É muito tocante. O dia em que, emocionado, Reik fora se despedir, sabendo que eles não voltariam a se ver, Freud lhe teria dito, na soleira da porta: “Sempre gostei bastante de você”. E ao ver a emoção de seu interlocutor, incapaz de articular o que quer que fosse, ele teria acrescentado, para reconfortá-lo: “As pessoas não precisam permanecer coladas umas às outras quando caminham juntas”.⁹

Um dos capítulos do livro de Reik, chamado *Escutar com o terceiro ouvido*, tem o seguinte título, evocativo: “A coragem de não compreender”. Escutar

9 REIK, Theodor. *Écouter avec la troisième oreille*. Paris: Bibliothèque des Introuvables, 1976. p. 467.

com o terceiro ouvido, para Reik, equivale a escutar sem compreender. O analista não deve se apressar em compreender rápido demais.

Seria possível colocar a questão daquilo que é o senso comum. O senso comum está próximo da opinião, ele se constrói por meio de sugestão, solidifica as massas. É verdade que isso faz laço social, mas a psicanálise não é um laço social desse tipo, porque ela demonstra que é apenas em aparência que o senso comum faz nó de sentido. O senso comum faz laço entre os indivíduos, mas raramente faz nó de sentido.

Com efeito, o que é que Lacan chama de nó de sentido? Lacan evoca isso a partir daquilo que lhe serviu para demonstrar o interesse da cadeia borromeana. É na época do Seminário *...ou pior* que Lacan nos traz uma fórmula de sua própria criação, a qual ele estima por ser sua fórmula da letra de amor, mais precisamente a letra d'(a)muro. Uma letra que enfatiza que entre o homem e a mulher há o muro do amor.

A fórmula é a seguinte: “Eu te peço/demandando que recuse o que te ofereço porque não é isso”.¹⁰ Ele está muito ocupado tentando escrever, num grafo complexo, a conjunção improvável desses três verbos, quando fica sabendo que um tal Guibaud, matemático que é uma referência para Lacan, acaba de dar um curso sobre a cadeia que faz o emblema dos braços da família Borromeo. Lacan, logo em seguida, se apodera daquilo que lhe parecia cair como uma luva e o nó borromeano não o deixaria nunca mais.

O que ele anteviu, então? Ele anteviu que os três verbos – que não se articulam naturalmente em sua fórmula um pouco especial, mas que descrevem bem a clínica da vida amorosa – só podem se articular com a condição de colocar que *o que te peço/demandando, não é isso que quero, o que te ofereço, também não é isso que você quer, e é, portanto, como aquilo que não é, que você tem todas as razões para recusá-lo a mim*. Se fizermos figurar cada um desses três verbos por meio de uma rodela de barbante, vemos que a frase só faz sentido ao se articular os três verbos em torno de um *não é isso* central que os faz se sustentarem. O famoso *não é isso* [*ce n'est pas ça*] figura o lugar do objeto *a* no centro do nó. “É de um nó de sentido que surge o objeto *a*”.¹¹

Em outras palavras, o cerne desse famoso nó de sentido é um não sentido, um sem sentido/passo de sentido [*pas de sens*], é o “não é isso” [*ce n'est pas ça*]. Pois bem, é a essa constatação que o chiste leva a seu ouvinte: “Você achava que ia ser isso; pois bem, não, não é isso!” O chiste desvela, num

10 No original em francês, “Je te demande de me refuser ce que je t'offre parce que c'est pas ça”.

11 LACAN, Jacques. *O Seminário livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012. p. 85.

lampejo, o sem sentido. O chiste desata insidiosamente o senso comum para atar de outra forma os significantes e fazer aparecer não somente um sentido novo, mas, sobretudo, o vazio de sentido que se instalou no cerne da linguagem.

Para que minha hipótese sobre a estrutura borromeana do chiste seja confiável, é preciso, inicialmente, que eu aí extraia a estrutura ternária. Não teria muita dificuldade em fazê-lo, posto que isso já está em Freud. Lembrem-se da função da *Dritte Person*. Essa terceira pessoa, esse terceiro um pouco misterioso que Freud salienta na estrutura do chiste, que o distingue do cômico, em que só há dois – o eu e aquele que me faz rir por sua conduta inapropriada, por exemplo –, esse terceiro é, para Freud, o lugar em que o chiste opera. É por isso que quando se acaba de contar uma boa história, você foi o lugar onde o processo se realizou, se deixou surpreender e sente a necessidade imperiosa de propagar a piada a uma outra pessoa, para saboreá-la numa outra posição. Em suma, há três por todo lado na estrutura do chiste, e esse terceiro sobre o qual Freud insiste é, para Lacan, o Outro, a garantia do código na fala. É para ele que se dirige, em definitiva, o chiste. Trata-se de fazê-lo meter o nariz, de fazê-lo engolir o pouco de sentido do qual ele é a garantia e, ao mesmo tempo, ludibriá-lo sobre o sentido sexual subentendido, que não deixa de aflorar na maioria dos chistes ditos tendenciosos.

Tomemos o exemplo a palavra justa de Clémenceau acerca do presidente Félix Faure: “Quis viver como César, morreu como Pompeu”. Com esse chiste, Clémenceau faz ouvir, a meias palavras, as circunstâncias particularmente incongruentes da morte de Félix Faure no salão azul do Palais de l’Élysée.

Tudo repousa no significante *Pompeu* [*Pompée*], general romano que se opôs a César. Temos aí um par de opostos que funciona muito bem. Acrescenta-se a ele outro par de opostos: vida, morte. “Quis viver como César... e morreu como Pompeu”. O chiste de Clémenceau reside na escolha do significante *pompé*^{12*} [chupar], que é também um particípio passado que evoca a forma pouco gloriosa na qual se encontrou o presidente agonizando nos braços de uma semimundana que acabara de lhe fazer um pequeno mimo.

Vê-se bem como a natureza do significante, que produz a homofonia e sua articulação arcaica fundamental, por oposição, permite fazer ouvir, num discurso manifestamente sensato, outro discurso, totalmente deslocado.

12* O substantivo próprio *Pompée* [Pompeu] e o verbo *pomper* [chupar] são homófonos em francês. [N. T.]

Aí ainda, não seria muito difícil lhes mostrar a estrutura ternária. Ela é implicitamente evocada por Freud quando ele nota que no trocadilho “fácil”, a palavra com duplo sentido é “a única conexão existente entre duas ideias discrepantes”.¹³

As duas representações discrepantes são aqui, por um lado, as ambições do presidente Faure e, por outro, as condições pouco luzidias de seu falecimento. E o duplo sentido do significante *pompé* [chupar] que faz o nó. Se esse chiste nos faz rir é porque ele nos surpreende com um nó ao qual não esperávamos.

Daí minha ideia de dar conta desse acontecimento de dizer que é o chiste por meio de uma manipulação do nó, inspirando-me no modo como Lacan nos mostrou três formas diferentes de fazer o mesmo nó, conforme se utilize o Simbólico, o Imaginário ou o Real como meio para atar os dois outros.

No senso comum, no discurso sensato, como pode ser o da história, contam-se histórias, isto é, imagens a partir dos dados simbólicos da História. Imaginário e Simbólico parecem aí se articular em torno do sentido. De fato, é o Simbólico, isto é, um uso regulado e arrazoado do significante que ata o Imaginário, que cada um pode se contar, ao Real, que permanece impossível de se dizer.

Para apreender a mola propulsora do chiste, proponho considerar que isso é outra forma de fazer nó. Continua sendo o mesmo nó, mas é feito de outra forma. O que desvela, num lampejo, essa palavra justa de Clémenceau é que aquilo que ata o Imaginário ao Simbólico, isto é, o fundamento da articulação sensata com a qual se escreve a História, é o Real do significante, ou seja, pouco ou nenhum sentido. Freud mostrou muito bem que a técnica do chiste se apoia no trabalho do inconsciente. O inconsciente joga com as palavras e, dessa maneira, goza da linguagem, seria possível dizer até a letra, e, assim, ele zomba do senso comum. O inconsciente cifra e a interpretação decifra, mas é o mesmo mecanismo.

Donde o último ponto que gostaria de abordar com vocês esta noite como nó de dizer, o da interpretação analítica.

Para Lacan, a interpretação analítica não deve ser a simples decifração do sentido dos sintomas; tal decifração não faz nada além de nutrir o sintoma de sentido. A interpretação analítica, tal como Lacan a concebe, visa delimitar o cerne em torno do qual se fecha todo nó de sentido. É isso que leva Lacan a dizer que a interpretação deve ter a estrutura do chiste. Ela

13 FREUD, Sigmund. “Os chistes e sua relação com o inconsciente”. In: _____. *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

deve criar a surpresa, fazer ondas, desatar significações fixadas e atar um novo sentido ou, no mínimo, relançar a fuga do sentido.

É em Reik que podemos ler muito explicitamente a relação entre a interpretação analítica e o chiste. Ele nos oferece uma curta vinheta clínica, que diz respeito a um de seus pacientes americanos que acabara de lhe contar um sonho que se situava num hotel vienense, onde ele passara certo número de peripécias bem compreensíveis; aparece no sonho, contudo, o nome de Metternich, que não tem nada a ver com a questão, a não ser pelo fato de que é o nome de um estado austríaco, mas que não tem nada a ver com o paciente, que é um homem de negócios americano. Na verdade, Reik se detém nesse nome que não está em seu lugar e, depois de tê-lo decomposto, faz seu paciente ouvir “*met her nicht*”, uma mistura de inglês e alemão que evoca a decepção do senhor por não ter encontrado a mulher que procurava no hotel em questão.

“A surpresa provocada pela solução do elemento do sonho ‘*Metternich*’ é da mesma ordem que aquela provocada por um trocadilho”.¹⁴ E Reik prossegue notando que é possível comparar “o analista, que revela o sentido oculto e as intenções ocultas dos processos inconscientes para um homem que escuta um gracejo”.¹⁵ Ele se refere justamente a Freud e seu famoso terceiro no chiste, que indicava que o processo psíquico naquele que escuta imita o processo psíquico daquele que conta a piada. De fato, para ser mais exato, é preciso lembrar que, para Freud, o que se passa no terceiro não é da ordem da imitação, mas a continuação de um processo que tomou seu ponto de partida junto àquele que o enuncia; o alcance do chiste se completa no terceiro em questão. Mas Freud assinala também que “os chistes são confrontados pelos determinantes subjetivos no caso da terceira pessoa, podendo estes determinantes tornar inatingível sua meta de produzir excitação gratificante”.¹⁶ E ele cita a bela fórmula de Shakespeare ao dizer que:

A fortuna de um gracejo reside no ouvido
De quem o escuta, nunca na língua
De quem o faz...¹⁷

14 REIK, Theodor. *Écouter avec la troisième oreille*, op. cit., p. 233.

15 *Ibidem*, p. 235.

16 SHAKESPEARE *apud* FREUD, Sigmund. “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, op. cit.

17 *Ibidem*. Em inglês: “A jest prosperity lies in the ear/ Of him that hears, never in tongue/ Of him that makes it...”

O importante, portanto, é que o analista saiba escutar sem compreender, com o terceiro ouvido, e não faça obstáculo àquilo que deve ressoar nele na medida em que se faz de lugar em que o pouco de sentido, como Real, pode se revelar como meio para fazer um novo sem sentido/passos de sentido [*pas de sens*], um nó inédito, na surpresa.

Reik havia compreendido bem, de sua análise com Freud e do ensino que havia recebido dele, que não é como sujeito que pensa que o analista opera na cura, mas como terceiro ouvido, e estaria inclinado a fazer dela o lugar do objeto *a*.

No fim das contas, essa famoso terceiro ouvido é o nome específico que Reik atribui à função do analista, que opera como terceiro do chiste, mas é um terceiro reduzido a um ouvido sem sujeito. Não é que seja preciso que o analista tenha três ouvidos, dois são suficientes para não ouvir, como assinalava maliciosamente Lacan, mas que ele intervenha como terceiro reduzido a um ouvido que escuta sem compreender.

É isso que Reik apreendeu em sua prática, e é isso que o faz dizer que, definitivamente, “a interpretação não é deixada à livre escolha do analista”.¹⁸ É o analista reduzido ao lugar do vazio da voz. Assinalo, sobre esse assunto, que aquilo que me incitou a ler Reik é o fato de que Lacan conservou seu trabalho sobre a voz no ritual judaico.

Reik evocou igualmente um ponto importante, o ponto sobre o qual nos debruçamos no ano passado, a saber, a questão do tempo na interpretação. É o que ele chama de “o momento psíquico”. Para que o dizer da interpretação faça acontecimento é preciso que ele caia no momento certo. E para tanto, o analista deve se manter pronto, o que implica que ele se abstenha de pensar. Reik nota: “Só sou hábil se não penso”.¹⁹ Essa é uma das condições da surpresa necessária tanto ao funcionamento do chiste quanto da interpretação. Essa surpresa não está reservada apenas ao analisante. Reik, aliás, é também autor de um livro chamado *O psicólogo surpreendido* [*Le psychologue surpris*], e se o lerem, verão que o psicólogo surpreendido é uma definição possível do psicanalista. O analista deve aceitar se deixar surpreender, se quiser participar da surpresa, por seu analisante. É por isso que, contrariamente ao que diziam certos autores da IPA, não há *standards* de interpretação; a interpretação é uma invenção e, como toda interpretação, ela se opera na surpresa [*surprise*] e supõe mais *méprise* [equivoco] do que *prise* [tomada de posição].

No fim das contas, para terminar esta apresentação, lhes diria que a função

18 REIK, Theodor. *Écouter avec la troisième oreille*, op. cit., p. 235.

19 *Ibidem*, p. 298.

do psicanalista não necessita tanto de um saber-fazer [*savoir-faire*] quanto de um saber lidar com [*savoir y faire avec*] o dizer. Saber se situar no nível do dizer. E, para concluir, darei uma referência de Lacan um pouco complicada:

O dizer [...] fornece o que há de supremo no inconsciente, em sua essência mais pura. O dito espirituoso, o chiste, nos satisfaz por se unir ao engano em seu lugar. Ao sermos acionados pelo dizer, o riso eclode por termos poupado [*épargné*] um caminho, nos diz Freud, por abrirmos a porta além da qual não há mais nada a encontrar.²⁰

Essa economia [*épargne*] que Lacan evoca é a do trabalho psíquico, que consiste normalmente em encontrar sentido entre dois significantes e, assim, renunciar ao gozo do não sentido que predomina no inconsciente. Freud nos demonstra brilhantemente como o chiste faz rir àquele que o escuta, poupando-o de ter que procurar sentido: “esta produção de prazer corresponde à despesa psíquica que é economizada”.²¹ É aí que somos “atuados” pelo dizer que se enoda em torno do vazio de sentido. É, sem dúvida, isso o que Lacan visa quando evoca essa porta entreaberta sobre um para além do sentido, ali onde *não há mais nada a encontrar*.

Por que somos tão preocupados por essa grande corrente de ar criada pela abertura dessa porta aberta sobre o vazio? *That is the question!*

Tradução: Cícero Oliveira

20 LACAN, Jacques. “Da psicanálise em suas relações com a realidade (1967)”. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 355-356.

21 FREUD, Sigmund. “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, *op. cit.*

O corpo, o significante e a letra



Bernard Nominé¹

São Paulo, outubro de 2017

Por meio destas três palavras – *o corpo, o significante e a letra* –, o próprio título desta conferência anuncia que vamos falar do inconsciente, e vamos falar dele numa visão lacaniana. Em seu seminário sobre os quatro conceitos da psicanálise, o Seminário 11, Lacan nos diz que o inconsciente *são os efeitos da fala sobre o sujeito*. E para mensurar esses efeitos, é preciso fazer uma psicanálise. Estima-se, então, que o inconsciente tem efeitos sobre o corpo e esses efeitos podem ser interpretados em termos de insatisfação sexual.

Se o inconsciente é o efeito da fala sobre o sujeito, deve-se precisar que esses efeitos se manifestam por meio dos sintomas, e que os sintomas são acontecimentos de corpo. É preciso, pois, precisar as relações do sujeito com seu corpo. O sujeito tem um corpo, ele não é um corpo.

Lacan insistiu muito sobre essa questão e há uma ferramenta fácil de utilizar para examinar as relações complexas do sujeito com seu corpo. Trata-se de uma ferramenta fabricada a partir da estrutura do discurso e, mais precisamente, do discurso do Mestre.

O discurso do Mestre prescreve uma certa relação do corpo com o gozo que faz do corpo um objeto simbólico. Essa é a óptica hegeliana.

No campo de batalha, o Mestre é aquele que não teme morrer porque seu ideal de mestria e seu desejo de se fazer reconhecer como tal é mais forte que seu instinto vital. O mestre é o protótipo daquele que domina seu próprio corpo. O Escravo, em contrapartida, é aquele que prefere a vida ao puro prestígio. Ele aceita, portanto, alienar seu corpo ao Mestre para continuar a viver.

Se o Mestre precisa do Escravo tanto quanto o Escravo precisa do Mestre é porque eles estão, ambos, presos em um discurso, isto é, numa certa relação de corpo a corpo ordenada pela fala.

A posição do Mestre é caracterizada pelo fato de que ele renuncia ao gozo do corpo em prol do gozo do prestígio, isto é, o gozo do significante

1 Psicanalista. Analista Membro de Escola, Pau – França.

mestre. A posição do Escravo é, ao contrário, definida pelo gozo, salvo que, em consequência disso, ele perde a liberdade de seu corpo.

O Mestre se privou de seu gozo; o escravo é privado da liberdade. O que os une num discurso é que o corpo do Escravo se torna a metáfora do gozo do Mestre, o qual só atinge o gozo por intermédio de seu escravo.

$$\frac{\text{Mestre}}{\$ \text{ privado de gozo}} \rightarrow \frac{\text{corpo do escravo}}{\text{gozo do mestre}}$$

Vê-se, então, com essa fórmula e escrita, que proponho que a estrutura desse discurso que ordena [*range*] os corpos repousa no fato de que um diz ao outro: “seu corpo é a metáfora de meu gozo”. Observem que o gozo é o desafio/aposta [*enjeu*] dessa dialética.

É para isso que serve um discurso; trata-se de gerenciar o gozo. O escravo que não renunciou ao gozo deve aceitar alienar a liberdade de seu corpo, que se torna, então, representante do objeto do gozo do mestre.

Observem bem que, com algumas exceções, somos todos escravos do Mestre, pois é a partir dele que sustentamos nosso corpo como significante e que temos, todos, esse ideal de nos tornarmos seu mestre, assim como o Escravo hegeliano faz do Mestre seu ideal. O Mestre, então, não deve ser considerado sob o ângulo de uma pessoa física, de um outro ser vivo, mas, antes, sob o ângulo de um ideal, o do significante Mestre que supostamente venceu o gozo, apagou-o. Na escrita de Lacan, podemos escrever essa relação do Mestre com o corpo do Escravo assim:

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad \text{objeto}}$$

S_2 aí representa o corpo como Outro, ou seja, que é o corpo na medida em que ele é marcado pelo carimbo [*sceau*] do significante ideal. S_2 é, portanto, o corpo simbólico. Esse corpo é vivível [*vivable*], até mesmo vivo/vivente [*vivant*]? Nada é menos certo que isso e aquele que quiser reduzir todo o seu ser a esse corpo simbólico, corre um risco mortal.

Temos um exemplo impressionante disso com o destino de Yukio Mishima.

Em seu romance autobiográfico *Confissões de uma máscara*,² ele retrata a história de sua infância e mocidade. Muito cedo ele foi deixado de lado por sua mãe, que se submeteu às ordens superegoicas de sua sogra (a avó de Mishima), a qual, de certa forma, lhe roubou o filho. Seu pai foi particularmente

2 MISHIMA, Yukio. *Confissões de uma máscara*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

ausente de todo esse processo. O avô, que é descrito como nervosamente doente, provavelmente melancólico, criou o neto com os valores de um de seus ancestrais samurai. Quando se lê *Confissões de uma máscara*, encontra-se toques misturados da posição depressiva de Gide e do mal-estar de Joyce tal como ele é expresso em *Retrato do artista quando jovem*.³

Ao sair da adolescência, Mishima, atormentado por um desgosto por seu corpo, sonha ser recrutado pelo corpo dos kamikazes, mas, no último momento, na ocasião da visita médica de sua incorporação, ele está febril, tosse e majora a importância de seus sintomas, a tal ponto que induz o médico a errar na gravidade de seu estado. Ele nunca se perdoará por este último sobressalto de vida que lhe fizera fugir dessa saída tão esperada.

Por meio da escrita e da prática assídua da musculação, ele forja para si mesmo um corpo simbólico ideal. Em sua obra, faz a apologia dos valores tradicionais do Japão, e em sua vida ele contribui, de forma rocambolesca, para sustentar o Imperador, aquele pelo qual se sacrificava a vida durante a Segunda Guerra Mundial, aquele que, sob a pressão dos americanos, teve de renunciar solenemente, em 1946, a suas prerrogativas divinas, numa declaração chamada *Ningensengen* (declaração humana). Essa declaração é um momento crucial para Mishima, pois ela assinala a queda daquilo que dava sentido à sua vida.

Em 1970, depois de ter entregado o manuscrito de seu último livro, que encerra uma tetralogia monumental cujo herói reencarna muitas vezes, e na sequência de uma arenga frustrada em convencer o exército a jurar fidelidade ao Imperador, Mishima trata sua vergonha de viver na mais pura das tradições dos samurais, de uma forma altamente simbólica, aplicando em si o *Seppuku* [haraquiri], isto é, abrindo seu próprio ventre com um punhal, depois de ter pedido àquele que se supõe ter sido seu amante que lhe cortasse a cabeça com seu sabre fetiche. Fica acordado que o amante em questão o seguirá em seu gesto, cometendo em si mesmo o *Seppuku*, por sua vez auxiliado por um terceiro ladrão. Eis o tratamento que ele inflige a si mesmo para se igualar ao corpo simbólico cujo ideal mortífero lhe serviu de modelo, a despeito de ter um corpo salvo pelo desejo, um corpo animado por uma libido dirigida para o objeto fora do corpo. Nessa passagem ao ato fatal, Mishima se situa inteiramente do lado do Outro simbólico, e trata seu corpo como se ele fosse seu próprio objeto, a ser cortado em pedaços para servir seu gozo de Outro eterno.

3 JOYCE, James. *Retrato do artista quando jovem*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

O que fortemente marcou os espíritos é o horror do quadro que ele ofereceu ao olhar do Outro. Ele não se oferece aí como imagem de um corpo ideal, como o São Sebastião, mártir que o havia excitado em sua adolescência e lhe fizera conhecer um pequeno gozo bem idiota. Se ele consegue atingir o gozo do olhar do Outro é estourando essa imagem, despedaçando-a. Esse ato é o resultado de todo um percurso, ele o premeditou por muito tempo, e chegou até mesmo a encená-lo antes de realizá-lo. E seu biógrafo nos diz que o *Seppuku* representava para Mishima o ato sexual por excelência, “a masturbação suprema”,⁴ como ele teria dito a um visitante pouco antes de sua morte. Nessa masturbação suprema, ele sacrifica seu corpo para realizar a relação [*rapport*] sexual com o Outro absoluto.

Com esse exemplo extremo, vemos que a dialética hegeliana não é humanamente sustentável. Como poderia o escravo assumir sua vida alienada se ele se reduzisse a ser esse corpo objeto do gozo do mestre?

É aí que Lacan se afasta de Hegel. Ele acrescenta uma dimensão na dialética hegeliana, a que diz respeito ao Escravo como sujeito. E ao introduzir a subjetividade do Escravo, é-se obrigado a reconsiderar a questão do gozo. “Um corpo é algo que pode gozar. Só que eis que o fazemos se tornar a metáfora do gozo de um outro! E o que é que se torna o seu? Será que ele muda? Toda a questão está aí”⁵

É na aula de 7 de junho de 1967 do seminário sobre *A lógica da fantasia* que Lacan se esforça em responder a essa questão.

“Se mestre sou”, diz Lacan, “meu gozo já está deslocado, ele depende da metáfora do servo, mas não se pode ignorar que, para ele, há um outro gozo, que permanece à deriva”.⁶

Esse outro gozo que permanece à deriva é o gozo próprio ao escravo, aquele que não é extraído da metáfora do Mestre, ele lhe escapa. Há, portanto, dois gozos bem distintos: o da possessão do corpo do escravo assegura ao mestre, é o gozo suposto do mestre; e aquele que é próprio ao escravo e que nada tem a ver com essa dialética. É importante considerar que esses dois gozos são distintos e não intercambiáveis. É outra forma de dizer que não há relação sexual. Não há relação [*rapport*] dialética entre o gozo do mestre e o do escravo:



4 SCOTT STOKES, Henry. *Mort et vie de Mishima*. Paris: Balland, 1985. p. 313.

5 LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre 14: La logique du fantasme (1966-67)*, inédito, Aula de 07/06/1967.

6 *Ibidem*.

Isso quer dizer que não é em seu corpo, que pertence ao Mestre, que o Escravo goza, é em outro lugar, e precisamente ali onde uma parte de seu ser escapa ao Mestre. “Se é verdade que algo do real do gozo só pode subsistir no nível do escravo, será justamente então neste lugar, para ele, deixado à margem do campo de seu corpo [...] que deve ser colocada a questão do gozo”.⁷ E esse gozo se condensa sobre um objeto que permanece à margem do gozo alienado. É por isso que podemos dizer que esse objeto está situado fora do corpo. O gozo do escravo é condensado num objeto que ele não sacrifica pelo Mestre.

Esse objeto fica à margem, está situado fora do corpo, na medida em que não faz parte do corpo como Outro, isto é, do corpo simbólico. Esse objeto é o que permite ao Escravo não se confundir com esse corpo servil que ele representa para o Mestre. É o gozo da vida que fixa um limite às exigências superegoicas que impõem ao ser um modelo ideal mortífero. É, sem dúvida, esse objeto fora do corpo simbólico que serve de suporte ao mistério do corpo falante, isto é, ao mistério do inconsciente. Esse objeto residual tem uma função vital, é ele que assegura a relação do sujeito com seu corpo. “Esse resíduo de presença é, no fim das contas, a junção mais certa, quão parcial ela seja, do sujeito com seu corpo”.⁸

Ao dizer isso, Lacan descreve uma realidade evidente, mas que não entra facilmente nessa fórmula escrita. Chego, portanto, finalmente a considerar que essa escrita desdobra a estrutura de um nó totalmente particular. O que ata o sujeito ao corpo que ele tem em parte alienado ao Outro simbólico é algo que é o produto dessa alienação, mas também algo que lhe escapa.

Que nosso corpo seja alienado aos significantes do Outro é uma condição necessária à constituição do inconsciente, mas não é uma condição suficiente. É preciso ainda que algo tenha permanecido à margem dessa alienação, é necessário ainda que haja esse espaço da deriva para que um objeto fora do corpo condense o gozo do vivente. O sujeito neurótico é, então, dividido entre seu corpo que realiza a metáfora do gozo do Outro e a parte de seu corpo que aí escapa. O inconsciente é uma formação de compromisso, ele serve simultaneamente ao Outro, dado que fala sua língua, mas, ao mesmo tempo, se utiliza dessa língua para fazer *dis-corps* [dis-corpo/corpo discordante].

“O inconsciente [...] ek-siste no *dis-corps*. Não há nada no inconsciente [...] que com o corpo faça acordo. O inconsciente é discordante”.⁹

7 *Ibidem*, Aula de 31/05/1967.

8 *Ibidem*, Aula de 07/06/1967.

9 LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre 22: RSI (1974-1975)*, inédito, Aula de 21/01/1975.

Foi esse *dis-corps* que a histérica fez ouvir na época em que a medicina estabelecia a anatomia neurológica do corpo humano. É claro que o inconsciente não responde a nenhuma anatomia, mas ele se apresenta, para o neurótico, como resposta possível, ainda que fantasiosa, ao real do corpo que escapa a esse recorte simbólico.

O inconsciente fabrica sentido a partir desse gozo discordante, que permanece à deriva. É assim que ele remenda a relação esquartejada do corpo com seu gozo.

Tenho realmente o gozo de meu corpo? Não realmente. Tenho um corpo, o que me permite gozar, mas será que gozo dele? Ter um corpo faz com que, em contrapartida, outro possa gozar dele.

Gozo de meu corpo, portanto, é um engodo, uma idiotia. Meu corpo é, antes, gozado pelo Outro. Quanto a meu gozo, ele é deslocado, só o encontro por intermédio do corpo de um outro que me permite alcançá-lo.

$$\frac{\text{Meu corpo}}{?} \rightarrow \frac{\text{corpo (do outro)}}{\text{meu gozo}}$$

Pergunto-me o que significa esse ponto de interrogação que Lacan inscreve em seu esquema. Penso que é possível concebê-lo como o enigma do famoso deserto de gozo que supostamente é definir o Outro, no sentido de que aquilo que identifico como meu corpo é, na verdade, o esquema dele que recebi do Outro.

Esse suposto deserto, porém, vem esconder a verdade do gozo do Outro. Esse gozo do Outro não deve ser confundido com o gozo da vida que anima o corpo. Esse gozo do Outro é, em certa medida, da mesma ordem que os gozos eternos que fazem reluzir certas religiões àqueles que sacrificam seus corpos.

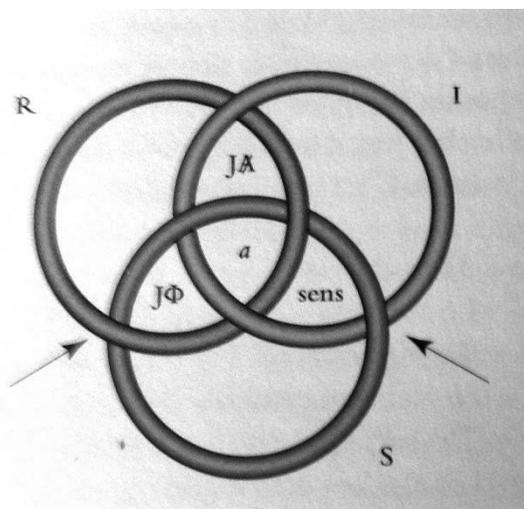
Em resumo, acabo de lhes propor uma escrita que mostra como o quadro do discurso do mestre, que nos atribui um corpo como Outro, isto é, um corpo simbólico, é transbordado pelo corpo falante que se constitui a partir do objeto *a*, verdadeiro objeto da separação, situado à deriva desse discurso. Lembro-lhes de que Lacan dizia que esse objeto assegura “a junção mais certa, quão parcial ela seja, do sujeito com o corpo”.¹⁰

Com qual corpo? Num primeiro tempo, eu responderia: com o famoso corpo simbólico que ele herdou do Outro, esse corpo que ele tem, mas que

10 LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre 14: La logique du fantasme (1966-1967)*, inédito, Aula de 07/06/1967.

não é ele. Essa resposta, contudo, não é suficiente, o objeto à deriva assegura também a junção do sujeito com o corpo falante, isto é, com o inconsciente que não se enquadra com o corpo simbólico, que o transborda e que faz *dis-corps*. O corpo falante escapa ao controle [*maîtrise*], ele transborda esse corpo que é o corpo simbólico.

Se me contentar com essa escrita do discurso do mestre flanqueado por essa verruga que fui obrigado a acrescentar a ele, essa verruga que, de fato, não é nada além do que a famosa lâmina¹¹ de que Lacan fala no Seminário 11, essa lâmina que seria o órgão da libido, em suma, se me contentar com essa escrita, não faço aparecer a função de junção que assegura esse objeto à deriva. Em contrapartida, parece-me que com esse modelo da cadeia borromeana, no centro da qual Lacan situa seu objeto *a*, vemos como esse objeto assegura uma junção, ele está no centro do nó.



É preciso compreender que Lacan joga, como sempre, em diferentes quadros. Quando desenha a cadeia borromeana, ele a desenha não tanto como um nó quanto como o entrecruzamento de três círculos de Euler – os círculos de Euler sendo representações de conjunto e, portanto, relações de conjuntos que têm partes comuns. O que não é de maneira alguma a proposta da cadeia borromeana, que é um nó que se aperta, isto é, que as três rodelas de barbante podem ser reduzidas a um espaço bem apertado.

11 LACAN, Jacques. *O Seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964-1965)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 186.

É preciso, portanto, considerar esses dois quadros para compreender algo aí. Lacan utiliza esse modelo para nos mostrar que, por ter uma representação do mundo que se sustenta, é preciso ter de si mesmo, isto é, de seu corpo, uma representação que seja consistente, e isso supõe, de acordo com ele, o enodamento borromeano destes três registros, que podem ser distinguidos junto ao ser falante.

O registro da imagem, registro particularmente investido pelo fato de que nosso desenvolvimento nos fez nascer imaturos neurologicamente, e aí está a função específica do famoso estádio do espelho, que nos assegura dessa ilusão de sermos uma unidade, e que nos conforta na ideia de que gozamos da imagem de nosso corpo, no sentido em que *gozar de* quer dizer *possuir*. É assim tão certo que nossa imagem nos pertence? Penso que nada é menos certo, nossa imagem pertence igualmente àquele que nos olha, e o sujeito agorafóbico sabe algo disso. O que o angustia é que sua imagem lhe seja arrebatada pelo olhar do outro, isso pode chegar ao ponto de que ele não se reconheça mais em seu corpo, que ele se perceba estranho a si mesmo pelo fato de que o estão olhando. Poderíamos dizer, então, que nesse momento de angústia, o sujeito não goza mais de seu corpo, mas que é seu corpo que goza por conta própria, e é nisso que ele lhe escapa. E ele lhe escapa na medida em que é, então, a presa do gozo suposto de um outro que o olha.

O registro simbólico é bastante simples, é o corpo simbólico, o corpo como Outro, como diz Lacan em “Radiofonia” ou em *Mais, ainda*. Em “A terceira”, Lacan assimila esse registro simbólico à morte. Não é muito difícil de conceber que o corpo simbólico não é um corpo vivo. É um corpo mortificado pelo simbólico, um corpo do qual dificilmente se pode situar o gozo, dado que ele não vive. Contudo, é possível gozar desse corpo simbólico, essa é tipicamente a posição do mestre hegeliano, aquele que goza do reconhecimento simbólico de seu ser no Outro. Aquele que visa esse gozo eterno deve decidir morrer. Vimos a demonstração disso com o escritor japonês Mishima.

O corpo imaginário e o corpo simbólico estão ligados. É o princípio evidenciado pelo estádio do espelho. O corpo imaginário apenas corre o risco de funcionar como um balão, ele infla. O que limita essa inflação é a amarração da imagem do corpo ao reconhecimento simbólico do Outro. Esse reconhecimento simbólico permite à imagem adquirir sentido e permite, sobretudo ao sujeito, entrar numa série, na série dos semelhantes. Ter um corpo simbólico permite inscrever seu corpo num conjunto de outros corpos. Isso reduz a inflação imaginária e permite a cada um entrar na fila [*rentrer dans le rang*].

O que o espelho não mostra, porque ele está muito submerso na metáfora óptica, é como a imagem e o significante conseguem se ligar. Lacan elucida esse ponto num primeiro tempo com seu esquema óptico. Ele reserva aí uma parte importante ao real do corpo, que não aparece na imagem que o envolve, mas que demonstra que é a partir desse vazio que se constitui uma falta na imagem, falta que assume o sentido de uma castração em decorrência da intervenção do Outro. É possível deduzir que se é em torno desse real que gira todo o valor de uma imagem ideal é porque é o real que liga a imagem ao significante ideal.

Donde a ideia de se considerar atualmente, no modelo borromeano, o registro do real como sendo aquele do corpo que vive sem pedir nossa opinião. O corpo real é aquilo que, de nosso corpo, não é apreendido na imagem que fazemos de nós mesmos, é também aquilo que transborda completamente o corpo simbólico que nos foi reservado e que nos esforçamos em ser. Na lógica borromeana, devemos, então, considerar que é esse corpo real que ata o corpo imaginário ao corpo simbólico. Ele, assim, vem fazer limite à pretensão imaginária e à mortificação simbólica.

VINHETA CLÍNICA

Recentemente, ouvi uma colega relatar o caso de um adolescente do qual ela se ocupou por um determinado tempo.

Trata-se de um jovem que, à beira do desespero, viera consultá-la porque lhe havia sido recusada a única solução que ele vislumbrara para sair do mal-estar que sentia desde que a puberdade lhe acenava de forma irremediável que ele se tornaria homem. O gênero que ele dizia ter escolhido era o gênero feminino. Isto é, o corpo simbólico do qual ele pretendia gozar o designava como mulher. Até esse momento da puberdade, ele havia visto a si mesmo como mulher, isto é, seu corpo simbólico e corpo imaginário se mantinham juntos em torno dessa significação: serei uma mulher. Sem contar com o real de seu corpo, que vinha lhe dizer que isso era impossível.

O nó que permite a cada um se virar com o fato de que o sexo, como real, e o gênero, como simbólico, não recobrem necessariamente um ao outro, esse nó feito pelo imaginário do corpo que permite um certo número de artifícios, quer seja a mascarada feminina, o travestismo, os artifícios postícos, as próteses etc., esse nó era, para ele, impossível. Ele só pensava em uma única coisa: que um cirurgião o livrasse desse real do sexo para colocar em conformidade, e mesmo em continuidade, o simbólico do gênero que ele

havia escolhido com o imaginário de seu corpo. Boa parte dos elementos que nos foram relatados por nossa colega mostrava, evidentemente, que esse garoto recusava a entrada na adolescência, ele queria permanecer numa infância angelical limpa de toda sexualidade. A cura durou vários anos, o tempo necessário para ele reiterar sua queixa e, talvez, para depurá-la, até situá-la em seu lugar exato: esse garoto se queixava por ser estorvado não tanto pelo falo quanto pelo gozo sexual, sem dúvida porque esse gozo sexual não estava limitado pela função fálica, e que, para colocar esse gozo para fora do corpo, ele não tinha outro meio a não ser o recurso à castração cirúrgica.

Vejam que o centro do nó está constituído pela única parte comum aos três registros, ali onde Lacan escreve o objeto *a*. Esse objeto se situa no centro de uma espécie de trevo, constituído, segundo Lacan, por três tipos de gozo do sentido. “É nesse lugar do mais-de-gozar que se conecta esse gozo”.¹²

Vale ressaltar que cada um desses gozos está em relação com o campo que o exclui, isto é, que cada um está situado à deriva de um determinado registro. O gozo fálico está à margem do registro imaginário, o que quer dizer que o imaginário extrai sua consistência do falo na medida em que ele é parte do corpo elidido da imagem.

Lacan nos faz observar que é o objeto *a* que separa esse campo do gozo fálico do campo do imaginário. Isso torna, ele nos diz, o gozo fálico “anomálico” ao gozo do corpo.

É uma frase um pouco complicada, da qual lhes proponho uma leitura possível: há, de um lado, o gozo fálico, o falo gozado – poderíamos dizer – por conta própria. É particularmente evidente, na impotência masculina, que o falo não obedece necessariamente às exigências de seu proprietário; é também evidente no fenômeno inverso, o da poluição noturna ou da ejaculação precoce, e, por outro lado, há o gozo do corpo, que lhes proponho entender/ouvir [*entendre*] com o sentido do equívoco que designa o fato de que se é proprietário de seu corpo. Gozar de seu corpo no sentido de ser seu proprietário. Pois bem, seria possível dizer que o gozo fálico mostra a cada um os limites do gozo de seu próprio corpo.

O que faz limite a que eu goze de meu corpo é que ele também está alienado ao Outro simbólico, e que o falo não é o órgão, o falo é uma função simbólica, isto é, ele é regulado pelo Outro. O que essa análise diz do nó borromeano: o gozo fálico está fora do corpo imaginário, ele está no

12 LACAN, Jacques. “La troisième” – VII^{ème} Congrès de l’École freudienne de Paris, Rome (31/10-3/11/1974).

cruzamento do corpo real (o real do sexo) e do corpo simbólico em que se inscreve aquilo que se está no direito de fazer desse real do sexo, particularmente em decorrência das identificações simbólicas.

Poderíamos dizer que essa situação que Lacan desenha para o gozo fálico nos mostra onde opera a castração: ela vem fazer limite ao campo do imaginário. É isso que faltou a esse garoto de que lhes falei, e é aí que ele espera o gesto do cirurgião, que poderá, segundo o que acredito ter compreendido, confortá-lo na ideia de que ele poderá gozar de seu corpo sem ser embarcado num gozo outro.

Seria possível utilizar esse modelo para refletir sobre essa clínica complicada que é a anorexia, mais um fenômeno de corpo do que um evento de corpo. Parece-me difícil, com efeito, considerar esse sintoma da anorexia sob a rubrica do corpo falante. O que me surpreende é que essas jovens não se veem como nós a vemos. Quer dizer que, para elas, a imagem do corpo está sob a influência feroz do corpo simbólico. Quando essa influência não está limitada pelo real do corpo, isto é, pelos limites do vivível [*vivable*], então é-lhes necessário um limite externo, aquele que a instituição que lhes abriga fornece. Seria possível considerar que nesses casos extremos, o corpo imaginário está em continuidade com o corpo simbólico. Seria interessante compreender o que funciona quando essas jovens se recuperam, não necessariamente da anorexia, mas dessa dessolidarização dos três registros.

Falo aí da anorexia como solução que algumas jovens encontram para ter um corpo; é uma solução que nos parece, em certos casos, francamente delirante. Mas a anorexia não é necessariamente uma solução para combater a desunião da psicose. Isso pode ser apenas um desgosto passageiro que se inscreve, então, no registro da neurose histérica.

Não posso tratar dessa questão do corpo, do significante e da letra sem me referir à questão da histeria. Ao reler o caso Dora, a noção de “complacência somática” [*complaisance somatique*] deteve minha atenção, é esse o termo da primeira tradução francesa que nos foi proposta para o *Entgegenkommung* alemão, substantivo um pouco complicado, oriundo do verbo *Entgegenkommen*, que quer dizer *vir ao encontro*. *Entgegenkommung* é uma concessão, uma aceitação, uma boa vontade. Daí a ideia da complacência. A nova tradução (francesa) preferiu o termo neológico *pré-venance*.

Quer dizer que essa noção não é simples de compreender. O que Freud tenta caracterizar são as relações do somático com o psíquico na formação do sintoma neurótico, essencialmente histérico. Freud tenta responder à questão da origem somática do sintoma histérico e diz o seguinte: “todo

sintoma histérico precisa de aporte dos dois lados. Ele não pode ser produzido sem uma certa **complacência somática**, que se manifesta por meio de um processo normal ou patológico em ou sobre um órgão do corpo. Esse processo se produz apenas uma vez se não tiver significação psíquica, de sentido. O sintoma histérico não tem esse sentido à primeira vista, ele lhe é conferido, está, em certa medida, soldado com ele”. E compreendemos, assim, que é o sentido enxertado ao processo somático que confere ao sintoma histérico seu caráter repetitivo.

Freud utiliza o termo “sentido”, mas me parece que seria mais preciso falar de *significação*. O que fixa o sintoma histérico é uma significação; daí a repetição. Ao passo que o sentido nunca é fixado, o sentido foge/escorre [*fuit*]. Donde a ação que a interpretação analítica pode ter sobre o sintoma na medida em que ele pode deslocar a significação fixada, fazendo ouvir o equívoco, por exemplo, o que relança a fuga de sentido.

Temos aí um processo fundamental da teoria freudiana: aquilo que traumatiza não é o processo corporal, não é a descarga de uma excitação corporal, mas a significação que lhe é associada, e é ela que vai participar da repetição.

É com esse esquema diretivo que é preciso reler o caso Dora e, particularmente, seus dois sintomas: sua tosse e sua afonia, que tocam na esfera oral. Freud nota que essa esfera oral sempre foi muito solicitada na infância de Dora. É aí que está a complacência somática. Dora era asmática em sua infância, e, além disso, uma *chupadora de dedo*. Freud compara essa parte do corpo que intervém na formação do sintoma ao grão de areia em torno do qual a ostra vai fabricar a pérola. É uma bela metáfora por meio da qual Freud confessa, implicitamente, o valor que dá ao sintoma histérico: para ele, isso é uma pérola. Sem essa atração de Freud pelo sintoma histérico não teríamos conhecido a psicanálise. É preciso dizer que, para os médicos de hoje, o sintoma histérico é certamente um grão de areia, mas mais vivido por eles como uma pedrinha no sapato que irrita, quiçá impede de andar, do que como o núcleo da pérola que vai adornar o pescoço de uma bela mulher.

O corpo participa da construção do sintoma do grão de areia que forma o núcleo da pérola. Essa irritação corporal vai adquirir um valor particular em decorrência das significações psíquicas que lhe serão associadas em camadas sucessivas. É isso que vai criar fixações e repetições.

No que diz respeito a Dora:

A primeira camada é a identificação de Dora com seu pai. O pai de Dora tossia. Ele tinha uma afecção pulmonar e uma doença venérea. O

que dava à doença do pai uma significação de falta de origem sexual. Ser doente como pai ressaltava a compaixão de Dora por seu pai e, nisso, o compartilhamento de sua falta.

A segunda camada é a da relação com o Sr. K. Contrariamente à Sra. K., que adoece quando seu marido está ali, Dora tosse durante os períodos de ausência do Sr. K, o que traduziria o fato de que ela lamenta sua ausência e queria entrar em competição com sua esposa.

A terceira camada é a identificação com a Sra. K revelada por Freud depois de ter salientado a resposta fantasmática de Dora à questão do sentido da relação entre seu pai e a Sra. K. O que faz a Sra. K com seu pai que ela considera como afortunado, mas impotente?

A esse respeito, encontra-se aí, mais uma vez ressaltado por Freud, a participação da língua como articulação de pares opostos. “Quando Dora salientou mais uma vez que a Sra. K não amava seu pai porque ele era um homem afortunado, me dei conta, graças a certas pequenas particularidades da forma de sua linguagem, que essa proposição mascarava seu contrário: a saber, que seu pai não tinha fortuna. Isso só podia ter um sentido sexual: meu pai é, enquanto homem, impotente”.

O que, então, faz a Sra. K com seu pai impotente? Ele remedia isso como pode, e é aí que Freud lhe sugere sutilmente uma hipotética relação de feição, donde a terceira articulação dessa significação sexual com a parte da excitação somática da esfera oral em Dora.

Se acreditarmos em Freud, o sintoma da tosse desaparece nesse momento.

É preciso notar que é nessa fase da interpretação da tosse de Dora que Freud recorre à estrutura da língua e, portanto, ao funcionamento do significante mais que a qualquer outra explicação psicológica. Freud termina a análise do caso lamentando que Dora o tenha deixado tão rápido, ele atribui a si mesmo a culpa disso, pensando ter negligenciado o componente homossexual, privilegiando o componente transferencial do qual havia sido alvo. Em suma, conclui dizendo que, sem dúvida, outras significações poderiam vir a se acrescentar à rede assim constituída em torno do famoso grão de areia.

Procurei na obra de Freud outras ocorrências desse famoso *Entgegenkommung*, e encontrei, graças à versão espanhola, que foi feita com base na *Standard Edition* das *Gesammelte Werke*. Na versão francesa, o termo complacência somática não aparece fora do caso Dora, em decorrência do fato de que o traduziram de forma diferente em outros textos, mas é possível encontrá-lo num texto intitulado “Discussão sobre

o onanismo”.¹³ É um texto de 1912. Na antiga tradução, encontra-se o termo *antecipação* [*anticipation*]; na nova tradução, é precisamente o termo *pré-venance* de que se trata. Freud aí reitera sua tese ao dizer que a “complacência somática oferece [na neurose] o material de excitação, o qual é, em seguida, psiquicamente selecionado e revestido ainda que o núcleo do sintoma – o grão de areia no centro da pérola – encontre-se constituído por uma manifestação somática”. Trata-se, portanto, não há dúvida, do mesmo conceito de complacência somática.

Quis ver qual destino que Lacan havia reservado a essa famosa complacência somática. Ele só se refere a ela raramente, mas a cada vez que a menciona, a qualifica como *surpreendente* ou *estranha*.

Reportem-se à aula de 18 de fevereiro de 1970 do Seminário *O avesso da psicanálise*: “Fala-se, a propósito da histérica, de complacência somática. Embora o termo seja freudiano, não podemos perceber que ele é bem estranho, e que se trata, antes, de recusa do corpo? Seguindo o efeito significante-mestre, a histérica não é escrava”.¹⁴

É certo que Lacan tem razão em ressaltar o paradoxo, mas creio que ele se engana sobre o alcance que Freud confere a essa complacência somática. A complacência somática, ao ler Freud, parece-me ser a participação do corpo real no sintoma histérico, o núcleo da pérola; a complacência somática implica o gozo desse corpo real, algo que, em si mesmo, não teria nenhuma razão em traumatizar o sujeito.

O que a histérica recusa é participar do gozo do outro, ela recusa a se prestar a isso com seu corpo. Porque, evidentemente, ela se presta a isso de outra forma, mostrando, constituindo suas intrigas, as quais lhe permitem viver por procuração o que vive a outra mulher – no caso Dora, a Sra. K, a governanta...

O que a histérica recusa é ser na posição de escravo, isto é, a posição do sintoma do mestre.

Mas seu corpo é tomado na alienação ao Outro, ela tem um corpo simbólico, evidentemente, e esse corpo simbólico comanda a imagem do corpo a tal ponto que isso dá lugar a uma patologia extravagante, que não corresponde a nenhuma anatomia identificável pela medicina. É o que os médicos chamam de transtornos funcionais, ou seja, transtornos que não são explicados, transtornos dos quais não se compreende nada. Mas não se

13 FREUD, Sigmund. “Discussion sur l’onanisme” In: _____. *Résultats, idées, problèmes (1890-1920) – Tome 1*. Paris: PUF, 1998. p. 179.

14 LACAN, Jacques. *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 88.

deve confundir esses transtornos funcionais com a complacência somática que constitui seu núcleo.

O sintoma histérico mostra que a histérica, que recusa participar do gozo do outro, é, ainda assim, marcada por ele em seu corpo. Dora sente um pouco de asco pelo beijo que o Sr. K lhe roubara, mas tosse ao longo de seus períodos de ausência. Ela denuncia a posição da Sra. K como objeto sexual do pai, como sintoma do pai, mas seu sintoma da tosse responde a uma significação puramente significativa, em que ela atribui a si mesma, imaginariamente, o lugar da Sra. K, fazendo pequenos mimos a seu pai.

Em outras palavras, ao levar a sério os desenvolvimentos de Lacan sobre a estrutura borromeana que permite a cada um habitar mais ou menos seu corpo, venho reler essa noção freudiana de complacência somática e a encontrá-la, antes, em concordância com essa estrutura.

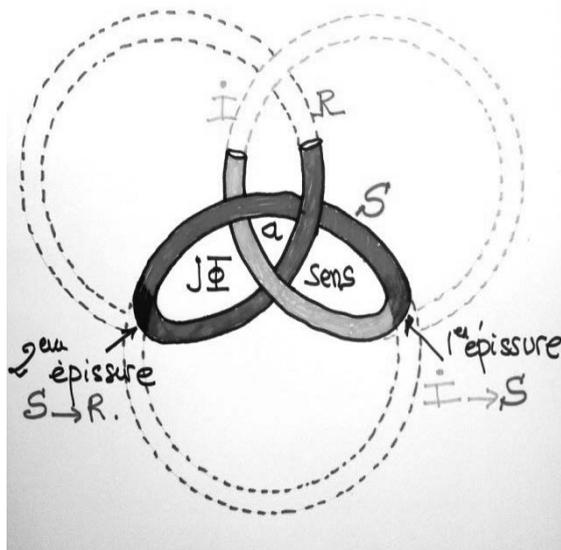
Situaria a complacência somática no nível da participação do real do corpo. A significação que vai se soldar a esse gozo real do corpo é o que se pode conceber como o corpo simbólico, isto é, o corpo que não deveria gozar, o corpo educado pelo Outro, que prescreve renunciar ao gozo. É a influência desse corpo simbólico que a histérica recusa. No entanto, ela sofre essa influência e, precisamente, pelo viés de um outro gozo, que é o gozo do sentido. E é esse gozo que ordena ao corpo imaginário imitar o encontro de corpo a corpo ao qual a histérica se recusa.

O sintoma histérico é, portanto, o resultado de um nó complexo por onde o corpo real é tomado numa relação simbólica, que dá uma significação ao gozo desse corpo real, e essa significação é, em si mesma, um gozo, um gozo do sentido. E esse gozo do sentido tem efeitos sobre a imagem do corpo. O corpo se põe, então, a imitar o encontro de corpo a corpo que o eu da histérica recusa, e vocês sabem que o falo tem sua parte nesse assunto.

Concebe-se precisamente que o sintoma faça nó com essas diferentes formas de gozo. É o que Lacan ressalta explicitamente em seu Seminário *O sinthoma*, quando diz que o *sinthoma*, que ele assimila ao círculo do real, se enoda com o simbólico, o qual assimila ao inconsciente por intermédio da imagem do corpo. Mas o que é mais difícil de apreender é o alcance da interpretação analítica.

“Se pensamos que não há Outro do Outro, ou pelo menos que não há gozo desse Outro do Outro, precisamos de fato fazer em alguma parte a sutura entre esse simbólico que se estende ali, sozinho, e esse imaginário que está aqui. É uma emenda do imaginário e do saber inconsciente. Tudo isso para obter um sentido, o que é o objeto da resposta do analista ao exposto,

pelo analisando, ao longo de seu sintoma. Quando fazemos essa emenda, fazemos ao mesmo tempo uma outra, precisamente entre o simbólico e o real. Isso quer dizer que, por algum lado, ensinamos o analisante a emendar, a fazer emenda entre seu *sinthoma* e o real parasita do gozo. O que é característico de nossa operação, tornar esse gozo possível, é a mesma coisa que o que escreverei como *gouço-sentido* [*j'ouis-sens*]. [...] É de suturas e emendas que se trata a análise".¹⁵



Vejam que nesse nó feito pela interpretação analítica o real do gozo do corpo (isto é, a complacência somática) é colocado em continuidade com o simbólico, isto é, o inconsciente linguagem; ele deduz daí o gozo fálico. Ao mesmo tempo, o simbólico é colocado em continuidade com o imaginário, e sabemos que é isso que cria o sentido, o gozar do sentido. O que desapareceu dessa modificação do nó é o gozo do Outro barrado, esse gozo que me embaraça desde um determinado momento, e que Lacan faz cair no esquecimento ao nos dizer que isso é logicamente o gozo do Outro do Outro, isto é, aquele que não existe, dado que não há Outro do Outro. Ou seja, que para a maioria dos seres humanos esse gozo não existe é o gozo que é possível supor a Deus e do qual apenas os místicos podem se aproximar.

15 LACAN, Jacques. *O Seminário livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. p. 70-71.

O que me parece importante nessa fabricação do nó por meio de dupla emenda é que essa operação ata o gozo fálico com o gozo do sentido e o nó se aperta em torno do objeto *a*, isto é, em torno do objeto causa do desejo.

Então, imediatamente me vem uma objeção a essa consideração de interpretação como nó, e, no entanto, é exatamente o que Lacan diz: devemos ensinar ao analisante a emendar [*épisser*],¹⁶ não somente a colocar um pouco de tempero [*épices*] em suas proposições – é verdade que isso é sempre mais agradável aos ouvidos que a pura queixa que se repete –, mas a fazer emenda [*épissure*], isto é, a atar de uma certa forma. O paradoxo, então, é que ao considerar o sintoma como um nó, seria possível esperar que a interpretação analítica desfizesse o nó. Pois bem, de forma alguma. Havia já observado que numa de suas conferências nas universidades americanas, a um participante que lhe perguntava se o objetivo da psicanálise era de desfazer o nó, Lacan respondia: “Não, isso fica firme”.

Se o analisante vem consultar o analista é porque ele espera que possamos libertá-lo de seu sintoma, desse espinho que ele tem no pé e que o impede de se realizar. A análise freudiana cairia no esquecimento se não tivesse respondido, um pouco que seja, a essa expectativa. É preciso, portanto, ver precisamente que se a interpretação da análise é uma forma de enodar as coisas, se ela vai no mesmo sentido que o inconsciente que, ele também, interpreta; o nó que ela propõe não é, sem dúvida, totalmente da mesma ordem, ele desloca as coisas e, talvez, pudéssemos dizer que, ao enodar diferentemente, ele torna o nó do sintoma menos essencial.

Terminarei com uma vinheta clínica que nos mostrará, melhor que um longo discurso, como a interpretação funciona.

Trata-se de uma analisante que vem me ver depois de já ter feito um certo percurso com um freudiano ortodoxo, que lhe permitiu situar a origem de seus sintomas histéricos – que se manifestam por sufocamentos e, no máximo, por um edema de Quincke, que ela teme e que a angustia na mínima ocasião –, na infância a partir de uma cena de sedução em que um vizinho de andar lhe teria feito sexo oral.

Ela, portanto, sabe disso há muito tempo e não perde uma única oportunidade de interpretar todos os seus sintomas com a chave da sexualidade e, particularmente, essa inveja [*envie*] do pênis que seu analista precedente lhe havia ensinado. Mas ressalto que suas próprias interpretações não têm efeito sobre seu sintoma. Ela fica sempre angustiada com a ideia de adoecer desde que adquirira um pouco de prazer, notadamente sexual, o que

16 Homofonia entre *épisser* (fazer uma emenda) e *épicer* (temperar, colocar tempero).

poderia desencadear uma infecção, a necessidade de tomar antibióticos, de ter uma alergia...

Num primeiro tempo, contentei-me em fazer com que ela observasse que era alérgica ao significante, pois, visivelmente, o que a deixava doente era ler na bula do medicamento os efeitos colaterais. A complacência somática é importante para essa pessoa, e ela corre de um médico a outro sempre buscando encontrar a solução para seus diversos sintomas. A multiplicidade das respostas agrava sua sintomatologia, a tal ponto que um dia achei por bem lhe dizer que era preciso parar aquilo. Ela, então, voltou a essa história de abuso sexual por parte do vizinho de andar, e, nesse dia, associou sobre o fato de que ela era muito jovem para compreender o que lhe havia acontecido, que, aliás, foi preciso esperar a idade de 16 anos para se ver confrontada a um pênis em ereção. Fiquei surpreso com isso e, alertado pelo curto-circuito que ela acabara de fazer ao relacionar essa cena de sedução à confrontação com uma ereção que ocorreria apenas dez anos mais tarde, eu lhe disse: “Como você pôde não ver em que estado colocou o safado que lhe fez esse negócio na escada? Você deve ter lhe provocado um baita edema do pau [*de la queue*]”.

Ela saiu gargalhando, e nisso concluí a sessão.

Não é o caso de acrescentar mais nada. Vê-se como a interpretação tem alcance. Não tanto pela explicação, mas por todos os subentendidos que o equívoco edema de Quincke e a ereção considerada como edema do pau faz ouvir. Não é, então, de forma alguma necessário fazer-lhe entender que, ao descobrir a participação oral desse senhor na sexualidade, ela pôde justamente imaginar que, por sua vez, ela poderia ser tentada a oferecer sua boca para aliviá-lo, mas que o edema do membro em questão poderia sufocá-la, donde o edema de Quincke por onde o gozo de sua própria oralidade viria se enodar, por identificação, ao do parceiro e a esse novo gozo que ele lhe fizera conhecer. A significação simbólica de uma punição e de um risco mortal teria fixado esse nó de gozo em seu sintoma prometido então à repetição,

Nenhuma explicação desse gênero é necessária para convencer essa analisante do trabalho de seu inconsciente. Se a interpretação tem alcance é porque ela tem a estrutura de um chiste, que é uma forma surpreendente de atar, diferentemente do que pelo sentido comum, os elementos significantes dos quais seu inconsciente se utilizou para construir seu sintoma.

Nesse enodamento, não é por meio da significação que participa o nó, é a sonoridade do significante, e isso não procede senão de uma letra.

Tradução: Cícero Oliveira

Às voltas da linguagem, ou de como escutar em chinês



Daniele Guilhermino Salfatis¹

Durante o ano de 2017, no Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, propusemos falar sobre linguagem. Inconsciente estruturado como linguagem, de que se trata? E, claro, todos os desdobramentos desta posição lacaniana.

Vários são os prismas pelos quais podemos nos aproximar da linguagem. Linguagem enquanto sistema, linguagem/língua, funcionamento da linguagem etc...

Em minha formação, de fato dei algumas voltas e estive às voltas com a linguagem. Em linguística, digamos clássica, há algo da fala que deve ser encaixado dentro de uma certa norma, de uma regra. Por muito tempo, aqueles que estudavam aquisição de linguagem não sabiam o que fazer com as produções inusitadas das crianças pequenas e simplesmente as descartavam, uma vez que tal material não era passível de análise, não se encaixava às normas, eram erros, e erros não são passíveis de análise, não são objetos de investigação.

Em fonoaudiologia, o sintoma dito de linguagem salta aos olhos, faz questão. Seja porque foge ao código, como as trocas que chamamos distúrbios articulatorios (como se fossem fora da linguagem), seja porque a fala custa a se materializar, seja porque naquilo que se diz não se reconhece o sentido, como em alguns casos de psicose. Refiro-me aqui a um pedaço da fonoaudiologia, entre outros, como a audiologia e as questões da voz. As questões da voz também são curiosas, mas tratadas como uma outra especialidade, da ideia de uma clínica mais ligada à medicina e às condições patológicas ao que se refere ao trabalho de aprimoramento da voz para aqueles que a utilizam como instrumento de trabalho, como atores, professores, cantores...

Sem dúvida, esse caminho tortuoso, curvilíneo, me proporcionou um certo modo de pensar a linguagem, a fala e a própria psicanálise, o que acabou por me aproximar do ensino de Lacan.

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

A psicanálise faz um caminho outro às voltas da linguagem... Inconsciente estruturado como linguagem. No Seminário 11 de Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, sujeito é o inconsciente, é dividido, “o inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito” (LACAN, 1985, p. 126), falado desde sempre.

E será nesse aluvião de linguagem, na escuta dos efeitos metafóricos e metonímicos embebidos de lalangue que o analista irá navegar.

E o que isso quer dizer? Quer dizer, como ouvi um dia de Welson Barbato, que o analista deveria ser um analista chinês. Enigmático, não? “Um analista chinês”, foi como se um hieróglifo, ou melhor, um ideograma tivesse sido colocado para que eu o lesse. De que se tratava esse adjetivo dado ao analista que o faria avançar em seu ofício diário? Por que chinês e não outra nacionalidade, referenciada a uma outra língua?

O analista chinês, entendo, é aquele que, ao escutar o analisante, pode interpretá-lo, analisá-lo, tal como se lê um ideograma, produto da lógica contida na escrita chinesa comentada por Lacan no Seminário 18, *De um discurso que não fosse semblante*.

Não seria assim, também, em uma primeira entrevista? O pretenso analisante como um ideograma... um significante que representa um significante para outro significante que em ato passará a dizer e construir uma cadeia que circunda o que Freud chamou de umbigo dos sonhos. Tangencia o real procurando estabelecer um sentido, fazer de um significante aquilo que o representa, mas não sem os ruídos que ecoam do real e abrem para equívocos que quebram, refazem a lógica da fantasia tão impregnada e inflexível.

Pablo Peusner (2016), que também se aproximou muito daquilo que Lacan dizia sobre a escrita chinesa, nos conta em seu livro *El psicoanálisis con niños es un chino* que, ao ser interrogado pelos pais de uma criança sobre o porquê o filho não havia “mostrado melhoras”, responde que a maneira como caminha uma análise seria como a subida de uma montanha. Circundamos a montanha até chegar ao cume, não se sobe em linha reta. Não se trata de uma reta ascendente com um ponto de chegada certo. É preciso circundar, fazer litoral, aproximar-se por alusão.

A análise também não é um ato de comunicação em que emissor e receptor são duas pontas de uma reta através da qual a mensagem viaja sem nenhuma perda de significação. Emissão e mensagem nem mesmo são equivalentes. Não há comunicação. Emissão e recepção não fazem par.

Para os ocidentais, falar é dizer, dizer é dizer algo, dizer algo é significar, como se o objeto e a palavra fossem absolutamente identificados, a palavra carregasse a coisa e disso o signo pudesse se fazer fixo.

Desde a *Interpretação dos sonhos* de Freud, a psicanálise não mais trabalha com essa coerência linguística. O sonho alude algo, tangencia algo de maneira enigmática, cifrada.

A escrita, bem como a fala e a poesia chinesa, trazem a ideia das voltas, do caminho não linear. Contorna-se o que está no cerne, deixa-se frestas para que o dizer possa ecoar, escapar e desavisadamente fazer efeito de sentido ou abrir ainda mais...

Esse pequeno rodeio, eu o considero, tem sua utilidade para lhes fazer ver que a relação da letra com a linguagem não é algo a ser considerado numa linha evolutiva. Não se parte de uma origem consistente, sensível, para destacar daí uma forma abstrata. Não há nada que pareça com o que quer que possa ser concebido como paralelo ao processo dito do conceito, nem mesmo apenas da generalização. Há uma sequência de alternâncias em que o significante volta a bater na água, se posso dizer, do fluxo pelas palhetas de seu moinho, sua roda levantando, a cada vez, algo que jorra para de novo recair, enriquecer-se, complicar-se, sem que nunca possamos, em nenhum momento, apreender o que domina; a partida concreta ou o equívoco. (LACAN, 2003a, p. 138)

François Cheng (2012), escritor chinês que foi interlocutor de Lacan, traz importantes contribuições acerca da poesia, da escrita, da pintura e do pensamento chinês *para* pensarmos a fala, ou aquilo que o sujeito diz de forma não linear ou gramaticalmente correta.

No pensamento chinês, temos a ideia do sopro. O sopro permite “apresentar uma concepção unitária e orgânica do universo vivo onde tudo se liga, onde tudo se sustenta”, ou ainda, o sopro é “essa unidade dinâmica capaz de engendrar a vida, e ao mesmo tempo o espírito e a matéria, o Um e o Múltiplo, as formas e suas metamorfoses” (CHENG, 2012, p. 166).

O sopro está sempre em movimento, mas é originado pelo Vazio que é sempre constante, não muda. “Um Vazio vivificante de onde se origina o sopro, a partir do qual o que é Sem-Nome aspira constantemente ao ter Nome, e o que é Sem-Desejo, aspira constantemente ao ter Desejo” (CHENG, 2012, p. 168). Assim que se há nome e desejo, temos movimento, porém, o sopro emana constantemente do Vazio.

O Tao nos conta do Vazio mediano, que estaria entre Yin e Yang, para que os dois não se fechassem em si mesmos ou fossem colocados em uma oposição estéril. O Vazio mediano é uma presença em si que permite um espaço de troca e mudança para que o dois possa ir além de si mesmo.

Mêncio compartilha do mesmo pensamento ternário e traz a ideia de Justo Meio, “condição rigorosa a partir da qual a vida pode atingir plenamente as suas virtualidades” (CHENG, 2012, p. 171). Cheng (2012, p. 173) nos diz então:

esse intervalo vital, esse lugar incontornável experimentado pelos taoístas como Vazio-mediano e concebido pelos confucionistas como Justo Meio. Em suma, não é o Um que comanda o Dois, mas o Três que transcende o Dois – não me esqueço desse comentário de Lacan.

Uma última noção que trago a vocês, em consonância com as três anteriores, é a de Traço Único de Pincel, que na pintura chinesa equivale ao sopro que se extrai do Vazio. É um significante em potencial, significa sempre algo a mais. Como anuncia o Shitao: “O Traço Único de Pincel contém os Dez Mil Traços”, é ao mesmo tempo Um e Múltiplos. E assim se constituem os ideogramas que são “conjuntos de signos feitos de traços estruturados em torno de um centro, segundo certas regras, mas de variedades infinitas” (CHENG, 2012, p. 178).

Podemos pensar no Traço como presença que, mesmo em ausência, emana, traz vida para que inúmeras combinações, gramaticais ou não, possam se fazer poema.

A análise não busca chegar a esse vazio, ao sopro como essência, e é importante que esse mal-entendido não se faça presente. Mas a ideia do sopro nos transmite que será nesse Justo Meio que o sujeito se faz, na possibilidade combinatória. A escuta, portanto, pode acompanhar o movimento que vem desse Justo meio, que infinitiza as junções realizadas nos atos de fala, sem que elas se encerrem em uma cola normativa, neurótica, de significado e significante.

A interpretação precisa funcionar desse lugar que dá continuidade ao movimento do sopro, que possibilita infinitude na finitude. Sem encerrar o sujeito em um signo, para que o Três possa transcender o dois e não se encerrar na cola de um signo formado por significante e significado.

Mais ainda... Aquilo que é dito em análise circunda o sopro, traz rastros da verdade mentirosa, como nas voltas do toro neurótico, em um movimento que baila entre as demandas do grande Outro, os significantes do banho de lalange e também do enigma posto pelo falo.

O sujeito diz da eterna sinuca paradoxal em que a fantasia fixa um determinado sentido que responde às demandas do Outro, mas não sem manifestação do sofrimento, não sem ser coaptado por um sintoma que não se sabe como foi ali fixado e dá notícias de que algo do desejo que pretende quebrar as barreiras de uma fala viciada, porém permeável, que abre espaço de morada a outros significantes, mesmo que a estadia seja temporária.

O neurótico procura nomear, marcar as voltas de seu toro para dizer de um si imaginário que, ao mesmo tempo que o aprisiona, o liberta a cada advento de real estrelado por um equívoco, um ato falho.

As falas, portanto, sempre circundam, aludem àquilo que vem de lalange, procurando extrair uma narrativa do movimento, sempre fugaz, do sopro, do justo meio, lugar em que metáfora e metonímia se relacionam, é no entre que a poesia constela.

Cheng (2012, p. 180) conta que ao perguntar a Lacan como ele definia metáfora e metonímia, Lacan disse “que evitava fazê-lo. Que a partir da ideia de continuidade e de similaridade, sempre se pode ir mais adiante, mas o importante é observar a relação entre essas duas figuras em *funcionamento*”.

O movimento constante traz a ideia de algo que permite estruturas que estão sempre abertas a um devir e que, a partir de algo que tem uma finitude, o infinito de possibilidades se faz.

De alguma forma, essa imagem trazida do pensamento chinês remete à voz. A voz se faz, organicamente falando, quando o ar passa por entre as cordas vocais que vibram e produzem um som que será ressoado e moldado de acordo com as conformações dos demais órgãos fonoarticulatórios. O som se dá na passagem entre as pregas vocais e encontra formas de falar nos pontos articulatórios. O ritmo é dado a partir dos cortes e modulações da voz que é um som.

É na junção entre o sujeito e o Outro que a voz, reduzida a seu ponto surdo, se faz escutar. Ponto surdo, de acordo com Vivés (2012, p. 15), “é o lugar intrapsíquico onde o sujeito, após ter entrado em ressonância com o timbre originário, deve tornar-se surdo para falar sem saber o que diz, como sujeito do inconsciente”. Ainda:

Situo a constituição no seio da psique, de um ponto surdo, tão hipotética quanto o recalque originário, mas cuja presença me parece necessária para compreender o que está em jogo na subjetivação em suas relações com o circuito da pulsão invocante. (VIVÉS, 2012, p. 17)

O sujeito deve poder, depois de ter aceitado a voz originária, esquecê-la, sem que por isso o ato de esquecer seja esquecido, enodando-se aí, em sua função de subjetivação, a pulsão invocante, sobre a qual Lacan diz ser, repetidas vezes, “a mais próxima da experiência inconsciente”. (VIVÉS, 2012, p. 20)

“A voz é parte do corpo que se deve pôr em jogo – e, mesmo, sacrificar – para que um enunciado se produza”. Suporte da enunciação discursiva, a voz desaparece por trás do sentido: “que se diga fica esquecido por trás do que se ouve” (LACAN, 2003b, p. 448).

A voz só se sobressalta quando o sentido se perde, como ocorre na ópera, por exemplo, ou no grito. Mas as palavras nascem desse sem-sentido, vazio, que ressoa para que a palavra, ou o significante se faça sentido e cadeia.

Portanto, cada analisante que adentra nosso consultório, se faz poeta ao constelar em torno do vazio, do justo do meio e do ponto surdo, que mesmo esquecidos ou recalçados enunciam, abrem para o devir. Toda fala é uma alusão, uma possibilidade de dizer d’acoisa. “Nunca falamos senão de outra coisa para falar da acoisa. [...] Em outras palavras, a fala sempre ultrapassa o falante, o falante é um falado: eis aí o que enuncio há algum tempo afinal” (LACAN, 2006, p. 72-73).

A escuta analítica procura acompanhar o compasso dessa melodia acompanhada de arranjos poéticos que faz daquele sujeito, um sujeito singular. Nesse sentido, não há blablabá, toda fala “carrega consigo uma atividade do sujeito que, de sujeito da enunciação, pode tornar-se uma subjetivação do contínuo, no contínuo do discurso, rítmico e prosódico” (MESCHONNIC, 2010, p. xx).

Nesse entre, há algo de *lalangue* que apreende o inapreensível, que sopra, que dá ritmo. Milner (2006, p. 33) escreveu que “alíngua é o real de um encontro contingente entre R, S e I. Ora, é sempre esse encontro real, e só ele, que se declina em formas diversas”. Ainda:

Assim se legitima que digamos: alíngua é a encarnação do simbólico. Não que o pensamento, desse ponto, não se encontre engajado em incessantes torções, sem cessar convocado a passar de uma suposição à outra, a reconhecer em alíngua o real do simbólico, mas não menos sua constante bifurcação para a imaginária fonia e a imaginária significação. Ou, reciprocamente, a fazer valer o que, de sua matéria representável, alíngua consegue erigir em cálculos e

em discernimentos – a ponto de ver na rede voltando sem cessar ao mesmo lugar, paradigmas de gramática, a atestação de um real, em si mesmo no entanto exorbitando a qualquer rede. Uma vez mais o encontro acaba em labirinto. (MILNER, 2006, p. 34)

A fala do outro é sempre chinês e sempre poesia. Labirinto construído no sem-sentido, naquilo de velado que há entre, na relação de, metáfora e metonímia, e que nos leva perder na escuta, mas possibilita a direção de um tratamento.

Escutar em chinês, me parece ser orientado por uma escuta que não espera um significante, ou o ato falho, ou o chiste, ficando claro que estes continuam sendo formações do inconsciente, momentos de abertura. Mas lembremo-nos da escuta dos sonhos que se formam em torno de um umbigo insondável, mas que produz efeitos de composição de um poema entoado por vozes que atravessam o sujeito em um movimento constante.

Pensemos na fala de qualquer neurótico, aquilo que ele pode dizer de si, do que e quem o rodeia. Por mais certa e suposta portadora de uma verdade muito bem sustentada, a maneira pela qual cada cena foi discursada se faz enigmática, o analista, chinês, espera um próximo traço, e outro, e outro para que algo seja lido e possa questionar a montagem, o cenário, os personagens em ato. Um pai, uma mãe, marido, filhos, irmãos, para aquele analisante que atua, narra, discursa errantemente. Cabe ao analista apontar o ponto cego, ou surdo, mudo que comporá outro texto, talvez com os mesmos elementos, dispersos e disparatados.

De acordo com Andrade (2016, p. 143), na poesia chinesa, por meio de artifícios da linguagem para operar processos de ruptura e reversibilidade, o poeta procura “instaurar um litoral em que as heterogeneidades se interpenetrem. Uma hora o homem e a montanha, noutra o homem é a montanha, para em seguida o a montanha ter características de homem”.

As construções que emanam disso, se dão das mais variadas formas. Podemos pensar no inconsciente estruturado como uma linguagem, mas que não se encerra nessa estrutura.

A escrita chinesa proporciona a leitura e a escuta do movimento, de algo vivo e não apenas da morte da coisa na ascensão da palavra. Trata-se do esforço para que se represente a coisa, que nunca será toda representada.

O analista, a partir de seu discurso, entendido enquanto posição, e seu desejo, coloca a escuta flutuante, por um lado, atracada nos dizeres analíticos, mas, por outro, a deriva dos afetos, efeitos de sentido, que a fala de

cada sujeito constela. Escuta dos poemas que ressoam os litorais do saber e do gozo, que mesmo que heterogêneos se interpenetram.

A escuta analítica não pode estar à espera de um texto gramatical e semanticamente coeso, que comunique o que o sujeito deseja, suas mazelas, suas queixas e demandas, mesmo porque ele mesmo não pode dizer de si, a não ser por efeito de sentido. O analista não espera, ele é conduzido pelos labirintos poéticos construídos pelo saber insabido, por aquilo que circunda o vazio e a ele retorna.

Como dito acima, há um ponto surdo, esquecido, mas que ecoa, fornece melodia para aquilo que é dito. Na poesia, não temos compreensão ou clareza de todas as combinações linguísticas expostas, mas nos deixamos tomar por uma musicalidade, por um movimento que surte efeitos e diz, diz desde um ponto surdo, diz do gozo embrenhado na construção, por vezes inadvertida, de um poema que exala afetos exatamente da possibilidade de recriação das regras de uma língua.

Será no movimento incessante que o analista pode ser impactado por tropeços, equívocos, atos falhos que são absolutamente gramaticais dentro da lógica paraconsistente que faz um a cada vez.

A interpretação é oriunda não só do sintoma, do chiste, do ato falho, como também dos arranjos discursivos que, como vimos, podem ser ouvidos tal como a escrita, a poesia chinesa, em que o justo meio se faz ouvir, ecoando o ponto surdo da voz, ressoando lalanguê, deixando escorrer o saber insabido por entre as frestas das engrenagens metafóricas e metonímicas.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, C. *Lacan chinês: poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Maceió: Edufal, 2016.
- CHENG, F. Lacan e o pensamento chinês. In: AUBERT, J. *et al. Lacan, o escrito, a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- FENOLLOSA, E. Os caracteres da escrita chinesa como instrumento para a poesia. In: CAMPOS, Haroldo de (Org.). *Ideograma: lógica, poesia e linguagem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- JULLIEN, F. *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2013.
- LACAN, J. (1961-1962). *O Seminário livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003a. (Inédito).

- LACAN, J. (1973). O Aturdito. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- LACAN, J. (1964). *O Seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1971). *O Seminário livro 18: De um discurso que não fosse semelhante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MESCHONNIC, H. *Poética do traduzir*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- MILNER, J. C. *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.
- PEUSNER, Pablo. *El psicoanálisis con niños es un chino*. Buenos Aires: Letra Viva, 2016.
- VIVÉS, J. M. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2012.

“Mentiras sinceras me interessam”: Qual o enlace possível entre amor e verdade?



Ingrid Porto de Figueiredo¹

Para iniciar este texto, recorro à canção *Maior abandonado* de Cazuza, uma canção que, entre outras coisas, tenta falar de amor, como no paradoxo do verso “mentiras sinceras me interessam”. A arte tenta, incessantemente, abordar estes dois temas: o amor e a verdade.

Em seu Seminário *Encore* (1972-1973), Lacan ressalta uma impossibilidade no ato de falar de amor, como arriscam algumas “canções”. No entanto, nesse mesmo seminário, aponta a possibilidade de escrevê-lo, escrita que formalizou enquanto a tentativa de literalização – com o uso da letra para tal – a partir da lógica. Ainda aí, encontramos a seguinte proposição: “o gozo do Outro, do corpo do outro que O (aqui também com maiúscula) simboliza, não é signo do amor” (LACAN, 2010, p. 15). A partir dessa tentativa de abordar e escrever o amor em sua articulação com o gozo pela via da lógica, podemos interrogar: haveria relação entre amor e verdade, na vertente lógica, já que a verdade é irmã de gozo? Para iniciarmos esse percurso, iremos empreender um retorno ao seminário da formalização dos quatro discursos: do universitário, do mestre, da histórica e do analista, em que Lacan aborda a articulação entre os conceitos de saber, verdade e gozo.

Lacan empreende uma passagem da escrita do matema dos discursos – a qual apresentou sua formalização final no Seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) – para as fórmulas da sexuação, e estabelece a escrita completa no Seminário *Encore* (1972-1973). Entre esses seminários, ministrou o intitulado *De um discurso que não fosse semblante* (1971a) e os seminários ...ou

1 Psicóloga. Psicanalista em formação pela Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo (FCL-SP). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora no Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU). E-mail: ifigueiredoventura@gmail.com

pior (1971-1972a) e *O saber do psicanalista* (1971-1972b). Seu interesse é o de formalizar o gozo em sua relação com o saber e a verdade, de modo a abordar a infinitude e a finitude do inconsciente e estabelecer a verdade em sua vertente não toda, circunscrevendo a psicanálise no âmbito da ciência moderna a partir do uso da lógica formal.

Segundo Prates Pacheco (2014), há uma imposição de formalizar, a qual, mesmo não sendo da ordem da linguagem, é da ordem da escrita, o que endereça Lacan à formalização do matema dos discursos – como um discurso sem fala – enquanto um tratamento para o impossível do laço social. No Seminário *Encore* (1972-1973), Lacan estabelece que a letra é efeito de discurso, pois tudo que é escrito é em decorrência do fato de ser impossível escrever a relação sexual, ou seja, será sempre uma tentativa de escrevê-la.

Dessa maneira, a partir da literalização do matema dos discursos e das fórmulas da sexuação, Lacan tenta demonstrar que “a sexuação humana é uma consequência lógica do discurso” (PRATES PACHECO, 2014, p. 25) e que não há uma realidade anterior ao discurso. Assim, ao abordar as fórmulas da sexuação a partir da nomeação homem e mulher, não estabelece uma essência do ser ou um binarismo sexual, porque estava interessado em estabelecer o corte operado pela própria linguagem que tem como consequência a não complementariedade entre os sexos, o que leva à inexistência da relação sexual, isto é, “o verbo produz um passo do sujeito a sua própria divisão no gozo” (PRATES PACHECO, 2014, p. 26). E a incidência do significante como causa de gozo no ser falante não produz apenas um sujeito dividido na metonímia do desejo, mas também um sujeito dividido, em sua relação com a falta-a-ser, e inserido no campo do gozo, o que Lacan aborda como o ser-para-o-sexo, em sua relação com a castração e a falta-a-gozar, em *Alocução sobre as psicoses da criança* (1968). Ao cunhar esse conceito, estabelece um diálogo com o *ser-para-a-morte* de Heidegger: “E não pegamos a coisa em razão daquilo que os psicanalistas dizem bem demais para suportar sabê-lo, e que designam, graças a Freud, como a castração: o ser-para-o-sexo” (LACAN, 2003, p. 363).

Lacan destaca que a partir do momento em que somos sujeitos divididos pela barreira da castração, o ser-para-a-morte deixa entrever que está em jogo a castração do próprio sujeito. Em outras palavras, um ser-para-o-sexo, pois, para além da morte, o sujeito precisa se encontrar com a barreira da castração e com o gozo, encontro que guarda relação com a noção de verdade. No momento em que o sujeito constrói a sua fantasia fundamental, em sua entrada na linguagem, estabelece um valor de verdade para

essa escrita *fictícia*, além de fixar um modo de gozo. Lembrando que, para Lacan (1969-1970), a verdade tem estrutura de ficção e *la jouissance*, o gozo, comparece como a “cunhada” desejada no casamento fictício entre saber e verdade, segundo Prates Pacheco (2008, p. 10).

No Seminário *O saber do psicanalista* (1971-1972b), Lacan voltou a abordar o saber em sua relação com a verdade e o gozo, situando a verdade como o não saber. Isso tange a questão do saber que o psicanalista sustenta a partir do lugar que ocupa ao situar o seu discurso entre saber e verdade. Essas palestras foram inspiradas por toda a discussão levantada pelas formulações de Georges Bataille acerca do não saber. Nesse seminário, em sua articulação sobre saber, verdade e gozo, Lacan traz sua formulação da verdade como o não-saber. Afirma ainda que sua intenção inicial de falar no Anfiteatro Magnan falhou, o que o levou a ministrar o seminário na Capela do Sainte-Anne a psiquiatras e não psiquiatras. Lacan coloca em discussão a incompreensão de seu ensino e se a sua fala estaria endereçada aos *muros*, interrogando a sua repercussão. Não por acaso, se vale do significante *mur* [muro], homófono a alguns outros dos quais lança mão para construir e transmitir o que propunha. Traz-nos o muro como aquilo que comportaria a própria linguagem e a castração.

No momento dessa construção, recorre ao famoso poema de Antoine Tudal (LACAN, 2001, p. 50):

Entre o homem e a mulher
Há o amor.
Entre o homem e o amor [...]
Há um mundo.
Entre o homem e o mundo
Há um muro.

Lacan estabelece uma relação entre o amor e o muro de linguagem: para o homem chegar ao amor, precisa passar pela castração. Acrescenta que não se pode falar de amor, mas que se pode escrever sobre ele. Nessa escrita, teríamos a carta de (a)muro o que significa que entre o homem e o muro há a carta de amor no corpo, ou como formula Prates Pacheco (2014), *la lettre d'amour encore (en corps)* [a carta/letra de amor no corpo/mais ainda], de difícil tradução para o português, pois em nossa língua não há o duplo sentido que *lettre* porta e também não há a homofonia entre *encore* e *en corps*. Como a autora pontua, só há metalinguagem na tradução (im)possível

de uma língua a outra. Essa formulação diz de uma inscrição da letra no corpo e dos efeitos dessa inscrição para a sexuação do ser falante [*parlêtre*].

No seminário sobre *A carta roubada* (1956/1998a), Lacan ressalta que não é por simples acaso que o drama em torno da carta ocorra entre o casal real, pois a missiva estabelece um caráter de compromisso entre o homem e a mulher, contendo uma verdade que não poderia ser publicada, além de transmitir a função do falo. Não podemos esquecer que o falo é o significante universal que dá consistência ao gozo na dialética do desejo (PRATES PACHECO, 2014). Lacan já inicia sua formalização da sexuação nesse texto e se opõe a Freud quando afirma, em *A significação do falo* (1958), que a relação se estabelece do sujeito com o falo independentemente da anatomia, ou seja, a anatomia não é o destino. Isso significa que está formalizando uma lógica fora do binarismo sexual em torno da questão do ser.

A carta sempre chega ao seu destino: geralmente tarde demais; raras vezes chega a tempo. Desse modo, parece que, para além do amor na relação entre o homem e a mulher, tem-se a carta/letra de amor/(a)muro, que remete às formulações do autor acerca da letra como aquilo que bordeja o furo do real (LACAN, 1971b), em que está em jogo a relação entre saber e verdade, ou seja, para além da própria castração, do gozo, o que pode ser demonstrado pela lógica. Como nos diz Lacan (2003b, p. 17), “quanto a mim, se proponho à psicanálise a carta como retida [*en souffrance*], é porque nisso ela mostra seu fracasso. E é desse modo que a esclareço: quando invoco então as Luzes, é por demonstrar onde ela faz furo”, ou seja, a letra bordeja o furo e o mantém (PRATES PACHECO, 2014), de modo a manter unido o que não se reúne como o sentido e o real, tal como um litoral, que reúne campos que nada têm em comum entre si, diversamente da fronteira, a qual é uma demarcação simbólica (VILELA; IANNINI, 2016). Cabe aqui citarmos um importante trecho de Lacan (2003b, p. 18): “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 do saber, não é isso que ela desenha?”

No filme *O livro de cabeceira*, de Peter Greenaway, pode-se visualizar a inscrição da letra no corpo como marca de gozo e a montagem da fantasia. Cito Prates Pacheco e, a seguir, uma imagem do filme:

Essa, nos parece, é a dimensão que Lacan anseia dar à escrita: nem a experiência do corpo como substância gozante de lalangue, nem

o simulacro do corpo imagem, nem o verdadeiro incorpóreo, senão a dimensão de cifra dessa experiência de gozo. (PRATES PACHECO, 2014, p. 84)²



Figura – Cena do filme *O livro de cabeceira*, de Peter Greenaway

Nesse momento de seu ensino, a partir da noção de matema e escrita, Lacan está promovendo uma passagem da teoria dos discursos para as fórmulas da sexuação – em que o $S(A)$ é acrescentado. Na teoria dos discursos, o $S(A)$ apresenta uma coalescência entre S e A: o objeto *a*, em sua versão mais-de-gozar como o real na estrutura. *Encore* diz respeito a *mais ainda* na estrutura, que o autor formalizará como o gozo feminino, Outro gozo, suplementar (PRATES PACHECO, 2010).

Diferentemente da lógica distributiva dos bens – na qual todos devem gozar da mesma maneira, sustentada pelo usufruto,³ o qual “quer dizer que se pode gozar de seus meios, mas que não se deve desperdiçá-los”

2 Todas as traduções desta referência são minhas. Original: “Esa, nos parece, es la dimensión que Lacan anhela dar a la escritura: ni la experiencia del cuerpo como substancia gozante de *lalangue*, ni el simulacro del cuerpo imagen, ni lo verdadero incorpóreo, sino la dimensión de cifra de esa experiencia de goce”.

3 O termo *usufruit* é sinônimo, em francês, de *jouissance* – gozo, em português – o que, na linguagem jurídica deriva de *usufructus*. Segundo o dicionário Aurélio, usufruto significa: “Ato ou efeito de usufruir ou de gozar os frutos ou rendimentos de alguma coisa que pertence a outrem.” Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/usufruto>>. Acesso em: 13 out. 2017.

(LACAN, 2010, p. 13) –, a lógica que Lacan propõe situa a recuperação da perda de gozo no mais-de-gozar, que se impõe para todo ser falante (LACAN, 1969-1970/1992). Para Bentham (*apud* LACAN, 1959-1960/2008), há uma substituição da Teoria do Direito Natural pela Teoria Utilitarista em sua *Teoria das ficções*, em que apresenta o que da linguagem demonstra o valor de utensílio, o valor de uso. Trata-se de uma lógica que redistribui os restos para que não haja restos e todos possam gozar de maneira igual. No entanto, Lacan aponta que, para além do valor de uso, existe o uso do gozo.

Lacan (1959-1960) já havia abordado o serviço dos bens e o bem supremo, que traz o nó entre desejo e lei no Seminário *A ética da psicanálise*, de modo a mostrar que a lei moral serve de apoio ao gozo. Esse seminário pode ser considerado um diálogo íntimo com o Seminário *Encore*.

Na lógica a partir da recuperação da perda de gozo, Lacan (1972-1973/2010, p. 15) ressalta que o signo remete ao gozo: onde há fumaça, há fumante, ou seja, há alguém que goza, o que sustenta sua articulação: “o gozo do Outro, do corpo do outro que O simboliza, não é signo do amor”. Assim, propõe que o amor é signo, enquanto um sinal de algo que não está presente, ou seja, a referência a uma ausência. Além disso, propõe que a relação entre amor e gozo é de disjunção enquanto uma intersecção de algo que falta a dois conjuntos.

Precisamos lembrar que o amor acontece enquanto uma suplência para a inexistência da relação sexual, inexistência que está relacionada com o muro de linguagem. Para ser possível pensar nessa articulação, é preciso abordar a impossibilidade de o homem ter acesso ao mundo, por conta da barreira do muro de linguagem. Esse muro é imposto ao ser falante a partir de sua relação com a castração. E como a castração está relacionada com o gozo, esse acesso completo ao *Heteros*, ao gozo Outro, é impossível, impossibilidade esta que remete à inexistência de uma relação/proporção sexual. Dessa maneira, pode-se retomar a asserção de que o gozo do Outro não é signo de amor. No entanto, no Seminário *Encore*, Lacan avança na formalização do gozo Outro, feminino, que nada tem a ver com o gozo mortífero do Outro, aquela da mãe engolidora ou do pai da horda primitiva.

Na tentativa de desdobrar esse ponto, pode-se situar ao lado do universal do amor o finito, o necessário, o possível e o todo; já do lado do Outro pode-se situar o infinito, o contingente, o impossível e o não todo (PRATES PACHECO, 2010).

O amor abordado nesse seminário é aquele que faz sinal e que é sempre recíproco. Lacan nos diz que foi justamente por isso que o inconsciente foi inventado, para que se perceba que o desejo do homem é o desejo do Outro, e que o amor é uma paixão que pode se revelar como a ignorância desse desejo. Assim, o gozo do corpo do Outro não comparece como uma resposta suficiente, pois o amor demanda sempre mais amor, sempre mais, o que se relaciona com o *encore* do título do seminário. “*Encore*, este é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda de amor” (PRATES PACHECO, 2010, p. 16). E indaga de onde parte o que é capaz, mas não de modo necessário, de responder pelo gozo do corpo do outro.

Para responder a essa interrogação, recorreu ao conceito de *a(muro)* [*a(mur)*], abordado no Seminário *O saber do psicanalista* (1971-1972b), quando afirmou que falava aos muros dentro do Capela de Saint-Anne. Lacan diz que no *a(muro)* temos signos bizarros presentes no corpo e que tem origem em um mais além relacionado com a morte do corpo e com a repetição, o que se atrela ao *en-corps/encore*. Em outras palavras, ele aborda o rastro [*trace*] quando circunscreve o conceito de escrita em relação ao significante. Esses rastros concernem ao ser sexuado, essa sexuação que é eleição inconsciente e marcada no corpo. Mas o gozo do corpo não depende desses rastros, enquanto simboliza o Outro. Esse gozo se relaciona com a letra *a* partir do traço unário, S_1 , que é aquele que apaga o rastro, de modo a inserir o homem na linguagem e promover sua desnaturalização. Esse gozo se vincula com o amor e sua pretensão de fazer Um ao relacionar-se com *Eros* e a tensão de sua tentativa de fusão.

Ora, toda a impossibilidade do gozo ser signo do amor está atrelada à própria impossibilidade de se produzir o Um. A impotência do amor está articulada com a ignorância em torno do desejo de ser Um, o que direciona a impossibilidade da relação entre dois sexos e o que leva Lacan a formalizar a inexistência da relação/proporção sexual. A tentativa de acesso ao Outro gozo ou gozo não todo ocorre a partir do semblante, este que está em relação com o amor.

O gozo não todo permite pensar o que remete ao final de análise como um finito que pode tender ao seu limite, mas sem alcançá-lo. Lacan faz uso da matemática e da lógica porque são homólogas à clínica, o que permite interrogar a relação entre amor e verdade, e afirmar que, por um lado, esta tem limite e, por outro, não, porque não é mais que um semi-dizer. Nessa consideração da incompletude e da suplementariedade, parece que há o possível encontro entre verdade não toda e o novo amor.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1956). Seminário sobre “A carta roubada”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p. 13-66.
- LACAN, J. (1958). A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p. 692-703.
- LACAN, J. (1959-1960). *O Seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1968). Alocução sobre as psicoses da criança. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a. p. 359-368.
- LACAN, J. (1969-1970). *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LACAN, J. (1971a). *O Seminário livro 18: De um discurso que não seja do semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- LACAN, J. (1971b). Lituraterra. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003b. p. 15-25.
- LACAN, J. (1971-1972a). *Seminário: ...ou pior*. Publicação para Circulação Interna do Espaço Moebius Psicanálise, Bahia, 2003c. 179 p.
- LACAN, J. (1971-1972b). *Seminário: O saber do psicanalista*. Publicação para Circulação Interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2001. 132 p.
- LACAN, J. (1972-1973). *Seminário: Encore*. Escola Letra Freudiana. Edição não comercial destinada exclusivamente aos membros da Escola, 2010. 277 p.
- MILNER, J-C. *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996.
- PRATES PACHECO, A. L. O dote que o saber paga ao gozo (*la jouissance*) no casamento fictício com a verdade. *Textura*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 9-12, 2008.
- PRATES PACHECO, A. L. Mapa do gozo: comentários introdutórios para uma leitura possível do Seminário Encore. *Livro Zero: Revista de Psicanálise*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 39-50, 2010.
- PRATES PACHECO, A. L. La letra: de la carta al nudo. Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2014. 120 p.
- VILELA, Y.; IANNINI, G. Prefácio à edição brasileira. In: AUBERT, J. *et al.* Lacan, o escrito, a imagem. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 7-22.

Sonho¹



Luciana Guarreschi²

São Paulo, segunda-feira, 29.

- Cabral, bom dia! Um café para levar?
- Pedro Álvares, por favor. Cobra aí, Lady!
- Brigado.

Como de costume, pulo do divã cedo, 6h30... Às 7h já estará ocupado por alguém. Não hoje. Mas o hábito não me deixa e na padaria estou, às 6h48, a tomar minha dose matinal de cafeína. Pago e vou equilibrando o copo meio fechado pela rua, pouco movimentada para uma segunda. Volto à clínica. Entro, sento em minha poltrona e lá fico, paramentada, a esperar quem não vem. Alcanço o seminário 18, não sem olhar a pilha de outros livros que aguardo ansiosa para vencer nesses, não sei quantos, próximos dias. A leitura anda, tropeça, para. Recomeça, retorna à carta roubada, vai ao conto... avança. A manhã corre e uma gastura sem nome toma conta de mim. Levanto, ando em círculos entre o divã, a estante e a porta, a porta, a estante e o divã, e de novo, e de novo... ah! Sim, tô estranhando esse silêncio...

Quase meio-dia e tenho fome. Saio à rua. Um murmúrio se escuta... não se pode distingui-lo, mas ressoa baixinho, constante, insistente. Mais como um zunido ou um zumbido. Bom... passei a manhã em imutável silêncio e agora os ouvidos encontram-se aguçados, ávidos por um pouco de alimento.... Sigo e, para não me afastar muito das leituras, na padoca retorno.

- Lady, por favor, faz um pão com ovo.
- Diane, Lu, por favor.

1 Texto apresentado na Jornada de Cartéis do Fórum São Paulo, fruto do trabalho do cartel "O que falamos, o que nos (h)ouve".

2 Psicanalista. Analista Membro de Escola, FCL-SP.

Deve ser a piada do momento... Invisto em Pedro Álvares e lhe faço o mesmo pedido. Muito bravo, me responde:

— *¿Estás diciendo que no tengo huevos!?* *¿Qué pasa?*

A resposta mal-educada me vem à boca como um jato de vômito. Engulo-a ao perceber seu olhar angustiado. Recobro algo e me coloco em outro lugar, ou antes, saio de mim e o lugar é outro. Lhe contesto suavemente: *¿Qué pasó?* Ele me olha entranhado, silencia alguns segundos para logo dizer:

— *Si, mamá!! Tengo heuvos!!*

— *¿Cómo no?* Digo, concordando absolutamente.

Ele se dá por contente, vira as costas e sai assoviando em direção à chapa. Em pouco tempo, chega ao balcão meu pedido, como sempre salgado demais, mas carinhosamente bem feito.

Termino meu “almoço”, passo na pequena gôndola, pego algumas bobagens para comer mais tarde e ganho a rua, que continua a zunir... Da clínica só sairei na manhã seguinte com as leituras feitas.

Terça-feira, 30.

É cedo ainda, 7h, 7h30, mas já há mais vozes que barulho de carro. Mal fecho o portão da clínica e tropeço em gente. Me pergunto por que há tantas pessoas nas ruas. Elas vagam e falam sozinhas, algumas estão paradas e vociferam todo e qualquer tipo de som, outras estão voltadas para os muros, gesticulam ou, simplesmente, deitadas na calçada choram baixinho. Há carros largados no meio da rua, sem ninguém dentro e sem que ninguém se importe. Um enjoo vira meu estômago, que se aquieta quando percebo que há alguns que estão serenos. Quieta, o zumbido vai tomando definição e então ouço com nitidez cortante: são todas brutas palavras.

Corro para a minha cafeína, querendo o mundo de antes. O café obtenho com Pedro Álvares e um sorriso gentil. Olho a pequena vitrine de doces e tremendo por açúcar peço um sonho... Lady Diane me fita com carinho e entre lágrimas derrama sua fantasia noturna em cima do balcão. Escuto. Não intervenho, apenas um “vamos, continue... te escuto”, dito com os olhos. Agradecida, me dá uma cocada e diz “tchau, até amanhã”.

Não tínhamos ideia do que fazíamos quando, pela primeira vez desde Freud, entramos em greve. Reivindicávamos palavras, cansados que estávamos dos pedidos de análise via *whatsapp*. Entediados com uma linguagem

que se tornou *emoticons*, essa pretensa fala que exclui o tom, o ritmo da fala, a espessura da voz e as pausas. Meu deus!! Cansamos!! Precisamos de mais! E tivemos mais. As palavras tomaram as ruas em estado bruto, apunhalando quem viesse a ouvi-las. Cuspíam fel, exalavam tesão, vibravam e ressoavam perfumes que desconhecíamos. Cada palavra e seu significado sangrento. A bem da verdade, ficamos sem trabalho, mas as palavras... essas saíram dos consultórios, encheram o mundo e nem precisou muito tempo para que começassem a conceber poesias, sonetos e poemas, mesmo entre *ubers* e passageiros.

E em sonho me veio este conto, numa madrugada gelada de domingo para segunda.

Algumas considerações sobre o Debate em torno do AME¹



Luciana Guarreschi²

As delegadas optaram, na atividade que coordenam no Fórum São Paulo - Espaço Escola, por retornar ao debate internacional, ainda em andamento, sobre a indicação dos novos Analistas Membros de Escola (AME), já que, após o último Espaço Escola, em 8 de maio, novos colegas escreveram e se manifestaram na rede de e-mails internacional.

De minha parte, relanço a discussão com alguns apontamentos que restaram a me interpelar após nosso último encontro, são algumas poucas reflexões.

Gostaria de retornar ao “haga-se nomear AME”, do e-mail de Annick Delaleu.³ Relembro: ela nos conta, em sua contribuição ao debate, o encontro que teve com um AME para expor seu incômodo à época, qual seja, ter um analisante, orientado para a escola em momento de poder ocupar, segundo lhe pareceu, a função de passador, sem, no entanto, poder indicá-lo. De sua demanda, recebe a resposta: “faça-se nomear AME”.

Assim escutou e assim o transmitiu neste debate. Será que, no entanto, não poderíamos, em um exercício, extrair algumas considerações dessa resposta que ela obteve independente de qual tenha sido sua demanda?

Primeira consideração que faço: não se pede para ser AME. Vários colegas colocaram isso no debate, justamente **como diferença** entre a nomeação do passe, AE, e a do AME. Mas aqui também é preciso cuidado com as palavras, pois tão pouco o passe é um pedido de nomeação. **O passe é um pedido, sim, mas para dar algo e não para obter.**

E o AME? Este não deveria fazer nada visando o *hacerse* nomear.

Afinal, se alguém quer ser nomeado a alguma coisa numa escola que se diz lacaniana, voltar à análise pessoal seria, claramente, o mais indicado.

1 Texto apresentado no Espaço Escola de 05/06/2017.

2 Psicanalista. Analista Membro de Escola, FCL-SP.

3 E-mail de circulação interna enviado para a rede internacional por ocasião do debate citado.

Esse “faça-se nomear AME” impele a uma lógica contrária à da nomeação do AME e deixa entrever que realmente as coisas estavam, pelo menos para alguns, bastante atrapalhadas. Qual seria então a lógica da nomeação do AME?

A do reconhecimento, termo sempre mais ou menos evitado entre nós, mas, enfim... se trata do reconhecimento de colegas. Cito Nominé: “Ao nível da proposição de novos AME, a ideia geral é de propor um colega que **se conhece** e que ‘deu provas’” (NOMINÉ, 2017, e-mail de circulação interna). Que se reconheça, portanto. Lacan não se furtou de usá-la, cito-o na Proposição: “[o AME] é constituído simplesmente pelo fato de a Escola o **reconhecer** como psicanalista que comprovou sua capacidade” (LACAN, 2005, Proposição de 9 de outubro de 1967, in *Outros Escritos*, 2003, p. 248, grifos meus).

Retomo a relação AE/AME, ao que disse sobre o AE – este que pede para dar algo – e ao AME – este que já teria dado – e que, por ter dado, obteve um reconhecimento de seus, **não-todos**, pares.

E por que o teria dado? O AME deu porque foi capturado pelo desejo de analista, se questiona, não cansa de se surpreender e com isso trabalha porque assim pensa poder levar seus analisantes ao fim de suas análises, **trabalha porque a clínica diária** lhe impõe pepinos e abacaxis que o colocam de saia justa e cabelos em pé (quando os tem).

Bom... e no meio de tudo isso, um vê. Esse avistar diz, mui simplesmente: “ali tem um analista”. Esse mesmo um, com alguns, por que não?, acha por bem agraciá-lo, ou tentar ao menos, com um reconhecimento – algo que diria: com esse nome, AME, “reconhecemos o seu trabalho, reconhecemos que algo foi dado e desejamos que continue sendo dado”. Algo que Gioconda Espina, da Venezuela, transmitiu muito bem em seu e-mail, cito-a: “Em 2012, recebi a nomeação de AME via correio da CAI. Desde então, nunca soube o que fazer com essa nomeação **além** do que já estava fazendo quando a recebi: prova da prática clínica, respaldo da analista/supervisora dos casos e trabalho sustentado na Escola (seminários, cartéis etc.)”. Gioconda mostra que a ordem não pode se inverter, ela não passará a fazer mais ou menos após a nomeação, a não ser indicar passadores, que também, vocês hão de concordar comigo, é um decorrer lógico da prática que ela vinha mantendo/escorando/sustentando.

Volto ao Nominé e ao que ele chamou seus critérios de indicação:

Eu só proporia como AME um colega a quem eu endereçasse voluntariamente alguém que quisesse fazer uma análise. Isto implica que o colega tenha feito a prova de que ele sabe se colocar no lugar de

analista para acolher uma demanda de análise. Mas também que ele tenha feito a prova de que ele sabe acompanhar seus analisantes até o termo de seu processo. A esse propósito, conhecemos o destino de seus analisantes? Eles se interessam pela psicanálise e pela nossa escola em particular? De outro modo, o futuro AME é orientado, a meu ver, mais pelo que ele **produz** do que por isso que ele é. Ele produz um analista? Ele poderá designar passadores? Entre o que ele **produz**, sou também sensível às suas contribuições; artigos, trabalhos expostos nos nossos encontros. (NOMINÉ, 2017, e-mail de circulação interna, grifos meus)

Ou seja, ele deixa claro que **a acuidade clínica** prevalece em suas indicações, como também Colette Soler, que fala **da qualidade analítica da prática do AME**:

O que implica, previamente, claro, a análise, a supervisão, o estudo, se possível assíduo, dos textos fundamentais. Porém, **nada mais**, na minha opinião. A prática do AME, como tal, é **a prática das análises avaliadas, o quanto possível, por outros**. (SOLER, 2017, e-mail de circulação interna, grifos meus)

Ou seja, **reconhecida** o quanto possível pelos outros. Sigo citando-a, pois me parecem indicações cirúrgicas:

Mas a prática do analista **não é a participação em atividades ou nas instâncias de gestão-direção institucional**, que são muito úteis, mas que são outra coisa, e tampouco é a participação no ensino (*eu acrescentaria inclusive o universitário*), e além disso essa **prática analítica nunca é internacional**. (SOLER, 2017, e-mail de circulação interna, grifos meus)

Ela segue com seus critérios:

Dissemos: **opiniões convergentes de vários colegas**, sim, isso evita camaradagens e apadrinhamentos; **antiguidade e regularidade da prática** não são suficientes, mas é coerente; **analisantes fazendo o passe também é coerente**; bem como as opiniões **eventuais** dos analistas e supervisores. O recurso frequente à participação internacional e as

publicações, recenseadas em várias páginas às vezes, são certamente indícios de presença, e até de notoriedade e também de aplicação, **mas são pouco relevantes para a competência requerida no passe.** (SOLER, 2017, e-mail de circulação interna, grifos meus).

Fico ainda com uma pergunta: Se a prática analítica nunca é internacional, por que sempre acrescentamos aos critérios de escolha do AME sua “visibilidade” internacional? Chegamos aos efeitos do ato, estes que seriam capazes de romper dicotomias, impasses e onde a psicanálise em intensão se estende e faz presente,⁴ assunto para um outro texto.

4 Agradeço à Sandra Berta pelas precisões em torno dessa questão.

Por amor ao dispositivo clínico



Luciano Lutereau¹

O amor em psicanálise é um fenômeno paradoxal. Embora não menos do que na vida cotidiana, na qual também se manifesta das maneiras mais estranhas. É o caso de alguns homens que, desde pequenos, não fizeram mais do que expressar seu interesse por uma menina por meio de atitudes agressivas, como puxar o cabelo, desprezar e até degradar; ou de garotas que podem fingir indiferença ou desinteresse, para que o amor “não seja notado”.

Na prática da psicanálise, o amor também se atualiza recorrendo ao seu contrário. Não há nada mais distante do amor em uma análise do que o interesse pela pessoa do analista. Esses episódios costumam ser um obstáculo (nem sequer uma resistência) e estão muito mais próximos da sugestão (e, portanto, da idealização) do que da análise. Em uma análise, o amor geralmente se apresenta a partir da reprovação, da queixa, do desinteresse etc. Não são poucos os pacientes que, por esse motivo, não querem saber nada da pessoa do analista e inclusive, eventualmente, se alarmam ante a possibilidade de encontrá-lo na rua ou em qualquer lugar que não seja o consultório. Dito de outra maneira, isso demonstra que, antes de uma pessoa, é um objeto.

Com um objeto se podem fazer muitas coisas. Lembro-me de uma paciente que se irritou com a possibilidade de que uma amiga lhe pedisse meu telefone; outra mulher me encaminhava as mais diversas pessoas de seu entorno... como um modo de sustentar também uma queixa de ciúmes, nesse caso em relação ao tempo de sessão que eu dedicava a cada uma. Um analista é um objeto que, inclusive quando se compartilha, não se empresta.

Essa redução da pessoa ao objeto é um traço próprio do amor. É um hábito distinguir em toda relação duas fases: a da paixão e a do amor. Em certa medida, a paixão implica a fascinação pelo outro; enquanto o amor... o amor muitas vezes começa logo depois da primeira briga! Nada une mais do que o susto. Inclusive, em alguns casais, os atritos funcionam como causa do erotismo (não apenas na reconciliação). É no conflito que a fascinação se

1 Psicanalista. Membro do Foro Analítico del Río de la Plata.

converte em pacto, e esse tipo de laço ganha a forma de autoerotismo: o outro assume o lugar de uma voz com a qual se conta, um olhar furtivo ou outro modo de satisfação pulsional.

O mesmo ocorre em uma análise: a partir do momento em que um paciente não quer saber mais nada de seu analista... pode ser que se dedique a espia-lo. Lembro-me do caso de uma mulher que, em certa ocasião, me solicitou amizade no Facebook. Decidi aceitá-la, uma vez que pouca coisa gera mais encanto do que a exclusão. Na sessão seguinte, relatou o episódio: “Te eliminei. Tua vida é chata”. Certamente, para além da conclusão trivial de que a vida de um analista é como a de qualquer um, o interessante é o lugar em que um analista pode ser colocado: um objeto que “entedia”, um resto entediante que pode ser descartado etc. Essa mesma posição pode ser percebida na maneira como cada paciente se despede: há aqueles que com rapidez respondem à saudação como uma ordem, enquanto outros se regozijam em busca de uma última palavra, e outra mais, e outra mais.

Nesse ponto, surge uma pergunta pela chamada “neutralidade” do analista. Não se trata de que o analista não tenha ideias, ou que se esconda de seus pacientes (sempre me causou graça essa timidez defensiva entre colegas), senão de que no tratamento possa fazer semblante desse objeto que, no amor, muitas vezes, é o mais odiado.

Jacques Lacan cunhou uma expressão para dar conta desse movimento. “Em ti mais do que tu”. O amor, em última instância, sempre é uma espécie de “mutilação” do outro. Por isso, poderia se dizer, sempre custa tanto! O amor não se reconhece como um sentimento transparente, senão a partir da rejeição do amor. Ou, dito de outro modo, o amor se expressa através da rejeição. Na queixa a respeito do amor, cada sujeito busca agarrar-se a uma posição narcisista contra o autoerotismo. E aqui é onde os caminhos do amor na vida cotidiana e na análise se distanciam: enquanto, na primeira, o reconhecimento se impõe como uma referência (na medida em que cada um quer ser amado pelo que é), essa distância, na análise, não se produz, é o que Gérard Pommier chamou de um “amor ao contrário”; aqui é onde começa aquilo que se costuma chamar a “análise da transferência” como mola crucial do tratamento, que não é outra coisa do que a análise da maneira singular com que cada um se relaciona com esse objeto que é uma voz, um olhar, um dejetivo ou nada mais do que uma exigência de presença.

Muitas vezes, os psicanalistas que idealizam a noção de neutralidade, como se fosse uma espécie de pureza ideológica (que, hoje em dia, se padece como justificativa de uma irresponsabilidade política que, como sempre,

é funcional para os posicionamentos de direita), são os que logo não estão dispostos a admitir serem desprezados, esquecidos etc. Enfim, em nome da neutralidade, se pode rejeitar o amor. Essa pode ser a neurose de um analista. O analista não pode pedir ser amado. Porque ninguém pode pedir algo assim.

Definitivamente, a análise não é outra coisa além da maneira como cada um ama. Essa é uma diferença substancial entre a psicanálise e outras ofertas terapêuticas. Enquanto estas apontam para a adaptação ou a solução de problemas que parecem importantes, a psicanálise é uma opção de tratamento do que sempre é urgente: o amor.

“A NEUROSE DE TRANSFERÊNCIA E A NEUROSE DO ANALISTA”

Com a supervisão ocorre a mesma coisa do que com a análise. Se para o desenrolar da última são requeridas entrevistas preliminares e um trabalho posto em forma discursiva, não seria possível considerar como supervisão o mero encontro de um praticante de psicanálise com outro para que se faça uma consulta sobre o andamento de um tratamento.

Este último tipo de encontro não é desautorizado, ao contrário, apenas é preciso estabelecer os limites entre um dispositivo (como o é o da supervisão) e outro tipo de prática corrente: por exemplo, a do praticante que busca um interlocutor para poder fazer algumas perguntas urgentes, seja em torno do diagnóstico, da intervenção, da transferência etc. Afinal, ter alguém com quem falar é sempre importante.

Essa discussão vale menos para os praticantes do que para aqueles que se precipitam a assumir o lugar de supervisor, com um exercício artificial daquilo que seria dizer algo interessante sobre um caso. A psicanálise é uma prática de dispositivos, não de pessoas engenhosas. Não há nada mais sugestivo do que o interesse por parecer lúcido: lembro-me do caso de uma colega que comentou que em uma suposta supervisão, depois de duas entrevistas com uma paciente, sua supervisora sugeriu “escutar a letra” na repetição de uma consoante entre o nome da paciente e o de sua mãe. Um verdadeiro exercício de magia! Como se a letra fosse um elemento do alfabeto, como se a escuta do analista fosse uma espécie de ouvido maravilhoso (que o supervisor possui, e não o praticante). É lamentável que tenhamos nos acostumado a esses absurdos.

Do meu ponto de vista, no início da prática, costumo recomendar os seminários clínicos, uma vez que permitem o trabalho simples com a lógica do

caso para reconhecer a incidência clínica dos conceitos que se desprendem do dispositivo. Perguntas fundamentais: Como sei se o paciente associa ou simplesmente relaciona ideias? Como verifico a inclusão do analista em uma série transferencial? De que maneira a interpretação é um ato destinado menos a dizer algo a alguém do que a estabelecer um modo de resposta subjetiva que, em definitivo, confirma a estrutura clínica? Recordo outra situação: uma colega vem a uma entrevista comigo para falar a respeito de um caso, seu interesse residia em pensá-lo desde o *sinthome*. Indago acerca do uso que o paciente fazia da regra analítica. Somente ela poderia responder a essa pergunta, e era algo ao qual não havia prestado atenção. Não se trata de uma exceção, é um dos problemas de nossa época: uma psicanálise fascinada pelas especulações normativas da teoria, às vezes mais “lacaniana” do que de “analista”.

Insisto, portanto, na importância dos seminários clínicos que, em certa medida, são a porta de entrada à pergunta em que se fundamenta uma supervisão; mas qual é essa pergunta? No seminário *Problemas cruciais da psicanálise*, Lacan diz algo inquietante: “A neurose de transferência é a neurose do analista”. Parece algo provocador, mas é extremamente fiel à experiência: a neurose do analista pode sustentar a neurose do analisante. Como não crer, por exemplo, que o diagnóstico (não) inclui o analista? Este último não é um observador, um analista em sentido neutro, que faz as coisas mais ou menos bem (ou mal), mas é tocado – como afirma Lacan em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* – em seu “juízo mais íntimo”. Daí que a destituição subjetiva do analista não seja “comportar-se” como analista, “atuar” (alguns dizem “fazer semblante”, como se estivesse dizendo algo, mas só dizem essa mesma bobagem com um uso abusivo do vocabulário técnico) segundo o esperado, mas a oferta do analista em seu ser mais próprio enquanto significante (ou objeto).

Vamos a outro exemplo. Um jovem analista que é interpelado por seu primeiro paciente a respeito do quão “jovem” é. O incômodo comumente sentido nesses casos não reside em ter sido pego em uma posição na qual o analista praticante se reconhece? Bem, para este último, segundo o que recordo de uma supervisão, “jovem” se referia a “sem experiência” e outras significações que inibiam seu ato. Somente quando pôde se destituir dessa significação própria, foi possível, nesse tratamento, isolar o valor significante da juventude para uma mulher que costumava afirmar (de acordo com os dizeres de sua mãe) que, “quando uma mulher envelhece, os homens deixam de dar atenção”. Todo o incidente havia começado com a queixa da paciente por causa de um atraso do analista e a conseqüente reclamação de querer trocar esse “jovem”...

Mais um exemplo. Desta vez um artigo de Lucy Tower. Trata-se do caso de um paciente que recebeu, em função de certas inibições, o diagnóstico de um quadro narcisista. Além disso, ela sabe algo sobre a esposa do paciente, uma mulher acometida por certos sintomas qualificados de “psicóticos”. Até aqui, a apresentação inicial, que orienta a cura a partir de um ponto de vista mais bem terapêutico: ela desconfiava de que esse paciente fazia análise, e também temia porque uma mudança nele levaria a uma crise familiar. Mas um dia... sonha. Ou seja, Lucy Tower tem um sonho com a mulher de seu paciente, no qual ambas conversam placidamente. A partir de sua análise (a do analista), endereça a questão a uma supervisão, localizando de que modo algo de seu próprio gozo histérico condicionava sua posição no tratamento. Dito de outra maneira, em uma cena de três, era ela quem zelava por conter esse pobre rapaz às custas da loucura de sua mulher. O mais básico do Édipo. O gozo que destina muitas históricas à posição de amantes (“ela não te entende, eu te escuto”), mas aqui atualizado no dispositivo analítico. O interessante é o que ocorre uma vez que Tower está advertida dessa questão e retifica sua atitude: o que era inibido se revela e o caso se converte em outro. Não importa se mais verdadeiro, porque a conclusão é a mencionada anteriormente: “A neurose de transferência é a neurose do analista”.

Para concluir este tópico, gostaria de formular algumas observações: por um lado, há encontros clínicos importantes entre analistas, sobretudo no início da prática, para que os praticantes conheçam o dispositivo a partir da experiência (e não desde a abstração teórica); por outro, a supervisão é um dispositivo específico cujo propósito é delimitar a participação do analista no tratamento clínico da experiência, e isso independe do início da prática.

Por último, de minha parte, posso dizer que, com o tempo, tenho aprendido a supervisionar e é um dispositivo do qual me sirvo com frequência, uma vez que estabelece a ponte entre a análise pessoal e a teoria. Há questões que a teoria não consegue transmitir e que somente na análise do analista se estabelecem de modo preciso como variáveis de uma cura. Em última instância, a supervisão é também um dispositivo que leva ao passe, cuja finalidade última é esclarecer a gênese do desejo do analista, não de qualquer um, senão desse analista que atravessou a experiência.

“O” analista, no sentido impessoal, é uma ficção didática e, às vezes, um ideal que subjuga. A missão ética de todo praticante é formar-se através de seus pontos cegos. “Querer ser analista” é algo tão pretensioso quanto “querer ser Batman (ou uma Princesa)”. Melhor que cada um se interrogue a respeito daquilo que faz com a psicanálise. Essa resposta é sempre singular.

A NEUROSE DO ANALISTA

Quando Freud definiu a psicanálise, o fez como uma prática em que o modo de conversação era diferente daquele da vida cotidiana. Falar com um amigo não tem nada a ver com falar com um analista.

Não apenas pelo tipo de discurso que se impõe a quem procura análise, cujo reconhecimento narcísico é posto em questão (ou seja, importa o que se diz e não tanto quem a pessoa crê que é para dizê-lo), mas também pelo lugar que cabe ao analista. Em particular, neste artigo gostaria de me deter em um aspecto pontual que na supervisão do trabalho de diversos colegas chamou a minha atenção.

Certa vez, uma colega me dizia do mal-estar que sentia quando um paciente não “respeitava” o tempo da análise, seja porque faltava sem avisá-la antes ou porque reclamava dos honorários. Nesse ponto, antes de construir um tipo de específico de paciente, o importante foi delimitar o que acontecia a ela quando colocada como um objeto “descartável” no tratamento. Sem ir mais longe, esse é um aspecto característico da clínica da neurose obsessiva.

Dito de outra maneira, o diagnóstico em psicanálise não se faz pelas propriedades dos sintomas que o paciente comenta. Essa orientação é a via objetiva proposta talvez por uma disciplina como a psiquiatria ou outras opções terapêuticas, em que são atendidas as manifestações de um “quadro”; enquanto uma análise tem em primeiro plano a relação com o analista, ou seja, o analisável sempre passa pela colocação à prova na relação do analista.

É nesse sentido que Freud afirmava que em uma análise “convocamos os demônios do Averno”, e não cabe fugir de maneira vergonhosa. Por isso, essa situação não é somente difícil de sustentar para o paciente, mas também para o analista que encontra no tratamento as circunstâncias de uma destituição de sua subjetividade. Eis aqui uma particularidade do dispositivo analítico: o único sujeito é o paciente... enquanto o analista toma esse ser de objeto que, muitas vezes, pode resultar sintomático para o próprio analista.

No caso da colega mencionada, algo de sua própria neurose fazia com que essa destituição fosse especialmente sofrida. Ela esperava ser uma analista querida e festejada por seu paciente; felizmente isso não ocorreu, visto que teria sido a garantia de um tratamento sugestivo. E a psicanálise não tem como meta a sugestão. Por isso, certa queixa em relação ao analista é, algumas vezes, um bom indicador da direção da cura.

Nesse ponto, poderia recordar também o caso de um outro colega, desta vez um homem que atendia uma paciente cujas “cenas” ele sentia que

deveriam “limitar”. Simuladora, histriônica, irresponsável... Fazê-la sentir o rigor do compromisso com o dispositivo era algo importante para que retificasse sua posição de “bela alma” e pudesse se responsabilizar por seu tratamento. Em resumo, nessa coordenada se delimitava (e isso é o que supervisionamos) o desprezo que esse rapaz sentia pela posição histórica dessa mulher, na medida em que o implicava em uma atitude de severidade que pôde ser reconduzida à de um pai... de cuja indiferença, ela caçoava. Há aqui uma coordenada típica: o analista que, de maneira defensiva, se torna um “agressor” da histeria, com a preocupação de que não seja um convite para que a paciente deixe a análise, pelo contrário! Desse modo é que se pode entender Lacan: “a neurose de transferência [do paciente] é a neurose do analista”.

A neurose do analista é, a um só tempo, condição e obstáculo de um tratamento. Se algo distingue uma análise de qualquer outra oferta terapêutica é que se estabelece uma relação íntima com o analista e os sintomas dos pacientes não são tratados como se fossem meros problemas (a resolver), e sim a partir de sua incidência em uma forma de vida para a qual o analista não se coloca apenas como intérprete, mas também como parte implicada. A análise dessa implicação, por sua vez, incumbe à análise do analista e, em particular, à supervisão.

Um analista não é um *expert* em psicanálise. Saber sobre psicanálise não é garantia de uma posição analítica, muito menos considerar-se um especialista, porque não há profissionais para casos específicos, mas esse analista pontual que se dispõe a sustentar o sofrimento às custas de sua própria pessoa. O tratamento dessa sustentação singular é o que faz com que a análise seja uma experiência única e irrepetível, para qual não há receitas ou prescrições.

TRANSFERÊNCIA: TEMPO E DINHEIRO

Recentemente, me surpreendi com a pergunta de uma mulher que me consultou por telefone: “Quanto dura a sessão?” Pareceu-me simpática sua inquietação e, por isso, perguntei sobre o motivo. Acontece que ela não estava disposta a pagar por menos de 50 minutos de sessão... Nesse ponto, a situação se tornou complicada para ser tratada ao telefone. Por isso, marquei um horário em meu consultório para uma primeira entrevista.

No decorrer de nosso primeiro encontro, não quis deixar de retomar seu mal-estar a respeito do tempo da sessão. Ela me disse que precisava

de tempo para falar, e que estava cansada dos tratamentos de 20 minutos dos planos de saúde ou das sessões curtíssimas dos lacanianos. Sobre este último apontamento, não pude deixar de aceitar o desafio, para falar a verdade, ela não havia deixado de ir a um psicanalista que, ao menos em certos lugares, é designado pelo nome de Lacan. Digo-lhe, então, que não pensava no meu trabalho como um serviço em que se troca quantidade de tempo por dinheiro; portanto, a duração das sessões não poderia depender de algo preestabelecido, e propus a seguinte imagem: “Com certeza, você não presta atenção no tempo que um encanador leva para consertar um encanamento; portanto, seu interesse em contar com o tempo de sessão expressa algum outro aspecto: que poderia ser justificar o dinheiro que investe, ou uma projeção da ansiedade relativa aos assuntos de que necessita falar, ou ainda a impressão de que não conseguirá dizer o que gostaria, entre outras coisas. Só você pode sabê-lo. Proponho que pense nisso e, se for do seu interesse conversar comigo, entre em contato novamente”.

Bom, essa não foi a única vez em que precisei recorrer à metáfora do encanador. Houve o caso de um rapaz que cancelou sua sessão de última hora e, na semana seguinte, quando cobrei o pagamento da semana anterior, se mostrou incomodado. Então lhe disse: “Se você tivesse chamado um encanador, o que teria feito?”... “Me cobraria da mesma maneira, mas eu não vim e te avisei”. “Eu sei, mas não posso assumir um compromisso seu, porque se você não paga... quem paga sou eu e não acho apropriado que eu pague sua análise”. Diante de sua obstinação, continuei: “Se quiser, posso pagar sua sessão, mas apenas se me pedir”. Assim a situação foi se tornando cada vez mais irrisória. O mais importante foi a formação de uma distinção crucial para o início de uma análise: pagar e gastar não são a mesma coisa. Apenas quem tem o sentido de uma dívida pode se analisar, enquanto quem calcula a análise como um gasto entre outros certamente vai tentar minimizar o custo para “não desperdiçar dinheiro”.

Não se trata, absolutamente, de uma questão a ser interpretada como reação neurótica, porque o obsessivo conta com essa disposição moral que faz com que, mesmo quando procura calcular uma perda, a acabe efetuando. A coordenada que aqui importa demarcar é outra: trata-se daqueles casos em que não só não está constituída a culpa como modo de relação com o outro, mas tampouco a vergonha diante da própria posição. Há alguns anos, em seu seminário, Silvia Bleichmar assinalava a importância de alterar essa atitude contemporânea pela qual só se paga uma sessão para poder voltar à seguinte... e no dia em que decide não voltar, omite o pagamento.

Não obstante, por que se deve pagar uma análise? De fato, uma análise pode se pagar de muitas maneiras. O dinheiro costuma ser uma via privilegiada, não apenas porque *a posteriori* se converte em um instrumento para o analista mas também porque em uma sociedade capitalista encobre relações de poder que são a própria matéria pela qual está feita a neurose. E, nesse sentido, assim como digo que uma análise deve ser paga, também enfatizo que não se deve ser paga “a mais”. Lembro-me do caso de um empresário que, quando comuniquei meus honorários, me disse: “Eu poderia pagar muito mais do que isso”. “Se você me pagasse mais, eu, com certeza, gostaria de que você voltasse sem condições”. Afinal, voltando à questão da culpa antes mencionada, a tradição mostra que também o pagamento pode ser uma maneira de querer ganhar o céu.

Esse pode ser um modo de entender por que Jacques Lacan dizia que nem o rico e nem o religioso entram pela “porta estreita” da análise. Por certo, não se trata de que os endinheirados ou os religiosos não façam análise, porque não se trata daquilo que alguém possui ou da sua crença, mas da posição em que está. Em uma análise, é preciso pagar por algo mais do que o tempo, que, como tal, não tem preço; e pagar não significa assumir uma posição sacrificial (que muitas vezes ratifica uma atitude culposa), mas simplesmente dar algo em troca, colocar uma parte, em um encontro que sai do circuito dos bens que se consomem e se gastam.

Tradução: Daniele G. Salfatis

O feminismo da psicanálise



Luciano Lutereau¹

O homem pode ser uma devastação para uma mulher, dizia Lacan. Bem, o curioso é que esse mesmo termo (“devastação”) foi utilizado por Lacan para se referir à relação com a mãe. Então, em que sentido um homem pode ocupar o lugar perante a mãe na relação com uma mulher?

A pergunta é premente e retoma uma proposta freudiana, expressa na máxima que sustenta que os segundos casamentos são mais afortunados do que os primeiros (“funcionam muito melhor”, diz Freud em *Sexualidade feminina*, 1931). Eis aqui uma tese que retoma um bonito livro intitulado *Por que as mulheres amam os homens e não suas mães?*, de M.-C. Hamon. Com efeito, existem mulheres que se casam com suas mães e, portanto, é apenas pela distância que (na vida ou na análise) se pode imprimir a essa relação pré-edípica que se consegue a relação com um homem enquanto esse pode ser quem outorgue como dom (às vezes na figura de um filho) o falo que a mulher não tem (e que, eventualmente, pôde pedir à mãe).

Mas o que ocorre do lado do homem? Não há homens que também se casam com suas mães? Certamente, essa é uma escolha mais do que comum e, muitas vezes, a que também certifica o lugar de devastação para o homem. É o caso de uma mulher que, após 30 anos de casada, se encontra na seguinte situação: seu marido pede para interromper a relação e inicia um caso com uma mulher mais jovem. Entretanto, não pede o divórcio. E, na medida em que transcorrem algumas entrevistas, aparece como possível desencadeador dessa situação o dia em que ela decidiu parar de tingir seu cabelo e deixá-lo branco.

É um traço cômico que o cabelo dessa mulher seja grisalho como o da mãe do homem. Muito mais importante é reconhecer que, durante o tempo que durou o casal, o marido prescindiu dos diversos compromissos que seu lugar de marido e pai lhe impunham, acompanhado como estava por uma mulher que se apresentava como autossuficiente e sempre disposta. Certa ocasião, essa analisante comenta: “Depois da separação, ele começou a ser o pai e o homem que nunca foi em todos esses anos”.

1 Psicanalista. Membro do Foro Analítico del Río de la Plata.

Há aqui uma encruzilhada frequente na sexuação masculina. Sem dúvida, teria sido muito mais difícil para esse homem fazer um luto pelo tempo perdido do que jogar em sua esposa a projeção de seus males, sob a imagem de uma mulher superprotetora. O certo é que, no máximo, alguém pode se arrepender do que fez, mas, por aquilo que não ocorreu, apenas responde à ferocidade da culpa, diante da qual é habitual que o homem faça um intercâmbio: uma dor inassimilável por uma dor localizada; nesse caso, o luto por sua esposa.

O relato indireto de uma posição masculina por meio dessa indicação clínica aponta não somente o cuidado com a confidencialidade dessa análise mas também a realização de uma generalização que, como tal, não é universal. É uma coordenada corroborada em diversas análises, mas não obrigatória. Em todo caso, o significativo se coloca com a seguinte pergunta: Como é possível que um homem seja capaz de infligir a uma mulher uma dor pela qual jamais se sentirá interpelado?

Essa mulher tinha razão (que, como toda razão, é parcial) em um aspecto: ela não acreditava ter feito algo para merecer um desenlace como esse. Toda sua história a predispunha à busca de uma família exemplar, da qual acreditava ter tido um exemplo, quando se deparou com o efeito surpreendente da separação. Nesse ponto, as diversas precipitações de sentido não reduziam seu mal-estar: havia escolhido um homem para a foto; o envelhecimento do corpo poderia ter atenuado a causa do desejo etc. Mas nenhuma dessas condições se revelava como suficiente.

Certa vez, ela lembrou um detalhe corriqueiro, mas fundamental. O dia da separação era também o dia em que se costuma festejar o dia das mães. Por essa via, recorda que seu marido estava sempre à espera da palavra de sua mãe. Em mais de uma ocasião, ele a havia chamado pelo nome da mãe. Quantas vezes ela reclamou ou discutiram por esse lugar concedido! Desse modo, chama a atenção uma verdade de estrutura para o homem: somente a uma mãe a criança se permite causar qualquer dano. Vemos cotidianamente nas ruas, quando alguns pequenos são capazes de chutar os calcanhares ou insultar pessoas das quais esperam incondicionalidade inquestionável. No fim das contas, não é em outra coisa que consiste a onipotência do Outro. Dito de outra maneira, o saldo dessa revelação foi perceber que ele jamais se daria conta da dor que havia produzido em sua esposa. “Talvez se dê conta no dia da morte de sua mãe, mas já será tarde”.

A partir dessa conjuntura, a análise mudou de rumo. Entre outras questões, destacou que durante todo o tempo seguinte à separação, ele jamais

havia pedido o divórcio. Inclusive passou a ligar para ela em qualquer momento, sem perguntar se estava ocupada ou se podia atender. Na ocasião de terem sido convidados para um casamento, cedeu ante a possibilidade de presentear juntos. Mas esse gesto foi o último de uma série. A partir desse momento, deixou não apenas de esperar que a relação pudesse se recompor como também de encontrar um sentido para essa ruptura. Era um fato, tinha acontecido... O ocorrido sempre implica um excesso em relação a qualquer interpretação.

Um homem pode ser uma devastação para uma mulher, na medida em que pode encarnar o Outro materno. Inclusive, um homem também pode se casar com sua mãe e, como no caso anterior, dar por certa sua presença. Esta é uma situação comum no obsessivo que, geralmente, reconhece retrospectivamente seus sentimentos: “Mas eu te amava...”, chave que demonstra que somente quando um afeto perde sua coloração incestuosa é que pode ser assumido como tal.

Contudo, não é só com suas mães que os homens se casam. Também pode ocorrer que, de vez em quando, algum deles escolha uma mulher... como sintoma. É o caso de um analisante que recordava que, um dia, em uma disputa feroz com um superior, não pôde evitar dizer o nome de sua esposa (em substituição ao nome do chefe). O efeito foi imediato, ambos caíram na gargalhada. De acordo com o título de um livro de R. Carver, *¿Quieres hacer el favor de callarte, por favor?*, poderia se dizer (com Lacan) que se um homem escuta uma mulher, é porque confia em seu dizer e espera deste muito mais do que incondicionalidade. Embora, eventualmente, esta lhe pareça insuportável ou, segundo a expressão popular, lhe “encha o saco”.

SINTOMAS DO SER FEMININO

Há um vínculo direto entre as mulheres e a questão do ser. Para os homens, este último não se impõe; a não ser como tema filosófico, não é uma referência obrigatória além da infância ou do infantil das neuroses. Contudo, para as mulheres, a questão do ser é uma vasta encruzilhada, mais além de qualquer especulação ou tipo clínico.

Sobre a histórica, é evidente que se poderia dizer que busca o ser: desejada... mas trata-se do amor, saímos fora da exigência neurótica e entramos em uma conjuntura própria do feminino. Freud dizia que a perda de amor era o equivalente feminino da ameaça de castração. No seminário sobre a transferência, Lacan (2010, p. 242) diz nestes termos: “... o lugar de *a*, o

objeto parcial, o agalma, na relação de desejo, na medida em que ela própria é determinada no interior de uma relação mais vasta, a da exigência do amor”.

Dito de outra maneira, a “exigência de amor” pareceria uma via imposta ao feminino. Sem dúvida, no contexto desse seminário, Lacan não deixa de se referir à histeria. Em todo caso, é na última parte de seu ensino que a feminilidade pode ser entendida a partir de uma “condição”. Nesse ponto, o livro de Marcelo Barros, *A condição feminina*, é de uma lucidez eloquente. Porque uma “condição” não é uma “exigência”. Não é preciso deslumbrar-se com a exaltação de um suposto gozo excessivo (louco, não regulado etc.) quando o mais próprio da feminilidade é situar no amor uma condição de acesso ao gozo. Lacan (2005, p. 197) já o havia dito no seminário da angústia: “Somente o amor permite ao gozo condescender ao desejo”. Indio Solari² assume também uma posição feminina quando afirma “Se não há amor/ que não haja nada...”

O ser e o amor são os dois grandes temas do Seminário *Mais, ainda*, de Lacan. Neste breve artigo, eu gostaria de retomar a primeira questão (embora não possa deixar de aludir à segunda). A questão do ser, com o propósito de situar o que poderíamos chamar “sintomas do ser feminino”. Em particular, me deterei em duas considerações, uma relativa ao amor e outra, ao trabalho.

A partir de um ponto de vista freudiano, o ciúme é um sintoma típico da histeria. Não obstante, todo ciúme é histérico. Pode ser reconstruído de maneira inconsciente, como o demonstra, por exemplo, o sonho da bela açougueira. Esse sonho é uma cena de ciúmes, em que se interroga o desejo do açougueiro por essa amiga que decepciona suas condições eróticas. O homem gostava das “cheinhas” e essa amiga era magra, então... o que viu nela? Enfim, o ciúme histérico é um assunto de desejo, e de desejo inconsciente. Não obstante, hoje em dia, recebemos no consultório muitas mulheres para as quais o ciúme se impõe desde o manifesto. Eventualmente, são tachadas de “controladoras”, e apenas desde um ponto de vista abusivo se recorreria à psicopatologia da obsessão para fazer um diagnóstico.

Lembro-me do caso de uma mulher que se queixava do desânimo produzido pelas saídas de seu companheiro. Desde o momento em que colocava o pé para fora de casa até seu retorno, trocavam todos os tipos de mensagem. Certa vez, ele ficou sem bateria e o resultado disso foi terrível. Contudo, esse incidente permitiu notar um aspecto crucial: ela já sabia que, vez ou outra, ele esteve com outras mulheres. Mas o insuportável era que ele não

2 Famoso cantor argentino.

havia se preparado para estar com bateria em seu celular. Isso demonstrava quão pouca consideração tinha para com ela... Em última instância, trata-se de uma decepção amorosa. Se ele gostasse dela, não teria esquecido o carregador. Pode-se dizer que pouco lhe importava seu desejo, esse peixe tão variável e disposto a ser fígado por múltiplos anzóis, enquanto o amor... o amor... o amor não tem objeto porque aponta ao ser. Eis aqui o padecimento feminino que seria injusto qualificar de histérico.

Passemos ao segundo ponto. Há um sintoma o qual chamaria “do trabalho”. É o caso de uma moça que demora muitíssimo para fazer qualquer diligência no ambiente de trabalho. Demora horas para revisar um processo e entregá-lo, um século para redigir um e-mail etc. Mais uma vez, trata-se de um sofrimento que apenas precipitadamente poderia ser reconduzido à obsessão e suas vacilações ante o ato. Nesse caso, e outros similares (em que se tem uma maneira de dizer que é uma coordenada “típica”, para lhe dar um título freudiano), a questão está no fato de que o Outro deve receber sua produção. Ou seja, essa mulher não consegue separar-se, ela mesma, do resultado de seu trabalho. Ela “é” o que faz, e aquilo que o Outro determina será um predicado que recairá diretamente sobre sua própria subjetividade.

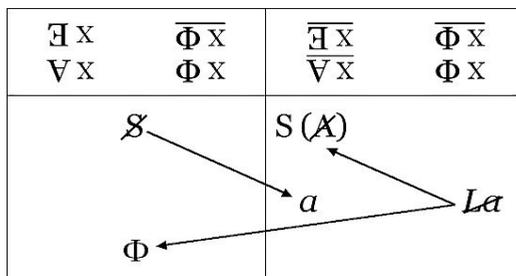
Nas antípodas do gozo fálico, que estabelece justamente uma dissimetria entre a potência e o produto, em função da qual (em última instância) se trata de “ter conseguido” e da gama de saldos subjetivos a respeito do resultado (entre um mais e um menos), a posição dessa mulher é diferente: está na forma disjuntiva entre ser e não ser. No Seminário *A lógica do fantasma*, Lacan brincava ao dizer algo muito sério: se o gozo fálico tem como modelo a ejaculação, isso permite que o homem se identifique com seu orgasmo, enquanto para a mulher nunca é de todo claro que exista um resto que lhe permita esse recurso à identificação. Em déficit com relação a qualquer ser-para-a-identificação, também para as mulheres existem sintomas que apenas injustamente seriam classificados entre os tipos clínicos.

Um dos grandes problemas clínicos da psicanálise de nosso tempo é a generalização das estruturas e dos tipos clínicos. Entre os praticantes iniciantes é comum que rapidamente queiram fazer um diagnóstico... o que não é inadequado, quando se considera previamente que o sujeito como tal não é neurótico, nem psicótico e nem perverso.

O sujeito é um conflito, já dizia Freud em seus primeiros manuscritos, e, em todo caso, as estruturas e os tipos clínicos são modos de resolver

conflitos (“representações inconciliáveis”) que tocam o ser sexuado do falante, questões que tocam o impossível de saber sobre a feminilidade e a masculinidade, o ser e o nada.

POSIÇÕES FEMININAS



LACAN, 2008, p. 105.

Uma das particularidades das fórmulas da sexuação, no ensino de Lacan, consiste em fazer um risco na escrita do “A” próprio à mulher. Afirmar “A mulher não existe” é um modo de entender essa operação, isto é, não haveria uma essência sobre o que é ser uma mulher. Entretanto, que não haja um ser feminino não exclui que uma mulher possa fazer semblante da mulher que não existe. Essa é uma maneira de dizer que ela é “não-toda”, ou seja, pode encarnar o mistério da feminilidade sem recair em uma consistência – que poderia ser somente narcisista. Foi nesse sentido que Lacan sustentou, em *De um discurso que não fosse do semblante*, que a mulher somente sabe gozar da ausência.

Não obstante, outra maneira de pensar que, para além de um ser feminino, encontramos posições femininas, consiste em localizar que do A barrado saem, nas fórmulas da sexuação, dois vetores. Um deles se dirige ao falo como símbolo. Esse é um aspecto crucial, pois, em tais fórmulas, esse vetor se dirige ao campo do masculino: sob o matema do sujeito dividido, o vetor aponta o falo. Poderíamos interpretar essa sequência do seguinte modo: se a inclusão da mulher no fantasma masculino a reduz a um objeto – esse obscuro objeto do desejo que Lacan chamou de “a” –, a verdade da posição masculina, baseada na excelência e nos mil artifícios que levam o homem a “se fazer de homem”, sendo a demonstração parte da cena, apoia-se em que seu semblante sustente a castração.

Em última instância, isso é o que entendemos a partir de uma afirmação de sentido comum que diz: “Por trás de um grande homem, existe sempre uma grande mulher”. Poderíamos também lembrar a atriz argentina Norma Pons que, há alguns anos, após ratificar seu papel de eterna amante e nunca de esposa, falou sobre esse instante em que um homem se rende sobre o peito de uma mulher: “Esse minuto [quando o homem conclui o ato sexual]... e vê-lo ali [o homem]... não há momento mais maravilhoso. Por isso, Deus meu, benditos sejam os homens por esse minuto”.

A decepção masculina em relação a uma mulher que não consente a essa posição, talvez por sucumbir com grande ênfase ao engano fantasmático, no qual um homem nunca está ali como tal – a não ser como ideal ou impostor –, pode ser vista no sofrimento expresso na frase de Ricardo Mollo, cantor argentino, na música *Spaghetti del rock*: “As múmias deste amor pedem o ator daquilo que fui”. Certamente, seria possível pressupor que há uma variedade clínica nas razões que levam mulheres, no intuito de se defender dessa condição feminina, a uma análise: não só a histeria e a prova de amor – esperam que um homem seja um “órgão ereto” constante, que sempre responda em tempo e em forma – mas também a fuga mais comum que muitas mulheres contemporâneas, a partir de uma atitude pseudofeminista, empreendem quando se encontram com um homem que as coloca na causa de seu desejo.

John Lennon, a seu modo, também dava conta do alívio, e agradecimento, que produz em um homem o encontro com uma mulher que suporte sua destituição: “Mulher, eu sei que você compreende a criancinha dentro do homem”. A fugitiva de nosso tempo sai correndo do fantasma obsessivo de ser a mãe de seu parceiro, recusando o encontro com a posição lúdica ou infantil dele. “Caiu”, dizem muitas delas. Seria válido apenas acrescentar que somente os ideais caem.

Entretanto, há outro vetor nas fórmulas da sexuação, aquele que se dirige ao significante da falta do Outro. Do lado feminino, pode haver um gozo referido ao indizível, não porque não possa ser dito, mas porque toca a condição do dizer mais além – ou mais aquém – da divisão subjetiva. É do lado masculino que encontramos o sujeito em falta – potente ou castrado. Para a mulher, por sua vez, não vale essa disjunção. “À mulher não falta nada”, dizia Lacan. Ainda assim, ela busca se localizar como sujeito ali onde falta a referência da castração. Eis aqui o ponto em que a palavra amorosa encarna um suplemento ao gozo fálico. O modo como uma mulher pode gozar do amor, do falar erotizado, é o que caracteriza um gozo

feminino que, como tal, não deve ser confundido com nenhum misticismo ou sensibilidade inefável.

Há alguns anos, um vídeo intitulado “Nem uma só palavra de amor” expressava essa conjuntura. Apenas por um equívoco se consideraria essa disposição como uma reclamação histórica. Do mesmo modo, o site *Así no me vas a coger, pelotudo*³ denota que o feminino não implica o consentimento ao sexual pela via amorosa. Não há reprovação pior para um homem do que ser chamado de enganador. Também não há melhor convite à conversa do que dizer “ele deve dizer isso para todas”, na medida em que o homem deve demonstrar que não fala à mulher, já que esta não existe, mas fala para essa que está na sua frente.

ELOGIOS FEMININOS

Em certas ocasiões, não importa quão regular seja essa conduta, encontrei uma resposta semelhante em diversas mulheres. Refiro-me à situação em que ao fazer um elogio, elas respondem diminuindo o brilho da menção. O exemplo é trivial: ao dizer que a saia lhe cai muito bem, a resposta pode ser “é uma saia velha, comprei faz dez anos”.

Outras vezes, a resposta sugere certo improvisado como, por exemplo, “coloquei a primeira que encontrei” (para seguir com o exemplo da saia). Porém, também notei que, algumas vezes, aparece um tímido e incômodo “obrigada”. Este último ponto me chamou a atenção, uma vez que parece haver algo semelhante a uma cantada, em que se “dá” algo; e, a propósito do dom, sempre me surpreendeu que o vocabulário popular incluía a expressão “te dou” como equivalente do ato sexual. Talvez seja essa conjuntura que cause o incômodo de uma mulher para receber um elogio, uma espécie de substituição da parte pelo todo.

Entretanto, mais além das coordenadas da estrutura do elogio, meu interesse está no fato de que muitas vezes li colegas psicanalistas que qualificam esse gesto de “histórico”. De meu ponto de vista, creio que às vezes confundimos apressadamente respostas femininas com sintomas históricos. Há um ponto que também me parece notório na situação lisonjeira: a resposta de degradar o objeto ao qual se aponta nunca ocorre em casais consolidados, mas sempre costuma haver naqueles casos um tom de intimidade forçada. Dito de outro modo, a objeção ao dom é menos uma

3 Site, cujo nome significa “Assim você não vai me comer, idiota” em que compila tentativas frustradas de seduzir uma mulher (<<http://asinomevasacoger.com/>>).

estratégia de subtração do que uma maneira elegante de sancionar que o interlocutor não é a pessoa adequada para a homenagem ou, ao menos, não é aquele a quem se autoriza para tal propósito.

Por isso, antes de uma “incapacidade” para estar em uma posição receptiva diante de um homem, a renúncia ao elogio é uma forma mínima e precisa em que uma mulher afirma sua condição: sem amor não há acesso ao gozo, ou melhor, não se medeia o laço amoroso entre os participantes, não se pode condescender à função própria do desejo. Porque o desejo sempre parcializa, recorta o corpo em partes isoláveis, assim como o elogio a uma saia é a metonímia do gozo das pernas. Isso é algo que um escritor notável, Marcel Proust, já sabia. Em *A fugitiva* (1995), ele afirma: “Nos apaixonamos por causa de um sorriso, de um olhar, de um ombro. Isso é suficiente; e logo, em grandes horas de esperança e tristeza, fabricamos uma pessoa”.

Portanto, o gesto de renúncia ao elogio é menos uma forma de desprezo histórico do que um modo feminino de se situar ante o desejo do homem, isto é, impondo condições que demonstrem que nenhum objeto tem tanto brilho (“É uma saia que comprei na liquidação”, e o desejo não pode ser dado) ao menos que o amor o tire da série ordinal (e ordinária) do gozo, na qual todos os objetos são substituíveis ou intercambiáveis.

É PRECISO PROIBIR AS CANTADAS

Uma das paixões normativas de nossa época é a tentativa permanente de regular a vida amorosa. Os mais diversos especialistas assumem um saber que lhes permite, por exemplo, determinar o que é o amor e o que não é. Recordo uma propaganda recente: “Se seu namorado vasculha seu telefone, isso não é amor”. Eu prefiro pensar que o homem que vasculha o telefone de uma mulher é um idiota. Em todo caso, recomendaria a essa mulher que pensasse por que ama um idiota. O que é o amor, não sei, porque isso somente cada um pode sabê-lo. Entendo, porém, que a psicanálise é um método prático para que cada um analise sua maneira mais ou menos sintomática de amar.

Por isso, não deixo de me preocupar com o fato de que eventualmente surjam propostas como a de proibir as cantadas. Isso não é um apelo a favor das grosserias das ruas. Inúmeras mulheres passam por situações muito constrangedoras com esse tipo de assédio, inclusive na juventude, com uma nuance que pode ser traumática. Em todo caso, me refiro ao modo de colocar a questão através da proibição.

Lembro-me de um artigo que propunha que um homem deveria pedir permissão a uma mulher antes de dizer-lhe algo em uma via pública. Mas, se assim fosse, teria sentido a cantada? Imaginemos algo pior, por exemplo, um homem que tenha que solicitar autorização para pronunciar uma cantada, obtenha a aprovação da dama e diga uma grosseria. Isso mostra que não estamos refletindo o suficiente; se está, na verdade, é moralizando em vão.

Porque, do meu ponto de vista, uma cantada não vale pelo conteúdo de suas palavras. É possível ser vulgar com as palavras mais elegantes. Eis aqui o pior insulto que uma mulher pode dizer a um homem: “Você é um xavequeiro”; e, ocasionalmente, uma palavra tosca pode ser a oportunidade de um chiste. Qual melhor sinal do efeito acertado de uma cantada do que um sorriso? Uma cantada nunca é ofensiva, como mostra uma canção de Juan Quintero (com letra de Jaime Roos): “Se quisesses te dizer o mais belo que evoco/ usaria seu nome se não se ofendesse com a cantada”.

A cantada faz parte de uma situação de sedução, em que um homem deve demonstrar algo mais além das palavras que use, que fale a “essa” mulher. Não pode dizer palavras que diria a qualquer uma. Essa é a função lisonjeira que sempre porta a palavra de amor. É singular. Por isso, as escolas de sedução de nosso tempo, que proliferam em um mundo que cada vez mais rejeita o erotismo, estão destinadas ao fracasso. O “eros” não é uma técnica. E a paixão normativa, à qual se atribui escandir os limites do permitido e não permitido, corre o risco de propor uma vigilância da intimidade em nome da proteção do individualismo mais feroz, como se a vida social não implicasse conflitos e tensões.

Para concluir, lembro o caso de uma paciente que comentou uma situação encantadora, na qual conheceu um jovem no transporte público. Ela procurava um lugar no mapa, e o rapaz perguntou se poderia ajudá-la. Ao dizer a direção que seguiria, ele respondeu: “Não tenho ideia, não sou do bairro, agora estamos os dois perdidos”. Ela pensou que ele era um pouco bobo, e teve a confirmação quando ele continuou: “É como se estivéssemos sós em uma ilha deserta”. Ela sorriu diante da falta de poesia do rapaz. “Seria como *A Lagoa Azul*, mas em Constitución,⁴ em uma quarta-feira, com quarenta graus de temperatura. Quer tomar alguma coisa?”

Há uma distância enorme entre uma grosseria e uma cantada como modo de sedução. Quem sabe o problema seja generalizar demais e incluir coisas diferentes sob a mesma rubrica ou, talvez, a atitude defensiva com que se busca normatizar os aspectos que a vida íntima recebe nos espaços públicos. Novas morais do laço social podem produzir um efeito problemático: interrompê-lo.

4 Nome de uma estação do metrô de Buenos Aires.

VIOLÊNCIA DE GÊNERO

Nos dias de hoje, é comum falar de modo apressado sobre algo que se chama “Patriarcado”. As dificuldades de nosso modo de vida atual proviriam do fato de que vivemos em uma sociedade patriarcal (que, de modo leviano, é equivalente a dizer “machista”), que faz da mulher uma posse e um objeto a ser denegrido.

Para um psicanalista, esse é um assunto complexo. Em particular, porque não contamos com um método que nos permita estabelecer afirmações cujo alcance chegue ao coletivo sem recair em generalizações apressadas (o que não quer dizer que o psíquico não tenha raízes e fundamentos sociais). Além disso, o perigo está em sustentar afirmações feitas sem pensar, cujo resultado é uma espécie de degradação da psicanálise a uma sociologia de sentido comum; ou, para não ofender os sociólogos, uma justificativa dos preconceitos cotidianos por meio do vocabulário técnico psicanalítico.

Recentemente, conversei com um antropólogo sobre essa questão. Ele propôs uma definição de Patriarcado que me pareceu interessante: é um sistema de organização que exclui as mulheres da violência. Sem dúvida, isso implica desigualdade porque, se a violência é propriedade dos homens (o que justifica que sejam eles quem, por exemplo, lutam na guerra), são eles também os responsáveis pelos espaços públicos. Dito de outro modo, o Patriarcado não seria essa versão imaginária que propõe uma dominação unilateral das mulheres (escravos) pelos homens (amos), mas que teria uma complexidade maior: se o espaço público é masculino, não apenas os homens devem morrer em caso de guerra mas também as mulheres ficam excluídas do gozo. Desse modo, outra instituição patriarcal é o duelo: diante da suspeita de infidelidade, um homem supõe a existência de um outro homem com o qual deve lutar.

Não são essas as evidências que encontramos em muitos casos de violência de gênero em nossa época. Um aspecto significativo em muitos dos feminicídios atuais é a suposição de um gozo à mulher. E outro aspecto da sociedade patriarcal se encontra vulnerado: que existam espaços para a violência; é dizer: uma guerra não pode ser realizada em qualquer lugar. Há territórios para a guerra, como há (ou, melhor dizendo, havia) territórios para lutar. Ninguém mais diz “te espero na esquina”, “vamos brigar no terreno baldio” etc., ao contrário, a violência se tornou espontânea e pode ocorrer a qualquer momento ou situação.

Inclusive alguns nostálgicos declaram que, hoje em dia, nem mesmo os ladrões têm “código”. Mata-se por um casaco, bate-se em um senhor por sua aposentadoria, entre outras notícias cotidianas. Por isso, cabe perguntar até que ponto a sociedade patriarcal pode explicar a violência de gênero. Em todo

caso, essa sociedade tinha um modelo pragmático: a violência doméstica, em que o marido batia em sua esposa “da porta para dentro”; a sequência pode ser vista em mais de uma novela ou filme: o homem submisso a seu chefe, ou a outros homens, que, em sua casa, desconta na esposa.

Sem dúvida, a sociedade patriarcal foi hipócrita. No espaço público, dizia “nas mulheres não se bate”, mas, no espaço privado, exercia a violência. Uma violência de covardes, tornada invisível, mas que deve ser visualizada. É esse, porém, o modelo de violência que encontramos em muitos dos casos atuais? Parece, na verdade, haver uma mutação, a partir da qual a violência já não é mais silenciosa, e sim pública. Um homem persegue sua mulher pela rua com uma arma, outro coloca fogo nela na porta de sua casa, e poderíamos mencionar diversos outros horrores.

Que aspectos têm a violência em nossos dias? Não é um problema continuar afirmando a hipótese do Patriarcado em uma sociedade cuja violência pareceria não reconhecer diretamente o estatuto de vizinho do outro? Frases como “em um homem caído no chão, não se bate” e “bater pelas costas é coisa de covarde” não parecem uma antiguidade masculina? Nos casos mais recentes, é um homem que bate ou, melhor, deveríamos pensar em uma “destituição” do masculino?

A DESTITUIÇÃO MASCULINA

Faz alguns anos, a propaganda de uma conhecida marca de cigarros mostrava um homem que, ao encontrar uma jovem cujo carro estava quebrado em uma ponte, valorizava seu saber técnico, consertava o motor e, em seguida, a convidava ao prazer de fumar juntos encostados no parapeito. O ato estava consumado. Já uma propaganda recente, desta vez de uma marca de chicletes, mostra um jovem que se gaba de pilotar helicópteros, mas, quando tem que demonstrar suas habilidades, revela a farsa e confessa à garota que não sabe pilotar helicópteros, mas, mesmo assim, seu desejo o autoriza a esse encontro.

Há uma diferença de trinta anos entre uma imagem e outra. A conclusão não é difícil de perceber: o homem de nosso tempo já não se compraz com a potência fálica como estratégia de aproximação ao Outro sexo. Inclusive, pode-se dizer que é o contrário: o homem contemporâneo se destitui do falicismo, chegando até a ridicularizá-lo. Dito de outro modo, poucos homens, hoje, teriam sucesso, ao menos é o que parece, em uma posição como a de Humphrey Bogart. O herói, ou melhor, o anti-herói de nossos dias está mais próximo do brilhante e deselegante Woody Allen.

Quais as consequências dessa mudança de posição? De modo resumido, o homem de hoje tem pouco a oferecer, se esquia da repreensão – dizendo: “não te prometi nada” –, o que faz com que não se sinta em dívida com o Outro sexo. A dimensão do pacto, enunciada com o sintagma “tu és minha mulher”, deu lugar à destituição do risco. O homem contemporâneo escolhe ter pouco a perder e deixa a dimensão da expectativa – que sempre decepciona – às mulheres, para as quais a perda não se inscreve necessariamente no complexo de castração. “Não esperes nada de mim, nada de mim”, diz uma canção de Babasónicos, banda argentina de *rock*.

A destreza fálica é hoje campo fértil às mulheres, enquanto os homens começaram a padecer de sintomas típicos que, em outros tempos, eram considerados femininos: ciúmes, medo de perder o amor, preocupação com a imagem física, entre outros. O homem apaixonado de nosso tempo, costumam se queixar algumas mulheres, recorre a estratégias impróprias: dar a ver seu desejo com desdém, seduzir a partir da subtração, adiar o encontro etc. Disso advém, na atualidade, a lamentação generalizada de que os homens “são histéricos”.

Aliás, certa vez, uma analisante contava a seguinte anedota: dois amigos estavam em via pública e um deles xavecava mulheres. Uma delas respondeu com um sorriso e se aproximou. Diante disso, esse rapaz disse ao amigo: “Vamos embora porque elas nos deram bola!” Isso ilustra que passamos do homem que tinha que assumir a divisão subjetiva da vergonha no encontro do corpo a corpo com mulher ao homem que goza da cena que constrói e sustenta a distância.

Do ponto de vista da psicanálise lacaniana, poderíamos dizer que o homem atual já não se situa a partir dos semblantes de mestre ou de saber para encarar o Outro sexo. Essas formas discursivas cederam lugar a outras: à posição histérica que, nesses casos, interroga a feminilidade em busca de saberes supostos – como ilustra o aparecimento das “escolas de sedução” – ou, eventualmente, à posição de objeto que busca a divisão do sujeito cuja verdade seja uma marca – “Não quero que leves de mim nada que não te marque”, diz uma canção de Jorge Drexler.

Tradução: Daniele G. Salfatis

REFERÊNCIAS

- BARROS, M. *La condición femenina*. Buenos Aires: Grama, 2011.
HAMON, M.-C. *Por qué las mujeres aman a los hombres y no a su madre*. Barcelona: Paidós, 1995.

- FREUD, S. (1931). *Sexualidade feminina*. In: _____. *Obras completas*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.
- LACAN, J. (1960-1961). *O Seminário livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LACAN, J. (1966-1967). *O Seminário livro 14: A lógica do fantasma*. [Inédito].
- LACAN, J. (1971). *O Seminário livro 18: De um discurso que não fosse semelhante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- LACAN, J. (1972-1973). *O Seminário livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- PROUST, M. *A fugitiva*. São Paulo: Globo, 1995.

Sutura e Repetição



Leonardo Lopes¹
Maria Claudia Formigoni²

Este texto é um comentário a respeito da intervenção feita por Jacques-Alain Miller na lição de 24 de fevereiro de 1965, no Seminário XII – *Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965), de Jacques Lacan. A oportunidade de nossa contribuição teve lugar no Seminário *Um estudo sobre a invenção de Lacan: o objeto a*, ministrado por Sandra Berta nas Formações Clínicas do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Estamos aqui, então, com isso que ainda persiste.

A intervenção de Miller, denominada “Quinta estação – Elementos da lógica do significante”, introduz elementos da lógica matemática para articular a seguinte topologia do significante: “[...] o passo do *zero* é o *um*, em sua função de repetição” (MILLER, s.d., p. 174). Perguntamo-nos, então, que relação pode se estabelecer a partir disso entre sujeito, significante e objeto? E, ainda, com o título de nosso trabalho, a sutura? Afinal, o que é sutura?

O STATUS DO *UM*

O *Um* é uma constituição essencialmente subjetiva? Se sim, isso eliminaria seu estatuto de real? Como nos aponta Lacan (1964-1965), o *Um*, o traço unário, chave da segunda identificação distinguida por Freud, é o pivô da lógica da psicanálise. Por isso mesmo, nesses termos, o *Um* deve assumir seu status aritmético.

A lógica da psicanálise é a lógica da falta e do significante, tal como distingue Miller:

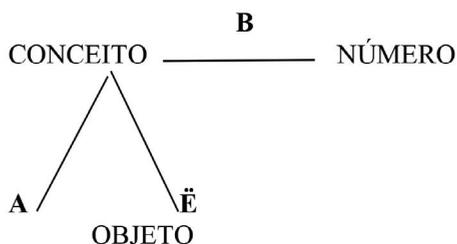
[...] lógica do significante – lógica geral, uma vez que seu funcionamento é formal em relação a todos os campos do saber, que poderiam

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

2 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

ser especificados, aí compreendido, o campo da psicanálise; lógica elementar, uma vez que aí serão dadas, apenas, as peças mínimas indispensáveis para lhe assegurar uma marcha reduzida em seu movimento linear. (*Ibidem*, p. 163)

E o que a lógica pode nos oferecer? O esquema ternário de Frege – o zero, o número e o sucessor – nos permite tratar da sutura no processo lógico de constituição da série em que a função do sujeito opera como desconhecida. Miller nos aponta que o esquema de Frege implica dois tipos de relação:



A relação **A**, entre conceito e objeto, denominada **subsunção**, tem a função de agrupamento. Se o conceito é definido apenas pela relação que mantém com o objeto, este é determinado pela simples propriedade de cair sob um conceito, ou seja, está privado de prerrogativas empíricas. Desse modo, o conceito de identidade a um conceito é o que será operatório na estrutura, redobramento que a lógica introduz a partir da questão da identidade.

A relação **B**, entre conceito e número, denominada **atribuição**, é nada mais do que uma dedução da primeira. O número atribuído a um conceito X é a extensão do conceito idêntico ao conceito X. O exemplo dado por Miller é bastante esclarecedor: conceito “filho de Agamenon” (*Ibidem*, p. 166), ou seja, Crisotêmis, Electra, Ifigênia e Orestes. Só podemos atribuir um número a essa coleção, a não ser que se faça intervir o conceito idêntico ao conceito filho de Agamenon. Idêntico a si mesmo é que cada filho se transmute em unidade, passando ao status de objeto e numerável.

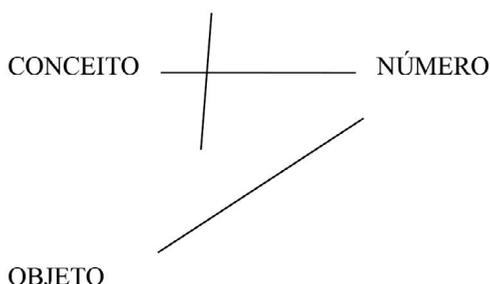
Nesses termos, a lógica advém da junção das funções de agrupamento e identidade, que permitem a nomeação da coleção por “ser filho de”, que, na translação, pela atribuição, torna-se quatro. Assim, o número como unidade possui uma função unificante – o nome unificante da coleção (*um* idêntico

do subsumido) – e, ao mesmo tempo, uma função distintiva – o nome que distingue uma unidade (*um* constituído como unidade).

O universal singular aparece como esse *um* aí, o *um* do idêntico, o que “[...] todo número tem de comum por ser, antes de tudo, constituído como uma unidade [...] a identidade é o que permite que as coisas do mundo recebam seu status de significante” (*Ibidem*, p. 166). A identidade é, portanto, o que assegura a passagem da coisa ao objeto.

Mas o que aconteceria no campo da verdade se uma coisa não fosse idêntica a si?

O STATUS DO ZERO



O que é o *um*? É uma função repetitiva, ou seja, isso que emerge enquanto produzido da repetição. E o zero? É o número que se atribui ao conceito não-idêntico a si, ou seja, objeto 0. O número concebido para o conceito de não-identidade a si é o zero, que “parece” *suturar* o discurso lógico.

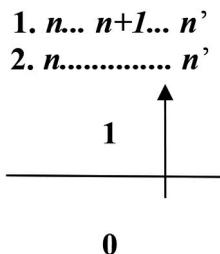


O zero é a tentativa de localizar no interior da estrutura aquilo cuja escritura não é possível, a inclusão de um paradoxo. O *um* só pode ser

concebido porque o zero como número é suscetível a se tornar conceito – $\{\emptyset\}$ – e objeto “0”. Mas se há o número zero é porque há um conceito idêntico ao conceito do número zero.

Como conceber o *um* a partir desse primeiro objeto que é o número zero? Ao dizermos que o zero é contado como *um*, colocamos esse número, que é a marca da ausência e lugar do objeto faltante, como o suporte geral da série.

Façamos uma decomposição para deixar claro. Enquanto conceito, por exemplo, o seis contém seis objetos (1, 2, 3, 4, 5, 6), porém estamos trabalhando com o número seis que, na série, inclui o zero contado como *um*. O número é, portanto, elemento de conjunto.



Na série, o (0) emerge como (1). O (1) do $n+1$ é substituível em todos os membros da sequência, já que ele é cômputo do (0). Então, o (1) é o símbolo da emergência do (0) no campo da verdade. O (+) é o sinal da transgressão de (0) em (1), que produz um número como sucessor.

A função metonímica é, nesses termos, efeito do zero. Vemos emergir aqui um dos conceitos fundantes da constituição do sujeito e, também, da psicanálise. Ou, ainda, um dos quatro conceitos definidos por Lacan, no Seminário 11 (1964/1998), como fundamentais.

A repetição se dá em dois eixos:

a) horizontal: o (0) adentra o campo da verdade a partir de seu representante, o (1).

b) vertical: o representante do zero só pode tomar lugar a partir de uma ausência.

E onde está o sujeito? Lacan, na lição 4 do Seminário *L'objet de la psychanalyse* (1966-1967), nos indica que o sujeito se identifica à repetição. O sujeito, portanto, não é o zero nem o *um*. A representação do sujeito junto

ao Outro se dá através do Um do traço unário, que é uma operação de exclusão em relação a esse campo. Nesses termos, a barra do Outro equivale à relação de exterioridade do sujeito com o campo, constituindo esse Outro como inconsciente. Desse modo, o sujeito não o atinge.

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

No discurso do mestre, a impossibilidade (→) formaliza o (+) enquanto uma somação, em termos lógicos (LACAN, 1969-1970/1992). Há um apelo e uma recusa que estruturam a divisão do sujeito (alienação). Disso, podemos depreender que a articulação entre significante, repetição e sujeito, a alienação do sujeito na ordem significante, ou seja, sua emergência, é um desvanecimento.

Miller articula em sua intervenção dois momentos do ensino de Lacan. Primeiro, o Seminário *A identificação* (1961-1962/2003): o sujeito está na origem do significante. Segundo, o Seminário *A angústia* (1962-1963/2005): a origem do sujeito reside na *ex-sistência* em relação à cadeia significante que o determina. O sujeito é, portanto, efeito de retroação – dois lados da mesma moeda: o sujeito é efeito do significante, o qual é, por sua vez, seu representante.

Lacan (1964-1965/s.d.), ao indicar que o desejo se faz na passagem do zero, ou seja, o *um* em sua função de repetição, inclui um mais além. Repetição e sutura não são irmãs, amigas ou cunhadas, mas sim grandes inimigas, já que a sutura seria uma tentativa de velar a impossibilidade.

A lógica matemática nos fornece, nesses termos, uma contribuição preciosa quanto à questão da nomeação, tema de discussão ao longo do ano 2016 no Espaço Escola do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. A nomeação do vazio indica um paradoxo: uma tentativa de sutura na forçagem do zero como *um*, e, dada já de saída, a impossibilidade em virtude de uma inacessibilidade. Mantendo a impossibilidade de sutura, temos este detalhe, a invenção de Lacan: o objeto *a*.

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1961-1962). *A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário livro 10: A angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LACAN, J. (1964). *O Seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. (1964-1965). *Seminário: Problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, s.d. [Inédito].
- LACAN, J. (1966-1967). *Le Séminaire: L'objet de la psychanalyse*. Disponível em: <<http://www.staferla.free.fr>>. Acesso em: 15/11/2016.
- LACAN, J. (1969-1970). *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- MILLER, J-A. Quinta estação – Elementos da lógica do significante. In: LACAN, J. *Seminário: Problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, s.d. [Inédito].

Onde estava o Verbo, antes do começo? Ou: quando o verbo se encarna



Maria Laura Cury Silvestre¹

Parto aqui de uma consideração feita por Bia Oliveira em sua primeira aula nas Formações Clínicas do Campo Lacaniano 2017. Dado um sintoma no corpo, como pode este se construir e se desatar pela fala? Como estão ligados elementos tão heterogêneos, o corpo e a palavra, que não possuem a mesma materialidade?

“O homem não pensa com sua alma, como imagina o filósofo. Ele pensa porque uma estrutura, a da linguagem, recorta seu corpo, e nada tem a ver com a anatomia”, diz Lacan, em 1973, em *Televisão* (2003b, p. 511). E mais adiante:

É o Real que permite desatar efetivamente aquilo em que consiste o sintoma, ou seja, um nó de significantes. Atar e desatar que aqui não são apenas metáforas, mas a serem apreendidos como os nós que realmente se constroem ao formarem uma cadeia com a matéria significante. (LACAN, 2003b, p. 515)

Se um pouco antes, em seu Seminário 20, Lacan (1972-73) aponta a substância do corpo como aquilo de que se goza, onde entraria a matéria significante? Ele indica: “Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante”, e segue, resolutivo: “o significante se situa no nível da substância gozante [...]. O significante é a causa do gozo” (1985, p. 36). Causa material, diz ele, indicando que uma parte do corpo é significada e referida nesse depósito que é o significante, a partir do recorte particular que a linguagem opera sobre o corpo. No final desse seminário, ele nos apresenta o “corpo falante”.

1 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

Soler (2010) aponta que, com essa expressão, Lacan desloca o campo da linguagem do Simbólico para o Real. O corpo substância gozante já não é o corpo do estádio do espelho. “A própria noção de corpo falante”, diz ela, “faz a conexão entre o verbo, de um lado, precedentemente referido ao sujeito, e, de outro lado, o corpo de gozo”, pois “para gozar é necessário um corpo, não um sujeito” (2010, p. 11).

Mas não era o significante a morte da coisa? Como pensar com base nessa concepção e chegar ao significante encarnado que causa o gozo? A primeira tese de Lacan afirmava o efeito mortificante do simbólico, mas no momento em que ele põe o significante no nível do gozo, surge uma nova hipótese lacaniana: “Minha hipótese é a de que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo de sujeito de um significante” (LACAN, 1985, p. 194).

Então, “o significante, inicialmente situado como representante do sujeito, atinge um outro, além do sujeito, ou seja, o indivíduo corporal que é a condição viva do gozo” (SOLER, 2010, p. 13). Dessa maneira, os significantes que deciframos pela via da análise “são significantes que tomaram corpo, que são gozados pela via de sua encarnação” (SOLER, 2010, p. 13). Assim é que a fala analítica pode operar sobre a carne.

Voltando a *Televisão*, temos: “O inconsciente, isso fala, o que o faz depender da linguagem” (2003b, p. 510). Para avançar em direção a alíngua, retornamos ao Seminário 20, no qual Lacan formula que a realidade é abordada com os aparelhos do gozo, e que não há outro aparelho senão a linguagem. Retomando sua já conhecida elaboração, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, e ele acrescenta: “essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo” (2003b, p. 75). E adiante: “o inconsciente, não é que o ser pense, o inconsciente é que o ser, falando, goze” (2003b, p. 143).

A nova descoberta lacaniana evidencia, assim, a “coalescência do verbo e do gozo, nos dois sentidos: gozo do corpo por efeito do simbólico sobre o real do vivente, mas também gozo do verbo mesmo” (SOLER, 2011, p. 57, tradução livre nossa). Lembremo-nos dos “nós” citados anteriormente (1969), que se constroem ao formarem uma cadeia com a matéria significante: “Pois essas cadeias não são de sentido, mas de gozo-sentido [jouis-sens]” (LACAN, 2003a, p. 516).

Podemos, portanto, articular linguagem e gozo, pois o significante ele mesmo é objeto de gozo, o gozo da linguagem claramente encontrado na poesia, como também o sintoma de corpo é uma forma de se gozar do

significante, o sintoma nó de significantes, onde encontramos claramente o enlace dos elementos verbais do inconsciente com a substância gozante do corpo.

Eis o corpo falante: “O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (LACAN, 1985, p. 178). E vamos ao mistério do inconsciente: alíngua e o inconsciente real.

Se temos, em *Televisão*, “O inconsciente, isso fala” e, no Seminário 20, “Aonde isso fala, isso goza, e isto não quer dizer que isso saiba de coisa alguma” (1985, p. 156), formula-se então uma articulação entre o inconsciente, a fala, o gozo e o saber, mas não o saber articulado pela ciência. “Que haja inconsciente significa que há um saber sem sujeito” (LACAN, 2003a, p. 372). De que saber se trata, então? Do saber alojado na substância gozante do corpo: “Os significantes do saber inconsciente que extraímos do sintoma não têm uma morada só na linguagem, mas também no que Lacan chama substância gozante” (SOLER, 2009, p. 18). Saber sem sujeito, que se define como o significante que está no nível do gozo, que marca o corpo vivo. Saber sem sujeito que é a via régia do inconsciente real.

Ora, que significantes são esses produzidos na substância gozante do corpo, que não articula nenhum saber possível ao sujeito, significantes estes que não pertencem à linguagem? Para dar conta desse passo necessário é que Lacan chega à alíngua: “o inconsciente real são significantes vindos de lalíngua [alíngua]”, diz Soler (2009). “Existem, portanto, dois saberes: o saber decifrado, que pode se constituir como linguagem; e o saber falado de lalíngua [alíngua], que não é linguagem” (2009, p. 19).

Como conceber um saber falado que não é linguagem? Como conceber significantes que têm morada na substância gozante do corpo? Como esses elementos de alíngua se engancham no corpo?

É preciso pensar numa transmissão que não é uma forma de aprendizado da linguagem, mas que, por outro lado, não pode prescindir dela, afinal existe “alguém” que fala, que canta, que nina, grita, suspira, enfim, configurando uma continuidade sonora, fluida, uma espécie de banho linguístico que Lacan chama de “água da linguagem”. Banho que vai impregnar a criança e, assim, esta recebe uma marca.

E de que maneira isso se dá?

“Do que é ouvido, sons fora do sentido, detritos se depositam, ou seja, elementos dispersos, digamos os primeiros Uns reais fora de sentido, sob a forma de Uns sonoros” (SOLER, 2009, p. 21).

“Uns sonoros disjuntos do sentido, mas [...] não disjuntos do estado de contentamento da criancinha, porque ela só balbucia quando está contente, satisfeita, o que indica a junção direta e original dos Uns ouvidos com o gozo” (SOLER, 2009, p. 20).

Não nos esqueçamos de que a linguagem se adquire pela orelha, alerta Soler! Por isso os Uns sonoros. Fora do sentido, sim, pois alíngua é recebida antes da linguagem: “A melodia dos pais, se assim posso dizer, não é a mensagem do Outro. Ela precede a mensagem” (SOLER, 2009, p. 21). Assim,

Do falar primeiro, dito materno, que transmite a linguagem comum através da *alíngua* original do Outro, alguns destroços singulares se depositam para cada um, conectados ao gozo e que fazem a *moterialidade* específica de seu inconsciente-*alíngua*, *moterialidade* sem dicionário. (SOLER, 2012, p. 139)

“A linguagem é, sem dúvida, feita de alíngua”, diz Lacan no Seminário 20. Aqui já não se trata da linguagem puramente simbólica: temos o gozo atrelado ao significante. É alíngua que sustenta a linguagem, linguagem como elucubração de saber sobre alíngua, diz ele. E, “se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar” (1985, p. 190). Trata-se, aqui, do inconsciente Real.

O inconsciente, isso fala, isso goza, o que o faz depender da linguagem como aparato de gozo, gozo este que não se dá senão pela encarnação do significante na matéria viva do corpo, substância gozante por ser viva e por ser marcada pelo significante ele mesmo. Goza com o significante e pelo significante encarnado do saber sem sujeito, goza porque é vivo, goza porque fala, e no ser humano, falante, um não se dá sem o outro. Donde, portanto, o falasser.

“O homem sempre pensa com a ajuda das palavras. E é nesse encontro entre essas palavras e seu corpo onde alguma coisa se esboça”, diz Lacan (1975, p. 8). É justamente no ponto em que a interpretação analítica, que se dá pela palavra mas não sem o equívoco que faz alusão ao saber que não faz sentido, toca o gozo em jogo no sintoma, que podemos confirmar a hipótese lacaniana dos efeitos do verbo no ser vivo:

É absolutamente certo que é o modo como alíngua foi falada e também ouvida por tal ou qual em sua particularidade, que alguma coisa em seguida reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeços, em

toda espécie de modos de dizer. É, se me permitem empregar pela primeira vez esse termo, nesse *motérialisme* onde reside a tomada do inconsciente – quero dizer que é o que faz com que cada um não tenha encontrado outros modos de sustentar a não ser o que há pouco chamei o sintoma. (LACAN, 1975, p. 9)

REFERÊNCIAS

- LACAN, J. (1969). O ato psicanalítico. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.
- LACAN, J. (1972-1973). *O Seminário livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1973). *Televisão*. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- LACAN, J. (1975). *Conferência em Genebra sobre o sintoma*. (Texto inédito, versão não oficial), 1975.
- SOLER, C. De que modo o real comanda a verdade. *Stylus: Revista de psicanálise*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 13-26, 2009.
- SOLER, C. O corpo falante. *Caderno de Stylus*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 8-29, 2010.
- SOLER, C. *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- SOLER, C. *O inconsciente: que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012.

Interpretação e topologia no *L'Étourdit*: corte, costura e mudança de estrutura¹



Sheila Skitnevsky Finger²

1. INTERPRETAÇÃO E TOPOLOGIA

Ao longo dos últimos dois anos, tive o privilégio de me embrenhar nas águas turvas do texto *L'Étourdit*³ (1972), acompanhada de queridos colegas cartelizantes,⁴ em busca de reflexões sobre **interpretação** (tema de nosso cartel), particularmente me propondo a pensar “o corte/topologia e o tempo lógico/lógica” (subtemas de minha pesquisa). Começamos por um texto de Colette Soler⁵ sobre a interpretação e logo decidimos mergulhar no atordoamento do texto lacaniano.

Pela densidade do texto *L'Étourdit*, é possível reconhecer uma certa retomada do percurso de Lacan até ali: só para citar os seminários e temas mais próximos daquele ano de 1972, tomemos as suas inserções lógicas em direção ao ato analítico (Seminário 15), a retomada do grafo do desejo no desejo no Seminário 16; o estabelecimento dos quatro discursos, no Seminário 17; a escrita chinesa e suas consequências na linguagem, no Seminário 18; topar com a *lógica não-toda* nos seminários *...ou pior* e *O saber do psicanalista*. E a entrada no Seminário 20, que desemboca nas fórmulas da sexuação. Estes e muito mais tópicos estão ali, presentes implícita e explicitamente, nessa exposição que Lacan dirige ao 50º aniversário do hospital⁶ onde fazia suas apresentações de casos clínicos.

1 Trabalho apresentado na Jornada de Encerramento do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, em dezembro de 2017.

2 Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

3 LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

4 Beatriz Gutierrez, Geni Gentil, Gonçalo Galvão, Sandra Berta (Mais-Um) e eu.

5 *Interpretação: as respostas do analista*, novembro de 1994, seminário realizado sob os auspícios da Seção São Paulo da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano. O texto disponível não tem paginação aparente.

6 Hospital Henri-Rousselle.

Encontramos no texto reflexões e críticas sobre os avanços e os limites da filosofia e dos filósofos, da linguística e dos linguistas, da psicologia, da ciência; assim como críticas e alertas aos próprios “ouvintes”, fossem eles alunos da psiquiatria ou colegas analistas, empertigados, segundo Lacan, numa posição engessada baseada no discurso universitário ou no máximo no discurso do mestre, em busca de uma transmissão de conhecimento e compreensão que, Lacan adverte, nada teria de psicanalítico: a busca de um saber *esférico*, fechado em si mesmo, prolixo de significações englobadoras.

É pensando a transmissão e o ensino acerca do discurso analítico, o qual não pode se dar por concepções universalizantes, que Lacan vai *matematizar* suas formulações, através de *matemas* e incursões pela topologia. Em *L'Étourdit*, ele nos aponta a precisão que *matemas* oferecem, sempre acompanhados por um dizer que os contextualize – sem a linguagem, *matemas* são apenas puros símbolos e letras, sem significado nem sentido.

Para me ajudar na densidade das águas atordoantes deste texto princeps, *L'Étourdit*, utilizei o livro de Fierens⁷ (2012). Logo na introdução, o autor⁸ nos aponta: 1) que o texto de Lacan trata da **interpretação analítica**, a qual “não se reduz – para nada – a explicar a *significação* do texto”;⁹ e 2) que a interpretação não é modal nem subjetiva, mas sim **topologia**, ou seja, subversão, mudança e manipulação topológica. Acompanhada por Fierens, a releitura de *L'Étourdit* se revela de fato como uma grande incursão pela topologia.

Fierens começa sua incursão pelo próprio nome do texto, um “enigma” dado de cara, que aparece no texto apenas uma vez, numa citação e pelo dizer oracular da Esfinge a Édipo (OE,¹⁰ p. 469). O **t** adicionado ao final da palavra faz do adjetivo um verbo; e o **L'** adicionado no início, acrescenta um sujeito indeterminado e mais um enigma: Quem o atordoa?

... incluir a letra **t** no final de *L'Étourdit* transforma a palavra ‘*étourdi*’ (atordoado) em verbo (particípio, ‘o’ atordoado) [...] o que nos faz, além de “ouvinte” do som da palavra *l'étourdi*, um “leitor” do **t** mudo [...] que verbaliza o adjetivo. Mais além, ao incluir “**L'**” antes da palavra, Lacan cria um pronome, um sujeito que aparece assim indeterminado. Fica a questão ao leitor do nome do texto: qual sujeito? Quem “o” aturde e quem fica “aturdido”? “O sujeito ‘ouvinte’,

7 FIERENS, Christian. *Lectura de L'Étourdit – Lacan 1972: sexuación y discursos, el muro de lo imposible*. Barcelona: Ediciones S&P, 2012.

8 As traduções do texto de Fierens são livres, do espanhol, pela autora deste texto.

9 FIERENS, 2012, p. 17, tradução livre e grifo meu.

10 OE = *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

transformado em sujeito 'leitor' da letra, será Outro, [...] sujeito novo, efeito do escrito". (FIERENS, 2012, p. 17-18)

L'Étourdit, foneticamente possível, é gramaticalmente impossível.
(*Ibidem*)

A topologia aparece em *L'Étourdit* sob o título "Vem agora um pouco de topologia",¹¹ quando Lacan apresenta a questão do **dizer**, falho na filosofia de Aristóteles por não contemplar a possibilidade de exceção. A lógica do analista, ao contrário, se funda pela lógica do não-todo, que vai além da lógica aristotélica: "existe x não- Φ de x ".

Comparando, a filosofia apresenta uma **topologia esférica**, cujo operador é a **sutura**, que tenta reunir todas as significações. Já a psicanálise inclui a **topologia a-esférica**, cujo operador é o **corte**: leva em conta *topos* (lugar) e *semel* (tempo),¹² por meio da animação dos giros dos discursos e da subversão topológica:

a topologia *aesférica* do corte é a referência para o discurso psicanalítico [...]. Assim, o significante já não será considerado desde o ângulo de sua *significação*, senão enquanto elemento gramatical e lógico - na medida em que desemboca no **dizer**, na ausência de relação sexual e na função fálica; o significante "mergulha" na topologia das superfícies. (FIERENS, 2012, p. 247)

O que Lacan nos oferece é uma concepção que desconstrói as outras concepções. É na topologia esférica que o sujeito desaparece, pois não há particularidade, não há lugar para o Um, a exceção, o desejo inédito. Na contramão dessa corrente, a psicanálise, ao incluir o campo da topologia *aesférica*, unilátera, oposta à bilateralidade (dentro/fora), busca causar modificações que "libertem" o sujeito desse fechamento esférico.

2. DIREÇÃO DA CURA E FINAL DE ANÁLISE

Em seu texto *Interpretação: as respostas do analista* (1994), Soler explicita como a interpretação é o que faz com que se passe do início ao final da análise: "poderíamos formular: não há fim de análise sem que a interpretação tenha

11 O texto *L'Étourdit* se encontra em *Outros Escritos*, a partir da p. 407.

12 FIERENS, 2012, p. 246.

operado”. A psicanálise, por se propor a “outra coisa” que as psicoterapias, não visa oferecer significações que possam restaurar a base do fantasma que foi abalada; ao contrário, visa “um efeito que não é de significação, mas sim de **subversão topológica**”:¹³ mudança cujo efeito é a separação entre o sujeito ($\$$, banda de Moebius) e o objeto do fantasma (objeto *a*). Assim, se dá a produção de um “novo” sujeito, produto do trabalho da análise, isto é, das intervenções da interpretação.

Soler resume que no texto lacaniano de 1972 a interpretação é situada como um **dizer**. Como exemplo, Lacan traria o “dizer de Freud”, inferido dos ditos deste, que se apresenta como fórmula: “não há relação sexual”, este o dizer jamais proferido, porém implicado em todos os ditos do inconsciente.

“Fórmula do dizer de um – neste caso Freud – é dada pelo outro – Lacan. Trata-se de um modelo de interpretação, e a fórmula é encontrada por inferência, não por equívoco [...] ‘o que se diga’ permanece esquecido e o ‘dizer’, graças à interpretação, não é esquecido, mas pelo contrário, traduzido em fórmula” (SOLER, 1994).

Portanto, temos a interpretação provocando a transformação da superfície **esférica** em **aesférica**. Como se dá isso?

Em topologia, as relações entre espaço, tempo e posicionamento são estruturais, enquanto o formato das figuras pode ser variável. E é justamente o estudo da variação das figuras que caracteriza a topologia. Há um paralelo entre a dinâmica dos discursos, que somente por meio de seus giros pode alcançar o discurso analítico, e a topologia, que não trata de figuras estáticas, cujas medidas e características sejam imutáveis – como o é na geometria. A interpretação pensada pela topologia é também a animação, a causação das mudanças topológicas.

Peguemos o toro neurótico, com suas voltas da demanda rodeando o furo central do toro e a volta do desejo ao redor da “alma do toro”:

13 Referência ao texto *L'Étourdit*.

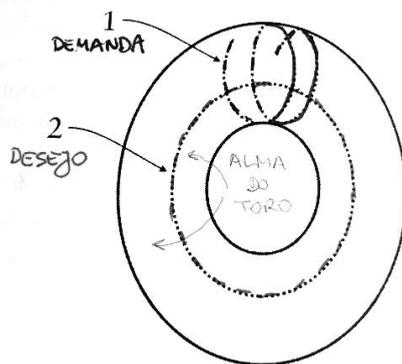


Figura 1 - Topologia do Toro, ilustrando imaginariamente como o neurótico articula sua demanda ao desejo: demanda girando nas voltas do toro, desejo girando ao redor da “alma” do toro, de forma que, ao repetir as voltas da demanda, se realiza uma volta do desejo (cf. FIERENS, 2012, p. 250-251).

Numa análise, parte-se dessa figura esférica do toro, com sua demanda modal, funcionamento próprio dos sujeitos “aprisionados” ao redor de uma demanda fictícia sobre o suposto desejo do Outro, aspirando se identificar com um objeto de desejo que é não apenas inacessível mas também evanescente. Lacan propõe uma primeira operação topológica: “Para superar a neurose, é preciso esvaziar o toro e fazê-lo perder seu enchimento. [...] Porém] esvaziado e desinchado [...] a estrutura do toro permanece não modificada” (FIERENS, 2012, p. 249, em referência a OE, p. 470). Não basta intervir respeitando a estrutura da neurose/do toro: a função do tratamento, via corte e costura, é a mudança de estrutura topológica.

A interpretação concerne à demanda modal, porém só é interpretação se é *corte* que isola o objeto *a*, “**a rodela suplementar com a qual se fecha a banda de Moebius**”.¹⁴ Para que a interpretação possa produzir-se, é preciso pois, em *primeiro lugar*, que a banda de Moebius tenha se formado a partir do toro neurótico, vale dizer, que a ordem modal da demanda apareça; em *segundo lugar*, que a banda de Moebius se feche num *cross-cap*, quer dizer que o modal da demanda se feche

14 No texto de Fierens, as citações do texto de Lacan, em *L'Étourdit*, aparecem com a referência ao parágrafo e linha em que aparece. Além disso, se *ipsis litteris*, aparecem entre aspas e em negrito. Para o presente texto, mantêm-se as aspas e negrito, porém suprime-se a referência de parágrafo e linha do texto original.

sobre si mesmo; e em *terceiro lugar*, que o *cross-cap* seja cortado por um *corte* que o transforme (**subversão topológica**), vale dizer, que a partir da demanda, se revele a causa do desejo, o objeto *a*. Todo corte fechado sobre o *cross-cap*, seja qual for, faz aparecer um pedaço de esfera, de superfície bilátera. O “importante” é este “efeito de subversão topológica”. (FIERENS, 2012, p. 283-284)¹⁵

É então função do analista operar topologicamente nessa configuração tórica, de forma a liberar o sujeito (*S*) de sua construção fantasmática enrijecida (*S*<>*a*), abrindo-se para a articulação entre sujeito barrado e desejante (*S*) e objeto causa de desejo (*a*): o sujeito enquanto banda de Moebius (*S*), figura *aesférica* unilátera, possibilita um *savoir-y-faire*, um saber-fazer com as diz-menções do impossível (FIERENS, 2012, p. 365; OE, p. 489): do **S**exo – descobrir que não há relação/proporção sexual, mas há laço e amor; do **S**entido – não há verdade única ou destino, mas há um sentido que se pode inventar; e da **S**ignificação – o saber se constrói a partir do real das impossibilidades, não há significado a priori. Como propõe Lacan, do SSS – sujeito suposto saber, ao sss – *saber fazer* com a impossibilidade do sexo, do sentido e da significação.

Para que essa modificação topológica – denominada **subversão topológica** – possa ocorrer, algumas “operações” topológicas são necessárias, que permitirão o percurso entre o toro neurótico inicial, esférico, até a articulação livre entre a banda de Moebius (ou seja, o sujeito barrado, embora não impotente) e o objeto *a*, causa de desejo. Essa separação final entre sujeito barrado (banda de Moebius) e o objeto *a* (a rodela), é o que vai permitir que o sujeito não mais se paralise com a função fálica e possa enfim se libertar numa posição desejante.

Tomando a fala do analisante como demanda tórica ao redor do desejo do Outro, Lacan propõe as seguintes intervenções:

Esvaziamento do toro; torção do toro vazio para que se assemelhe a uma banda de Moebius, denominada assim “banda de Moebius falsa”; corte ao largo do toro torcido, produzindo um oito interior, de forma que se obtenha uma banda bilátera.

A 1ª etapa da transformação topológica implica que um único corte do toro gire duas vezes em torno do buraco central do desejo e uma vez ao redor do buraco circular da demanda. Esse corte produz uma banda bipartida com dupla torção (FIERENS, 2012, p. 355). Vide figura no próximo item.

15 Com citações de Lacan, em *L'Étourdit*.

Seguindo-se a orientação de Pablo Peusner,¹⁶ diante da dúvida sobre uma estrutura topológica, basta que se lhe acompanhe sua definição, para que se esclareça o impasse. No caso de dúvida sobre se um nó é borromeo, basta que se corte uma das rodela para que se verifique se o nó *era* mesmo borromeo: se as outras rodela se soltarem, temos um caso positivo.

Nesse caso, para saber se o que se produziu foi uma banda moebiana (por definição banda unilátera) ou uma banda bilátera, basta que se verifique pela manipulação: utilizando-se uma tesoura de picotar, por exemplo, picota-se um lado da banda até dar a volta toda; ver-se-á que um lado da banda ficará picotado, enquanto o outro, não. Assim verifica-se que se trata aí de uma banda de dois lados, bilátera, portanto, não moebiana.

Lacan insiste que não basta “esvaziar e torcer” a demanda tórica; há que se cortar e costurar, **produzindo uma subversão topológica**: de um toro a uma banda de Moebius: “Só há sujeito a partir da modificação do toro em banda de Moebius” (FIERENS, 2012, p. 354).

Com a costura de um dos lados da banda bilátera sobre si mesmo, produz-se uma banda verdadeira de Moebius.

A banda bilátera produzida pelo corte interior produz uma torção dupla, condição necessária para que se construa uma banda moebiana, pela sutura de uma de suas bordas sobre si mesma.¹⁷

Para sua verificação, basta que se utilize um outro tipo de tesoura na borda, para perceber que, desta vez, o picote (ou alisamento) se dá em toda a volta, daquilo que parece, mas não é, as duas bordas: sai-se de um lado para se chegar ao outro, sem interrupção. Trata-se, portanto, de uma banda unilárea, isto é, moebiana. Interessante notar que essa costura é mais difícil de se fazer, mas pode ser comprovada pelo seu contrário: tomando-se uma banda de Moebius (verdadeira) e cortando-a ao largo de uma das laterais (e não em sua mediana), produz-se uma banda bilátera que, se recosturada, reajuntada onde se cortou, retorna à banda moebiana original.

Lacan: “o que se evidencia é que a banda de Moebius não é outra coisa senão esse mesmo **corte**, aquele pelo qual ela (a banda) desaparece de sua superfície” (OE, p. 471). O “espaço” que se cria na superfície tórica, a partir do **corte** duplo, é a banda moebiana,¹⁸ ou o sujeito barrado (\S). Por isso, há

16 Em sua visita ao Fórum São Paulo, no workshop sobre Topologia: março de 2016.

17 Para referência visual e ilustrativa, recomenda-se o livro *Guía Topológica para L'Étourdit – un abuso imaginario y su más allá*, de Jorge Chapuis (2012).

18 Num vídeo demonstrativo no canal YouTube, um matemático demonstra como neste corte em 8 interior na superfície de um toro, o corte é a própria banda de Moebius: *Topology of a Twisted Torus – Numberphile* [https://youtu.be/3_VydFQmtZ8].

que se costurar a superfície do toro modificado, para que se presentifique o corte, em forma de banda de Moebius verdadeira.

Se levarmos em conta o giro do discurso entre o Discurso do Mestre/do inconsciente, com o qual o analisando se apresenta, e o Discurso Histórico, próprio da entrada em análise, do sujeito que se pergunta sobre seu inconsciente, vemos que há uma mudança na relação de $\$$ e a : $\$$ gira “subindo” do lugar da verdade para o de semblante; e a passa do lugar do produto, mais-de-gozar, para o lugar da verdade, impulsionando de seu lugar privilegiado a função do discurso histórico. Da impotência entre $\$$ e a na parte inferior das barras, para a articulação de a embaixo e $\$$ sobre a barra, algo muda: há uma outra articulação. É esta presença do objeto a que persiste na borda da banda de Moebius. Faz-se então necessária mais uma subversão topológica: da banda moebiana ao *cross-cap*, como apresentado a seguir.

Juntando-se uma rodela esférica à banda de Moebius produzida, obtém-se uma outra figura topológica, o *cross-cap*.

A extensão da rodela esférica em direção à borda da banda de Moebius configura o *cross-cap*: “A banda de Moebius é um corte, que precisa da rodela esférica suplementar para virar superfície *aesférica*, o *cross-cap*. Essa rodela é o *objeto a*, causa de desejo, que já estava presente – em sua evanescência – desde o toro. O *objeto a* localizado na ‘alma do toro’ é o suplemento...” (FIERENS, 2012 p. 338).

Podemos “ler” nesse matema a articulação fantasmática ($\$ < > a$), o matema do fantasma. Pela via dos discursos, sabemos que ainda falta um giro, em direção ao discurso analítico, com o objeto a como semblante, causando o sujeito como barrado ($\$$). No processo de análise, através da associação livre, fala-se não para se chegar a um DITO, que faça sentido, que traga todas as significações, que “feche” a esfera do “sentido”; mas antes, fala-se para que, através do **fora-de-sentido** e da impotência/impossibilidade de se dizer tudo, de se fechar a esfera, para que apareça o **dizer**, o **fora-de-sentido**, a topologia *aesférica* do funcionamento inconsciente.

A relação do discurso analítico com as manipulações e figuras topológicas é a relação do **dizer** com os **ditos**. A topologia ajuda a especificar o “dizer próprio do discurso que implica o giro do discurso” (FIERENS, 2012, p. 280): “na análise, seu dizer se especifica a partir do dizer da demanda”, cujo estatuto lógico é de ordem modal. Se privilegia “outro dizer”: o da **interpretação**, que não é modal, é apofântica, embora não no sentido de Aristóteles (OE, p. 474). A interpretação apofântica, particular, não entra na universalidade do conceito, nem da demanda: sempre supõe a exceção:

“incide sobre a causa do desejo, causa que ela revela, pela demanda, que envelopa com seu modal o conjunto dos ditos” (*Ibidem*).

“Minha topologia [...] não é teoria. Mas ela deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente” (OE, p. 479).

“A topologia do dizer (ou o *cross-cap*) é a prática da virada dos discursos: o discurso analítico abre uma hiância em cada discurso que lhe empurra para sua própria virada/derrubada” (FIERENS, 2012 p. 307).

Por fim, uma última operação topológica se faz necessária: o corte do *cross-cap* com uma volta dupla, que irá separar o sujeito barrado (\mathcal{S} , banda de Moebius) do objeto a (causa do desejo, rodela esférica).

Corte duplo, fechado, sobre o *cross-cap*, que faz aparecer dois fragmentos fundamentalmente heterogêneos, a banda de Moebius (\mathcal{S}) e a rodela suplementar esférica (objeto a): separação que estabiliza o efeito do sujeito barrado.

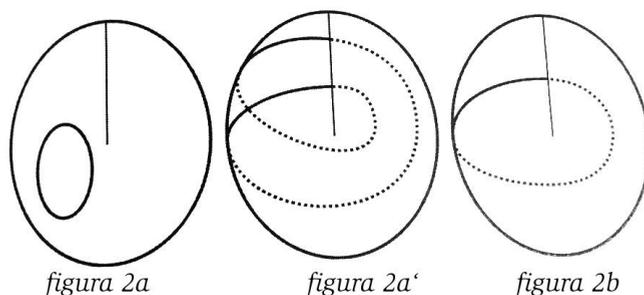


Figura 2 - Tipos de corte na figura do *cross-cap*, os cortes fechados são os **ditos** que produzem o sujeito. Na figura 2a', o corte divide o *cross-cap* em dois, banda de Moebius e esfera. Na figura 2b, o corte não separa e o *cross-cap*, como o sujeito, desaparece (cf. FIERENS, 2012, p. 274-275).

Fechar uma dobra dupla no *cross-cap* articula o *matema*, ou a interpretação, que só pode fazer-se na “justa sequência”: desejo tomado ao pé da letra; transferência; e interpretação. É a mesma articulação como proposta no texto “Direção do tratamento...” (1956).¹⁹

“O corte fechado sobre o *cross-cap* é o dito pela linguagem [...] que não esquece o dizer. Este dito se inscreve na estrutura *aesférica* [...] e assim faz

19 “Direção do tratamento e princípios de seu poder”, in: LACAN, J. *Outros Escritos*, 2001.

aparecer o **dizer**” (FIERENS, 2012, p. 345, grifos meus), em direção ao final da análise (OE, p. 488). Mas a interpretação deve recorrer a uma dupla volta para ir além de um possível *fading* do sujeito – que ocorre caso haja um retorno para a superfície esférica, ao invés do necessário luto do objeto *a*. Pois articular *§* e *a* é diferente de aficionar, na ficção/fixação do fantasma. “Sem a volta dupla da **interpretação**, a banda de Moebius só subsiste como puro corte ou como buraco”, aí o *fading* do sujeito.

Análogo ao discurso analítico, o analista no lugar do objeto *a* arremata a operação:

Como no toro não há maneira de encontrar o objeto *a* senão por um “abuso imaginário” que o situará no furo central do toro, a análise não poderá começar sua última operação topológica, seu trabalho final, até que o analista se tenha convertido no objeto *a* para o analisante.²⁰ (FIERENS, 2012, p. 363)

“A desmontagem do toro na banda de Moebius, através da passagem pelo *cross-cap*, permite ao analisante em final de análise, se orientar em relação ao sexo, ao sentido e à significação”, diz-menções todas da impossibilidade. “Para que a estrutura se desvele, é preciso que os ditos aceitem a impossibilidade, é preciso que já não tenham ‘significações’” (OE, p. 489).

No final de análise, advém um **dizer** próprio, singular do sujeito, com suas marcas indeléveis e duradouras.

3. REFLEXÕES FINAIS: INTERPRETAÇÃO EM ATO

Que não se pense que esse exercício com a topologia, aqui listado de 1 a 4, seja uma “sequência” temporal ou ordinal. A topologia serve para nos brindar com uma nova forma de “ensinar e transmitir” sobre aquilo que não se pode dizer tudo, mas que apresentado topologicamente nos faz ver sua “dinâmica” de transição e transformação. Diferentemente do gerúndio próprio do “psicologuês” típico – se desenvolvendo... acontecendo... ocorrendo... –, a interpretação é melhor associada ao ato, ao dado, ao ocorrido.

Na sequência de seu ensino, Lacan seguiu para a topologia dos nós que, de certo modo, realiza mais precisamente o ato em vez do desenvolvimento sequencial. Pensar a direção da cura com a topologia de superfície e as subversões topológicas tais como apresentadas aqui, promovem um avanço

20 Grifo meu.

grande em nossa clínica. Mais ainda, uma outra forma, em ato, de **interpretação**, nos auxilia a levar em conta a simultaneidade do ato de interpretar: trata-se das obras “ready-made” inauguradas por Marcel Duchamp, que apresentam *em ato* a subversão – de função e de conceito: um mictório que é apresentado como uma obra de arte, seu exemplo mais famoso. Ou como pode ser encontrado em nosso MuBE, uma escultura (vide imagem abaixo) que subverte a função original: oito gradis cuja função horizontal e sequencial seria delimitar um caminho e um sentido, estão colados em pares, em posição vertical e geometricamente em sentidos opostos, “delimitando” espaços abertos e díspares.

Foi num passeio ao MuBE²¹ com Bernard Nominé²² que pude apreender sua explicação sobre como Lacan propõe as esculturas de Duchamp, “ready-made”, como o suprassumo da interpretação: estão ali dadas, num só ato, as subversões possíveis aos conceitos, às significações e, assim, à abertura, poderíamos dizer, *aesférica*.



Figura 3 - Escultura exposta no pátio do MuBE – Museu Brasileiro da Escultura e Ecologia; autoria desconhecida. Foto tirada pela autora, em 21 de outubro de 2017.

21 Museu Brasileiro da Escultura e Ecologia – Rua Alemanha, 221 – Jardim Europa, SP.

22 Em outubro de 2017, por ocasião de sua visita ao Fórum São Paulo, para uma belíssima Diagonal Epistêmica.

O que foi interpretado e lido não precisa necessariamente seguir da mesma forma; a partir do que se tem, sempre se pode reinterpretar, subvertendo-se o sentido e a função, abrindo um mundo de possibilidades!

Na clínica, construções fantasmáticas do tipo “tenho que ser...” ou “tenho que fazer...” ou “sou” ou “só posso ser...” devem ser destituídas de suas “verdades mentirosas”, que foram construídas esfericamente e fechadas em suas significações totalizantes. Há que se abrir, subverter em superfícies *aesféricas*, que contemplem a exceção e o impossível, para que a não relação seja contemplada, para que o não-todo possa ser considerado, e para que o UM possa fazer sua arte e sua invenção, daquilo que se lhe apresenta em mãos, nem que sejam gradis aparentemente unidirecionais, ou mictórios unifuncionais...

O desejo e o fazer da singularidade de cada um ganham passagem.

REFERÊNCIAS

- CHAPUIS, J. *Guía Topológica para L'Étourdit: un abuso imaginário y su más allá*. Barcelona: Ediciones S&P, 2012.
- FIERENS, C. *Lectura de L'Étourdit – Lacan 1972: sexuación y discursos, el muro de lo imposible*. Barcelona: Ediciones S&P, 2012.
- LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- NUMBERPHILE: *Topology of a Twisted Torus*. Disponível em: <https://youtu.be/3_VydFQmtZ8>. Acesso em: 20 nov. 2017.
- SOLER, C. *Interpretação: as respostas do analista*. São Paulo: EBP-SP - Comunicação Interna, 1994. Transcrição de seminário realizado na EBP-SP. Disponível em: <<http://lacanempdf.blogspot.com/2018/04/interpretacao-as-respostas-do-analista.html>>. Acesso em: 14 ago. 2018.