

---

# **FÓRUM DO CAMPO LACANIANO — SP**

**LIVRO ZERO**

revista de psicanálise

---

© 2023 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, 2101 — Jardim América. São Paulo, SP, Brasil.

secretaria@campolacanianosp.com.br

COMISSÃO DE GESTÃO DO FCL-SP 2023-2024

DIRETORA: Ana Paula Pires

SECRETÁRIA: Sheila Skitnevsky Finger

TESOUREIRA: Heloísa Helena Aragão e Ramirez

COORDENAÇÃO DAS FORMAÇÕES CLÍNICAS: Sandra Berta

COORDENAÇÃO DA COMISSÃO DE CARTÉIS: Adriana Grosman

CONSELHO DO FCL-SP 2023-2024

Gonçalo Moraes Galvão, diretor 2021-2022

Silvana Pessoa, diretora 2019-2020

Beatriz Almeida, diretora 2017-2018

Maria Célia Delgado de Carvalho, coordenadora de FFCL 2021-2022

Ivan Ramos Estevão, coordenador de FCCL 2019-2020

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO

Sheila Skitnevsky Finger (COORDENADORA)

Ana Paula Pires

Heloísa Helena Aragão e Ramirez

Gonçalo Moraes Galvão

Geni Maria Lobato Gentil

Adriana Grosman

Carolina Escobar de Almeida

Maria Celia Delgado de Carvalho

REVISOR: Eduardo Luís Bon de Camargo

DIAGRAMAÇÃO: Isabella Bonsi

### **CIP. – Catalogação na Publicação: Fórum do Campo Lacaniano São Paulo**

L788

Livro Zero: Revista de Psicanálise. Afetos – tempos e contratempos/  
Fórum do Campo Lacaniano em São Paulo / Escola de Psicanálise dos  
Fóruns do Campo Lacaniano. — N. 14 (2023) — São Paulo: FCL-SP:  
EPFCL-SP, 2023.

274 p. ; 17x 24 cm.

Anual

ISSN 2178-0250 (impresso)

1. Psicanálise. 2. Psicanálise lacaniana. 3. Afetos – Psicanálise. 5. Formação  
do analista. I. Fórum do Campo Lacaniano. II. Título.

CDD – 150.195

CDU 159.964.2

---

# SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b>	<b>7</b>
<b>PARTE I</b>	<b>13</b>
<b>CONVIDADOS EPISTÊMICOS</b>	
AFETOS ENIGMÁTICOS E FIM DE ANÁLISE	<b>15</b>
<i>Luis Izcovitch</i>	
<b>TEXTO ORIGINAL</b>	<b>29</b>
AFETOS ENIGMÁTICOS E FIM DE ANÁLISE	
<i>Luis Izcovitch</i>	
A RESISTÊNCIA DO ANALISTA	<b>43</b>
<i>Beatriz Maya</i>	
<b>TEXTO ORIGINAL</b>	<b>55</b>
A RESISTÊNCIA DO ANALISTA	
<i>Beatriz Maya</i>	
SUBVERSÃO DAS NORMAS E ÉTICA DA PSICANÁLISE	<b>67</b>
<i>Sidi Askofarén</i>	
<b>TEXTO ORIGINAL</b>	<b>79</b>
SUBVERSÃO DAS NORMAS E ÉTICA DA PSICANÁLISE	
<i>Sidi Askofarén</i>	
APRESENTAÇÃO DA VERSÃO EM PORTUGUÊS DO SEMINÁRIO 22 – RSI	<b>91</b>
<i>Jorge Chapuis</i>	
<b>TEXTO ORIGINAL</b>	<b>104</b>
APRESENTAÇÃO DA VERSÃO EM PORTUGUÊS DO SEMINÁRIO 22 – RSI	
<i>Jorge Chapuis</i>	

---

---

<b>PARTE II</b>	<b>117</b>
<b>TRABALHOS DE MEMBROS DO FCL – SP</b>	
<b>A. TEMA DO ANO</b>	<b>119</b>
<b>AFETOS: TEMPOS E CONTRATEMPOS</b>	
AFETOS: TEMPOS E CONTRATEMPOS	<b>121</b>
<i>Beatriz Helena Martins de Almeida</i>	
O LUTO E O PROBLEMA DA TEORIA IDENTITARISTA DA IDENTIFICAÇÃO	<b>132</b>
<i>Christian Ingo Lenz Dunker</i>	
A ANGÚSTIA NÃO É SEM OBJETO: O AFETO QUE NÃO ENGANA	<b>146</b>
<i>Beatriz Oliveira</i>	
ANGÚSTIA, UM SINAL QUE CHAMA A FALA	<b>154</b>
<i>Isabel Napolitani</i>	
O (A) PARECIMENTO DO SUJEITO ADOLESCENTE: DO QUE SE TRATA?	<b>160</b>
<i>Ana Lúcia Girardi</i>	
“ONDE SOU?”: ENTRE O SENTIMENTO DE SI E O DE INFAMILIARIDADE	<b>166</b>
<i>Carolina Escobar</i>	
<b>B. FORMAÇÃO DO ANALISTA</b>	<b>173</b>
ESCREVER A ESCOLA: COM QUE PALAVRAS?	<b>175</b>
<i>Leonardo Lopes</i>	
SUPERVISÃO E DESEJO DO ANALISTA NA ESCOLA DE LACAN: SOZINHOS NÃO SEM OUTROS	<b>178</b>
<i>Sheila Skitnevsky Finger</i>	
<b>C. TRABALHO COM CONCEITOS</b>	<b>189</b>
UM PERCURSO PELA INVENÇÃO DE LACAN	<b>191</b>
<i>Glaucia Nagem e Lucília Abrahão</i>	
O NÓ BORROMEANO DE 3 ELOS	<b>203</b>
<i>Juliana Agnes</i>	

---

---

PASSAR O TESOURO ADIANTE - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRANSMISSÃO EM WALTER BENJAMIN <i>Mariana Castro</i>	<b>216</b>
PULSÃO DE MORTE OU CANALHICE? <i>Marina Rachel Graminha Cury</i>	<b>222</b>
D'UM OCASO: DE UM DISCURSO; UM EXERCÍCIO DE LEITURA <i>Rafael Atuati</i>	<b>233</b>
O QUE ACONTECE COM A NOÇÃO DE ESTÍMULO- RESPOSTA DEPOIS DE FREUD? <i>Vinicius Costa</i>	<b>249</b>
<b>PARTE III - TRABALHOS DE CARTÉIS</b>	<b>261</b>
DUAS NOTAS SOBRE O FUTURO ANTERIOR <i>Rafael Kalaf Cossi</i>	<b>263</b>
A PULSÃO MOBILIZADA POR OUTRAS LÓGICAS <i>Rodrigo Guedes</i>	<b>269</b>

---



---

## EDITORIAL

Temos em mãos o décimo quarto número da Revista Livro Zero, o qual, como nas edições anteriores, acompanha o tema escolhido para as atividades do Fórum do Campo Lacaniano São Paulo do ano referido. No caso de 2022, o tema do ano escolhido para as atividades das Formações Clínicas foi *Afetos: Tempos e Contratempos*. Esta edição contempla ainda contribuições de colegas que nos brindaram como convidados epistêmicos.

Versando sobre o tema *Afetos*, além de questões que nos são caras para a formação permanente do psicanalista, e ainda, trouxeram importantes aportes ao trabalho sempre em marcha com conceitos da psicanálise, incluindo consequências epistemológicas e éticas da orientação da psicanálise.

Ainda atravessando a pandemia da Covid-19, a proposta para a temática que guiou as atividades das Formações Clínicas foi apresentada por Gonçalo Galvão, diretor da Comissão Gestão no biênio de 2021-2022, conforme se lê no Boletim daquele ano: “*Se o estado de pandemia, mais do que nunca, colocou-nos francamente no lugar de afetados em nossa própria carne e assim nos vimos diante de um arcabouço de experiências que pareciam impensáveis[...], este é o convite: uma entrada no ensino de Sigmund Freud e de Jacques Lacan pela via dos afetos*” (p. 5). Diante deste convite, nos debruçamos, então, sobre *afetos* e pudemos recolher alguns dos efeitos desta trajetória nos textos que aqui se encontram.

Na primeira parte, contendo os textos dos convidados epistêmicos internacionais, temos o texto de Luis Izcovitch, o qual nos aporta importantes contribuições para a clínica psicanalítica, a partir da elucidação da diferença entre sentimentos e afetos: enquanto sentimentos podem nos confundir em mal-entendidos, afetos seriam efeito da es-

trutura, os quais, embora indecifráveis, podem ser alterados pela intervenção analítica, indicando assim a orientação para o desejo.

Na sequência, quanto ao manejo e à intervenção do analista, podemos ler com satisfação o tema da resistência do psicanalista, abordado por nossa convidada epistêmica internacional, Beatriz Maya, a convite da coordenação da Rede Clínica. Seu texto trata, com uma notável precisão conceitual, a questão da resistência desde as propostas de Freud, a qual, com Lacan, aponta para o lugar orientado do analista, e os riscos de sua resistência, com indicações tanto para a clínica psicanalítica quanto para a formação dos analistas.

Na extensão temática da operação analítica, contamos com contribuições do convidado internacional Sidi Askofaré, quem, a convite da *Comissão de Diver-Cidade* (biênio 2021-2022), nos brindou com o texto “Subversão das normas e ética da psicanálise”, o qual versa sobre como e por que a psicanálise não é e nem poderia jamais ser um discurso normativo. Neste texto o autor nos oferece diretrizes para o que aponta ser a condução ética e, portanto, não-normativa, de uma análise orientada a partir da especificidade da contribuição lacaniana. A partir de suas elaborações acerca da diferença dos sexos, o campo da psicanálise inaugura de forma irrevogável a ética do desejo e suas consequências.

Por fim, com importância ímpar, encontramos neste volume a valiosa contribuição de Jorge Chapuis, que ao participar da apresentação da versão em português do Seminário 22 – RSI, publicado pelo Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo como material de divulgação e utilização interna (não comercial), nos presenteia com um minucioso trabalho de pesquisa em relação aos conceitos trabalhados neste seminário, dando especial atenção à duas temáticas: *sobreposição* e a *necessidade do 4º*, apresentados de forma gráfica e colorida, o que nos permite melhor acompanhar os importantes passos de Lacan neste seminário.

A decisão de incluir os textos dos convidados internacionais de forma bilíngue, com a versão também no original, se dá com o intuito de tornar acessível as valiosas contribuições recebidas em nosso Fórum, para colegas de outras partes do mundo, através do acesso das revistas digitalizadas e disponibilizadas no site do Fórum São Paulo.

---

---

A segunda parte desta revista conta com trabalhos de colegas membros do Fórum São Paulo, os quais foram divididos entre textos que versam sobre o tema do ano, “Afetos: tempos e contratempos”; textos que trazem contribuições sobre a Formação do Psicanalista, tema de interesse permanente e continuado; e por fim, textos com contribuições pontuais sobre o trabalho com conceitos da psicanálise.

O primeiro texto de Beatriz Almeida aborda como os afetos compõem funções constitutivas fundamentais a partir da relação com o Outro, cada qual capturado discursivamente, com consequências no laço social. Assim, as paixões do ser – amor, ódio, ignorância, além do desamparo – estão no centro da discussão sobre a temática dos Afetos, como efeitos da incidência da linguagem sobre o corpo. Com Christian Dunker, acompanhamos a temporalidade de Freud à Lacan pensada sob a temática do luto, inclusive para pensar uma teoria dos afetos articulada com o tempo, que como diz, “passa de outra forma quando a gente está em luto”.

Para nós, a orientação freudiana é o ponto de partida, ou ao menos, uma importante parada, obrigatória, antes de seguir viagem com Lacan para desdobramentos teóricos como a construção do conceito lacaniano de *objeto a*, com suas consequências, entre elas o afeto de angústia, afeto que não engana - o que podemos acompanhar a partir dos textos das colegas Beatriz Oliveira e Isabel Napolitani. Alguns textos nos trazem elaborações sobre conceitos freudianos e suas implicações teóricas para o estudo da psicanálise lacaniana. Voltar a Freud, a partir de Lacan, segue se impondo como uma orientação de avanço da teoria e da prática, como vemos em textos de colegas membros do Fórum SP - como nos textos dos colegas Carolina Escobar, Juliana Agnes, Rafael Atuati e Vinicius Costa.

É também da conceituação freudiana que parte a origem de desdobramentos no campo da ética, como vemos no texto de Rafael Atuati, o qual aborda passagens que elicitam a revolução causada por Freud com a noção de sexualidade, a qual é abordada também no texto de Ana Lucia Girardi. Podemos também acompanhar elaborações mais tardias no ensino de Lacan, como a topologia, e mais especificamente, o Nó borromeano, nos textos de Sheila Skitnevsky Finger,

---

Juliana Agnes e Glaucia Nagem com Lucília Abrahão, alguns dos quais articulam o conceito de Angústia ao enlace R.S.I. Do tempo para Freud e para Lacan ao tempo e conceito de história para Walter Benjamin, atravessamos a concepção de tempo linear e cronológico, para adentrar um campo, o do inconsciente e da realidade psíquica, onde o tempo é lógico, gramatical, topológico, elaboração que se acompanha no texto de Mariana Castro.

Além dos textos citados, trazemos também escritos que se ocupam de temas atuais relacionados à Escola de Lacan e a formação do analista. Neles se encontra um recorte interessante para debater as questões articuladas à formação do analista à transmissão em/da psicanálise, qual seja: o cuidado com laço entre os analistas, como podemos acompanhar nos textos de Sheila Skitnevsky Finger assim como no de Leonardo Lopes. Seja através do trabalho em torno do texto como um tratamento possível aos fenômenos de grupo, indicado pela Proposição de Lacan de 1967, seja pelo olhar cuidadoso no que se refere ao dispositivo da supervisão como um dos espaços de suporte para a elucidação do desejo de analista, fazer Fórum e fazer Escola responde à importância da *manutenção* da Escola de Psicanálise no mundo, como lugar de sustentação e transmissão da psicanálise e da orientação ética na relação com o saber.

Por fim, a terceira parte dos textos nos brinda com contribuições de colegas cartelizantes, com suas importantes produções a partir do trabalho em cartéis, declarados em nosso fórum.

Com os votos de uma boa leitura, subscrevemos,

SHEILA SKITNEVSKY FINGER  
Coordenadora da Comissão de Publicação  
biênio 2023-2024

Carolina Escobar  
Parceira da Comissão de Gestão  
nas funções da secretaria,

Com a contribuição dos colegas membros  
da Comissão de Publicação deste biênio.





---

# **PARTE I – CONVIDADOS EPISTÊMICOS**

---



---

# AFETOS ENIGMÁTICOS E FIM DE ANÁLISE

Luis Izcovitch

## O resultado da análise

Os afetos não são decifráveis. É a tese de Lacan que pode ser deduzida a partir de seus ensinamentos e, sobretudo, da proposição segundo a qual o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Isso não significa que o analista não diga nada em relação aos afetos. Às vezes, o analista interpreta o estado do paciente dizendo que está deprimido. Outras vezes, quando alguém se apresenta dizendo que está deprimido, o analista pode intervir: como você sabe que está deprimido? Contudo, a interpretação analítica em sua essência é uma operação sobre significantes recalcados. Se os afetos não são interpretados é porque os afetos se deslocam, mas não se recalcam. Existem, no entanto, efeitos analíticos sobre os afetos. E a questão é como os afetos mudam com a análise.

Começemos com os sentimentos de modo geral. Lacan os separou em dois termos: sentir e mentir. Os sentimentos mentirem nos mostra que eles não podem ser a bússola do analista para se orientar na cura. Lá onde o sujeito acredita que está localizado o seu Eu mais autêntico, o analista sabe: existe uma mentira nos sentimentos. Lacan responde à crítica que lhe foi feita a respeito de não tratar dos afetos. O que ele postula é que os afetos devem ser situados em relação ao inconsciente. Como os afetos não são recalcados, surge a questão sobre o futuro dos afetos na análise.

Primeiramente, Lacan ordena os afetos mentirosos e os afetos do real. Tal distinção nos permite ordenar a clínica do real. Lacan marcou isso em relação à angústia, à raiva, ao mau humor. Propor que sejam reais não significa que permaneçam intocáveis do início ao fim

da análise. O afeto é desatrelado do significante, “ele fica à deriva”. Isso é próprio da angústia: ela é vivenciada, mas sua causa permanece enigmática para o sujeito. Ele não sabe por quê.

Lacan descortina uma nova perspectiva em relação à função da angústia. Ao propor que a angústia constitui o reverso do desejo, ele abre as portas para uma concepção de análise centrada para além da angústia. Na verdade, se o que define a angústia é sempre angústia de castração, a assunção da castração como condição para o fim da análise implicaria o fim da angústia.

O drama do neurótico é a perda de referência, no sentido dos pontos de orientação. Como diz Lacan, o que faltou ao Pequeno Hans foi a experiência que consiste em realmente sentir medo. Na falta de tal experiência, o sujeito fica suspenso ao desejo do Outro. O que o Pequeno Hans encontra é, antes, o fato de ele próprio constituir um centro enigmático em torno de um significante, ou seja, podemos dizer que a criança passa do incompreensível de um afeto ao enigma do significante: Hans não entende por que é o cavalo que concentra sua angústia.

Há que notar que não é a mesma coisa ser confrontado com o incompreensível no afeto ou ser submetido à interrogação sobre este ou aquele significante, quando ficamos às voltas de um significante. Em *A relação de objeto* (1956-1957/1995), Lacan segue a tese freudiana segundo a qual a angústia é sem objeto. No entanto, ele evoca a seguinte ideia: com que o sujeito se depara quando experimenta a angústia? Lacan diz: “onde ele se perde” (p. 353). É a perda de uma referência. A angústia é o indicador mais confiável de que o sujeito está no caminho para alcançar seu desejo. Mas a angústia também comporta uma certeza para o analisando. Um sujeito pode não ter certeza de seus sentimentos, fica perdido, mas se for dominado pela angústia, naquele exato momento, não terá dúvidas. A angústia não engana, gera uma certeza diferenciada da certeza na psicose.

Lacan se refere a uma significação enigmática na psicose. A certeza pelo significante é o que Lacan propôs a respeito da psicose em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959/1998) e em relação ao enigma. Em primeiro lugar, existe o vazio enigmático do lado da significação, depois o significante que traz

---

---

certeza em grau proporcional ao enigma. Quanto mais vazio é o vazio, mais peso assume o significante. É a alta densidade do significante. É uma certeza inerente ao significante.

É o que está em jogo no fenômeno da perplexidade, recorrentemente localizado e muito manifesto, onde o mundo faz enigma e aparece a impossibilidade de responder à pergunta do que isso significa. Enigma do significado no qual o significado não é necessariamente enigma do desejo do Outro. Há, portanto, certeza de significado na psicose e certeza de angústia na neurose.

É sabido que, quanto mais o sujeito assume uma posição desejante, menos ele fica angustiado. A angústia é um afeto lógico que está ligado ao enigma do desejo do Outro. Quanto mais a análise avança, mais desaparece a questão do desejo do Outro. Isso não significa que se saiba tudo sobre o desejo do Outro. Mas é uma evidência: questiona-se menos sobre o desejo do Outro, uma vez que esse desejo já não constitui o que sustenta o desejo do sujeito. Lacan escreveu isso com um matema:  $S(\%)$ . Isso indica que quanto mais o sujeito percebe a inconsistência do Outro, mais próximo ele fica da assunção do seu próprio desejo, e menos se depara com a angústia. A angústia é um afeto que irrompe, enquanto o sintoma é constante, ainda que seus efeitos sejam sentidos de forma inconstante. Enquanto a angústia é o afeto paradigmático do enigma, o sintoma é uma manifestação recorrente, conhecida pelo sujeito.

O verdadeiro trauma é a forma como a língua afeta o corpo. É através das zonas erógenas que temos um corpo. O advento do corpo se dá pelo fato de a língua. O corpo, segundo a concepção de Lacan, é o lugar do Outro. O corpo falante é um corpo marcado. E, ao mesmo tempo, o corpo é a sede de afetos, sede de localização dos afetos. Os afetos enigmáticos são efeitos da língua e, portanto, efeitos do inconsciente como reais.

Há, ainda, o sintoma enigmático. O significante da transferência ilustra isso. O que quer dizer? Aí estão os enigmas do UM, reconhecendo os elementos que nos tornam UM, como diferentes. E é isso o que advém como real ao final da experiência. O saber adquirido não implica o desaparecimento do enigma. Há um real que é ignorado e que aparece à medida que se fabrica o conhecimento sobre o enigma

---

do inconsciente. Há um enigma final. Lacan se refere a um gozo opaco. É uma ignorância irreduzível no final.

Retomemos: os afetos enganam, exceto a angústia, que é uma exceção. Os afetos afetam o corpo. O enigmático são os afetos do real. Efeito do real, de lalíngua sobre o corpo. Tomemos o exemplo da culpa. A culpa não se interpreta, o que se interpreta é a escolha inconsciente de ter renunciado ao desejo. É interpretado o fato de que o sujeito assume uma responsabilidade impossível, existindo sempre uma carência em relação ao gozo absoluto.

Vamos pensar outro afeto, o tédio. É um afeto do desejo de outra coisa, de um outro gozo, e a tristeza segue a uma percepção da união impossível. Citemos ainda, entre ambos, o mau humor: tradução do afeto do real que não convém, em um sujeito que não se habitua.

Lacan diz, em seu Seminário 20, Mais, ainda (1972-1973), na aula de 26 de junho de 1973, que afetos que permanecem enigmáticos são os que resultam dessa presença de lalíngua – considerada aqui em termos dos afetos singulares que ela gera no corpo. Na análise, tratamos da causa dos afetos, a linguagem. O afeto é um efeito de estrutura. O afeto está ligado ao Outro, o Outro o nomeia, enquanto os afetos enigmáticos ao final da análise são afetos sem o Outro.

O real irreduzível tem efeito de ser a produção do UM do sujeito.

Os afetos do real são ligados ao objeto e, posteriormente, a lalíngua.

Lacan evoca em “A terceira” (1974/2023) que a angústia é um advento do real. E as emergências do real são afetos enigmáticos, índices do inconsciente real e que não podem ser decifrados. É uma experiência da realidade que não está a serviço de ser uma mensagem ao Outro.

A angústia é o afeto que marca a relação com um mundo que se tornou outro desde que a irrupção da ciência permitiu lê-lo, transformá-lo, torná-lo diferente de um mundo natural, torná-lo um mundo imundo. Ao introduzir uma ruptura no equilíbrio entre o sujeito e a natureza, a ciência introduz também uma dimensão fundamental da angústia. Uma perda de referência.

O gozo do próprio corpo não é simplesmente individual, pois está atrelado a fantasias, e essas fantasias, como as que a indústria porno-

---

gráfica padroniza, conseguem coletivizar consumidores em números impressionantes por todo o planeta. Vemos, através dessa sistematização da fantasia, uma compreensão coletiva do gozo, o que enfatiza que o corpo, como lugar de afetos, é político, porque é atravessado pela ansiedade, pelo ódio, pela ignorância, pelo entusiasmo, que são paixões coletivas. Assim, considerar a política dos corpos falantes significa fazer um balanço do vínculo inseparável, que significa que o corpo está preso no social.

No Seminário 20, Mais, ainda, em sua aula de 15 de maio de 1973, Lacan diz: “O que se escreve, em suma, o que seria isso? As condições do gozo. E o que conta, o que seria? Os resíduos do gozo.” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 177).

Isso nos diz que não existe somente a função da linguagem e da fala, mas também a de lalíngua, que é até primária em relação à da linguagem, sendo esta última definida como uma tentativa de conhecer. Se a linguagem é uma tentativa de conhecer, como opera a função de lalíngua? O inconsciente é um conhecimento que não se conhece e que, em sua maior parte, escapa ao ser falante. É justamente a partir desse conhecimento que se possibilita o acesso à função de lalíngua:

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos de lalíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de lalíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. (LACAN, 1972-1973/1985, p.190).

Estando neste ponto, não devemos seguir demasiado rápido os enunciados deslumbrantes de Lacan que contam com a função da pressa para nos conduzir a estes confins onde o falasser é confrontado com a realidade, e onde só pode responder na dimensão do ato. É do inconsciente que temos um testemunho dos efeitos da lalíngua. Seus efeitos se manifestam por afetos enigmáticos. Essa presença atesta que tais efeitos afetam a realidade, e que o falasser é afetado. Lalíngua opera uma primeira configuração da realidade, na forma de um conhecimento que se traduz ao nível dos afetos e da perplexidade que pode ser

---

o seu traço. Lacan coloca aqui o inconsciente como testemunho dos efeitos de lalíngua.

Existe uma vida depois da análise, por isso fazemos uma análise, para que ela não seja a mesma. A vida após a análise é baseada na referência que temos em relação ao mundo tal como a análise nos deixou? A partir do que sabemos sobre nós mesmos, e do nosso saber com o nosso próprio sintoma, mudamos de lugar, de ponto de vista, apoiamos-nos num desejo que não passa pelo Outro e, ainda assim, não existe o impedimento de deixar de cair mesmo após a análise.

Já existem os acasos da vida que Lacan mencionou como aquilo que nos empurra da direita para a esquerda e funda um destino. Porém, há uma diferença em relação aos acasos antes da análise. Acaso é outro nome para contingência, e a análise permite um know-how em relação às contingências.

Isto foi formulado muito cedo por Lacan. A análise ordena as contingências passadas, dando-lhes um sentido futuro, e evoca o pouco de liberdade através da qual o sujeito as torna presentes. Podemos dizer que com tal ordenação nos preparamos para novas contingências e, ao contrário do passado, nós as abordamos com mais liberdade, ou seja, a partir do momento em que temos escolha.

Mas há contingências após a análise que vão além do encontro com o imprevisível. Às vezes existe o imprevisível, às vezes existe o improvável. E é aí em que, efetivamente, isto cai. Cai no pensamento, pode cair no corpo. Seja em um ou em outro, termina por sempre cair no corpo. Nisto, a contingência se torna um evento. E tal como qualquer evento, seja do pensamento ou do corpo, afeta o corpo.

Quando dizemos que toca o corpo dizemos que toca o real. E o que toca o real é sempre o que perfura o imaginário e o simbólico, e sempre afeta o real do corpo. Porque conseguimos acessar muito bem no decorrer da análise a destituição subjetiva, a experiência do des-ser do analista ao final de sua análise, no momento em que os semblantes vacilam, notamos que os semblantes não desaparecem. Eles se reconstituem de maneira diferente e agem como uma tela da realidade, a menos que a realidade do sexo ou a iminência da morte rompa essa tela.

Há, portanto, a contingência do encontro após a análise. Pode ser um encontro bom ou um encontro ruim. No entanto, ambos têm um ponto em comum. Isto porque um encontro de gozo pode sempre revelar-se enigmático. Um encontro de gozo pode, assim, surpreender a programação fantasiosa do sujeito. O que cai pode ser bom, e ainda assim o sujeito o vivencia como algo que assim lhe caiu. Portanto, não se deve correlacionar o que cai após a análise como ligado a um mau encontro.

Haveria, portanto, duas contingências após a análise. Existem aquelas que podem ser reordenados a partir das próprias coordenadas subjetivas, ou seja, daquilo que se conhece de si mesmo. É o caso de encontros que tocam a fantasia sem abrir um furo no real. Há um efeito de surpresa. Os efeitos podem fazer com que a fantasia vacile. Podemos ficar surpresos ao perceber novamente algo que pensávamos estar desatualizado. Estas surpresas às vezes exigem uma volta a mais sobre si mesmo, o que não é necessariamente uma retomada da análise. O sujeito reorganiza a realidade por um remanejamento da fantasia. Isso faz parte do que o sujeito sabe fazer. Ele se vira com sua fantasia. Este são os enigmas do fim, a descoberta dos efeitos destituição subjetiva e des-ser do analista frente ao qual o sujeito às vezes retrocede.

Há outra parte que cai e que está fora do programa sem que o sujeito tenha as coordenadas para integrá-la. Isto faz acontecimento, furo no simbólico e um encontro com o real. E nos damos conta de que, a cada vez, isso concerne ao real do sexo ou da morte. Daí o interesse em voltar-se sobre como os analistas tratam o que surge como contingência após a análise.

Poderíamos aplicar ao pós-análise a pergunta que Lacan faz ao final do Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise em que afirma: “Isso é o mais além da análise, e jamais foi abordado.” (LACAN, 1964/2017, p.258). Lacan localiza essa questão no centro de sua proposta.

Igualmente poderíamos dizer que em nossa atualidade o pós-análise, e mesmo o pós-passe, também nunca foram abordados. Começamos, há alguns anos, a incluir “o passe e suas consequências” em nosso programa de trabalho. Se em seguida não continuamos é porque

nos contentamos em explorar, seguindo a proposta de Lacan, o advento do desejo do analista. No entanto, penso que poderíamos obter um benefício epistêmico ao explorar a relação que temos com o inconsciente pós-analítico.

Desta relação com o inconsciente, Freud, que não passou pela prova da transferência, nos ofereceu o modelo. Ele nunca deixou de não recuar diante de seus esquecimentos, atos falhos, afetos enigmáticos, inibições, para tentar cernir sua relação com o não-sabido como quadro do que, a cada vez, se revelou opaco nas contingências da vida. Certamente, ele o fez para demonstrar como a hipótese do inconsciente se verifica no seu caso e, portanto, para fornecer uma prova a mais da existência do inconsciente — mas, além disso, ele o fez a partir de uma necessidade da psicanálise, a saber, que o analista deve ser tão próximo quanto possível do seu conhecimento inconsciente. O que cai a cada vez para Freud é uma formação do inconsciente, mas nem sempre é assim. Há também, e isto é crucial, o que cai por conta dos mitos fabricados pelo inconsciente que não constituíram uma barreira eficaz. À essas duas dimensões, o que cai do inconsciente e o que faz furo no inconsciente, o analista deve estar atento.

Contudo, Freud nunca utilizou este modelo para defender que poderíamos prescindir do dispositivo analítico, tampouco que depois de um tempo poderíamos continuar a análise por meio da autoanálise. Sua proposição testemunha uma necessidade, mas também uma escolha: estar em posição de inventar a psicanálise não o isentou de abordar a sua própria relação com o inconsciente. Claro, ele não disse tudo em relação ao íntimo. Ele não forneceu as consequências para as análises do que nele não foi analisado. Porém, teve a coragem de mostrar os limites de sua posição como sujeito. Basta dar dois exemplos. É o caso da sua auto-crítica em relação à interpretação falha no caso Dora. É também o caso da sua falta de hesitação em designar como despersonalização a estranha sensação que se apodera dele ao avistar a Acrópole. Evoca assim o prazer desperdiçado e o sentimento de culpa que vão até o impedimento do gozo, efeitos no próprio Freud de não ter conseguido ir além do pai.

Isso evidencia o caráter agudo de uma posição: aquela que consiste em examinar, a cada vez, o que para cada analista pode interferir

---

na condução da análise do analisando. Além disso, isso nos mostra a necessidade constante de cernir o que resta opaco após a análise para avançar na direção daquilo que é um dos objetivos da análise, não trair o próprio desejo e gozar a vida. É o que deduz Freud ao analisar seu sentimento de culpa em relação ao pai e sua perturbação em relação à vista da Acrópole.

Em Freud, porém, não podemos falar de restos não analisados, pois não houve análise. O valor dos exemplos está nas consequências que Freud extrai a cada vez de sua relação com o inconsciente. Freud não se esconde atrás do não-saber. Ao invés disso, ele dá o exemplo da necessidade de ser guiado pelo não-saber como quadro para o saber.

É Freud sempre analisante de sua própria experiência. Podemos dizer que Lacan continuou nessa direção e até a acentuou. Há, no entanto, uma diferença fundamental. Diferentemente de Freud, Lacan nos dá indicações de sua relação com o inconsciente após a análise, pois ele passou pela experiência da análise. Isto, portanto, atesta o inconsciente pós-analítico.

Poderíamos nos concentrar em diversas formulações de Lacan, mas elas convergem na ideia de que, se o analista não pensa quando opera, ele pensa, no entanto, na análise de seu analisando. É o que afirma no Seminário R.S.I., aula de 10 de dezembro de 1974: “Entretanto, é indispensável que o analista seja ao menos dois: o analista para ter efeitos; e o analista que, tais efeitos, os teoriza.”

Certamente, quando Lacan se refere aos dois em questão — o analista por ter efeitos e o analista que teoriza esses efeitos —, ele não faz alusão ao inconsciente do analista. Mas eu creio que podemos adicioná-lo. Quando pensamos sobre o nosso ato, é legítimo questionar se a nossa posição obstaculiza ou não os efeitos no inconsciente do analisando. Então, quando digo que Lacan acentuou a via freudiana é porque ele acrescenta também, no que diz respeito à transmissão da psicanálise, o analista na posição de analisante. Ele diz isso em relação ao AE, como analisante de sua experiência. É isso que uma Escola espera dos seus AEs, que pensem a psicanálise a partir dos pontos vívidos que eles próprios tiveram que enfrentar. Pensar a psicanálise com o auxílio da própria experiência é função do AE. Mas, ainda, poderíamos acres-

---

centar: por que deveríamos parar no AE? Por que não acrescentamos que é indispensável pensar a psicanálise a partir das novas conjunturas do mundo, mas também a partir da nossa posição perante o nosso inconsciente? A partir do que foi enunciado, surge outra questão: devemos deduzir que depois da análise o inconsciente continua o Outro, fórmula frequentemente utilizada, inclusive por mim? Devemos supor que o analista, como qualquer sujeito, é dividido por aquilo que retorna do que não foi escrito em sua própria análise? Mas então, qual é a diferença com relação a Freud, que analisa seus retornos do recalçado exatamente como um sujeito dividido? Basicamente, a questão é a do sujeito dividido após a análise.

Acho que Lacan fornece orientação ao avançar em outra direção.

Ele pronuncia em seminário, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, logo após o seminário *O sinthoma* e o "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11", em que avança, a satisfação que marca o fim. Em *L'insu*, ele amplia essa questão acrescentando o fim da análise ao identificar-se com o próprio sintoma. E apenas um mês depois, na aula seguinte do seu seminário, ele formulou: "Sou um histérico perfeito, isto é, sem sintomas, exceto de vez em quando" (aula de 14 de dezembro de 1976). É o que explica com um exemplo que atribui a um erro de gênero que cometeu na gramática, enquanto estava em um restaurante. A frase de Lacan foi: "A senhorita está restringido a comer apenas lagostins". Notemos que Lacan reconhece uma manifestação do inconsciente, e ainda assim não deduz o sinal de uma divisão subjetiva. É até o contrário, porque explica que, ao contrário do histérico, "por ter um inconsciente unifica-o com o meu consciente".

Esse retorno do inconsciente para Lacan é, antes de tudo, signo de seu sintoma que retorna de tempos em tempos, o que não o impede de se dizer sem sintomas. "Sem sintomas" pode se ouvir como estar suficientemente satisfeito com o que se tornou um sintoma a ponto de não o experimentar mais. Em outras palavras, seria um exemplo, até um signo de como seria ter realizado a identificação com o sintoma. Acho que isso vai na direção do que precede, como eu disse antes. De uma parte, a afirmação do "Prefácio", "a satisfação que marca o fim" (LACAN, 1976, p.568), e de outra parte, sua formulação "identificar-se

---

com o seu sintoma, tomando às suas garantias... uma espécie de distância” em L'insu, na aula de 16 de novembro de 1976.

O fato de ele formular “se identificar” e não “identificação” com o sintoma nos indica a temporalidade de um processo. Algo que se faz de uma vez por todas, que continua, que não cessa até produzir, se considerarmos que o exemplo de Lacan não é o único — e que, portanto, é possível —, o que eu formularia assim: identificar-se com o seu sintoma é o que reduziria a distância entre o inconsciente e o consciente.

Isso vai ao encontro do que Lacan diz em sua aula de 16 de dezembro de 1976, quando fala “à força de ter um inconsciente”, o que introduz a dimensão da repetição pós-analítica e, portanto, a necessidade do tempo. Considero esta observação valiosa porque se abre para outra perspectiva que não a do inconsciente sempre Outro. A fórmula “por ter um inconsciente unifica-o com meu consciente” é o que melhor nos permite saber-fazer com o sintoma.

Surge então uma questão: se identificar com o sintoma inclui uma dimensão estável, fixa, definitiva? Penso antes que, com a proposição de se identificar a seu sintoma, Lacan designa o momento em que se inicia um novo processo para o sujeito. Começa durante a análise e continua até o final da cura, momento no qual o sujeito pode dizer para si mesmo que, ainda que haja o incurável, um processo irreversível foi posto em marcha em relação a esse “se identificar”. Portanto, o “suficiente do fim” não é mais do sintoma, mas o mínimo possível, de tempos em tempos, a ponto de adquirirmos a certeza de que a partir de agora saberemos fazer sem a transferência.

Acredito que este seja também o rumo que Lacan toma numa formulação conclusiva no seminário Momento de concluir, em sua aula de 10 de janeiro de 1978: “O inconsciente, é isso, é face do Real [...] do que somos enredados”. Depois, acrescenta: “A análise não consiste em livrar-se de seus sinthomas, pois é assim que escrevo ‘sintoma’. A análise consiste em saber por que estamos enredados.” O inconsciente, face do Real, isso quer dizer, a face inconsciente do sintoma. É neste contexto que Lacan, na mesma data, diz que “o Real não cessa de se escrever” — enquanto anteriormente ele havia dito que o Real nunca cessa de não se escrever.

Podemos perceber por meio de suas novas observações a dimensão

---

do que continua a ser escrito após a análise. Podemos voltar ao que cai depois da análise e da relação com a realidade. Há o que cai que é da ordem de uma constante: o real que sempre chega ao mesmo lugar; é um real conhecido, mas que não tem menos efeito de real.

Depois tem o que cai e tem efeito de furo. O que cai fora da articulação significante, fora aparelhagem, às vezes pode ser ofuscante e perfurar o conhecimento que o sujeito forjou durante o tratamento. A Escola, se dela faz parte o sujeito que se tornou analista, protege, cria uma linguagem, cria meios para evitar o que cai. A Escola é um abrigo, mas não um para-raios.

Às vezes, a revelação que cai se conecta ao passado, ou seja, é rastreável. Rastreabilidade reenvia-se ao que sabemos sem saber. Já está escrito, não conseguimos apreender, mas temos a intuição de que já estava ali há muito tempo. Existe o que ignoramos, mas existe o que sabemos. Sabemos que o desejo se sustenta de uma falta. E sabemos que ela é o que causa o nosso desejo. Sabemos também que os objetos mais-de-gozar funcionam como obturadores da falta e não estão a serviço de causar o desejo.

O só-depois do fim comporta surpresas, e demonstra que se pode muito bem ir na análise até o incurável, há um imprevisível que faz real. Não podemos calcular, não sabemos quando chegará, mas ele chega. Aí, embora tenha-se tocado no impossível em sua análise, constata-se que há um outro real faz despertar. Às vezes é um despertar que provoca a retomada de uma análise, mas não sempre e não necessariamente.

Acredito que esta é uma demonstração do “inconsciente como face do real”. Isso desperta, porque é um lapso ou um sonho que nada tem estritamente a ver com o que o sujeito articulou em sua análise. Não há bússola para interpretar. Além disso, quando Lacan afirma que captamos fragmentos do real, isso mostra que a cura nos deixa forçosamente em uma relação inconclusa face ao real. O que cai, portanto, não é o que nos chega do mundo. Também é o que vem de nós. E então toda a questão é como lidamos com esse novo real.

Convém distinguir o que fica, sintomas remanescentes do que conhecemos, e, por outro lado, o que emerge, o que surge, como surpresa do real. É aqui que encontra sua pertinência identificar-se com o sin-

---

toma. Isso com a condição de lembrarmos que o sintoma se tornou sintoma.

Identificar-se tomando suas garantias, diz Lacan, isso quer dizer que é um processo que não cessa de se escrever, que não cessa de se verificar. Chegamos à certeza do fim, e ainda assim nos perguntamos: “é realmente isso”? Cada vez que isso cai, questionamos a relação com o nosso inconsciente, a nossa identificação com o sintoma. Temos tanta certeza de que obtivemos o que uma análise pode nos aportar? A certeza que advém de uma satisfação de fim pelo sintoma tem consequências para o analista. Penso que ele só enfrentará o que cai de forma diferente se estiver satisfeito com sua própria análise da decifração do inconsciente.

O analista não é afetado pelo seu inconsciente quando opera. O que o distancia é o desejo. Mas é a partir da identificação com o sintoma que ele se distancia do que cai.

É por isso que considero relevante distinguir a noção de entusiasmo de fim daquela de satisfação de fim. O entusiasmo é pontual. Este é um sinal do fim e embora possam existir vários momentos de entusiasmo, é desafiador argumentar que o analista se sustenta com entusiasmo. O analista é sustentado por um desejo, mas um desejo que envolve satisfação. A satisfação que marca o fim é uma satisfação que cria as condições para o ato analítico.

Assim, o entusiasmo é limitado no tempo, e a sua queda não leva à queda do desejo. Por outro lado, adoraria que alguém me dissesse o que acontece se a satisfação desaparecer. Sua queda traz consigo a do desejo. Então, há o que necessariamente cai no final da análise, mas acho que o desejo do analista não é afetado desde ele encontre satisfação na sua tarefa de analista.

Tradução: Carolina Garcia de Carvalho  
Revisão Técnica: Fernanda Zacharewicz

## Referências:

- LACAN, Jacques. (1973) **A terceira**; Teoria de la língua. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023.
- \_\_\_\_\_. (1976-1977) **L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre**. Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1977-1978) **Le moment de conclure**. Inédito.
- LACAN, Jacques. (1956-1957) **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1975-1976) **O seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1964) **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973) **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1976) **Prefácio à edição inglesa do Seminário 11**. In: LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 567-569.
- \_\_\_\_\_. (1974-1975) **R.S.I**. Inédito.

TEXTO ORIGINAL

# AFFECTS ÉNIGMATIQUES ET FIN D'ANALYSE

Luis Izcovitch

Affects énigmatiques et fin d'analyse

Les affects ne sont pas déchiffrables. C'est la thèse de Lacan que l'on peut déduire de son enseignement et, surtout, de la proposition selon laquelle l'inconscient est structuré comme langage. Cela ne signifie pas que l'analyste ne dit rien sur les affects. Quelquefois, l'analyste interprète l'état du patient en disant qu'il est déprimé. Parfois, quand quelqu'un se manifeste en disant qu'il est déprimé, l'analyste peut intervenir : comment savez-vous que vous êtes déprimé ?

Cependant, l'interprétation analytique est par essence une opération sur les signifiants refoulés. Si les affects ne sont pas interprétés, c'est parce qu'ils se déplacent, mais ne sont pas refoulés.

Il existe pourtant des effets analytiques sur les affects. Et la question est de savoir comment ceux-ci changent avec l'analyse.

Commençons par les sentiments en général. Lacan les sépare en deux termes : sentir et mentir. Les sentiments menteurs nous montrent qu'ils ne peuvent pas être la boussole de l'analyste pour se guider dans la guérison. Là où le sujet croit situer son moi le plus authentique, l'analyste lui, sait. Il y a un mensonge dans les sentiments.

Lacan répond aux critiques selon lesquelles il ne s'occuperait pas des affects. Ce qu'il formule, c'est que les affects doivent être situés par rapport à l'inconscient. Les affects n'étant pas refoulés, se pose la question du devenir des affects dans l'analyse.

Premièrement, Lacan classe les affects mensongers et les affects réels. Cette distinction permet d'ordonner la clinique du réel. Lacan l'a

fait avec l'angoisse, avec la colère, avec la mauvaise humeur. Proposer qu'ils soient réels ne veut pas dire qu'ils restent intouchables du début à la fin de l'analyse.

L'affect est désarrimé du signifiant, « il s'en va à la dérive ». C'est ce qui est le propre de l'angoisse : elle est éprouvée, mais sa cause reste énigmatique pour le sujet lui-même. Il ne sait pas pourquoi.

Lacan ouvre une nouvelle perspective sur la fonction de l'angoisse. En proposant que l'angoisse constitue l'envers du désir, il ouvre les portes d'une conception de l'analyse centrée au-delà de l'angoisse.

En fait, si ce qui définit l'angoisse est toujours l'angoisse de castration, l'hypothèse de la castration comme condition de la fin de l'analyse impliquerait la fin de l'angoisse.

Le drame du névrosé, c'est la perte de la référence, dans le sens des points d'orientation, et comme le dit Lacan, ce qui a manqué pour le petit Hans, c'est l'expérience qui consiste à avoir eu vraiment peur. Faute de cette expérience, le sujet reste suspendu au désir de l'Autre.

Ce qu'il rencontre, c'est plutôt le fait que lui-même constitue un centre énigmatique au-tour d'un signifiant, autrement dit, on peut dire que l'enfant passe de l'incompréhensible d'un affect à l'énigme du signifiant : Hans ne comprend pas pourquoi c'est le cheval qui concentre son angoisse.

Remarquez que ce n'est pas du tout pareil d'être confronté à l'incompréhensible dans l'affect ou d'être soumis à l'interrogation sur tel signifiant ou tel autre. Quand on s'interroge autour d'un signifiant,

Dans le séminaire *La relation d'objet*, Lacan suit la thèse freudienne selon laquelle l'angoisse est sans objet. Il évoque néanmoins cette idée : à quoi le sujet est confronté quand il éprouve l'angoisse ? Lacan dit : « c'est le moment où il se perd ». C'est la perte d'une référence.

L'angoisse est l'index le plus fiable que le sujet est dans la voie d'accéder à son désir. Mais l'angoisse comporte aussi une certitude pour l'analysant. Un sujet peut ne pas être sûr de ses sentiments, être égaré, mais s'il est pris d'angoisse, à ce moment précis, il n'a aucun doute.

L'angoisse ne trompe pas, elle engendre une certitude à distinguer de la certitude dans la psychose.

---

---

Lacan se réfère à une signification énigmatique dans la psychose. La certitude par le signifiant est ce que Lacan avait avancée à propos de la psychose dans les *Ecrits* et par rapport à l'énigme. (1)

Il y a tout d'abord le vide énigmatique du côté de la signification, puis le signifiant qui apporte une certitude d'un degré proportionnel à l'énigme. Plus le vide est vide plus le signifiant prend du poids. C'est la haute densité du signifiant.

C'est une certitude inhérente au signifiant.

Le phénomène de perplexité: localisé récurrente et même très manifeste où le monde fait énigme et apparaît l'impossibilité de répondre à la question de qu'est-ce que ça veut dire? Enigme de signification dans la signification qui n'est pas nécessairement énigme du désir de l'Autre.

On peut donc poser, certitude de signification dans la psychose, et certitude d'angoisse dans la névrose.

Il est notoire que plus le sujet adopte une position désirante, moins il devient anxieux. L'anxiété est un affect logique lié à l'énigme du désir de l'Autre. Plus l'analyse avance, plus la question du désir de l'Autre disparaît.

Cela ne veut pas dire que nous connaissons tout du désir de l'Autre. Mais force est de constater qu'on s'interroge moins sur le désir de l'Autre, puisque ce désir ne constitue plus ce qui soutient le désir du sujet.

Lacan a écrit cela avec un mathème:  $S(A)$  barré. Cela indique que plus le sujet perçoit l'incohérence de l'Autre, plus il se rapproche de l'assomption de son propre désir et moins il est confronté à l'angoisse.

L'angoisse est un affect qui fait irruption, alors que le symptôme c'est la constance, même si ses effets se font sentir de façon inconstante. Alors que l'angoisse est l'affect paradigmatique de l'énigme, le symptôme est une manifestation récurrente, connue par le sujet.

Il convient de distinguer les affects de la cause. La cause fondamentale est le traumatisme. Or, le vrai traumatisme, c'est la manière dont la langue affecte le corps. C'est par les zones érogènes qu'on a un corps. L'avènement du corps est dû au fait de la langue.

Le corps, selon la conception de Lacan, est le lieu de l'Autre. Et en même temps le corps est le siège des affects. C'est le siège de la locali-

sation des affects. Dans ce sens, le corps parlant est un corps marqué. Les affects énigmatiques sont des effets de lalangue et donc des effets de l'inconscient comme réels.

En plus des affects énigmatiques, il y a aussi le symptôme comme énigme. Le signifiant du transfert l'illustre. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est là que résident les énigmes de l'UN, à distinguer des éléments qui nous font UN comme étant différents. C'est là qu'on peut évoquer ce qui devient le réel à la fin de l'expérience analytique.

Le savoir acquis dans l'analyse n'implique pas la disparition de l'énigme. Il y a un réel qui est ignoré et qui apparaît à mesure que se crée la connaissance de l'énigme de l'inconscient. Il reste une dernière énigme. Lacan fait référence à une jouissance opaque. C'est en fin de compte une ignorance irréductible.

Les affects, comme nous l'avons dit, trompent, sauf l'angoisse, qui est une exception.

Les affects affectent le corps. Ce qui est énigmatique, ce sont les affects du réel. Effet du réel, du lalangue sur le corps. Prenons l'exemple de la culpabilité.

La culpabilité ne s'interprète pas, ce qui est interprété est le choix inconscient d'avoir re-noncé au désir. Cela est interprété comme le fait que le sujet assume une responsabilité impossible, il y a toujours un manque par rapport à la jouissance absolue.

Prenons un autre affect, l'ennui. C'est un affect du désir d'autre chose, d'une autre jouissance, et la tristesse fait suite à une perception de l'union impossible. Citons encore, entre les deux, la mauvaise humeur : traduction d'affect du réel qui ne convient pas, chez un sujet qui ne s'y habitue pas.

Lacan pose dans le séminaire *Encore* à propos des affects: « des affects qui restent énigmatiques, et qui sont à rapporter à la présence de lalangue ». Lalangue est ici à considérer en termes « des affects singuliers qu'elle engendre dans le corps ».

Dans l'analyse, nous traitons de la cause des affects, le langage. L'affect est un effet de structure. L'affect est lié à l'Autre, l'Autre le nomme, tandis que les affects énigmatiques en fin d'analyse sont des affects sans l'Autre.

---

Le réel irréductible a un effet d'être la production de l'UN du sujet.

Les affects du réel sont posés par Lacan comme liés à l'objet a et, postérieurement, à la-langue.

Lacan évoque dans La Troisième que l'angoisse est un avènement du réel. Et les émergences du réel sont des affects énigmatiques, des indices de l'inconscient réel indéchiffrables. C'est une expérience de la réalité qui n'est pas au service d'un message à l'Autre.

L'angoisse est l'affect qui vient marquer le rapport avec un monde qui est devenu autre depuis que l'irruption de la science a permis de le lire, de le transformer, d'en faire autre chose qu'un monde de nature, d'en faire un monde immonde.

La science en introduisant une rupture dans l'équilibre du sujet avec la nature introduit une dimension fondamentale d'angoisse. Une perte de repères.

La jouissance du corps propre n'est pas simplement individuelle, puisqu'elle est accrochée à des fantasmes et que ces fantasmes, comme ceux que l'industrie pornographique standardise, arrivent à collectiviser des consommateurs en nombre impressionnant sur la planète entière. On voit ainsi, par cette systématisation du fantasme, une prise collective de la jouissance. Cela souligne que le corps, comme lieu des affects, est politique car traversé par l'angoisse, la haine, l'ignorance, l'enthousiasme qui sont des passions collectives. Ainsi la politique des corps parlants, c'est prendre la mesure du lien indissociable qui fait que le corps est pris dans le social.

Dans la Troisième L'angoisse est l'affect qui vient marquer le rapport avec un monde qui est devenu autre depuis que l'irruption de la science a permis de le lire, de le transformer, d'en faire autre chose qu'un monde de nature, d'en faire un monde immonde.

Dans le séminaire Encore Lacan pose: « Ce qui s'écrit, en somme, qu'est-ce que ce serait ? Les conditions de la jouissance. Et ce qui se compte, qu'est-ce que ce serait ? Les résidus de la jouissance. » (2)

Cela nous indique qu'il n'y a pas seulement la fonction du langage et de la parole, mais aussi celle de la langue, qui est même première par rapport à celle du langage, celui-ci se définissant comme une tentative

---

de savoir. Si le langage est une tentative de savoir, comment opère la fonction de langage ? L'inconscient lui, est un savoir qui ne se sait pas et qui – pour une grande part – échappe à l'être parlant. C'est justement à partir de ce savoir qu'un accès est rendu possible à la fonction de langage : « L'inconscient est le témoignage d'un savoir en tant que pour une grande part, il échappe à l'être parlant ». Cet être donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de langage, par ceci, qu'ils présentent toutes sortes d'affects qui restent énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de langage en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé. Parvenus à ce point, il ne faut pas aller trop vite pour suivre les énonciations fulgurantes de Lacan qui prennent appui sur la fonction de la hâte pour nous conduire dans ces confins où le parlêtre est confronté au réel et où il ne peut répondre que dans la dimension de l'acte. C'est à partir de l'inconscient que nous avons un témoignage des effets de langage. Ses effets se manifestent par des affects énigmatiques. Cette présence témoigne que ces effets touchent au réel, et que le parlêtre en est affecté. Langage opère une première mise en forme du réel, sous la forme d'un savoir qui se traduit au niveau des affects et de la perplexité qui peut en être la trace. Lacan situe ici l'inconscient comme témoignage des effets de langage.

Il est important de souligner qu'il existe une vie après l'analyse, c'est ce pourquoi on fait une analyse, pour qu'elle ne soit pas la même. Est-ce que la vie après l'analyse se suffit du repérage que nous avons par rapport au monde tel que nous l'a laissé l'analyse?

A partir de ce qu'on sait de soi, et du savoir-faire avec le propre symptôme, on change de place, de point de perspective, on se soutient d'un désir qui ne passe pas l'Autre et pour-tant cela n'évite pas que ça ne cesse pas de tomber même après l'analyse.

Il y a déjà les hasards de la vie dont Lacan avaient évoqué comme ce qui nous pousse de droite à gauche et fondent un destin. Il y a pourtant une différence par rapport aux hasards d'avant l'analyse.

On ne peut pas dire qu'on est poussé de gauche à droite après l'analyse. Le hasard c'est un autre nom de la contingence et l'analyse permet un savoir-faire avec les contingences.

---

C'est formulé très tôt par Lacan. L'analyse réordonne les contingences passées en leur donnant un sens à venir et il évoque le peu de liberté par où le sujet les fait présents. On peut dire qu'avec ce réordonner on se prépare aux contingences nouvelles et à la différence du passé on les aborde avec plus de liberté, c'est à dire, désormais on a le choix.

Mais, il y a des contingences après l'analyse qui vont au-delà de la rencontre avec l'imprévisible. Il y a parfois de l'imprévisible, parfois il s'ajoute l'improbable. Et c'est là où véritablement, ça tombe. Ça tombe dans la pensée, ça peut tomber dans le corps. Que ce soit dans l'un ou dans l'autre, toujours ça fini par tomber dans le corps. C'est là que la contingence fait événement. Et comme tout événement, qu'il soit de pensée ou corps, cela affecte le corps.

Quand on dit que ça touche le corps on dit que ça touche le réel. Et ce qui touche le réel, c'est toujours ce qui perfore l'imaginaire et le symbolique et affecte toujours le réel du corps. Car on a très bien pu accéder dans le trajet de l'analyse, à la destitution subjective, à l'expérience de désêtre de l'analyste dans sa fin d'analyse, au moment où les semblants vacillent, et on constate que les semblants ne disparaissent pas. Ils se reconstituent autrement et font écran au réel sauf si le réel du sexe ou l'imminence de la mort crèvent cet écran. Il y a donc la contingence de la rencontre après l'analyse. Cela peut être la bonne rencontre ou la mauvaise. Elles ont pourtant, toutes les deux, un point commun. C'est que toujours une rencontre de jouissance peut s'avérer énigmatique. Une rencontre de jouissance peut ainsi surprendre le programme fantasmatique du sujet. Ce qui tombe peut être bien et pourtant le sujet l'éprouve comme ce qui lui tombé. Donc, il ne faut pas corréler ce qui tombe après l'analyse, comme connecté à la mauvaise rencontre.

Il y aurait donc deux contingences après l'analyse. Il y a celles qui peuvent se réordonner à partir des propres coordonnées subjectives, soit ce que l'on sait de soi. C'est le cas des rencontres qui touchent le fantasme sans faire trou dans le réel. Il y a un effet de surprise. Elles peuvent faire vaciller le fantasme. On peut être étonné de s'apercevoir à nouveau quelque chose qu'on croyait dépassé. Ces surprises exigent parfois un tour de plus sur soi-même qui n'est pas forcément la reprise

---

de l'analyse. Le sujet réorganise la réalité par un réaménagement du fantasme. Cela fait partie de ce que le sujet sait faire. Il se débrouille avec son fantasme. Puis, il y a les énigmes de fin. Ils sont liées aux effets de la destitution subjective et du desêtre de l'analyste par rapport à quoi l'analysant parfois il recule. Il y a d'autre part ce qui tombe, et qui est hors programme, sans que le sujet ait les coordonnées pour l'intégrer. Cela fait événement, trou dans le symbolique et rencontre avec le réel. Et on s'aperçoit qu'à chaque fois, cela concerne le réel du sexe ou de la mort. De là l'intérêt à revenir sur comment les analystes traitent ce qui surgit comme contin-gence après l'analyse.

On pourrait appliquer à l'après analyse la question que Lacan pose à la fin du séminaire XI, où il affirme que « savoir comment le sujet vit la pulsion après la traversée d'une ana-lyse n'a jamais été abordé » (3). Lacan pose cette question au centre de sa proposition pour la passe.

On pourrait également dire dans notre actualité que l'après analyse et même l'après passe n'a jamais été abordé non plus. On a commencé il y a quelques années à mettre dans notre programme de travail, « la passe et ses suites ». Si ensuite on n'a pas poursuivi, c'est que la raison est qu'on s'est contenté d'explorer, suivant la proposition de Lacan, l'avènement du désir de l'analyste.

Je pense néanmoins qu'on pourrait obtenir un bénéfice épistémique à partir d'explorer le rapport que nous avons avec l'inconscient post-analytique.

De ce rapport à l'inconscient, Freud, qui n'est pas passé par l'épreuve du transfert, nous a donné le modèle. Il n'a pas cessé de ne pas reculer, face à ses oublis, actes manqués, af-fects énigmatiques, inhibitions, pour tenter de cerner son rapport au non-su comme cadre de ce qui, à chaque fois, s'est révélé comme opaque dans les contingences de la vie. Certes, il l'a fait pour démontrer comment l'hypothèse de l'inconscient se vérifie dans son cas, et donc d'apporter une preuve de plus sur l'existence de l'inconscient, mais au-delà il l'a fait à partir d'une nécessité pour la psychanalyse, à savoir que l'analyste doit être au plus près de son savoir inconscient. Ce qui tombe à chaque fois pour Freud, c'est une formation de l'inconscient, mais pas toujours. Il y aussi, et c'est crucial, ce qui est tombé parce que les mythes fabriqués par l'incons-

---

cient n'ont pas constitué une barrière efficace. De ces deux dimensions, ce qui tombe de l'inconscient, et ce qui fait trou dans l'inconscient, l'analyste doit en être averti.

Pourtant Freud ne s'est jamais servi de ce modèle pour préconiser qu'on puisse se passer du dispositif analytique ni non plus qu'au bout d'un moment on puisse poursuivre l'analyse par l'auto-analyse. Sa proposition témoigne d'une nécessité mais aussi d'un choix: être en position d'inventer la psychanalyse, ne l'a pas dédouané d'aborder son propre rapport à l'inconscient. Certes, il n'a pas tout dit, de son rapport à l'intime. Il n'a pas livré les conséquences pour les analyses de ce qui chez lui n'était pas analysé. Il a eu pourtant le courage de montrer les limites de sa position comme sujet. Il suffit de donner deux exemples. C'est le cas de son auto-critique concernant l'interprétation manquée dans le cas Dora. C'est le cas aussi de son manque d'hésitation à désigner comme déper-sonnalisation, le sentiment étrange qui le prend à la vue de l'Acropole. Il évoque ainsi, le plaisir gâché, le sentiment de culpabilité, qui vont jusqu'à l'empêchement de jouir, effets sur Freud lui-même de ne pas avoir pu aller au-delà du père.

Cela met en évidence le caractère aigü d'une position. C'est celle qui consiste à examiner à chaque fois ce qui pour chacun comme analyste peut interférer pour la poursuite de l'analyse d'un analysant. Également, cela nous montre la nécessité constante de cerner ce qui reste opaque après l'analyse, pour aller dans la direction de ce qui est une des visées de l'analyse, ne pas trahir son désir et jouir de la vie. C'est ce que déduit Freud quand il analyse son sentiment de culpabilité par rapport au père et le trouble par rapport à la vue de l'Acropole.

Or, on ne peut parler chez Freud de restes non analysés puisqu'il n'y a pas eu d'analyse. La valeur des exemples tiennent aux conséquences que Freud extrait à chaque fois de son rapport à l'inconscient. Freud ne s'abrite pas sur derrière le non-savoir. Plutôt il donne l'exemple de la nécessité de se guider du non-savoir comme cadre du savoir.

C'est un Freud toujours analysant de sa propre expérience. On peut dire que Lacan l'a poursuivi dans cette direction et même qu'il l'a accentué. Il y a pourtant une différence fondamentale. À la différence de Freud, Lacan nous donne des indications de son rapport à l'incons-

---

cient après l'analyse puisqu'il est passé par l'expérience de l'analyse. Cela témoigne donc de l'inconscient post-analytique.

On pourrait s'arrêter à plusieurs formulations de Lacan mais elles convergent sur l'idée que si l'analyste ne pense pas quand il opère, il pense néanmoins à l'analyse de son ana-lysant. C'est ce qu'il énonce dans R.S.I. - leçon du 10 décembre 1974 - :« Il est pourtant indispensable que l'analyste soit au moins deux : l'analyste, pour avoir des effets, et l'analyste qui, ces effets, les théorise ».

Certes, quand Lacan, se référant aux deux en question, l'analyste pour avoir des effets, puis l'analyste qui ces effets les théorise, ne fait pas allusion à l'inconscient de l'analyste.

Mais je crois qu'on peut l'ajouter. Quand on pense à son acte, il est légitime de s'interroger si par notre position on a fait obstacle ou pas aux effets sur l'inconscient de l'analysant. Donc, quand je dis que Lacan a accentué la voie freudienne, c'est parce qu'il ajoute aussi, en ce qui concerne la transmission de la psychanalyse, l'analyste en position d'analysant. Il le dit par rapport au AE, comme analysant de son expérience. C'est ce qu'une l'École attend de ses AE, qu'ils pensent la psychanalyse à partir des points vifs auxquels eux-mêmes ont eu à faire face. Penser la psychanalyse à l'aide de son expérience telle est la fonction de l'AE. Mais, encore on pourrait ajouter, pourquoi devrions-nous nous arrêter à l'AE? Pourquoi n'ajoutons nous pas qu'il est indispensable de penser la psychanalyse, à partir des nouvelles conjonctures dans le monde mais aussi à partir de notre position avec notre inconscient. A partir de ce qui a été énoncé, une autre question se pose: déduisons-nous qu'après l'analyse, l'inconscient reste l'Autre, formule souvent utilisée, d'ailleurs par moi-même? Posons-nous que l'analyste, comme tout sujet, est di-visé par ce qui fait retour de ce qui ne s'est pas écrit dans sa propre analyse?

Mais alors quelle est la différence avec Freud qui analyse ses retours du refoulé exactement comme un sujet divisé. Au fond, la question est celle du sujet divisé après l'analyse.

Je trouve que Lacan donne un repérage en avançant dans une autre direction.

---

Il prononce le séminaire *L'insu*, dans les suites immédiates du séminaire *Le sinthome* et de la Préface du Séminaire XI, où il avance, la satisfaction qui marque la fin. Dans *L'insu*, il prolonge cette question en ajoutant la fin d'analyse par s'identifier à son symptôme. Et à peine un mois plus tard à la séance suivante de son séminaire il formule : « Je suis un hystérique parfait, c'est-à-dire sans symptôme sauf de temps en temps. » (4) C'est ce qu'il explique à partir d'un exemple qu'il attribue à une erreur de genre qu'il fait dans la grammaire, alors qu'il est au restaurant. La phrase de Lacan était : « Mademoiselle en est réduit à ne manger que des écrevisses à la nage. ». Remarquons que Lacan reconnaît une manifestation de l'inconscient et pourtant ne déduit pas le signe d'une division sub-jective. C'est même le contraire, car il explique qu'à la différence de l'hystérique, lui « à force d'avoir un inconscient » il « l'unifie avec son conscient ».

Ce retour de l'inconscient pour Lacan est plutôt le signe de son symptôme, qui fait retour de temps en temps, ce qui ne l'empêche pas de se dire sans symptômes. Sans symptômes peut s'entendre par être suffisamment satisfait par ce qui est devenu son symptôme au point de ne plus l'éprouver. Autrement dit, ce serait un exemple, un signe même, de ce que serait d'avoir accompli l'identification avec le symptôme.

Je trouve que cela va dans la direction de ce qui précède, comme je dis, juste avant.

D'une part l'affirmation dans la Préface, « la satisfaction qui marque la fin » et d'autre part sa formulation « s'identifier à son symptôme, en prenant ses garanties, une espèce de distance ».

Le fait de formuler « s'identifier » et non « identification » au symptôme, nous indique la temporalité d'un processus. Quelque chose qui ne se fait pas d'une fois pour toutes, qui se poursuit, qui ne cesse pas, jusqu'à produire, si on considère que l'exemple de Lacan n'est pas unique, et que donc c'est possible, ce que je formulerais ainsi, s'identifier à son symptôme est ce qui permettrait réduire l'écart entre inconscient et conscient.

Cela rejoint ce que dit Lacan quand il dit, "à force d'avoir un inconscient » qui introduit la dimension de la répétition post-analytique et donc la nécessité du temps. Je trouve cette remarque précieuse car elle ouvre à une autre perspective qu'à celle de l'inconscient toujours Autre.

---

La formule « à force d'avoir un inconscient l'unifie avec son conscient », c'est ce qui permet au mieux de savoir-faire avec symptôme.

Dès lors une question se pose, est-ce que s'identifier au symptôme comporte une dimension stable, fixe, définitive? Je pense plutôt qu'avec la proposition de s'identifier à son symptôme, Lacan désigne le moment où commence un nouveau processus pour le sujet. Il commence au cours de l'analyse, et se poursuit jusqu'à la fin de la cure, moment où le sujet peut se dire que même s'il y a de l'incurable, un processus irréversible s'est mis en marche concernant ce « s'identifier ». Donc le « c'est assez de la fin », ce n'est pas, plus de symptôme, mais le moins possible, de temps en temps, au point qu'on acquiert la certitude que désormais on saura faire sans le transfert.

Je crois que c'est aussi cette direction que prend Lacan dans une formulation conclusive dans le séminaire Moment pour conclure, « L'inconscient, c'est ça, (...) c'est la face de Réel de ce dont on est empêtré. » Puis, il ajoute, « L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses sinthomes, puisque c'est comme ça que je l'écris, symptôme. L'analyse consiste à ce qu'on sache pourquoi on en est empêtré ».

L'inconscient, face de Réel, cela veut dire, l'inconscient face du symptôme. C'est dans ce contexte que Lacan écrit « le Réel ne cesse pas de s'écrire. » alors qu'auparavant il disait que le Réel ne cessait pas de ne pas s'écrire.

On peut saisir à travers ses nouvelles remarques, la dimension de ce qui continue à s'écrire après l'analyse.

On peut revenir à ce qui tombe après l'analyse et le rapport au réel. Il y a ce qui tombe qui est de l'ordre d'une constante: le réel qui vient toujours à la même place; c'est un réel connu mais qui n'a pas moins effet de réel.

Puis, il y a ce qui tombe et qui a un effet de trou. Ce qui tombe hors articulation signifiante, hors appareillage, peut à l'occasion être fulgurant et perfore le savoir que le sujet s'est forgé dans la cure. L'école, si le sujet devenu analyste en fait partie, protège, fabrique une langue, crée des moyens pour éviter ce qui tombe. L'École est un abri mais pas un paratonnerre.

Parfois, la révélation qui tombe se connecte au passé, c'est-à-dire est traçable. Le traçable renvoie à ce qu'on sait sans le savoir. C'est déjà

---

écrit, on n'arrive pas à le saisir mais on a l'intuition qu'il était là depuis longtemps.

Il y a ce qu'on ignore mais il y a ce qu'on sait. On sait que le désir se soutient d'un manque. Et on sait qu'il est ce qui cause notre désir. On sait aussi que les objets plus-de jouir fonctionnent comme obturateur du manque, et ne sont pas au service de causer le désir.

L'après-coup de la fin comporte des surprises et démontre qu'on a très bien pu aller dans l'analyse jusqu'à l'incurable, il y a un imprévisible qui fait réel. On ne peut pas le calculer, on ne sait pas quand il va arriver mais il arrive. Là, on a beau avoir touché dans son analyse à l'impossible, on constate qu'il y a un autre réel qui fait réveil. Parfois, c'est un réveil qui pousse à la reprise d'une analyse, mais pas toujours et pas forcément.

Je crois que c'est là une démonstration de « l'inconscient comme face du réel ». Cela réveille, car c'est un lapsus ou un rêve qui n'a strictement rien à avoir avec ce que le sujet a articulé dans son analyse. Pas de boussole pour l'interpréter. D'ailleurs, quand Lacan pose qu'on attrape des bouts du réel, cela montre que la cure analytique forcément nous laisse dans un rapport d'inachevé par rapport au réel. Ce qui tombe n'est donc pas ce qui nous vient du monde. C'est aussi ce qui vient de nous. Et alors toute la question est comment on s'arrange avec ce nouveau réel.

Il convient de distinguer ce qui subsiste, restes symptômes de ce qu'on connaît et, d'autre part, ce qui émerge, ce qui surgit, comme surprise du réel.

C'est là que trouve sa pertinence la formule de s'identifier au symptôme. C'est à condition qu'on retienne que le symptôme est devenu sinthome.

S'identifier en prenant ses garanties dit Lacan, cela veut dire que c'est un processus, qui ne cesse pas de s'écrire, qu'on ne cesse pas de vérifier. On a accédé à la certitude de fin et pourtant on s'interroge, « c'est bien ça »? A chaque fois que ça tombe, on s'interroge, sur le rapport à notre inconscient, notre identification au symptôme. Sommes-nous si sûr d'avoir obtenu ce qu'une analyse peut nous apporter? La certitude qui

---

provient d'une satisfaction de fin par le symptôme a des conséquences pour l'analyste. Je pense qu'il ne fera face à ce qui tombe autrement que s'il se satisfait dans sa propre analyse du déchiffrage de l'inconscient.

L'analyste n'est pas affecté par son inconscient quand il opère. Ce qui le met à distance c'est le désir. Mais c'est par l'identification au symptôme qu'il prend une distance à l'égard de ce qui tombe.

C'est ainsi que je trouve pertinent de distinguer la notion d'enthousiasme de fin de celle de satisfaction de fin. L'enthousiasme est ponctuel. C'est un signe de fin et même s'il peut y avoir plusieurs moments d'enthousiasme, c'est difficile de soutenir que l'analyste se soutient d'un enthousiasme. L'analyste se soutient d'un désir mais un désir qui comporte une satisfaction. La satisfaction qui marque la fin, c'est une satisfaction qui crée les conditions de l'acte analytique.

Ainsi l'enthousiasme est limité dans le temps et sa chute n'entraîne pas une chute du désir. Par contre, j'aimerais qu'on me dise qu'est-ce qui se passe si la satisfaction disparaît. Sa chute entraîne celle du désir. Donc, il y a ce qui nécessairement tombe à la fin de l'analyse, mais je pense que le désir de l'analyste n'est pas affecté tant qu'il trouve une satisfaction dans sa tâche comme analyste.

## Referências:

- 1- LACAN J., « **D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose** », *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 538.
- 2- LACAN J., **Le Séminaire, livre XX**, Encore, Paris, Seuil, 1973, p. 118 et 126.
- 3- LACAN J., **Le Séminaire, livre XI**, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, p. 246.
- 4- LACAN J., **Le Séminaire, livre XXIV**, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, Séance du 14 décembre 1976, Inédit.

# A RESISTÊNCIA DO ANALISTA<sup>1</sup>

Beatriz Elena Maya<sup>2</sup>

Agradeço às pessoas que me convidaram para refletir com vocês sobre um tema de extrema importância para a clínica psicanalítica. O título é bem sugestivo e invoca a ética que é posta em jogo para que uma análise possa caminhar na direção de um objetivo que, todos sabemos, é o real, enunciado por Lacan como o real do sintoma, a letra do gozo, o real da não proporção sexual.

“As resistências do analista” não é uma expressão que vem de Freud, embora tenha sido ele quem introduziu toda uma elaboração sobre o assunto que certamente vocês já trabalharam aqui. Recordemos: ele coloca as resistências, oriundas de diversas partes do aparelho psíquico, como parte do tratamento psicanalítico. São cinco classes provenientes do eu, do Supereu e do Isso. As que vêm do Eu são a repressão, a resistência transferencial, e as do ganho com a doença que implica a renúncia a uma satisfação. Por outro lado, estão as do Isso, responsáveis pela reelaboração; e finalmente as do Supereu, relacionadas à consciência da culpa ou à necessidade de punição. Todas essas resistências, segundo Freud, são fonte de luta por parte do analista no processo de cura.

Mas... Lacan tem outra visão sobre esse assunto, uma vez que a resistência, em realidade, vem do real, da impossibilidade de se dizer a verdade toda. Por isso sugeriu que a experiência que perpassa a análise da resistência acaba sendo sugestão. Lacan dedicou-se a pensar a resistência do sintoma naquele núcleo de real que o constitui, propondo então um incurável, posto que não se trataria de fazer dizer o indizível.

---

<sup>1</sup> Conferência ditada em 25 de abril de 2022, no Espaço da Rede Clínica do Fórum do Campo Lacaniano São Paulo, intitulado “Rede clínica em ato” coordenado por Adriana Grosman.

<sup>2</sup> AME da EPFCL, membro do Forum de Medellín e do Forum de Pereira da IF-EPFCL

Já em *A introdução ao comentário de Jean Hyppolite* (LACAN, 1954/2008b), ele faz uma elaboração sobre a resistência estabelecendo sua posição.

Primeiro ele assinala que houve um giro na técnica de Freud a partir da proposição de análise das resistências, que alguns, entretanto, interpretaram com alguma confusão. Por isso ele reforça a importância de um olhar teórico sobre o que seria seu conteúdo, como conceito, para não se operar de forma confusa. A falta de cuidado com o significado dos conceitos no campo psicanalítico é o que tem feito com que os analistas apenas imaginem o que é a resistência. A partir daqui Lacan conclui o que esses analistas pensam que seria a resistência, como se dissessem: “o sujeito resiste”, ao que Lacan comenta: “entende-se isso como *resiste a* – A quê?” (LACAN, 1954/2008b, p. 363), o que nos leva a considerar a resistência como uma defesa. Se for uma defesa, será do Eu. Essa ideia conduz os analistas por paragens de uma clínica que reforça o Eu e pretende ir da superfície às profundezas. Desnecessário mencionar a ironia que Lacan utiliza para se referir a eles.

O retorno a Freud lhe permite localizar a resistência no que ele chama de a dialética do discurso. Ele retorna a uma das primeiras referências de Freud, na qual faz uma metáfora do que acontece nas cadeias do discurso do paciente, que seriam como um pentagrama com um núcleo patogênico: “Na leitura desta partitura, a resistência se manifesta *radialmente* e cresce proporcionalmente à proximidade que a linha em processo de decifração toma daquela que a melodia central entrega, encerrando-a” (*Ibid.*, p. 352, grifo nosso). A leitura da partitura é o que se faz na análise, e quando o trabalho analítico se aproxima do núcleo patogênico é que surge a resistência.

Esta metáfora é interpretada por Lacan primeiro como um fenômeno estruturante, o que me parece indicar que é algo inevitável e para todos; segundo, que a verdade só pode se manifestar pela metade ou, como ele diz, à meia-luz, devido à discordância que existe entre o significante e o significado, ou seja, à impossibilidade de se captar o sentido, justamente o que ele chama de repressão e, por outro lado, a forma como a censura funciona.

Não creio que estaremos forçando a interpretação dessa leitura de

---

Lacan ao sustentarmos que ele está dizendo que a resistência não é algo que venha da vontade, mas daquilo que ele chama de real. Embora ele reconheça que Freud, antes da segunda tópica, coloca sua origem no eu, esclarecerá que não seria um Eu da psicologia, mas um Eu que se constitui na dialética analítica como uma apreensão imaginária com o analista, razão pela qual o paciente se cala num momento determinado de sua fala.

Freud sugere que quando o analisante se cala deveríamos lhe perguntar: “O que você está pensando neste momento que esteja relacionado ao que lhe rodeia aqui e, mais precisamente, relacionado a mim, que estou lhe escutando?” (*Ibid.*, p. 355) Esta proposta pode levar à análise das resistências que resulta em pura sugestão ou à análise do material. Caso se trate da análise das resistências, o trabalho se desviará trazendo à tona ou a agressividade do paciente ou a demanda de amor, o que Lacan chama de erro catastrófico.

Essa via da análise das resistências é colocada por Lacan como um campo de batalha entre o analista e o paciente. A análise se torna uma guerra na qual haveria estratégias para vencer a resistência do inimigo. A partir disso, Lacan se autoriza a dizer:

Mas com isso o único que fazem é entrar nessa dialética do Eu e do outro que constitui o beco sem saída do neurótico e que torna sua situação solidária ao preconceito com sua má vontade. É por isso que algumas vezes eu disse que **na análise não há outra resistência senão a do analista**. Porque esse preconceito não pode ceder diante de uma verdadeira conversão dialética, e ainda é necessário que seja mantido no sujeito por meio de um exercício contínuo. Todas as condições de formação do psicanalista se reduzem verdadeiramente a isso (*Ibid.*, p. 358, grifo nosso).

Fica evidente que, para Lacan, o fato de os analistas atuarem considerando a resistência dessa forma faz com que tenham o preconceito de pensar que o paciente tem má vontade ao permanecer em silêncio. Isso é o que coloca a resistência no próprio analista. Ou, dito de outra forma, os preconceitos passam a fazer parte da resistência dos analistas.

Assim como esse preconceito mencionado aqui, podemos dizer de

---

modo geral que todo preconceito se tornará uma resistência ao trabalho analítico. Em primeiro lugar, lembremos que Lacan define a contratransferência como a soma dos preconceitos do analista, dos quais temos um bom exemplo no próprio Freud, ao interpretar Dora com o preconceito da heterossexualidade, já que presumia que meninas deveriam gostar de meninos. Vocês devem se lembrar, Freud pensava que o objeto de interesse de Dora era o sr. K e, como ele mesmo reconhece em uma nota de rodapé, não percebeu que o verdadeiro objeto era a sra. K. Freud diz: “Não fui capaz de concluir no momento certo e comunicar à paciente que o impulso de amor homossexual para com a sra. K era a mais forte das correntes inconscientes de sua vida psíquica” (FREUD, 1905/2001, p. 105). Mas Freud se dedica a mostrar a Dora o sr. K, com as consequências nefastas para sua cura e a transferência.

Não é preciso dizer, aliás, que outro preconceito seria o *furor sanandi*, ou desejo de curar, que leva o analista a operar para eliminar o sintoma, e não para fazer com que o paciente descubra a lógica que o reveste.

Este texto da *Introdução ao comentário* é de 1954, por volta da mesma época do *Seminário 2*, em que ele enuncia a mesma fórmula, dizendo: “só há uma resistência: a resistência do analista” (LACAN, 1954/2008a, p. 341). Como é possível que Lacan faça tal afirmação tão cedo em sua obra, quando estava apenas começando seu retorno a Freud? Se olharmos para o contexto da lição em que ele traz esta afirmação, poderemos entender de onde e para onde nos conduz.

Ele começa lembrando que para Freud o desejo inconsciente é desejo sexual, o que é recebido e aceito por seus seguidores, mas com o problema de pensar que é algo simples e que a interpretação consistiria em mostrar ao paciente como remover os obstáculos para obter o objeto que supostamente estaria ali. Lacan então introduz a interpretação do analista nessa perspectiva, assinalando que “a coisa não funciona” (*Ibid.*, p. 340), mesmo se interpretada dessa forma. É aí que os analistas localizam a resistência do paciente.

Lacan é muito claro ao nos mostrar que não é o paciente quem resiste, mas o próprio analista quem morde a isca da insistência do paciente, insistindo, ele mesmo, tudo por não ter a clareza sobre o que é o desejo e o que significa a insistência do paciente. Assim, a resistência

---

vem do analista que pressiona o paciente, “não resistência no paciente” (*Ibid.*, p. 341), afirma categoricamente. Trata-se de uma insistência do sintoma que Freud chama de inércia e da qual tentamos libertar o paciente. Assim, a inércia é “um certo ponto ideal” (*Ibid.*, p. 341), isto é, um ponto zero do qual se parte num processo, e “a resistência só começa quando a partir desse ponto zero se tenta, de fato, fazer com que o sujeito avance” (*Ibid.*, p. 341). É por isso que ele coloca a resistência na conta do próprio analista, que é quem não entende em que consiste realmente o processo de cura, o que significa que há um momento de interpretação do estado do próprio sujeito, no qual ele não consegue avançar mais rápido e diante do qual o analista nada pode fazer.

Lacan chama de resistência a abstração que os analistas fazem desse estado do paciente, que os leva, equivocadamente, a fazer força para tirá-lo dali. Mais precisamente, ele diz: “Mas se passarem disso à ideia de que a resistência é algo que deva ser liquidado, como se lê por aí a torto e a direito, acabarão no puro e simples absurdo” (*Ibid.*, p. 341). É daqui que vem sua afirmação nestes termos:

Só há uma resistência: a resistência do analista. O analista resiste quando não entende o que está à sua frente. Ele não entende o que está diante dele quando acredita que interpretar é mostrar ao sujeito que o que ele deseja é um objeto sexual. Ele se equivoca. O que ele imagina ser objetivo aqui é apenas uma abstração pura e simples. É ele que está em estado de inércia e resistência (*Ibid.*, p. 341).

Com essa ideia podemos ir muito mais longe no ensino de Lacan. No *Seminário 19, Ou pior*, Lacan nos conduz por outro caminho para o entendimento do que essa expressão significa. Lá ele relaciona a resistência do analista em ocupar a posição de semblante no discurso. É preciso então elaborar um pouco mais o que significa a expressão “semblante de objeto a”, no que diz respeito ao lugar do analista na transferência, pois sair desse lugar leva ao fracasso de uma análise e coloca o analista na posição daquele que resiste à análise.

Para tanto, podemos recorrer a *O ato psicanalítico* (LACAN, 1969/2012), em que ele diz o seguinte:

---

Se o analisante faz o psicanalista, nada foi acrescentado ainda além da fatura. Para que seja obrigatório, é preciso que nos seja assegurado que ele, sim, tem algo de psicanalista [...] A isso responde o objeto *a* [...] O psicanalista se faz de objeto *a*. Ele se faz, ou seja: ele se faz produzir; de objeto *a*: com objeto *a* (LACAN, 1969/2012, p. 399).

Recordemos então alguns pontos sobre o objeto *a*. Sabemos que é o nome da causa do desejo que é vazia; que é também o nome da perda decorrente da incorporação da linguagem; mas que também adquire a forma das substâncias episódicas pulsionais, como a voz, o olhar, as fezes que procuram preencher este vazio, sustentando o próprio desejo como algo que desliza sem a possibilidade de capturar nenhum objeto específico. Além disso, é um dos elementos constitutivos do fantasma, ao lado do sujeito dividido pelo significante que não consegue atingir o seu ser, sendo o fantasma então a resposta à inconsistência do Outro.

Qual seria então a consistência do objeto *a*? Como diz Lacan: “nada indica que o objeto *a* não tenha uma consistência cujo suporte seja a lógica pura (LACAN, 1969/2012, p. 397). Isso introduz outra pergunta sobre o que Lacan nomeia como objeto quando diz que “o psicanalista se faz de objeto *a*” (*Ibid.*, p. 399).

Isso somado à primeira frase “se o analisante faz o analista” estrutura de uma frase que introduz as condições para que isso ocorra. A primeira é que o analisante, desejante, experimente a falta de objeto para buscá-lo no analista, que ele espera que lhe dê aquilo que seria a causa de seu desejo por meio de um saber.

O que foi dito acima coloca o analista nesse lugar de objeto *a*, de semblante, é causa do trabalho analítico, é o que o discurso analítico escreve dessa maneira:

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

No lugar do agente está o *a*, isto é, o analista. Assim como entendo a frase do *Aturdito*, “Disso o psicanalista tirou função ao localizá-lo a partir de seu semblante” (LACAN, 1972/2012, p. 511). Mas o que seria fazer semblante de objeto *a*?

Em *A terceira* (1975), Lacan se refere a isso quando pensa sobre o ser e o semblante. A primeira coisa que destaco neste texto é que ele situa esse objeto no centro do nó. Lembremos que o grande tema de *A terceira* é o Nó borromeano, mas o que interessa é que ele acrescenta: “É ao agarrá-lo justamente que vocês podem responder ao que é de sua função: oferecê-lo ao seu analisante como causa do seu desejo”. (LACAN, 1975, p. 43)<sup>3</sup>

Aí fica claro que o analista opera a partir desse lugar do objeto *a*, mas de que forma? Ele, então, especifica claramente: “... do ser, é preciso que vocês só façam o semblante” (*Ibid.*, p. 43). Para saber fazer semblante de objeto é importante entender o que é dito aqui sobre o objeto. Trata-se de algo que faz furo, de que não se tem ideia, opera no real assim como a lógica. Mas lembremos que ele também nos diz que “não há um só discurso em que o semblante não conduza o jogo” (*Ibid.*, p. 44). Portanto, é também a partir do semblante que o discurso analítico opera. Mas, insistamos: o que significa fazer semblante de objeto *a*? Lacan (1975) de alguma forma nos responde, quando diz: “Então, sejam mais relaxados, mais naturais quando recebem alguém que chega para pedir uma análise. Não se sintam obrigados a erguer o colarinho. Até como bufões, vocês são justificados de serem.” (*Ibid.*, p. 44).

Vocês podem ver na televisão o comentário de Colette Soler a respeito do Bufão no texto *Televisão*, evocado aqui por Lacan. O importante é a conclusão a que se chega e que não se trata de imitá-lo, o que significa que cada analista deve encontrar seu próprio estilo próprio para se colocar no lugar de semblante de objeto. Contudo, a importância desta referência se dá justamente porque Lacan fala no *Seminário 19 da resistência do analista em ocupar o lugar do semblante*.

Ocupar o lugar do semblante significa operar a partir do lugar do sujeito suposto saber, considerando esse saber como suposto, e não efetivo,

<sup>3</sup> Lacan (1975) *A Terceira*. In *Textos Complementares*, Edição não comercial destinada aos membros da EPFCL, São Paulo, 2022.

ou seja, que toma a investidura do sujeito suposto saber. Além disso, é um lugar chamado por Lacan de resto do discurso, tal como ele define o objeto *a*. O analista não está nesse lugar por si próprio, mas como semblante. Lacan invoca a neutralidade do analista, o que quer dizer que ele não participa das paixões do amor, do ódio e da ignorância como analista.

Dito isso, fica claro que o analista não opera a partir de seu fantasma, nem opera como pessoa, tudo que diz respeito ao seu próprio desejo e gozo deve ficar de fora da relação transferencial. Em seu texto *Retorno à função da palavra*, Colette Soler traz uma referência de Lacan a respeito do que estamos discutindo. Vou tratar de interpretar o que Lacan diz aqui. Trata-se da conferência proferida no Instituto de Tecnologia de Massachusetts - MIT, em 1975 (LACAN, 1975/2005, p.131). Logicamente, comentarei apenas uma parte, que faz referência a uma resposta sobre os discursos. É um lugar em que Lacan explicita mais claramente que o analista é resto do discurso.

O analista está encarnado por um *semblant* de (*a*); é, em suma, produzido pelo dizer da verdade, assim como se faz na relação  $S_1 \rightarrow S_2$ . O analista é de alguma forma uma queda desse dizer e, como tal, faz *semblante* de “compreender”, e é aí que ele intervém em jogo no nível do inconsciente. (LACAN, 1975/2005, p. 131)

$$\begin{array}{c}
 S_1 \rightarrow S_2 \\
 \downarrow \\
 a
 \end{array}$$

Falemos um pouco sobre isso. A cadeia significativa  $S_1 \rightarrow S_2$  que produz a verdade, ao mesmo tempo tem outro produto como algo que lhe escapa, o objeto *a*. Dizer que lhe escapa significa que há algo inominável, vazio de sentido, sem entidade alguma, ou com uma entidade puramente lógica, e é exatamente aí que o analista se localiza. Se é de um lugar vazio, o analista não tem o saber que complete à pergunta do analisante, e é por isso que Lacan dirá que faz semblante de compreender. Ele prossegue assim:

---

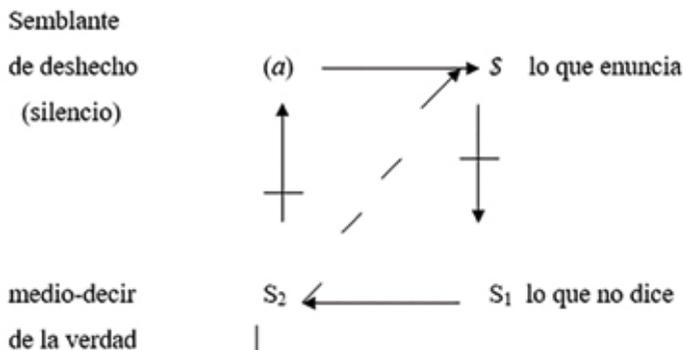
A verdade é caracterizada pelo fato desse  $S_2$ : o analista só diz palavras. Aquele que supostamente sabe alguma coisa é o analista: pura suposição, claro.

Esse  $S_2$ , que o analista supostamente sabe, nunca é dito completamente. Só é dito na forma de um meio-dizer da verdade. É por meio desse discurso analítico que fiz a distinção entre aquilo que é enunciado e uma espécie de meio-dizer (*Ibid.*, p. 132).

Aqui entraríamos no assunto da interpretação, tema que me ocupa atualmente num seminário que dou no Fórum de Pereira. Destaco duas coisas: a primeira é a reiteração de que o saber do analista é pura suposição, e não um saber efetivo do inconsciente do paciente. Sublinho a frase “o analista só diz palavras”. É a seguir que Lacan introduz um ponto que chamou a atenção de Colette Soler, e que ela comenta no texto mencionado acima. Voltarei a isso, mas por ora sigo com minha própria interpretação ou decifração do texto lacaniano. Lacan diz:

Na medida em que o analista é esse semblante de resto ( $a$ ), ele intervém no nível do sujeito  $\$$ , isto é, daquilo que está condicionado.

1. Por aquilo que enuncia.
2. Por aquilo que não diz.

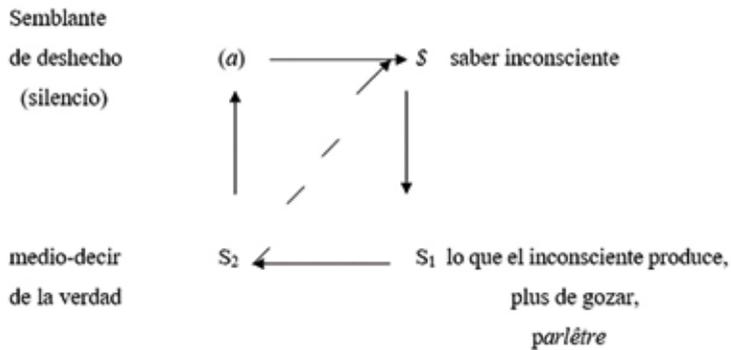


(*Ibid.*, p. 132)

Observemos que o esquema mostra o lugar do analista no canto superior esquerdo, onde o *a* é nomeado como “semblante de resto” e Lacan coloca entre parênteses “silêncio”. À direita está o sujeito que enuncia em sua associação livre e ao seu lado está também o que ele não enuncia, os  $S_1$  que seriam o produto da análise; e à esquerda, o meio-dizer da verdade que vem por meio da associação livre. Então, o trabalho é feito pelo paciente, e o analista fica do lado do silêncio? Por quê? Isso quer dizer que o analista nunca diz nada? Então o que é a interpretação? Essa posição silenciosa é necessária para que uma análise não tropece devido às resistências do analista?

Esta última pergunta nos coloca no coração da apresentação de hoje. Já podemos avançar então e dizer que tudo o que estiver fora desta ideia torna-se um preconceito teórico com o qual se operaria, impedindo que a análise prosperasse em direção ao real.

Continuemos com Lacan. Ele faz este outro esquema (*Ibid.*, p. 132):



O silêncio corresponde ao *semblante de dejetos* [*semblant de déchet*].

Observemos que onde havia colocado o saber, ao lado do sujeito, ele coloca o inconsciente, confirmando que esse saber é do sujeito, e no lugar da produção Lacan coloca o mais de gozar e a palavra *parlêtre*. Esta expressão é outra forma de nomear o inconsciente, ele diz em *Joyce, o sintoma*, mas é um inconsciente que inclui o gozo, isto é, os  $S_1$ s que constituem a *lalangue*. Assim ele deixa implícita a ideia do inconsciente linguagem e do inconsciente real operando na cura.

Chamo a atenção para a última frase: “O silêncio corresponde ao *semblant de déchet*” [*semblante de dejetos*]. Se o analista é quem ocupa

o lugar de semblante de dejetos e é marcado pelo silêncio, como então pensar no silêncio do analista em uma cura?

Não deixemos tão em aberto, entretanto, a questão do silêncio. Vejamos o que propõe Colette Soler sobre isso e discutamos. Ela começa nos lembrando que Lacan, em *Variantes do tratamento-padrão*<sup>4</sup>, diz que todo aquele que vem falar com um analista espera uma resposta, que pode ser, inclusive, o silêncio, ou seja, o silêncio já é uma resposta. Por outro lado, coloca a palavra ao lado do ato, distinguindo-o do blá-blá-blá. Nesse texto de Lacan a palavra é performativa do sujeito, fala-se a outro que, ao me escutar, vai me constituir. Tudo isso no marco da intersubjetividade que Lacan abandona. Mais tarde, no entanto, Lacan vai propor o que vimos sobre o silêncio, que ela interpreta como estratégia analítica que implica a abstenção da palavra, mas o que realmente lhe interessa é que esse silêncio faz referência ao fato de que o analista na transferência deve se calar sobre seu fantasma. Algo já sabido desde sempre, mas nem sempre praticado. Ainda assim, não é apenas esse, segundo ela, o significado dessa palavra silêncio. Ela acrescenta: “Presentifica o silêncio estrutural do ponto de falha onde o significante não responde mais à pergunta do sujeito porque não inscreve nem a relação/proporção sexual nem o objeto indizível, que ali nada mais é do que a queda” (SOLER, 2018-2019/2020, p. 120).

Percebemos que não se trata de um analista mudo, mas sim de um silêncio que vem do próprio real. Esse lugar de semblante mostra então os limites tanto da palavra quanto do analista. Implica lembrar que na análise devemos contar com o real, como o real de onde surgem as resistências para “saber como conduzir a cura”<sup>5</sup> frase que coloco entre aspas porque ela, por si só, já merece um seminário inteiro.

Feito esse percurso, voltemos, então, às resistências do analista, e façamos uma espécie de conclusão. Se partíssemos da concepção de resistência como aquilo que se opõe à análise, poderíamos afirmar que o título que nos convoca não é possível, pois se presumiria que um analista está ali para permitir o que chamamos de cura ou, sendo mais precisos, o desenvolvimento de uma análise. Como então um analista

---

<sup>4</sup> Variantes do tratamento-padrão (1953), in Escritos, Ed. Zahar, p. 325

<sup>5</sup> Nota do autor: aspas minhas

pode ter resistência àquilo que seu próprio ato propõe? Fica claro que existem diferentes caminhos, aqueles que introduzem preconceitos, talvez por considerar que é preciso analisar as resistências como uma questão da vontade de um eu, ou aqueles que surgem por não se saber ocupar o lugar de semblante de objeto causa, fazendo com que se opere dando respostas às demandas ou acreditando que se tem o saber da verdade do paciente. E deixo uma última para que reflitam: a resistência de alguns analistas em aceitar as mudanças que Lacan fez na teoria freudiana e em seus próprios posicionamentos, desconhecendo a presença do real de muitas maneiras, por exemplo, esse real que introduz a palavra silêncio do esquema mencionado.

Tradução: Camila Bogéa

Revisão técnica: Sheila Skitnevsky Finger

## Referências

- FREUD, S. (1905). Fragmento de uma análise de um caso de histeria. *In: Obras completas*, v. 7, p. 105. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- LACAN, J. (1954). **Seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica**, p. 341. Buenos Aires: Paidós, 2008a.
- \_\_\_\_\_. (1954). Respuesta al comentario de Jean Hyppolite. *In: Escritos 1*, p. 363. Buenos Aires: Siglo xxi, 2008b.
- \_\_\_\_\_. (1969). Reseña del acto. *In: Otros escritos*, p. 399. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1972). El Atolondradicho. *In: Otros escritos*, p. 511. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1974-1975) A terceira. *In: Textos Complementares ao Seminário 22 RSI*, p. 35-72. São Paulo, Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. 2002.
- \_\_\_\_\_. (1975). **Intervenciones y textos**, p. 131. Palestra de 02/12/1975 no Massachusetts Institute of Technology. Pasto: Exlibris, 2005.
- SOLER, C. (2018-2019). **Retorno a la función de la palabra**, p. 120. Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFC, 2020.
-

TEXTO ORIGINAL

LA RESISTENCIA DEL ANALISTA<sup>6</sup>

Beatriz Elena Maya<sup>7</sup>

Agradezco a las personas que me han invitado a reflexionar con ustedes un tema de suma importancia para la clínica psicoanalítica. El título es muy sugestivo y convoca la ética que se pone en juego para que un análisis pueda discurrir hacia un objetivo que, todos sabemos, es lo real, enunciado por Lacan como lo real del síntoma, la letra de goce, lo real de la no proporción sexual.

“Las resistencias del analista” no es una expresión que provenga de Freud, si bien es él quien ha introducido todo un desarrollo sobre el tema que seguramente ustedes trabajaron aquí. Recordemos un poco. Ubica las resistencias como parte del tratamiento psicoanalítico, procedentes de distintas partes del aparato psíquico. Son cinco clases que vienen del yo, del superyó y del Ello. Las que vienen del yo son: la represión, la resistencia de transferencia, las de la ganancia de la enfermedad que implica la renuncia a una satisfacción. Por otro lado, están las del Ello que son las responsables de la reelaboración y por último las del Superyó que tienen que ver con la conciencia de culpa o necesidad de castigo. Todas estas resistencias, según Freud, son la fuente de lucha por parte del analista en la cura.

Pero... Lacan piensa otra cosa sobre este asunto, puesto que la resistencia viene más bien de lo real, de la imposibilidad de decir la verdad toda, por eso plante que la experiencia que discurre analizando las resistencias termina siendo sugestión. Lacan se aplicó a pensar la resistencia del síntoma en ese núcleo de real que lo constituye, proponiendo entonces un incurable, puesto que no se trataría de hacer decir lo indecible.

---

<sup>6</sup> Conferencia dictada el 25 de abril del 2022 en el Espacio de la Red Clínica, “Red clínica en acto” coordinado por Adriana Grosman.

<sup>7</sup> AME de la EPFCL, miembro del Foro de Medellín y del Foro de Pereira de la IF-EPFCL

Ya en *La introducción al comentario de Jean Hyppolite* (LACAN, 1954, 2008, p.363) hace un desarrollo sobre la resistencia sentando su posición.

En primer lugar, señala que Freud hizo un viraje en su técnica proponiendo el análisis de las resistencias pero, que algunos tomaron de manera confusa; por esto hace un llamado a mirar teóricamente lo que sería su contenido, como noción, para no operar confusamente. No tener cuidado con lo que es cada noción en el campo psicoanalítico es lo que ha hecho que los analistas sólo imaginen lo que es la resistencia. De aquí Lacan concluye lo que estos analistas piensan que es la resistencia, como si dijeran: “el sujeto resiste” a lo que comenta Lacan: “se entiende como “resiste a...” -¿A qué?” (LACAN, 1954) lo que lleva a pensar la resistencia como una defensa. Si es una defensa, es del Yo; tal idea conduce a los analistas por los parajes de una clínica que refuerza el yo y que pretende ir de la superficie a las profundidades; sobra mencionar la ironía que Lacan emplea para referirse a ellos.

El retorno a Freud le permite situar la resistencia en lo que él llama la dialéctica del discurso. Torna a una de las primeras referencias de Freud, en la cual hace una metáfora de lo que pasa en las cadenas del discurso del paciente que serían como un pentagrama con un núcleo patógeno: “En la lectura de esta partitura, la resistencia se manifiesta “radialmente”, y con un crecimiento proporcional a la proximidad que toma la línea en proceso de desciframiento de la que entrega acabándola la melodía central.” (LACAN, 1954, p.352) La lectura de la partitura es la que se hace en el análisis y cuando el trabajo analítico se acerca al núcleo patógeno es que aparece la resistencia.

Esta metáfora es interpretada por Lacan primero, como un fenómeno estructurante, lo que me parece indica que es algo ineludible y para todos; segundo, que la verdad sólo se puede manifestar a medias o, como dice él, entre luces, debido a la discordancia que hay entre el significante y el significado, es decir la imposibilidad de atrapar el sentido, justo lo que llama represión y, por otro lado, la forma como opera la censura.

No creo que estemos presionando la interpretación de esta lectura de Lacan si sostenemos que está diciendo que la resistencia no es algo que venga de la voluntad sino, de lo que él llama lo real. A pesar de que

---

reconozca que Freud antes de la segunda tónica lo sitúa como viniendo del yo, va a esclarecer que se trata, no de un yo de la psicología sino, de un yo que se constituye en la dialéctica analítica como una captación imaginaria con el analista, razón por la cual el paciente se calla en un momento determinado de su discurrir de palabra.

Freud plantea que cuando el analizante se calla hay que preguntarle “¿Qué piensa usted en este instante que se refiera a lo que le rodea aquí y más precisamente a mí que le escucho?” (LACAN, 1954, p.355) Esta propuesta puede llevar al análisis de las resistencias que deriva en pura sugestión o al análisis del material. Si se trata del análisis de las resistencias desvía el trabajo haciendo surgir o la agresividad del paciente o la demanda de amor, error catastrófico lo llama Lacan.

Esta vía del análisis de las resistencias es figurada por Lacan como un campo de batalla entre el analista y el paciente; el análisis se vuelve una guerra en la cual habría estrategias para vencer la resistencia del enemigo. A partir de esto Lacan se autoriza a decir (LACAN, 1954, p. 358)

Pero con eso no hacen sino entrar en esa dialéctica del yo y del otro que constituye el callejón sin salida del neurótico y que hace a su situación solidaria del prejuicio de su mala voluntad. Por eso alguna vez he dicho que no hay en análisis otra resistencia que la del analista. Porque este prejuicio no puede ceder ante una verdadera conversión dialéctica, y aun es preciso que se mantenga en el sujeto por un ejercicio continuo. A eso se reducen verdaderamente todas las condiciones de la formación del psicoanalista.

Es evidente que, para Lacan, el que los analistas procedan considerando la resistencia de esta manera actúan con prejuicios al pensar que el paciente tiene mala voluntad al callarse, eso es lo que sitúa la resistencia en el mismo analista. O, dicho de otra manera, los prejuicios entran a constituir parte de las resistencias de los analistas.

Así como este prejuicio mencionado aquí, podemos decir de manera general, que todo prejuicio se constituirá en una resistencia para el trabajo analítico. En primer lugar, recordemos que Lacan define la contratransferencia como la suma de los prejuicios del analista, de los cuales tenemos un buen ejemplo en el mismo Freud cuando interpreta

a Dora con el prejuicio de la heterosexualidad, pues suponía que las niñas eran para los niños. Si ustedes recuerdan, Freud pensaba que el objeto de interés de Dora era el señor K y, tal como lo reconoce en una nota al pie de página, no se percató que el verdadero objeto era la señora K. Dice Freud: “No atiné a colegir en el momento oportuno y comunicárselo a la enferma, que la moción de amor homosexual hacia la señora K era la más fuerte de las corrientes inconscientes de su vida anímica” (FREUD, 1905-1901/2001, p.105) Freud se dedica a mostrar a Dora, más bien, al señor K, con las consecuencias nefastas para la cura de ella y de la transferencia.

No sobra decir, de pasada, que también se constituye en prejuicio el furor *sanandi* o el deseo de curar, que lleva al analista a operar de una manera que apunta a quitar el síntoma y no a que el paciente pueda descubrir la lógica que lo envuelve.

Este texto de la *Introducción al comentario* es de 1954, por la misma época está el Seminario Dos donde enuncia la misma fórmula, dice: “resistencia hay una sola: la resistencia del analista” (LACAN, 1954-55/2008, p.341) ¿Cómo es posible que Lacan tan tempranamente en su obra haga una afirmación de estas cuando apenas está empezando su retorno a Freud? Si miramos el contexto de la lección, en la cual él lanza tal afirmación, podemos comprender de dónde y hacia dónde nos conduce.

Parte de recordar que para Freud el deseo inconsciente es deseo sexual, lo que es recibido y creído por sus seguidores, pero, con el problema de pensar que es algo sencillo y que, la interpretación giraría en torno a mostrarle al paciente cómo apartar los obstáculos para tener el objeto que supuestamente estaría allí. Lacan entonces, introduce la interpretación del analista en esta perspectiva, señalando que “la cosa no marcha” (LACAN, 1954, p.340) aunque se interprete de esta manera y es ahí donde los analistas sitúan la resistencia del paciente.

Lacan es muy claro en mostrarnos que no es el paciente quien resiste sino, el mismo analista quien cae en el señuelo de la insistencia del paciente, insistiendo él mismo; todo a causa de no tener claro lo que es el deseo y lo que la insistencia del paciente quiere decir. Así la resistencia viene del analista que hace presión sobre el paciente, “no resistencia

en el paciente” afirma categóricamente. De lo que se trata es de una insistencia del síntoma que Freud llama inercia y de la cual se intenta liberar al paciente. Así, la inercia es “un cierto punto ideal” (LACAN, 1954, p.341) es decir, un punto cero del cual se parte para un proceso y “La resistencia sólo empieza a partir del momento en que desde ese punto cero intentan, en efecto, hacer avanzar al sujeto” (LACAN, 1954, p.341) nos dice. Por eso es por lo que coloca la resistencia a cuenta del analista mismo quien no comprende en qué consiste realmente el proceso de una cura. Lo que implica que hay un momento de interpretación del estado del propio sujeto, en el cual no puede avanzar más aprisa y ante lo cual el analista no puede hacer nada.

Lacan llama a la resistencia abstracción que los analistas hacen de este estado del paciente que los lleva, equivocadamente, a hacer fuerza para sacarlo de ahí, más precisamente dice: “Pero si de esto pasan a la idea de que la resistencia es algo que se debe liquidar, como se escribe a diestra y siniestra, van a dar al absurdo puro y simple.” (LACAN, 1954, p.341) Es a partir de acá que viene su afirmación en estos términos:

Resistencia hay una sola: la resistencia del analista. El analista resiste cuando no comprende lo que tiene delante. No comprende lo que tiene delante cuando cree que interpretar es mostrarle al sujeto que lo que desea es tal objeto sexual. Se equivoca. Lo que imagina que es aquí objetivo, sólo es una pura y simple abstracción. Es él quien está en estado de inercia y de resistencia.

Con esta idea podemos ir mucho más lejos en la enseñanza de Lacan. En el Seminario 19 ...*O peor* Lacan nos lleva por otra vía para comprender lo que esta expresión quiere decir. Allí plantea la resistencia del analista con relación a ocupar la posición de semblante en el discurso. Es necesario entonces desarrollar un poco lo que la expresión “semblante de objeto a” quiere decir, a propósito del lugar del analista en la transferencia, puesto que salirse de ese lugar lleva al traste con un análisis y sitúa al analista en la posición de quien resiste al análisis.

Para ello podemos revisar *La reseña del acto analítico* (LACAN, 1969/2012, p.399) en la cual dice lo siguiente

---

Si el psicoanalizante hace al psicoanalista, todavía no se ha añadido nada sino la factura. Para que sea obligante, es preciso que se nos asegure que sí tiene de psicoanalista (...) A ello responde el objeto a (...) El psicoanalista se hace de objeto a. Se hace, entiéndase: se hace producir; de objeto a: con objeto a.

Recordemos entonces algunos asuntos del objeto *a*. Sabemos que es el nombre de la causa del deseo que es vacía, también el nombre de la pérdida a causa de la incorporación del lenguaje, pero que también tiene forma en las sustancias episódicas pulsionales voz, mirada, heces que pretenden llenar dicho vacío, sosteniendo el deseo mismo como algo que se desliza sin posibilidad de capturar ningún objeto determinado. Así mismo, es uno de los elementos constitutivos del fantasma, al lado del sujeto dividido por el significante que no puede alcanzar su ser, siendo entonces el fantasma la respuesta a la inconsistencia del Otro.

¿Cuál sería entonces la consistencia del objeto *a*?, tal como lo dice Lacan aquí: “nada indica que el objeto *a* no tenga una consistencia cuyo sostén sea de lógica pura. (LACAN, 1969, p. 397) que nos introduce otra pregunta sobre lo que Lacan nombra objeto cuando dice que “El psicoanalista se hace de objeto *a*”.

Esto aunado a la primera frase “si el psicoanalizante hace al analista”, estructura de una frase que introduce condiciones para que esto se dé. La primera, que el analizante, deseante, experimente la falta de objeto para buscarlo en el analista, de quien espera le dé lo que sería la causa de su deseo por las vías de un saber.

Lo anterior sitúa al analista en ese lugar de objeto *a*, de semblante, es causa del trabajo analítico, es lo que el discurso analítico escribe de esta manera:

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

En el lugar del agente está el *a*, es decir el analista. Tal como entiendo la frase del *Atolondradicho* “De esto el psicoanalista ha tomado función al situarlo desde su semblante” (LACAN, 1972/ 2012, p.511) Pero ¿qué es esto de hacer semblante de objeto *a*?

En La tercera, Lacan se refiere a ello cuando piensa el ser y el semblante. Lo primero que destaco de este texto es que sitúa este objeto en el centro del nudo, recordemos que el gran tema de La Tercera es el nudo borromeo, pero lo que interesa es que él agrega: “Apresándolo exactamente se puede responder a la función que es la vuestra: ofrecerlo como causa de su deseo a vuestro analizante.” (LACAN, 1974/1975, p.11)

Ahí es claro que el analista opera desde este lugar del objeto *a*, pero ¿de qué manera? Pues lo especifica claramente: “no por ello deja de ser necesario que del ser sólo hagan semblante.” (LACAN, 1975) Para saber cómo hacer semblante de objeto es importante tener claro lo que dice acá del objeto, se trata de algo que hace agujero, de lo que no se tiene idea, opera en lo real tal como la lógica. Pero recordemos que también nos dice que “No hay un solo discurso en que el semblante no lleve la voz cantante” (LACAN, 1975, p 12) Por lo tanto, es desde el semblante que también opera el discurso analítico. Pero insistamos, ¿qué es hacer semblante de objeto *a*?, algo responde Lacan (1975) cuando dice: “Sean entonces más sueltos, más naturales cuando reciban a alguien que viene a pedirles un análisis. No se sientan obligados a darse importancia. Aun como bufones, que estén se justifica”. (Ibid., p. 81).

Pueden mirar el comentario que hace Colette Soler a este asunto del Bufón en *televisión* y que Lacan evoca acá, lo importante es la conclusión a la que llega y es que no hay que imitarlo, lo que implica que cada analista encontrará su propio estilo para situarse en el lugar del semblante de objeto. Pero la importancia de esta referencia es porque justamente Lacan en el *Seminario 19* habla de la **resistencia del analista a ocupar el lugar del semblante**.

Ocupar el lugar de semblante implica operar desde el lugar del sujeto supuesto saber considerando que es un saber supuesto no un efectivo saber, es decir que toma la investidura del sujeto supuesto saber. Además, es un lugar llamado por Lacan de desecho del discurso, tal como define el objeto *a*. El analista, en ese lugar, no está por sí mismo,

---

esta como semblante. Lacan invoca la neutralidad del analista, lo que quiere decir que no participa de las pasiones del amor, el odio y la ignorancia como analista.

Por lo anterior es claro que el analista no opera desde su fantasma, ni opera como persona, todo lo que atañe a su propio deseo y goce debe quedar por fuera de la relación transferencial. En su texto *Retorno a la función de la palabra* Colette Soler trae una referencia de Lacan al respecto de lo que estamos hablando. Voy a tratar de interpretar lo que dice Lacan allí. Se trata de la conferencia que dictó en el instituto tecnológico de Massachusetts en 1975 (LACAN, 1975/2005, p.131), por supuesto sólo voy a comentar una parte, la que se refiere a una respuesta sobre los discursos. Es un lugar en el cual Lacan explicita más claramente que el analista es desecho del discurso.

El analista está encarnado por un semblant de (a); es en suma producido por el decir de la verdad, tal como se hace en la relación  $S_1 \rightarrow S_2$ . El analista es de alguna manera una caída de ese decir y, en cuanto tal, hace semblante de “comprender”, y es en eso que interviene en el nivel del inconsciente.

$$\begin{array}{c} S_1 \rightarrow S_2 \\ \downarrow \\ a \end{array}$$

Comentemos un poco esto. El encadenamiento signifiante  $S_1 \rightarrow S_2$  que produce la verdad, al mismo tiempo tiene otro producto como algo que le escapa, el objeto *a*, decir que le escapa implica que hay algo innombrable, vacío de sentido, sin entidad alguna o con una entidad puramente lógica y justo es ahí donde el analista se ubica; si es desde un lugar vacío, el analista no tiene el saber que complete la pregunta del analizante y es por eso por lo que Lacan dirá que hace semblante de comprender. El continúa así (LACAN, 1975, p.132):

---

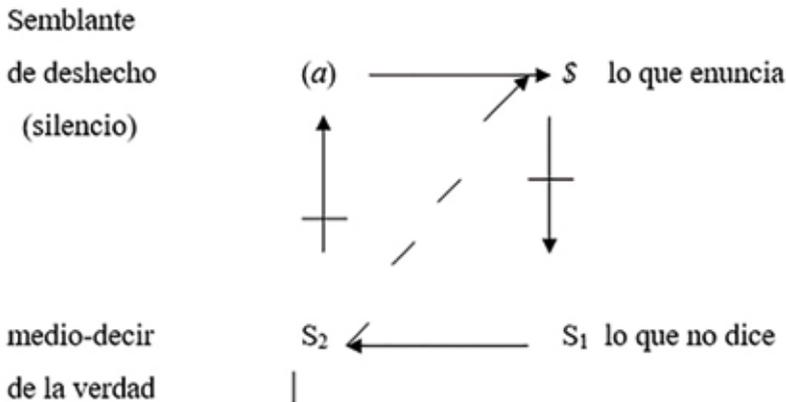
La verdad está caracterizada por el hecho de ese  $S_2$ : el analista sólo dice palabras; aquel que se supone que sabe algo, es el analista: pura suposición, por supuesto.

Ese  $S_2$ , lo que el analista se supone que sabe, no es nunca completamente dicho; sólo es dicho bajo la forma de medio-decir de la verdad. Es mediante ese discurso analítico como hice la distinción entre lo que es enunciado y una especie de medio-decir.

Aquí entraríamos en el tema de la interpretación, asunto que me ocupa ahora en un seminario que dicto para el Foro de Pereira. Resalto dos cosas, la primera la reiteración de que el saber del analista es pura suposición, no un efectivo saber del inconsciente del paciente. Subrayo la frase “el analista sólo dice palabras”. Es en lo que sigue donde Lacan introduce un punto que llamó la atención de Colette Soler y que ella comenta en su texto mencionado atrás, sobre esto volveré, por ahora yo continúo con mi propia interpretación o desciframiento del texto lacaniano. Dice Lacan (LACAN, 1975):

En la medida en que el analista es ese semblante de deshecho (a) interviene en el nivel del sujeto \$, es decir de lo que está condicionado.

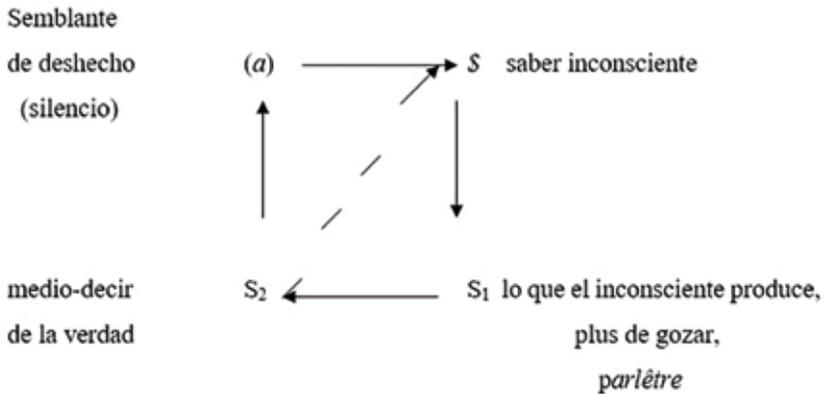
1. por lo que enuncia.
2. por lo que no dice.



Miremos que el esquema muestra el lugar del analista arriba a la izquierda donde está el *a* nombrado como “semblante de desecho” y Lacan pone entre paréntesis “silencio”. A la derecha está el sujeto que enuncia en su asociación libre y de su lado también está lo que no enuncia, los  $S_1$  que serían el producto del análisis y a la izquierda el medio decir de la verdad que viene por la asociación libre. Entonces ¿el trabajo lo hace el paciente y el analista está del lado del silencio? ¿por qué? ¿Eso quiere decir que el analista no dice nunca nada? Y entonces ¿Qué es la interpretación? ¿Es que esta posición silenciosa es necesaria para que un análisis no tropiece por las resistencias del analista?

Esta última pregunta nos sitúa en el corazón de nuestra exposición de hoy, ya podemos avanzar entonces y decir que todo lo que se sitúe por fuera de esta idea se vuelve prejuicio teórico con el cual se operaría, impidiendo que el análisis prospere hacia lo real.

Continuemos con Lacan. El hace este otro esquema (LACAN, 1975):



El silencio corresponde al *semblant de déchet*.

Miremos que donde había puesto el saber del lado del sujeto, sitúa el inconsciente, confirmando que dicho saber es del sujeto y en el lugar de la producción Lacan sitúa el plus de gozar y coloca la palabra *parlêtre*. Esta expresión es otra manera de nombrar el inconsciente, lo dice en Joyce el síntoma, pero es un inconsciente que incluye el goce, es decir los  $S_1$ s que constituyen *lalengua*. Así nos deja implícita la idea del inconsciente lenguaje y del inconsciente real operando en la cura.

Llamo la atención a la última frase “El silencio corresponde al *semblant de déchet*.” Si el analista es quien ocupa el lugar de semblante de desecho y este está marcado por el silencio ¿cómo pensar entonces el silencio del analista en una cura?

Pero no dejemos tan abierto el asunto del silencio, miremos lo que propone Colette Soler sobre esto y discutámoslo. Ella empieza por recordarnos que *Lacan en Variantes de la cura tipo* dice que todo el que viene a hablar a un analista espera una respuesta que inclusive puede ser el silencio, o sea, el silencio ya es respuesta; por otro lado, sitúa la palabra del lado del acto distinto al blablablá. En ese texto de Lacan la palabra es performativa del sujeto, se habla a otro que por su escucha me va a constituir. Todo esto en el marco de la intersubjetividad que Lacan abandona. Pero más adelante Lacan va a plantear esto que vimos del silencio que ella interpreta como la estrategia analítica que implica la abstención de la palabra, pero lo que realmente le interesa es que ese silencio hace referencia a que el analista en la transferencia debe callar sobre su fantasma. Cosa sabida siempre, pero no siempre puesto en práctica, sin embargo, no es sólo eso lo que, según ella, esta palabra silencio quiere decir, ella agrega: “Presentifica el silencio estructural del punto de falla donde el significante no responde más a la pregunta del sujeto porque no sólo no inscribe la relación/proporción sexual, pero tampoco el objeto indecible, que no es allí más que la caída.” (SOLER, 2018-2019/2020, p.120)

Nos damos cuenta de que no se trata del analista mudo, sino de un silencio que viene de lo real mismo, ese lugar de semblante entonces muestra los límites tanto de la palabra como del analista; implica recordar que en el análisis hay que contar con lo real, como el real desde donde surgen las resistencias para “saber cómo conducir la cura” frase que pongo entre comillas porque ella sola amerita todo un seminario.

Entonces, volvamos a las resistencias del analista después de este recorrido y hagamos una especie de conclusión. Si partimos de considerar la resistencia como aquello que se opone al análisis. Podríamos decir que no es posible el título que nos convoca puesto que se supondría que un analista está para permitir lo que llamamos la cura o, digamos más precisamente, el desarrollo de un análisis. ¿Cómo entonces

---

un analista puede tener resistencia a lo que su acto mismo propone? Queda claro que hay distintas vías, las que introducen los prejuicios, bien sea por considerar que hay que analizar las resistencias como un asunto de la voluntad de un yo, o las que vienen por no saber ocupar el lugar de semblante de objeto causa, llevando a operar por la vía de dar respuestas a las demandas o creer que se tiene el saber de la verdad del paciente. Y dejo una última para que ustedes la piensen, la resistencia de algunos analistas a aceptar los cambios que hizo Lacan sobre la teoría Freudiana y sobre sus propias posiciones, desconociendo la presencia de lo real de muchas maneras, por ejemplo, ese real que introduce la palabra silencio del esquema mencionado.

## Referências

- Freud, S. (1905) Fragmento de análisis de un caso de histeria, *In: Obras completas* tomo VII. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001, p. 105
- Lacan, J. (1954) **Seminario 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica**. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 341
- Lacan, J. (1968) Reseña del acto, en **Otros escritos**. Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 399
- Lacan, J. (1972) El Atolondradicho, *In: Otros escritos*. Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 511
- Lacan, J. (1975) Instituto tecnológico de Massachusetts, conferencia del 2 de diciembre de 1975, *In: Intervenciones y textos*. Exlibris, Pasto-Colombia 2005, p. 131
- Lacan, J. (1975) La tercera. Publicado por vez primera en las Lettres de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 177-203. Versión establecida por JAM, aparecida en **La cause freudienne No. 79** Lacan au miroir des sorcières, Editions La Cause freudienne p. 11-33. Versión traducida por Ricardo Rojas
- Lacan, J. (1954) Respuesta al comentario de Jean Hyppolite *In: Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo xxi, 2008, p. 363
- Soler C. (2018-2019) **Retorno a la función de la palabra**. Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFC, Medellín, 2020 p. 120
-

## SUBVERSÃO DAS NORMAS E ÉTICA DA PSICANÁLISE<sup>8</sup>

Sidi Askofaré<sup>9</sup>

Antes de mais nada, permitam-me agradecer coletivamente aos responsáveis pela Comissão de *DiverCidade* do Fórum de São Paulo, pelo convite, e, além deles, a todos vocês que me deram a honra de me acolher no contexto desse evento.

Quando a Comissão de *DiverCidade* entrou em contato comigo para participar deste debate, fiquei ao mesmo tempo encantado e surpreso. E, na verdade, mais do que surpresa: preocupado. Este convite veio após minha intervenção na sessão inaugural das atividades do Fórum do Rio de Janeiro, sobre o tema “Racismo ou psicanálise”, e me

<sup>8</sup> Conferência proferida no Fórum de São Paulo. Em 2021, o FCL-SP criou a *Comissão da DiverCidade*, para pensar a implantação de cotas para as Formações Clínicas. Essa comissão adveio do reconhecimento das desigualdades de oportunidades em nossa sociedade, advindas por marcas de raça, classe, gênero e território em nosso tecido social e se propôs a implementar medidas afirmativas no sentido de criar mais condições de acesso a sujeitos que se declarem advir de grupos minorizados, discriminados ou excluídos. Em consonância com a Lei de Imigração Brasileira, Art.3º, II, onde se lê “...repúdio e prevenção à xenofobia, ao racismo e a quaisquer formas de discriminação”, juntamos a intolerância religiosa, o antissemitismo e a violência de gênero, não todos temas abordados durante a vigência desta primeira Comissão, mas que também se fazem urgentes em nosso tempo. Como parte de suas atividades propostas, a Comissão promoveu o espaço ‘Vozes da DiverCidade’, encontros sobre temas de segregação e discriminação, privilegiando o debate com outras áreas do saber que se dedicam a essa temática, enriquecendo a amplitude dos timbres ouvidos em nossa instituição, assim como também do público que pôde participar em cada uma das ocasiões. Neste espaço, as contribuições do colega Sidi Askofaré marcaram mais um passo importante e coerente com a nossa orientação, no movimento por uma comunidade aberta e inclusiva, que fomenta a manutenção do discurso analítico, não-normativo, antirracista e antisegregacionista, que já nos determina. *Comissão de DiverCidade*, biênio 2021-2022: Aline Coelho, Carla Bohmer, Fernanda Zacharewicz, Isabel Napolitani, Maria Celia Delgado de Carvalho e Sheila Skitnevsky Finger.

<sup>9</sup> AME de l’EPFCL, Membro do Fórum de Toulouse (France)

perguntei: quem estão realmente convidando? E, conseqüentemente, quais são não apenas as expectativas, mas também as questões nas quais minha fala verdadeiramente se inscreverá.

De fato, como cada um de vocês, não sou redutível a nenhum significativo que esgote meu ser. Como qualquer identidade, a minha é múltipla. E não é a mesma coisa me ouvir como Africano, como negro, como “muçulmano”, como heterossexual, como professor de psicologia, como psicanalista praticante na França ou como militante político de uma ou outra causa.

Na medida em que este convite é feito por colegas do Fórum de São Paulo, tenho a ingenuidade de acreditar que é a fraternidade do discurso psicanalítico, do qual todos nós somos de certa forma servos, que prevalece. Mas sem dúvida, em minha maneira de pensar a psicanálise, ela será necessariamente marcada pelos outros traços mencionados e pelas experiências de vida que me confrontaram.

Ao convite da Comissão de *DiverCidade* para uma conferência-debate, respondi com o título que propus para esta manhã: “Subversão das normas e ética da psicanálise”.

Não tenho certeza se, no momento em que propus este título, sabia realmente até onde ele nos levaria. No entanto, sabia, pelo menos pelos intercâmbios que tive com meus colegas do Rio, que o Brasil, como quase todos os grandes países hoje, estava lidando com a questão das diversidades, das discriminações, das segregações, portanto, das normas.

Em uma questão tão essencial, até mesmo vital para as sociedades contemporâneas, não acredito que esperassem de mim apenas a enunciação simples de minhas opiniões ou convicções. Claro que as tenho, e não as esconderei ou negarei.

Não, acredito que se minha presença - mesmo virtualmente com vocês - tem um sentido, é porque é uma oportunidade para tentarmos pensar juntos esses problemas, refletir sobre o que pode ser dito disso a partir da psicanálise. E, finalmente, examinar suas conseqüências dentro da própria psicanálise e ver, eventualmente, o que a psicanálise pode fazer.

## 1

Vou partir de um ponto distante, colocando a questão, aparentemente simples: como chegamos a esta problemática das normas? Diria que a questão das normas estava presente desde o início da psicanálise:

- Primeiro, devido à sua relação com a Medicina e a psicopatologia - e, portanto, pelo trabalho subterrâneo e discreto das categorias normativas, implícitas ou explícitas, que estruturam o pensamento e o discurso médico;
- Em seguida, pela sua problematização ou questionamento, pelo menos parcial, dos quadros conceituais do próprio pensamento médico;
- Finalmente, pela influência das normas vigentes nas sociedades em que a psicanálise surgiu, por exemplo, em questões como a moral sexual ou representações relativas à sexualidade infantil.

Após esse momento disruptivo de seus primórdios, temos a sensação de que a psicanálise se normalizou, se emburguesou ou se americanizou, até se tornar uma “psicologia da adaptação”, ou seja, uma empreitada de normalização, de submissão não apenas às normas, mas aos ideais do que Lacan gostava de chamar de American way of life.

Isso significa que o bacilo da peste, que Freud acreditava ter inoculado nos EUA, não produziu os efeitos desejados. Pelo contrário, foi a psicanálise que se adaptou, que se conformou à ideologia e aos costumes americanos. Em resumo, foi ela que se “normalizou”.

A medicalização da psicanálise por si só já a coloca à prova dos conceitos de norma, normal, normalidade e normatividade.

Portanto, muito antes de ser um motivo central das Ciências Humanas e Sociais, o trabalho de Georges Canguilhem atesta que a questão da norma foi central na Medicina e nas ciências da vida. Deste ponto de vista, convém sempre retornar à sua obra-prima: *O Normal e o Patológico*. Ele não problematiza apenas as relações entre o normal, o anormal e o patológico, mas também lembra a existência de normas vitais - portanto, naturais - que não devem nada às normas sociais. É por isso mesmo que, se não há uma identidade propriamente dita, existe uma certa convergência entre as abordagens de Canguilhem e

---

Foucault - o que Pierre Macherey percebeu muito bem -, na medida em que ambos tentaram captar e tematizar “o que é viver, e viver em sociedade, sob as normas” (MACHEREY, 2009). Não é necessário me deter nas contribuições de Canguilhem que aqui relembro apenas por razões históricas. O nome que realmente importa para o problema que nos interessa é o de Michel Foucault. Com efeito, da *História da Loucura na Idade Clássica* - originalmente uma tese de doutorado realizada, pelo menos formalmente, sob a direção de Canguilhem - até seus cursos no Collège de France - e especialmente *Os Anormais* (1974-1975) -, passando por *A Vontade de Saber*, é incontestavelmente M. Foucault quem colocará a questão das normas e da normalização no centro do pensamento contemporâneo.

O único problema, por assim dizer, é que este imenso trabalho teórico e crítico é contemporâneo para ele, mas também para outros - eu me refiro certamente a Gilles Deleuze e Felix Guattari - a um ataque direto contra A Psicanálise. Não a uma certa psicanálise - medicalizada, conservadora e adaptativa -, mas contra a psicanálise como tal, desde sua invenção por Freud até a refundação por Lacan.

Para não me alongar muito, por mais que vocês conheçam esse capítulo da história das ideias tanto quanto ou até mais que eu, eu diria que aquele que foi um admirador da psicanálise - ao ponto de ter se permitido falar da “honra política da psicanálise” - terminou por reduzir a psicanálise a uma “ciência confessional”, a uma pura e simples prática de normalização.

Eu me contentaria em citar uma só passagem de seus inúmeros ataques contra a psicanálise. Vocês o encontrarão no pequeno texto de 1975 intitulado *Sur la Sellette* (em *Ditos e Escritos*):

“A psicanálise”, escreveu M. Foucault,

em algumas de suas performances tem efeitos que se entram no enquadramento de controle e da normalização [...] É no estudo dos mecanismos de poder que investiram os corpos, os gestos, os comportamentos em que se deve edificar a arqueologia das ciências humanas.

Aliás ela reencontra uma das condições de sua emergên-

cia: o grande esforço empenhado pelo século XIX de disciplinar e normalizar. Freud o sabia bem. Em questão de normalização, ele tinha consciência de ser mais forte que os outros. Então por que esse pudor sacralizante que consiste em dizer que a psicanálise não tem nada a ver com a normalização? (FOUCAULT, 1975).

Vocês compreenderam que Foucault, a exemplo de Deleuze e Guattari, não só põe em questão a psicanálise, mas a coloca em causa e, de uma certa maneira, fornece as armas que serão apontadas contra a psicanálise ao longo dos anos 1980, acusando-a especificamente de

participar plenamente na manutenção e reforço da ordem *heterocentrada e heteronormativa*, e de constituir um instrumento da repressão sexual e da normatização disciplinar dos gozos, já que ela ergue a diferença sexual em absoluta irredutibilidade e já que ela classifica a homossexualidade ou outras práticas ditas “desviantes” de “perverções” (PFAUWADEL, 2022, p. 17, grifos nossos).

Se essa acusação é validada, nós passamos alegremente da honra política da psicanálise ao que não podemos chamar senão de sua “desonra política”.

Porém, convém sermos bem claros sobre esse ponto. Não se pode confundir a psicanálise – sua prática, seu dispositivo, o saber que dela se deposita – com as tomadas de posição no campo social de cidadãos que se autorizam o exercício da psicanálise para promover suas opiniões e convicções. Vocês, sem dúvida, ouviram falar de colegas franceses apologistas da ordem simbólica como J-P Winter, que verdadeiramente desonraram a psicanálise na ocasião da votação sobre a lei da homoparentalidade.

Vocês veem claramente que é um tema propenso à controvérsia, à polêmica e até mesmo ao insulto. No entanto, é também um tema que merece muito mais do que isso, especialmente quando tratado por um psicanalista e para psicanalistas, ou pelo menos para pessoas que têm interesse e consideração pela psicanálise. Seja porque são familiarizados com seu saber, seja porque o experimentaram e obtiveram ensinamentos e efeitos terapêuticos ou de emancipação, seja porque o

---

que foi mencionado anteriormente até mesmo os levou a serem praticantes dela.

2

Chego, então, ao que me parece essencial: em que ponto e por que a psicanálise não é um discurso normativo?

Há um ditado popular que Lacan mobilizou em sua famosa *Radio-phonía* de 1970. O ditado é: “Não há fumaça sem fogo”.

Neste caso, o ditado sugere que esta acusação não pode vir do nada. Em outras palavras, algo nos enunciados da psicanálise ou nos objetivos de sua prática deve servir de apoio e justificativa para este ataque.

Esse fogo, do qual a fumaça seria o sinal, onde encontrá-lo senão no fato de que a descoberta freudiana do inconsciente e a invenção da psicanálise foram forjados precisamente nos lugares ocultos onde os discursos anteriores, especialmente o do mestre, os tinham confinado. A saber: da sexualidade, e em particular da sexualidade infantil e da sexualidade feminina.

E é verdade que ao mesmo tempo em que Freud atualizava a existência e, principalmente, a importância da sexualidade, a psicanálise produzia um saber cujos principais conceitos - o falo, o Édipo, a castração, a perversão - iriam induzir, a partir de sua interpretação desenvolvimentista, representações normativas no campo da sexualidade.

No âmbito de uma conferência como esta, que é apenas introdutória a um debate, não se trata de abordar, mesmo sem a pretensão de ser exaustivo, as questões às quais o que acabo de mencionar nos conduz.

Das quatro categorias que invoquei, reterei apenas a do Édipo, na medida em que é uma espécie de Nó que condensa, para a psicanálise e para fora dela, esse difícil problema da norma ou das normas. A questão decisiva a ser colocada, portanto, é saber como e por que o Édipo se tornou o cerne da psicanálise.

Acontece que Lacan respondeu essa pergunta de maneira muito precisa em seu Seminário de 1957-1958, *As formações do inconsciente*, propondo uma problematização em três pontos que me permito retomar:

- Seguindo Freud, o descobridor do inconsciente e pai da psicanálise, “o que o inconsciente revela, é antes de tudo e acima de tudo o complexo de Édipo” (LACAN, 1957-1958/1998, pp. 161-162).

- Ora, “não há nem sinal de Édipo se não houver pai, e inversamente, falar de Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (*Ibid.*, p. 166).

- Por fim, o complexo de Édipo tem a particularidade de ser simultaneamente um fato de estrutura e um fato de história. E considerado do ponto de vista histórico, Lacan destaca que o complexo de Édipo gira em torno de

três pólos - o Édipo em relação ao Supereu, em relação à realidade e em relação ao ideal do eu. Ideal do Eu na medida em que a genitalização, quando assumida, torna-se um elemento do ideal do eu. A realidade, na medida em que se trata das relações do Édipo com as afetações que envolvem uma perturbação da relação com a realidade, perversão e psicose (*Ibid.*, p.166).

Mas posso também responder praticamente à mesma pergunta dizendo que essa centralidade do Édipo na psicanálise pode ser atribuída ao “desejo de Freud”, ao lugar do pai neste desejo, mas também ao sexual, à morte e ao sentido na experiência inaugurada e promovida por Freud.

É por isso que o essencial do que é chamado comumente de clínica freudiana [*grosso modo* os casos reunidos, na França, no volume das *Cinco Lições de Psicanálise* (FREUD, 1910/1954), aos quais devem ser acrescentados pelo menos “ *O caso da jovem homossexual* (FREUD, 1920-1922/1973, pp. 245-270) e o *caso Haitzmann* (FREUD, 1923/1985, pp. 265-315) diz respeito positiva ou negativamente à problemática, se não edipiana, ao menos paterna. Acrescentaria que mesmo a paranoia de Schreber é considerada por Freud a partir do que ele chama de “complexo paterno”.

Dito isso, uma outra observação se impõe: o lugar do Édipo na teoria e na clínica psicanalítica teve, certamente, muitas repercussões, mas elas não foram todas na mesma direção.

---

Vou distinguir ao menos três direções:

- A primeira vai do Édipo ao pré-edípico e à preponderância do materno, do “pulsional” ou mesmo do arcaico. É o movimento quase regressivo que especifica, por assim dizer, a orientação na psicanálise “anglo-saxã”, especialmente kleiniana e winnicottiana;
- A segunda direção, ego-psicológica ou culturalista, orientou o Édipo para o lado de seus efeitos normativos, adaptativos, idealizantes ou mesmo sublimatórios;
- A terceira direção, característica do “primeiro Lacan”, consistiu em uma interpretação paralinguística do Édipo que em parte desvitalizou e dessexualizou este último, reduzindo-o a uma operação de substituição significativa (metáfora) e a seu efeito de significado (significação fálica).

A partir dessas diversas perspectivas, foram deduzidos usos do Édipo, portanto do pai e do sentido, visando à direção da cura e à concepção do que é o fim de uma análise.

Assim, poderíamos distinguir facilmente a concepção clássica do fim da análise como Freud a tematizou em seu artigo quase testamentário, *Análise terminável e análise interminável* (levada até o complexo de castração: *penisneid* e protesto viril), do que ele se tornou com Anna Freud e seu grupo (*grosso modo*, a identificação ao ego do analista), com Melanie Klein e seus alunos (elaboração das ansiedades paranoídes e depressivas e repetição da experiência fundadora e fundamental do desmame sendo desmamado do analista-seio), “assunção do complexo de castração” com o primeiro Lacan.

Cada um desses pontos mereceria por si só um Seminário anual, pois é importante saber de onde viemos e as verdadeiras consequências da opção lacaniana nesse quesito.

Mas a simples menção a essa problemática, a esse vínculo orgânico entre a teoria do Édipo e a concepção da análise e de seu fim, me permite entrar de cabeça na questão que me interessa, afirmando que a hipótese de um “Além do complexo de Édipo” constitui uma virada, uma bifurcação que terá repercussões não apenas sobre como Lacan conceberá o fim de uma análise, mas também sobre o que é uma aná-

---

lise, o que está em jogo e o que se pode esperar dela.

Vamos agora tentar explorar essa via.

3

Eu diria, para apresentar as coisas de forma simples, que assim como Freud passou de uma concepção do funcionamento psíquico dominada pelo princípio do prazer a um “Além do princípio do prazer”, ou seja, a um novo princípio do funcionamento psíquico colocado desta vez sob o domínio da repetição (que também poderia ser chamado de “princípio de gozo”), pode-se considerar que Lacan operou uma passagem do Édipo - tanto o Édipo freudiano como o dele, voltarei a isso -, para um “Além do Édipo”.

O que isso quer dizer?

Em uma primeira aproximação, mas de maneira radical, isso significa que, para Lacan, o Édipo não é o alfa e o ômega da psicanálise. Nem como teoria e saber e ainda menos como prática.

Que o Édipo não seja o alfa e o ômega da psicanálise, no plano teórico, pode ser entendido facilmente pelo fato de que o Édipo, mesmo sendo o único mito de que a psicanálise é capaz, continua sendo um mito. E um mito cuja verdade é a castração que, longe de ser atribuível apenas ao pai, é antes de tudo um efeito da estrutura da linguagem.

Que o Édipo não seja o alfa e o ômega da psicanálise, no plano de sua prática também é entendido assim, uma vez que seu fim não é a identificação ao Outro - mesmo que seja o analista - mas a identificação ao sintoma.

Portanto, na verdade, para dizê-lo simplesmente, as imputações feitas à psicanálise de ser uma prática normalizante, normativa ou normatizadora<sup>10</sup>, simplesmente não se sustentam.

Por quê?

Essencialmente, porque essas imputações são frequentemente feitas com base em uma confusão entre as opiniões ou convicções pessoais

---

<sup>10</sup> AME de l'EPFCL, Membro do Fórum de Toulouse (France)

de alguns analistas (incluindo Freud) e as proposições teóricas da psicanálise (baseadas no conhecimento que se acumulou da experiência).

O que se acumulou da experiência da psicanálise é o caráter traumático e desarmonioso do sexual. Freud já escrevia em seu *Mal-estar na civilização* que “por sua própria natureza, a função sexual se recusaria a nos conceder plena satisfação e nos obrigaria a seguir outros caminhos” (FREUD, 1929/ Paris, pp. 57-58).

O mesmo Freud, e no mesmo livro, destacava não tanto a diferença dos sexos - que não é, que eu saiba, um palavrão - mas sim a bissexualidade psíquica:

“O homem”, ele escreve,

é também um animal dotado de uma disposição inequívoca para a bissexualidade. O indivíduo corresponde a uma fusão de duas metades simétricas, das quais uma, na opinião de vários pesquisadores, é puramente masculina, e a outra, feminina. É inteiramente possível que cada uma delas, inicialmente, fosse hermafrodita. A sexualidade é um fato biológico muito difícil de conceber psicologicamente, embora seja de uma importância extraordinária na vida psíquica. Costumamos dizer: todo ser humano apresenta impulsos instintivos, necessidades ou propriedades tão masculinas quanto femininas; mas somente a anatomia, e não a psicologia, é realmente capaz de nos revelar o caráter do “masculino” ou do “feminino” (FREUD, 1929, *Idem*, note 1. p. 58– tradução do francês).

Ele acrescenta algumas linhas mais adiante:

A teoria da bissexualidade permanece muito obscura ainda e devemos considerar como uma grave lacuna em psicanálise a impossibilidade de conectá-la à teoria das pulsões. Seja como for, se admitirmos o fato de que, em sua vida sexual, o indivíduo queira satisfazer desejos masculinos e femininos, estamos prontos para aceitar também a possibilidade de que eles não sejam todos satisfeitos pelo mesmo objeto, e que além disso, eles se anulem mutua-

mente no caso em que não tenham sido capazes de serem dissociados nem de serem direcionados cada um a seu próprio caminho” (FREUD, 1929/tradução do texto francês, p. 58, nota: 1).

Tendo em mente tais passagens, compreende-se melhor que Lacan tenha formulado o dizer de Freud - isto é, o que se infere de todos os seus dizeres - pela fórmula agora célebre: “Não há relação sexual!”

Vocês sabem que Lacan não se contentará com esta fórmula que, por si só, contradiz qualquer ideia de norma sexual. Ele fará dessa inexistência da relação sexual, que pode ser lida também como o buraco da estrutura, o princípio mesmo que funda tanto o sintoma quanto o amor e as normas sociais.

Aliás, ele dirá isso muito claramente, em uma entrevista concedida à *France-Culture* em 1973, e cuja transcrição, por Alain Didier-Weil, apareceu em *Le Coq-Héron* (1974, n. 46/47, pp. 3-8): “Há normas sociais por falta de qualquer norma sexual, isso é o que Freud diz.”

A questão então é: como alguém poderia, por um único instante, pensar que uma prática como a psicanálise - fundamentada precisamente no sintoma e no amor (transferência), ambos suplência à inexistência da relação sexual - poderia ser uma prática de normalização?

\*\*\*

Concluo.

Sem dúvida, o campo universitário e algumas lutas importantes e legítimas levaram a algumas confusões com as quais, sem dúvida, a psicanálise sofreu e continua a sofrer. Mas raramente são as críticas externas que um discurso tem mais dificuldade em superar. O mais difícil para qualquer discurso é quando, por covardia, medo ou preocupação com a sedução, ele renuncia à sua lógica e à sua ética específica.

Não é esse o risco que a psicanálise corre quando seus agentes renunciam ao que sua experiência lhes ensina para se curvarem diante das teorias da moda, por mais interessantes e politicamente emancipatórias que possam ser?

De qualquer forma, pode-se perguntar, e eu me pergunto: qual é o futuro da psicanálise se ela renunciar a ser um discurso fundado no universalismo da linguagem, da razão e da ciência, por um lado, e, por outro, como uma prática da diferença, ou mesmo do objetivo da diferença absoluta?

Tradução:

Maria Célia Delgado de Carvalho  
Beatriz Chneiderman

## Referências

- FOUCAULT, M. (1975) Pouvoir et corps. *In: Dits et écrits, II*, Paris: Ed. Gallimard, 1975, p. 758-759
- FREUD, S. (1910). **Cinq psychanalyses**. Paris: PUF, 1954.
- \_\_\_\_\_. (1920-1922). Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine. *In: Névrose, psychose et perversion*, p. 245-270. Paris: PUF, 1973.
- \_\_\_\_\_. (1923). Une névrose diabolique au XVII siècle. *In: L'inquiétante étrangeté et autres essais*, p. 265-315. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1929). **Malaise dans la civilisation**. Paris: PUF, 1971
- LACAN, J. (1957-1958) **Le Séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient**, p. 161-162. Paris: Seuil, 1998.
- MACHEREY, P. (2009) **De Canguilhem à Foucault. La force des normes**. Paris: La Fabrique, 2009.
- PFAUWADEL, A. (2022) **Lacan versus Foucault. La psychanalyse à l'envers des normes**, p.17. Paris: E. du Cerf, 2022.

TEXTO ORIGINAL

# SUBVERSION DES NORMES ET ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE<sup>11</sup>

Sidi Askofaré<sup>12</sup>

Permettez-moi avant toute chose, de remercier collectivement les responsables de la Commission *DiverCidade* (*DiverCité*) du Fórum de São Paulo, pour leur invitation, et, au-delà d'eux, vous tous qui me faites l'honneur de m'accueillir dans le cadre de cette manifestation.

Quand la Commission *DiverCidade* a pris contact avec moi pour participer à cette journée, j'ai été à la fois ravi et surpris. Et, d'ailleurs, plus que surpris : inquiet. Cette invitation arrivant à la suite de mon intervention à la séance inaugurale des activités du Fórum do Rio de

<sup>11</sup> Conférence donnée au Forum de São Paulo. En 2021, la FCL-SP a créé la *Commission DiverCidade*, pour envisager la mise en place de quotas de formation clinique. Cette commission est née de la reconnaissance des inégalités des chances dans notre société, découlant des marques de race, de classe, de sexe et de territoire dans notre tissu social et a proposé de mettre en œuvre des mesures positives afin de créer davantage de conditions d'accès pour les sujets qui se déclarent issus de groupes minoritaires, discriminés ou exclus. Conformément à la loi brésilienne sur l'immigration, Art.3º, II, qui dit "... répudiation et prévention de la xénophobie, du racisme et de toute forme de discrimination", nous combinons l'intolérance religieuse, l'antisémitisme et la violence de genre, qui pas toutes ont été abordées au cours du mandat de cette première Commission, mais qui sont également urgentes à notre époque. Dans le cadre des activités proposées, la Commission a promu l'espace « *Vozes da DiverCidade* », des rencontres sur les thèmes de la ségrégation et de la discrimination, en privilégiant le débat avec d'autres domaines de connaissances dédiés à ce sujet, en enrichissant la gamme de timbres entendus dans notre institution, ainsi que le public qui a pu participer à chacune des occasions. Dans cet espace, les contributions du collègue Sidi Askofaré ont marqué une autre étape importante et cohérente avec notre orientation, dans le mouvement pour une communauté ouverte et inclusive, qui encourage le maintien du discours analytique, non normatif, antiraciste et antiségrégationniste, ce qui nous détermine déjà. Commission *DiverCidade*, biennium 2021-2022: Aline Coelho, Carla Bohmer, Fernanda Zacharewicz, Isabel Napolitani, Maria Celia Delgado de Carvalho et Sheila Skitnevsky Finger.

<sup>12</sup> *AME de l'EPFCL*. Membro do Fórum de Toulouse (France)

Janeiro, sur le thème « Racisme ou psychanalyse », je me suis posé la question de savoir: qui on invitait vraiment? Et, par conséquent, quelles sont non seulement les attentes mais aussi les enjeux au sein desquels mon propos allait véritablement s'inscrire.

En effet, comme chacun d'entre vous, je ne suis réductible à aucun signifiant qui épuiserait mon être.

Comme toutes lesdites identités, la mienne est multiple. Et ce n'est pas la même chose de m'écouter en tant qu'Africain, en tant que Noir, en tant que «musulman», en tant qu'hétérosexuel, en tant que professeur de psychologie, en tant que psychanalyste exerçant en France ou en tant que militant politique de telle ou telle cause.

Dans la mesure où cette invitation est lancée par des collègues du Fórum de São Paulo, j'ai la naïveté de croire que c'est la fraternité du discours psychanalytique, dont nous sommes tous en quelque sorte les servants qui l'emporte. Mais sans doute que dans ma manière de penser la psychanalyse sera nécessairement marquée par les autres traits évoqués et les expériences de vie auxquelles ils m'ont confrontés.

À l'invitation de la Commission *DiverCidade* pour une conférence-débat, j'ai répondu par le titre que j'ai proposé pour ce matin : «Subversion des normes et éthique de la psychanalyse».

Je ne suis pas sûr qu'au moment où je proposais ce titre, je savais réellement jusqu'où il nous mènerait. Je savais néanmoins, ne serait-ce que par les échanges que j'ai pu avoir avec mes collègues de Rio, que le Brésil, comme quasiment tous les grands pays, aujourd'hui, était travaillé par la question des diversités, des discriminations, des ségrégations, donc des normes.

Sur une question aussi essentielle voire vitale pour les sociétés contemporaines, je ne pense pas que vous attendiez de moi le simple énoncé de mes opinions ou de mes convictions. Bien sûr que j'en ai, et je ne les masquerai ni ne les nierai.

Non, je crois que si ma présence – même virtuelle avec vous a un sens -, c'est parce que c'est une occasion pour essayer de penser ensemble ces problèmes, de réfléchir sur ce qui peut s'en dire depuis la psychanalyse. Et, enfin, d'examiner leurs conséquences au sein de la psychanalyse elle-même et voir, éventuellement, ce que peut la psychanalyse.

---

1

Je vais partir d'un peu loin, en posant la question, simple d'apparence : comment en sommes-nous arrivés à cette problématique des normes ?

- Je dirais que la question des normes était présente au tout début de la psychanalyse: d'abord en raison de son rapport à la médecine et à la psychopathologie – et, donc, par le travail souterrain et discret des catégories normatives, implicites ou explicites, qui structurent la pensée et le discours médical ;
- Ensuite par sa mise en question ou sa mise en cause, au moins partielle, des cadres conceptuels de la même pensée médicale ;
- Enfin, par les incidences de ses frayages sur les normes des sociétés dans lesquelles la psychanalyse a vu le jour, par exemple, en matière de mœurs sexuelles ou de représentations relatives à la sexualité infantile.

Passé ce moment disruptif de ses débuts, on a le sentiment que la psychanalyse s'est pour ainsi dire normalisée, en s'embourgeoisant ou en s'américanisant, jusqu'à se faire une «psychologie de l'adaptation», donc une entreprise de normalisation, de soumission non seulement aux normes mais aux idéaux de ce que Lacan se plaisait à appeler «*l'American way of life*».

C'est dire que le bacille de la peste, que Freud croyait avoir inoculé aux USA, n'avait pas produit les effets escomptés.

Au contraire, c'est la psychanalyse qui s'est adaptée, qui s'est conformée à l'idéologie et aux mœurs américaines. Bref, c'est elle qui s'est «normalisée».

Cette médicalisation de la psychanalyse suffit à elle seule à la mettre à l'épreuve des concepts de norme, de normal, de normalité et de normativité.

Car, bien avant d'être un motif central des Sciences humaines et sociales, le travail de Georges Canguilhem l'atteste, la question de la norme fut d'abord centrale en médecine et dans les sciences de la vie. De ce point de vue, il convient toujours de revenir à son maître-ouvrage: *Le normal et le pathologique*. Il n'y problématise pas simple-

ment les rapports entre le normal, l'anormal et le pathologique; il y rappelle aussi l'existence de normes vitales - donc, naturelles - qui ne doivent rien aux normes sociales.

C'est même pourquoi, s'il n'y a pas à proprement parlé identité, il existe une certaine convergence entre les démarches de Canguilhem et de Foucault - ce qu'un Pierre Macherey avait bien vu -, dans la mesure où ils ont essayé de saisir et de thématiser, tous les deux, « ce que c'est que vivre, et vivre en société, sous les normes » (MACHEREY, 2009).

Il n'est pas nécessaire de s'appesantir sur les contributions de Canguilhem que je ne rappelle, ici, que pour des raisons historiques.

Le nom qui importe véritablement pour ce qui concerne le problème qui nous intéresse est celui de Michel Foucault.

En effet, de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* - à l'origine une thèse de Doctorat réalisée, au moins formellement, sous la direction de Canguilhem - jusqu'à ses cours du Collège de France - et tout particulièrement *Les anormaux* (1974-1975) -, en passant par *La volonté de savoir*, c'est incontestablement M. Foucault qui va placer la question des normes et de la normalisation au centre de la pensée contemporaine.

Le seul problème, si je puis dire, c'est que cet immense travail théorique et critique est contemporaine, chez lui, mais aussi chez d'autres - je pense bien sûr à Gilles Deleuze et Felix Guattari - à une attaque en règle contre *La* psychanalyse. Non pas une certaine psychanalyse - médicalisée, conservatrice et adaptative -, mais contre la psychanalyse comme telle, de son invention par Freud à sa refondation par Lacan.

Pour ne pas être trop long, d'autant que vous connaissez ce chapitre d'histoire des idées autant sinon plus que moi, je dirais que celui qui fut un admirateur de la psychanalyse - au point d'avoir pu parler de « l'honneur politique de la psychanalyse » - a fini par réduire la psychanalyse à une « science-aveu », à une pure et simple pratique de normalisation.

Je me contenterai de citer un seul passage de ses nombreuses attaques contre la psychanalyse. Vous le trouverez dans le petit texte de 1975 intitulé *Sur la sellette* (in *Dits et écrits*) : « La psychanalyse », y écrit M. Foucault,

dans certaines de ses performances , a des effets qui rentrent dans le cadre du contrôle et de la normalisation. [...] C'est dans l'étude des mécanismes de pouvoir qui ont investi les corps, les gestes, les comportements qu'il faut édifier l'archéologie des sciences humaines.

Elle retrouve, d'ailleurs l'une des conditions de son émergence : le grand effort de mise en discipline et de normalisation poursuivi par le XIX<sup>ème</sup> siècle. Freud le savait bien. En fait de normalisation, il avait conscience d'être plus fort que les autres. Alors qu'est-ce que c'est que cette pudeur sacralisante qui consiste à dire que la psychanalyse n'a rien à voir avec la normalisation ? (FOUCAULT, 1975).

Vous l'aurez compris, Foucault, à l'instar de Deleuze et Guattari, ne met pas seulement en question la psychanalyse, il la met en cause. Et, d'une certaine manière, il fourbit les armes qui seront tournées contre la psychanalyse autour des années 1980, en l'accusant notamment de

participer pleinement au maintien et au renforcement de l'ordre *hétérocentré* et *hétéronormatif*, et de constituer un instrument de la répression sexuelle et de la normativisation disciplinaire des jouissances, lorsqu'elle érige la différence sexuelle en absolu irréductible et lorsqu'elle taxe l'homosexualité ou d'autres pratiques dites « déviantes » de « perversions » (PFAUWADEL, 2022, p. 17, nous soulignons).

Si cette accusation est avérée, nous passons allègrement de l'honneur politique de la psychanalyse à ce qu'on ne peut plus appeler autrement que son « déshonneur politique ».

Mais il convient d'être très clair sur ce point. Il ne faut pas confondre la psychanalyse – sa pratique, son dispositif, le savoir qui s'en dépose – et les prises de position, dans le champ social, de citoyens qui s'autorisent de l'exercice de la psychanalyse pour promouvoir leurs opinions et convictions. Vous avez sans doute entendu parler de collègues français, thuriféraires de l'ordre symbolique, comme J-P Winter, qui ont, eux, véritablement déshonoré la psychanalyse à l'occasion du vote de la loi sur l'homoparentalité.

---

Vous voyez bien que c'est un thème qui prêt à la controverse, à la polémique voire à l'insulte. Or, c'est également un thème qui mérite beaucoup mieux que cela, surtout quand il est traité par un psychanalyste et pour des psychanalystes, ou en tout cas, pour des personnes qui ont de l'intérêt et de la considération pour la psychanalyse. Soit parce qu'ils sont familiers de son savoir, soit parce qu'ils l'ont expérimenté et en ont tiré enseignement et effets thérapeutiques ou d'émancipation, soit parce que ce qui précède les a même conduits à en être le ou la praticienne.

2

J'en viens, donc, à ce qui me paraît l'essentiel, à savoir : en quoi et pourquoi la psychanalyse n'est-elle pas un discours normatif ?

Il y a une formule de la sagesse populaire qu'à l'occasion Lacan a mobilisé, notamment dans sa fameuse *Radiophonie* de 1970. Cette formule, c'est : « Il n'y a pas de fumée sans feu ».

En l'occurrence, cette formule suggère que cette accusation ne peut pas venir de nulle part. Autrement dit, il a bien fallu que dans les énoncés de la psychanalyse, ou dans les visées de sa pratique, quelque chose serve d'appui et de justification à cette attaque.

Ce feu, dont la fumée serait le signe, où aller le chercher sinon au lieu même de ce que la découverte freudienne de l'inconscient et l'invention de la psychanalyse a sorti des lieux de recel où l'avaient enfermé les discours antérieurs, celui du maître notamment. À savoir, la sexualité, et en particulier la sexualité infantile et la sexualité féminine.

Et il est vrai qu'en même temps que Freud mettait au jour l'existence et, surtout, l'importance de la sexualité, la psychanalyse produisait un savoir dont certains des concepts majeurs – le phallus, l'Œdipe, la castration, la perversion – allaient induire, à partir de leur interprétation développementaliste, des représentations normatives dans le champ de la sexualité.

Dans le cadre d'une telle conférence, qui n'est qu'introductive à un débat, il n'est point question de traiter, même sans visée d'exhaustivité aucune, les questions auxquelles ce que je viens d'évoquer nous conduit.

Des quatre catégories que j'ai convoquées, je ne retiendrai que celle de l'Œdipe, en tant qu'elle est une sorte de nœud qui condense, pour la psychanalyse comme pour son dehors, ce difficile problème de la norme ou des normes. La question décisive à se poser est, dès lors, de savoir comment et pourquoi l'Œdipe s'est-il trouvé au cœur de la psychanalyse ?

Il se trouve qu'à cette question Lacan avait répondu très précisément dans son Séminaire de 1957-1958, *Les formations de l'inconscient*, en proposant une problématisation en trois points que je me permets de rappeler :

- À suivre Freud, le découvreur de l'inconscient et le père de la psychanalyse, « ce que révèle l'inconscient, c'est d'abord et avant tout le complexe d'Œdipe » (LACAN, 1957-1958/1998, pp. 161-162).
- Or, « il n'y a pas de question d'Œdipe s'il n'y a pas de père, et inversement, parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père » (*Ibid.*, p.166).
- Enfin, le complexe d'Œdipe a cette particularité d'être conjointement un fait de structure et un fait d'histoire. Et envisagé sur le versant historique, Lacan souligne que le complexe d'Œdipe tourne autour de

trois pôles – l'Œdipe par rapport au surmoi, par rapport à la réalité, par rapport à l'idéal du moi. L'Idéal du moi, pour autant que la génitalisation, en tant qu'elle assumée, devient élément de l'Idéal du moi. La réalité, pour autant qu'il s'agit des rapports de l'Œdipe avec les affections comportant un bouleversement du rapport à la réalité, perversion et psychose (*Ibid.*, p.166).

Mais je peux également répondre à peu près à la même question en disant que cette centralité de l'Œdipe dans la psychanalyse peut être imputée au « désir de Freud », à la place du père dans ce désir, mais également au sexuel, à la mort et au sens dans l'expérience inaugurée et promue par Freud.

C'est même pourquoi l'essentiel de ce qu'on appelle communément la clinique freudienne (*grosso modo* les cas recueillis, en France, dans le

---

volume des *Cinq psychanalyses* (FREUD, 1910/1954), auxquels il convient d'ajouter au moins « La jeune homosexuelle » (FREUD, 1920-1922/1973, pp. 245-270) et le « cas Haitzmann » (FREUD, 1923/1985, pp. 265-315) relève positivement ou négativement de la problématique, sinon œdipienne, en tout cas paternelle. J'ajouterai que même la paranoïa de Schreber est envisagée par Freud à partir de ce qu'il appelle le « complexe paternel ».

Aussitôt dit, une autre remarque s'impose : la place de l'Œdipe dans la théorie et la clinique psychanalytique a eu, certes, de nombreuses répercussions, mais elles ne sont pas allées dans le même sens.

Je distinguerai au moins trois directions :

- La première va de l'Œdipe au précœdipien et à la prégnance du maternel, du « pulsionnel » voire de l'archaïque. C'est le mouvement quasi régressif qui spécifie pour ainsi dire l'orientation « anglo-saxonne », en particulier kleinienne et winnicottienne en psychanalyse ;
- La deuxième direction, ego-psychologique ou culturaliste a plutôt orienté l'Œdipe du côté de ses effets normatifs, adaptatifs, idéalisants voire sublimatoires;
- La troisième direction, caractéristique du « premier Lacan », a consisté en une interprétation paralinguistique de l'Œdipe qui a, en partie, dévitalisé et désérialisé ce dernier en le réduisant à une opération de substitution signifiante (métaphore) et à son effet de signifié (signification phallique).

De ces diverses perspectives ont été déduites, dirai-je, des usages de l'Œdipe, donc du père et du sens, en vue de la direction de la cure et la conception de ce qu'est la fin d'une analyse.

Ainsi, on pourrait distinguer assez facilement la conception classique de la fin de l'analyse telle que Freud a pu en thématiser dans son article quasi testamentaire, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (butée sur le complexe de castration : *penisneid* et *protestation virile*), et ce qu'elle est devenue chez Anna Freud et son groupe (*grosso modo* l'identification au Moi de l'analyste), chez Melanie Klein et ses élèves (élaboration des angoisses paranoïdes et dépressives et répétition l'expérience fondatrice et fondamentale du sevrage en étant

sevré de l'analyste-sein), « assomption du complexe de castration » chez le premier Lacan.

Chacun de ces points mériterait à soi tout seul un Séminaire annuel, tant il est important de savoir d'où nous venons et les ressorts réels de l'option lacanienne en cette matière.

Mais la simple évocation de cette problématique, de ce lien organique entre théorie de l'Œdipe et conception de l'analyse et de sa fin, me permet d'entrer de plain-pied dans la question qui m'importe, en posant notamment que l'hypothèse d'un « Au-delà du complexe d'Œdipe », constitue un virage, une bifurcation qui va retentir non seulement sur la manière dont Lacan va concevoir ce qu'est la fin d'une analyse, mais également sur ce qu'est une analyse, ce qu'on y met en jeu et ce qu'on peut en attendre.

Essayons maintenant d'explorer cette voie.

### 3

Je dirai, pour présenter les choses simplement, que de même que Freud est passé d'une conception du fonctionnement psychique dominée par le principe de plaisir à un « Au-delà du principe de plaisir », c'est-à-dire à un nouveau principe du fonctionnement psychique placé cette fois sous la domination de la répétition (qu'on pourrait aussi bien appeler « *principe de jouissance* »), de même on peut considérer que Lacan a opéré un passage de l'Œdipe – l'Œdipe freudien comme le sien propre, j'y reviendrai ) -, passage de l'Œdipe, donc, à un « Au-delà de l'Œdipe ».

Qu'est-ce à dire ?

En première approximation, mais de manière radicale, cela veut dire que, pour Lacan, l'Œdipe n'est pas l'alpha et l'oméga de la psychanalyse. Ni en tant que théorie et savoir et encore moins en tant que pratique.

Que l'Œdipe ne soit pas l'alpha et l'oméga de la psychanalyse, sur le plan théorique, peut s'entendre facilement de ce que l'Œdipe, même à être le seul mythe dont est capable une psychanalyse, reste un mythe. Et un mythe dont la vérité est la castration qui, loin d'être rapportable au seul père, est d'abord et avant tout un effet de la structure de langage.

---

Que l'Œdipe ne soit pas l'alpha et l'oméga de la psychanalyse, sur le plan de sa pratique, s'entend également, dès lors que sa fin n'est pas d'identification à l'Autre – fut-il l'analyste – mais d'identification au symptôme.

Donc, en vérité, pour le dire simplement, les imputations faites à la psychanalyse d'être une pratique *normalisante*, normative ou *normative*<sup>13</sup>, ne tiennent tout simplement pas la route.

Pourquoi ?

Essentiellement, parce que, ces imputations sont souvent faites sur la base d'une confusion entre les opinions ou convictions personnelles de certains analystes (Freud compris) et les propositions théoriques de la psychanalyse (fondées sur le savoir qui s'est déposé de l'expérience).

Or, ce qui s'est déposé de l'expérience de la psychanalyse, c'est le caractère traumatique et dysharmonique du sexuel. Déjà, Freud écrivait dans son *Malaise dans la civilisation*, que « de par sa nature même, la fonction sexuelle se refuserait quant à elle à nous accorder pleine satisfaction et nous contraindrait à suivre d'autres voies » (FREUD, 1929/ Paris, pp. 57-58).

Le même Freud, et dans le même ouvrage mettait l'accent non pas tant sur la différence des sexes – qui n'est pas que je sache un gros mot – que sur la bisexualité psychique :

« L'homme », écrit-il,

est lui aussi un animal doué d'une disposition non équivoque à la bisexualité. L'individu correspond à une fusion de deux moitiés symétriques dont l'une, de l'avis de plusieurs chercheurs, est purement masculine et l'autre féminine. Il est tout à fait possible que chacune d'elles à l'origine fût hermaphrodite. La sexualité est un fait biologique très difficile à concevoir psychologiquement, bien qu'il soit d'une extraordinaire importance dans la

---

<sup>13</sup> J'essaye d'introduire ici que tel que cela s'entend, en français, « normaliser » veut dire : faire devenir ou redevenir normal (au sens de la norme statistique) ; la « normativisation » quant à elle est à entendre au sens de : produire des normes ou soumettre à des normes)

vie psychique. Nous avons coutume de dire : tout être humain présente des pulsions instinctives, besoins ou propriétés autant masculines que féminines ; mais l'anatomie seule, et non pas la psychologie, est vraiment capable de nous révéler le caractère du « masculin » ou du « féminin » (FREUD, 1929/Paris).

Plus il ajoute quelques lignes plus loin :

La théorie de la bisexualité demeure très obscure encore et nous devons en psychanalyse considérer comme une grave lacune l'impossibilité de la rattacher à la théorie des pulsions. Quoi qu'il en soit, si nous admettons le fait que, dans sa vie sexuelle, l'individu veuille satisfaire des désirs masculins et féminins, nous sommes prêts à accepter aussi l'éventualité qu'ils ne soient pas tous satisfaits par le même objet, et qu'« en outre ils se contrecarrent mutuellement dans le cas où l'on n'aurait pas réussi à les disjoindre ni à diriger chacun d'eux dans la voie qui lui est propre » (FREUD, 1929/Paris, p. 58, note : 1).

À se rappeler de tels passages, on comprend bien et mieux que Lacan ait formulé le dire de Freud – soit ce qui s'infère de tous ses dits – par la formule désormais célèbre : « Il n'y a pas de rapport sexuel ! »

Vous savez que Lacan ne se contentera pas de cette formule qui, à elle seule, contrevient à toute idée de norme sexuelle. Il fera de cette inexistence du rapport sexuel, qui peut se lire aussi comme le trou de la structure, le principe même qui fonde aussi bien le symptôme que l'amour et les normes sociales.

D'ailleurs, il le dira très clairement, dans une interview accordée à France-Culture en 1973, et dont la transcription, par Alain Didier-Weil, parut dans *Le Coq-Héron* (1974, n° 46/47, pp. 3-8) : « Il y a des normes sociales faute de toute norme sexuelle, voilà ce que dit Freud. »

La question devient donc : comment a-t-on pu, un seul instant, penser qu'une pratique comme la psychanalyse – fondée justement sur le symptôme et l'amour (transfert), eux-mêmes suppléances à l'inexistence du rapport sexuel – puisse être une pratique de normalisation ?

\*\*\*

---

Je conclus.

Sans doute que le champ universitaire et certaines luttes importantes et légitimes ont conduit à certaines confusions dont sans doute la psychanalyse a pâti et continue de pâtir. Mais c'est rarement de critiques externes qu'un discours a le plus de mal à se relever. Le plus difficile pour tout discours, c'est lorsque par lâcheté, par peur ou par souci de séduction, il renonce à sa logique et à son éthique spécifique.

N'est-ce pas le risque que court la psychanalyse, lorsque ses agents renoncent à ce que leur enseigne leur expérience pour se prosterner devant les théories à la mode, aussi intéressantes et politiquement émancipatrices fussent-elles ?

En tout cas, on peut se demander, et je me demande : quel avenir pour la psychanalyse si elle venait à renoncer à être un discours fondé sur l'universalisme du langage, de la raison et de la science, d'une part, et, d'autre part, une pratique de la différence voire de la visée de la différence absolue ?

## Les références

- FOUCAULT, M. (1975) Pouvoir et corps. *In: Dits et écrits, II*, Paris – Ed. Gallimard, 1975, p. 758-759
- FREUD, S. (1910). *Cinq psychanalyses*. Paris: PUF, 1954.
- \_\_\_\_\_. (1920-1922). Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine. *In: Névrose, psychose et perversion*, p. 245-270. Paris: PUF, 1973.
- \_\_\_\_\_. (1923). Une névrose diabolique au XVII<sup>e</sup> siècle. *In: L'inquiétante étrangeté et autres essais*, p. 265-315. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. (1929). **Malaise dans la civilisation**. Paris: PUF, 1971
- LACAN, J. (1957-1958) **Le Séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient**, p. 161-162. Paris: Seuil, 1998.
- MACHEREY, P. (2009) **De Canguilhem à Foucault. La force des normes**. Paris: La Fabrique, 2009.
- PFAUWADEL, A. (2022) **Lacan versus Foucault. La psychanalyse à l'envers des normes**, p.17. Paris: E. du Cerf, 2022.
-

# APRESENTAÇÃO DA VERSÃO EM PORTUGUÊS DO SEMINÁRIO 22 - R.S.I.

Jorge Chapuis<sup>14</sup>

São Paulo, 20 de agosto de 2022

Bom dia! Primeiramente, os agradecimentos:

Como sempre, é um prazer para mim participar mais uma vez de uma sessão de trabalho com o Fórum de São Paulo, onde encontro sempre um espírito ao mesmo tempo rigoroso e amigável. Estou muito grato por terem me convidado para essa apresentação. Dessa vez tenho a oportunidade de ler a enunciação de outro, de escutar minha própria enunciação e trabalhar nela.

Vamos ver o que acontece hoje por aqui.

Supostamente vou apresentar essa versão em português do *Seminário 22* de Jacques Lacan, chamada *RSI*<sup>15</sup>.

Corresponde ao outono europeu de 1974 até o verão de 1975.

## **Contexto**

Nossos países sul-americanos foram submetidos à Operação Condor. Assassinatos, exílios. A psicanálise foi questionada (se não, re-

---

<sup>14</sup> Analista praticante da EPFCL, membro da EPF-Fórum Psicanalítico de Barcelona

<sup>15</sup> Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – *RSI – Seminário 22* (1974-1975). Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Tradução de Luc Matheron, revisão técnica de Gláucia Nagem e Luciana Guarreschi. São Paulo, 2022.

primida) na Argentina, menos em sua vertente acadêmica do que no exercício de sua prática e de seus praticantes.

Na Europa, vivia-se em plena ressaca dos movimentos de 1968. A Espanha iniciava um caminho democrático com a morte de Franco; na Alemanha, um dos membros presos do Baader-Meinhof morria em sua greve de fome; na França, governava uma direita bem pensante. A Europa trilhava o caminho da unificação.

Uma época muito pouco permissiva para inovações políticas. Algo resistia... a revolução sexual não se deteve. A esse respeito, seguindo a leitura de Lacan do termo revolução, começam a ser vistos como aceitáveis tantos gozos particulares que antes eram mantidos na mais estrita e perversa intimidade.

Lacan estava em sua busca particular. O Nó Borromeano veio até ele “como uma luva” para libertá-lo da necessidade desse ponto fixo, ou de apoio firme, que acredito ver em construções formais anteriores, essas às quais ele recorreu desde o início de sua transmissão. Depois, se houver oportunidade, podemos falar sobre essa ideia do ponto de basta, necessária para as formalizações recursivas.

Lacan se “borromeizava” sem se esquecer de Freud e, ao mesmo tempo, separando-se dele.

Isso ajudou a me situar na época do *RSI*.

Este é um dos grandes seminários de pesquisa, de busca, ao qual todos voltamos repetidamente para nos encontrarmos com pérolas de todos os tipos.

Em 1974 viviam-se algumas complicações na Escola, e as greves afetavam o departamento de psicanálise de Vincennes, onde Lacan ministrava o seminário. A primeira aula, de 19 de novembro, não aconteceu. Há um esboço em cópias estenográficas.

Trabalhamos com esta versão em português<sup>16</sup>. Em francês não temos uma versão estabelecida pelos herdeiros de seus direitos, mas contamos com várias:

- Transcrição de Miller, publicada em *Ornicar* n. 2, 3, 4 e 5;
- Versão Chollet, cópias estenográficas;

<sup>16</sup> Idem

- Versão de Patrick Valas, e suas gravações sonoras em mp3;
- Versão Staferla, que compara as duas anteriores;
- Versão da AFI, impressa e disponível em PDF/.doc online.

Em castelhano:

- Algumas estenografias que circularam na Espanha;
- A argentina crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, da Escola Freudiana de Buenos Aires. Esta é a que uso, cotejando-a com o francês.

Hoje vou abordar alguns pontos que são tratados aqui, esses que extraí... Tenho certeza de que muito mais pode ser apontado. Podemos retomá-los depois e comentá-los até onde minha limitada “imbecilidade mental” me permita.

Vou me estender apenas em dois pontos ou temas que me parecem muito significativos: *Surmonte* e *A necessidade do 4º*.

## Temas

Devo dizer que neste seminário – que sem dúvida deve estar situado entre os seminários de exploração ou busca – são discutidas uma grande variedade de problemáticas. Vou enunciá-las brevemente, sem entrar em detalhes, nem indicar o local preciso em que as encontramos. É bem produtivo rastreá-las.

1) Temos uma elaboração já bem desenvolvida da inovação borromeana em relação aos três registros que Lacan tem em mente desde o princípio:

1.1 Não há preponderância de registros. Nenhum deles está na origem de nada para o *parlêtre*.

1.2 Por um lado, são iguais em sua conformação estrutural: um toro.

1.3 Num outro sentido, correspondem a três ordens absolutamente diferentes. Nunca estão relacionados entre si, nenhum pode estar encadeado a nenhum dos outros.

- 2) Toda representação que se faça tem como referência o corpo (imaginário) e é um reflexo de seu organismo, de modo que o nosso pensamento (imbecilidade) nos leva a confundi-los. Nesse sentido, o NBo3 corresponde ao Imaginário, mas o fato de que exista é Real...
- 3) O NBo3 está na origem por ser o mínimo que assegura essa forma de enodamento, mas nele é impossível distinguir entre R, S ou I, todos exercem a mesma função na estrutura borromeana.
- 4) Precisamos do Nome-do-Pai, Deus, Édipo etc., para sustentar a arquitetura freudiana do psiquismo. Um quarto elemento que enode é necessário, mesmo para Freud, que, embora não tivesse o Nó borromeano, discriminava os três registros, mesmo o seu Real sendo mais a realidade.
- 5) Portanto, para o nosso *parlêtre* precisamos de um NBo4 operativo.
- 6) Os nós borromeanos como estruturas *são*, eles *são*, mas pouco e nada podemos entender de suas estruturas se não os colocarmos no plano, se não os aplanarmos (*mis-a-plat*, que em francês se entende como esclarecer, deixar claro), se não os levarmos às duas dimensões da escrita.
- 7) Os gozos como localizáveis, situáveis na zona de interseção de dois registros aplanados. Gozo fálico, gozo do sentido, gozo (do) Outro.
- 8) *Sintoma*, como efeito do Simbólico no Real. *Angústia* como desbordamento do Real sobre o Imaginário. *Inibição* como a contenção produzida pela intrusão do Imaginário no Simbólico.
- 9) As três características da corda/toro/nó-trivial presentes em todos RSI são atribuídas a cada registro: consistência//I, furo//S, ex-sistência//R.
- 10) Há “circularidade” entre o sintoma e o inconsciente (S). O sintoma “não é definível de outro modo senão pela forma como cada qual goza de seu inconsciente, porque o inconsciente o determina” (aula de 18/02/75). O sintoma é efeito do simbólico que aparece no real. Etc...

11) Sintoma. Assistimos à manifestação dos diversos modos que o sintoma tem adquirido. Sua possibilidade de decifração (metáfora), sua escritura como letra, sua função de enodamento. Lacan ainda não havia cunhado a nova ortografia *sinthome* de novembro de 1975. Poderia se fazer uma leitura deste seminário articulada à noção de sintoma.

12) O fracasso de Lacan sobre a escritura do Nó de 4 da realidade psíquica de Freud.

13) O espaço de nosso pensamento e sua relação com o “espaço borromeano” de nossa *parlêtridade*...

14) Existe apenas um Nó Borromeano de 3 cordas, com suas cordas identificadas aos registros (coloridas ou orientadas).

15) Estatuto e uso da Linha Infinita.

16) O Real é o próprio enodamento borromeano. É corda e é também o próprio nó...

17) Identificações freudianas (aula de 18/03/75).

As identificações freudianas resumem-se a três: se existe Outro Real, será o próprio nó. Identificar-se à consistência do Outro real:

com a consistência Imaginária >> histérica (com o desejo do outro)

com a consistência Simbólica >> ao Traço Unário (*einzi-ger&Zug*)

com a consistência Real do outro >> Nome do Pai (amor)

18) Dos Nomes do Pai à nomeação > Imaginário, Simbólico, Real: Isso são os Nomes-do-Pai Real, Simbólico e Imaginário (aula de 11/05/75).

19) Necessidade de um quarto para “pôr em evidência as verdades primárias” (13/05/75).

20) Os enodamentos borromeanos são infinitos, mas o mínimo é 3.

21) A essência do Borromeano está no *triskel*, no travamento, no cruzamento dos três é o ponto de *coiñage* do nosso espaço borromeano.

Vários desses temas são abordados em *A terceira*, em paralelo a este seminário. Outros não são totalmente desenvolvidos aqui, ou são melhor apresentados em seminários posteriores.

Dois deles me parecem essenciais:

### ***Sobreposição (Surmonte)***

1) Temos uma elaboração já bem desenvolvida da inovação borromeana em relação aos três registros que Lacan tem *em mente* desde o princípio, cuja predominância veio ressaltando em diferentes momentos de seu ensino.

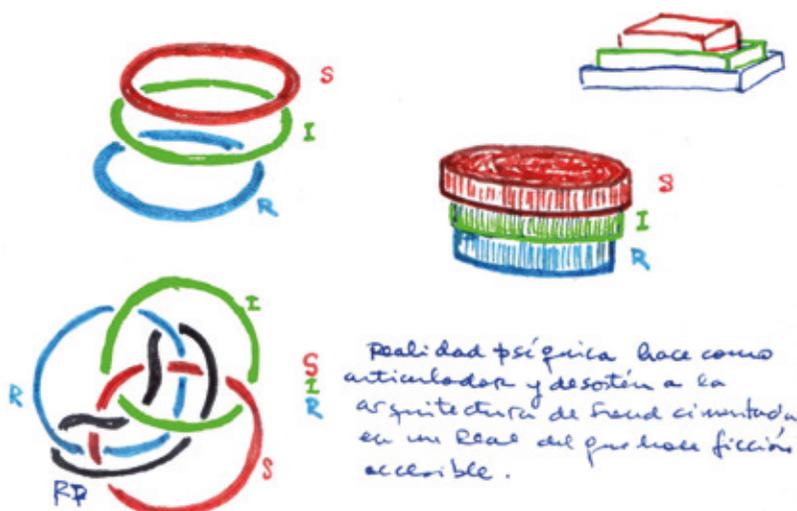
Sendo um tanto simplistas, podemos falar do estágio do espelho como uma fase em que predominava o Imaginário. A época do Nome do Pai, em que se dava ênfase à linguagem e ao significante, à linguística: predominaria o Simbólico. Embora o Real sempre tenha estado ali, ele estava, porém, ele desaparecia como inabordável, impensável e fundamentalmente como impossível. Nesse sentido, a lógica poderia dar conta de algo: “a lógica ciência do real”.

De qualquer forma, a relação entre eles não estava estabelecida. Até aparecer o Nó borromeano.

No RSI isso já está bem afinado. Como eu havia dito antes:

1.1 – Não há predominância de registros. Nenhum deles está na origem de nada para o *parlêtre*.

Para Freud, o psiquismo se estabelece como um edifício de três andares, bem alicerçado em uma realidade subjacente a qualquer sentido, sobre a qual se assentam as fantasias imaginárias (o fantasma) e coberto por um telhado, a palavra simbólica. Mas para o próprio Freud isso não se sustenta para a prática analítica, porque nunca temos acesso ao trauma real da base.



17

Então constrói uma quarta consistência: a Realidade Psíquica, que enlaça todos os outros e sustenta a arquitetura ao unir os diferentes andares. Essa consistência é construída a partir da questão simbólica (acima de) e levantando/tomando o trauma real (R) e as fantasias (I).

Isso é o Édipo, o Nome-do-Pai...

As tópicas freudianas pressupõem que nossos sentidos nos dão uma percepção do que é real, uma ficção acessível do que é real.

Trata-se de um arcabouço como cada uma das tópicas freudianas, que sempre pressupõem que a percepção sensorial pode ser considerada verdadeira, isto é, que é a *percepção* de um real...

Perceber é, já de saída, um processo complexo. Consiste, em primeiro lugar, em admitir, ilusoriamente, a existência de uma realidade independente da percepção que se procuraria perceber, ou seja, perceber um Real básico que se supõe independente da percepção.

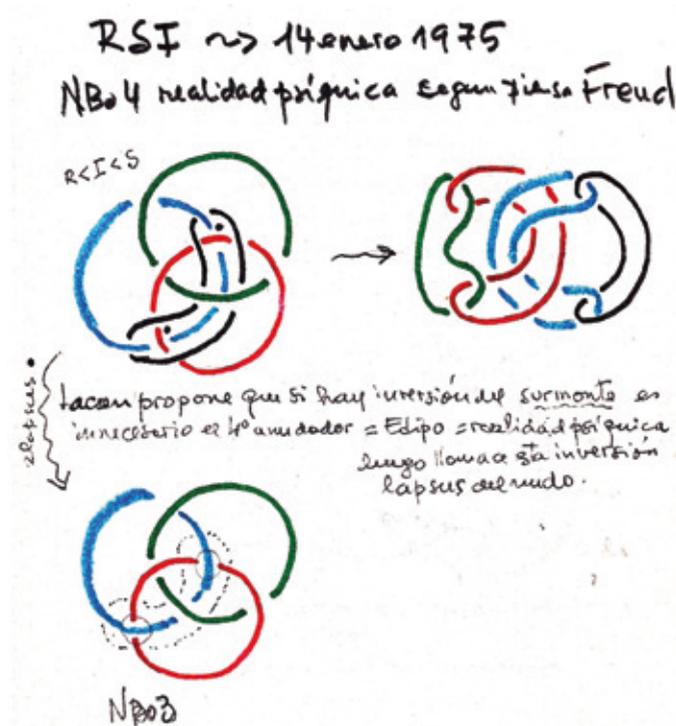
A percepção RP tem exatamente a mesma estrutura da realidade psíquica (RP).

<sup>17</sup> Legenda, em tradução livre: a realidade psíquica atua como elemento articulador e suporte da arquitetura de Freud alicerçada em um Real a partir do qual ele cria uma ficção acessível.

Nós, psicanalistas, somos *tolos* com essa realidade... a levamos a sério, acreditamos nela, porque os analisantes trabalham com ela. Mas temos que estar advertidos de que se trata de uma ficção operativa que busca incitar algo do real. Os fantasmas originários, a Realidade Psíquica, esse Édipo, ou o Nome-do-Pai, ou Deus, são nomeações do real.

Na aula de 14 de janeiro de 1975 temos uma amostra de sua busca: ele apresenta o NBo4, a Realidade Psíquica.

Dois termos dão a pista sobre uma possível dinâmica: *lapso* e *sobreposição* (*surmonte*)



18

<sup>18</sup> Legenda, em tradução livre: RSI - 14 de janeiro de 1975. NBo4, realidade psíquica segundo o pensamento de Freud.

2 lapsos: Lacan propõe que, quando há uma inversão da sobreposição (*surmonte*), não é necessário o 4º Nó = Édipo = realidade psíquica. Portanto, essa inversão é chamada de lapso do nó.

Ao produzir-se um *lapso*/inversão de R em S, tornaria desnecessária a solução da RP (realidade psíquica) >>> NBo3.

E isso é um NBo3... esse enodamento “ideal” que tornaria desnecessária qualquer solução..., mas isso não é assim... porque há sempre o sintoma, que é um sinal de que algo mais foi necessário para a constituição do *parlêtre*.

Fica bem claro que o que enuncio aqui, dessa forma, nada tem a ver com um *sobrepôr* no sentido imaginário, que o *Real* tivesse, se posso dizer, que dominar. Porque basta virar esse pequeno negócio para vocês percebam que, no sentido contrário – claro – não funciona. E não se vê por que o *Nó Borromeano* seria menos real se você virasse o *negócio*.

Faço observar – eu já o disse alguma vez de passagem – que se você o vira, ele continua possuindo exatamente o mesmo aspecto. Ou seja, que se você o vira, não é com sua imagem num espelho que você se depara, é exatamente o mesmo negócio *levogiro* que você tem no *Nó Borromeano* que você encontra atrás. Isso para precisar que não se trata – claro! – de uma mudança de ordem, de uma mudança de palno entre o *Real* e o *Simbólico*, é simplesmente que *se enodam diferentemente*. (LACAN, 1974-1975, p. 89, aula de 14 de janeiro de 1975)<sup>19</sup>.

Embora seja apenas outra forma de enodamento... associamos sobreposição (*surmonte*) à preponderância, a passar por cima dos achatamentos de um nó, a dominar (ainda que em algum lugar diga que não é isso...), etc., explicá-lo com nós...

Neste seminário, a meu ver, é onde está começando a aparecer a operação... na verdade, não responde à pergunta fundamental que nós, que trabalhamos com a concepção nodal borromeana, nós fazemos... quais são os efeitos das intervenções ou a vida, num enodamento que atribuímos a um *parlêtre*? Esse *Nó* muda?

---

<sup>19</sup> Lacan (1974-1975). Seminário 22, R.S.I. Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. Fórum do Campo Lacaniano São Paulo, 2022.

Chegamos assim ao outro ponto que gostaria de comentar-lhes. Podemos encontrá-lo mais desenvolvido na última aula do RSI, em 13 de maio de 1975.

### **A necessidade e a variedade do quarto**

E a necessidade de que um 4º termo viesse aqui impor essas suas verdades iniciais é justamente sobre o que gostaria de terminar. A saber, que sem o quarto, nada, propriamente dito, é evidenciado – não pude fazê-lo hoje – evidenciado do que realmente o *Nó borromeano*. ‘

Em qualquer cadeia... para vocês imaginarem a mais simples: ...em qualquer cadeia *borromeana*, há um *Um* e depois um *dois*... (LACAN, 1974-1975, p. 294, aula de 13 de maio de 1975. Versão traduzida pelo Fórum SP).

As verdades, entendo que se trata de que “há um Um”: a consistência de uma unificação (I), há dois que não se relacionam, não existe relação sexual que possa escrever-se (S inconsciente), e para isso há o Borromeano (Real). Mas essas verdades são indistinguíveis. Não são independentes umas das outras.

Em *O Sinthoma* é apresentado como uma tendência ao Nó de trevo, uma deriva no sentido do trevo da personalidade (paranoia).

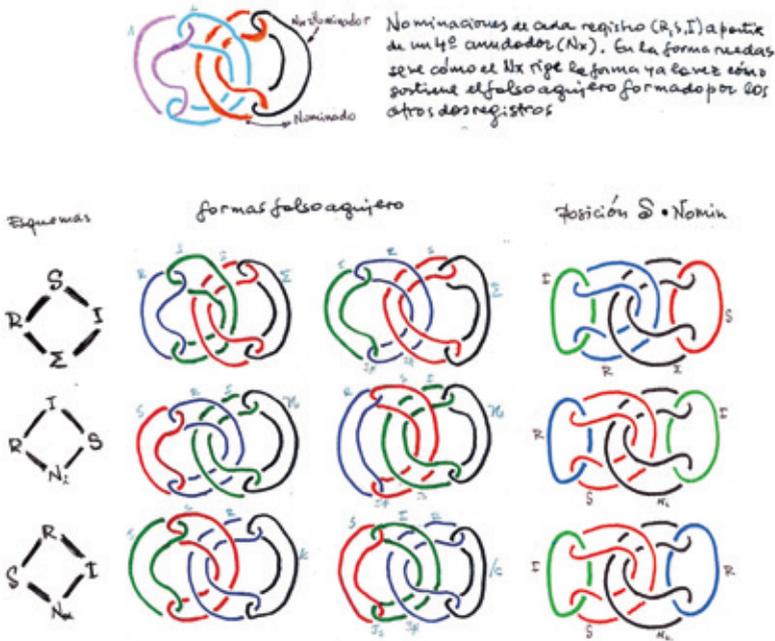
Partamos então dessa arquitetura que Lacan formula do psiquismo freudiano, a realidade psíquica edipiana, apresentada em termos dos três registros RSI, articulados de forma borromeana nomeando o real.

Na aula de 11 de fevereiro (uma aula para se revisitarem continuamente) ele comete um erro ao trazer outra vez esse Nó de Freud de uma forma que seu desenho mostra os registros soltos.

Ele então recupera o que chama de *lapso*, entendendo que esse lapso é sinal de que há algo que se deve analisar. Também chama de *lapso* o erro em que no Nó mesmo uma corda passa por cima onde “deveria” passar por baixo... ou vice-versa. Lacan manterá este termo na operação básica de desenodamento/enodamento, tornando desnecessário pensá-los em termos do “corte” de uma consistência... é um ponto bas-

tante discutível, principalmente se não ajustarmos o termo “corte” em toda sua equívocidade.

Volto àquilo que queria comentar sobre os nós de 4, que nos abrem para o jogo das neuroses. Estamos mais ou menos de acordo...



20

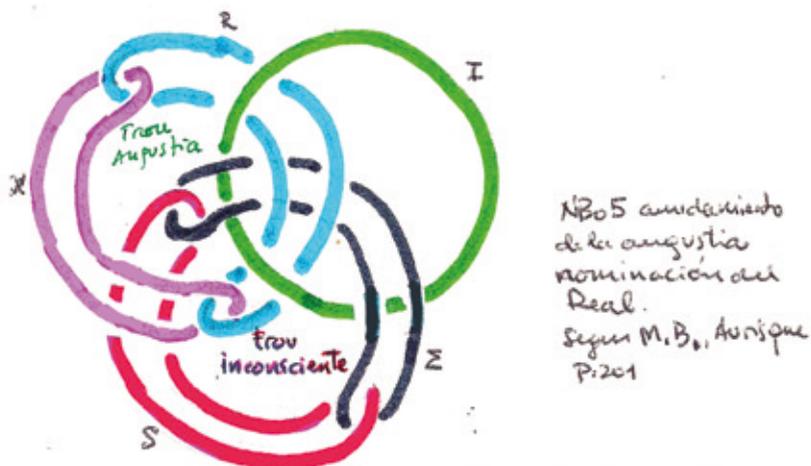
Fica sempre a pergunta sobre o que Lacan tinha em mente quando anunciou (última aula deste seminário, em 13/05/1975 – pag. 277) seu próximo seminário como 4, 5, 6...

Alguns pensam que 4, 5 e 6 referem-se aos três nós NBo4 que existem...

Fabian Schejtman, até onde entendo, toma esse caminho, quando afirma (em artigo) que Lacan se detém no 4 porque alcançar o 6 restabeleceria uma simetria. Michel Bousseyroux se refere às possibilidades das 5 e 6 cordas.

<sup>20</sup> Legenda, em tradução livre: Nomações de cada registro (R, S, I) a partir de um 4º enodador (Nx). Na forma circular, se vê como o Nx orienta a forma e ao mesmo tempo como ele sustenta o falso furo formado pelos outros dois registros.

M. Bousseyroux esquematiza um NBo5<sup>21</sup>, sustentado por um Aleph (nomeação do Real pela angústia), que Lacan nunca apresentou. Apareceria sugerido nos “Nomes do Pai”<sup>22</sup>



23

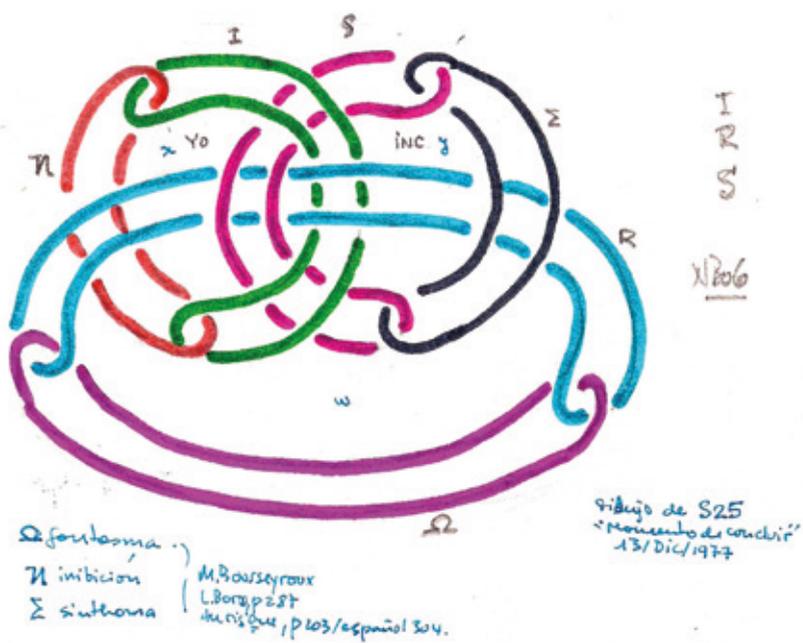
Lacan, sim, mostra dois nós borromeos de 6 (*Seminário 25*, 13 de dezembro de 1977), um dos quais recupera certa simetria se considerarmos uma nomeação Ni, Ns, Nr em falso furo com o registro correspondente, embora também possamos pensar que isso nada mais era do que *impasses* na busca pelo NBoG que encontra posteriormente.

<sup>21</sup> NBo5 – enodamente da angustia, nomeação do Real. Segundo M.B. (Michel Bousseyroux), em “Au risqué de la topologie”, p. 201

<sup>22</sup> LACAN, J. *De los nombres del padre*, p. 82, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2005.

<sup>23</sup> Legenda, em tradução livre: NBo5 – enodamento da angústia, nomeação do Real. Segundo MB [Michel Bousseyroux], [em] *Au risqué [de la topologie et de la poésie]*, p. 201

<sup>24</sup> Legenda, em tradução livre: Desenho do Seminário 25, *O Momento de concluir*, 13/12/77, que M. Bousseyroux apresenta com enodamentos do fantasma, da inibição e do sinthoma – Michel Bousseyroux, [em] Lacan, *el Borromeo*, p. 287. [Em] *Au risqué [de la topologie et de la poésie]*, p. 203 / Espanhol, [p.] 304.



24

Tradução: Camila Bogéa

Revisão técnica: Sandra Berta e Sheila Skitnevsky Finger

TEXTO ORIGINAL  
**PRESENTACIÓN DE VERSION  
EN PORTUGUÉS DEL  
SEMINARIO 22 – RSI**

Jorge Chapuis<sup>25</sup>

São Paulo, 20 de agosto de 2022

Buenos días, primero, los agradecimientos:

Como siempre es para mi un placer participar una vez más en una sesión de trabajo con el Foro Sao Paulo, donde siempre encuentro un espíritu riguroso a la vez que amistoso. Agradezco mucho que me invitaran a hacer esta presentación. Esta vez tengo la oportunidad de leer la enunciación de otro, de escuchar mi propia enunciación y trabajar sobre ella.

A ver qué sucede hoy aquí.

Se supone que voy a presentar esta versión en portugués del Seminario 22 de Jacques Lacan que se llama **R.S.I.**<sup>26</sup>.

Corresponde al otoño europeo de 1974 hasta el verano de 1975.

**Contexto**

Nuestros países sudamericanos fueron sometidos al Plan Condor. Asesinatos, exilios. El psicoanálisis fue cuestionado (si no reprimido)

---

<sup>25</sup> Analista praticante da EPFCL, membro da EPF-Fórum Psicanalítico de Barcelona

<sup>26</sup> Edición no comercial destinada a los miembros de la Escuela de Psicoanálisis de los Foruns del Campo Lacaniano – R.S.I. – Seminário 22 (1974-1975). Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. Tradução de Luc Matheron; revisão técnica de Gláucia Nagem e Luciana Guarreschi. São Paulo, 2022

en Argentina, menos en su vertiente académica que en el ejercicio mismo de su práctica y en sus practicantes.

En Europa, plena resaca de los movimientos 1968. España empezaba un camino democrático con la muerte de Franco, en Alemania moría en su huelga de hambre uno de los miembros encarcelados de la Baader-Mainoff, en Francia gobernaba la derecha bien pensante. Europa iba camino a la unificación.

Época muy poco permisiva para las innovaciones políticas. Algo resistía... la revolución sexual no se detuvo. En su caso, siguiendo la línea que Lacan lee en el término revolución, empiezan a aparecer como aceptables tantos goces particulares que antes se mantenían en la más estricta y perversa intimidad.

Lacan estaba en su búsqueda particular. Lo borromeo le había llegado “como anillo al dedo” para desprenderlo de la necesidad de ese punto fijo, o de firme apoyo, que me parece ver en las construcciones formales anteriores. Esas las que recurrió desde el inicio de su transmisión. Luego, si hay ocasión, podemos hablar de esta idea del punto de detención, necesarios para las formalizaciones recursivas.

Lacan se *borromeizaba* sin olvidar a Freud y a la vez separándose.

Me sirvió situarme en la época de *RSI*.

Este es uno de los grandes seminarios de investigación, de búsqueda, al que todos volvemos una y otra vez para encontrar perlas de todo tipo.

En 1974 había complicaciones en la Escuela y las huelgas afectaban al departamento de psicoanálisis de Vincennes, donde Lacan daba el seminario. La primera clase del 19 de noviembre no se dio, hay un preliminar en copias estenográficas.

Trabajamos con esta versión en portugués<sup>27</sup>. En francés no tenemos una versión establecida por los herederos de sus derechos, , pero contamos con varias versiones:

- la transcripción de Miller publicada en *Ornicar* n° 2, 3, 4 y 5.
- La versión Chollet, copias estenográficas

---

<sup>27</sup> Idem

- La de Patrick Valas y sus grabaciones sonoras en MP3.
- La versión Staferla que coteja las dos anteriores.
- La de AFI que está impresa y localizable en PDF / .doc online.

En castellano:

- Unas estenográficas que circularon en España
- La argentina crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Esta es la que utilizo yo cotejando con el francés.

Hoy les voy a plantear unos cuantos puntos que encontramos tratados aquí, los que yo he extraído... seguro que pueden señalarse un montón más allá. Podemos volver sobre ellos después y comentarlos hasta donde mi limitada “imbecilidad mental” lo permita.

Yo me extenderé solo en dos puntos o temas que me parecen muy significativos. *Surmonte* y *La necesidad del 4º*.

### **Subject/Temas**

Conviene señalar que en ese seminario – que sin duda hay que situarlo entre los seminarios de exploración o búsqueda – se tratan una variedad muy amplia de problemáticas. Voy a enunciarlas muy rápido sin entrar en detalles, ni tampoco indicar el lugar preciso dónde las encontramos. Es bien productivo rastrearlas.

1) Tenemos un despliegue ya bien elaborado de la innovación de lo borromeo en cuanto a los tres registros que Lacan tiene *in mente* desde el principio:

1.1 No hay preponderancia de los registros. Ninguno de ellos está en el origen de nada para el *parlêtre*.

1.2 Por un lado son iguales en su conformación estructural: un toro.

1.3 En otro sentido corresponden a tres órdenes absolutamente disímiles. Nunca se relacionan uno con otro, ninguno puede encadenarse a cualquiera de los otros.

2) Toda representación que se haga tiene como referencia el cuer-

---

po (imaginario) y es reflejo de su organismo, con lo cual nuestro pensamiento (imbecilidad) lleva a confundirlos. En ese sentido el NBo3 corresponde a lo Imaginario, pero que exista es Real...

3) El NBo3 está en el origen por ser el mínimo que asegura esta forma de anudamiento, pero en él es imposible distinguir R, S o I uno del otro, todos cumplen la misma función en la estructura borromea.

4) Necesitamos del Nombre-del-Padre, Dios, Edipo, etc., para sostener la arquitectura freudiana del psiquismo. Un cuarto elemento que anude es necesario, incluso para Freud, que si bien no tenía lo borromeo discriminaba los tres registros, aunque su Real fuera más bien la realidad.

5) Esto es que para nuestro *parlêtre* necesitamos un NBo4 operativo.

6) Los nudos borromeos como estructuras *son*, ellos *son*, pero poco y nada podemos entender de sus estructuras si no los ponemos en el plano, si no los aplanamos (*mis-a-plat*, que en francés se entiende como poner en claro), si no los llevamos a las dos dimensiones de la escritura.

7) Los goces como localizables, situables en la zona de la intersección de dos registros aplanados. Goce fálico, goce del sentido, goce (del) Otro.

8) *Síntoma*, como efecto de lo Simbólico en lo Real; *Angustia* como desborde de lo Real sobre lo Imaginario; *Inhibición* como el detenimiento producido por intrusión de lo Imaginario en lo Simbólico.

9) Las tres características de la cuerda/toro/nudo-trivial presentes en todos RSI se atribuyen a cada registro: consistencia//I, agujero//S, ex-sistencia//R

10) Hay “circularidad” del síntoma con el inconsciente (S). El síntoma “no es definible de otro modo que por la manera en que cada cual goza de su inconsciente porque el inconsciente lo determina” (18/feb/75). El síntoma es efecto de lo simbólico que aparece en lo real. etc...

11) Síntoma. Asistimos al despliegue de los varios modos que está adquiriendo el síntoma. Su posibilidad de desciframiento (metáfora), su escritura como letra, su función de anudamiento. Lacan aún no había establecido la nueva ortografía *sinthome* de noviembre de 1975. Se podría hacer una lectura de este seminario articulada por la noción del síntoma.

12) El fallido de Lacan sobre la escritura del nudo de 4 de la realidad psíquica de Freud.

13) El espacio de nuestro pensamiento y su relación con el “espacio borromeo” de nuestra *parlêtridad...*

14) Hay un solo nudo borromeo de 3 cuerdas con sus cuerdas identificadas a los registros (coloreadas u orientadas).

15) Estatuto y utilización de la Recta Infinita.

16) Lo Real es el propio anudamiento borromeo. Es cuerda y también es el nudo mismo...

17) Identificaciones freudianas. (18/marzo/75)

Resume en 3 las identificaciones freudianas: si hay Otro Real es el nudo mismo. Identificarse a la consistencia del Otro real:

a la consistencia Imaginaria >> histérica (al deseo del otro)

a la consistencia Simbólica >> al Rasgo Unario (*einzi-ger&Zug*)

a la consistencia Real del otro >> Nombre del Padre (amor)

18) De los Nombres del Padre, a la nominación > Imaginario, Simbólico, Real: Eso son los Nombre-de-Padre Real, Simbólico, Imaginario. (11 mayo)

19) Necesidad de un 4º para “poner en evidencia las verdades primarias” (13 mayo 75)

20) Los anudamientos borromeos son infinitos, pero el mínimo es 3.

21) La esencia de lo borromeo está en el trisquel, la trabazón, el entrecruzamiento de los 3 es el punto de *coïnçage* de nuestro espacio borromeo.

Varios de estos temas aparecen tratados en “La tercera”, simultánea a este seminario. Otros no terminan de desplegarse aquí o quedan mejor expuestos en seminarios posteriores.

Tomo 2 que me parecen esenciales:

### ***Surmonte***

1) Tenemos un despliegue ya bien elaborado de la innovación de lo borromeo en cuanto a los tres registros que Lacan tiene *in mente* desde el principio, y de los cuales ha ido resaltando su preponderancia en diferentes momentos de su enseñanza.

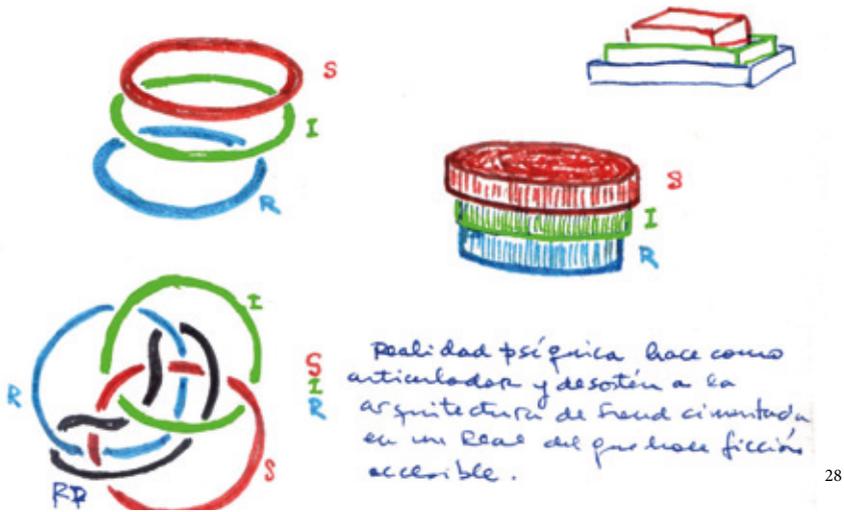
Siendo algo simplistas podemos hablar del estadio del espejo como una época donde preponderaba lo Imaginario. La época del Nombre del padre, donde el acento estaba puesto en el lenguaje y el significante, la lingüística: lo Simbólico. Si bien lo Real siempre estaba allí, estaba más bien desaparecía como un inabordable, impensable, y fundamentalmente como lo imposible. En este sentido la lógica podía dar cuenta de algo: “la lógica ciencia de lo real”.

En cualquier caso, la relación entre ellos no estaba establecida. Hasta que aparece el nudo borromeo.

En RSI lo tenemos ya muy afinado, lo antes les decía:

1.1 - No hay preponderancia de los registros. Ninguno de ellos está en el origen de nada para el *parlêtre*.

Para Freud, el psiquismo se asienta como un edificio de 3 pisos, bien fundado en una realidad subyacente a cualquier sentido, sobre la cual se asientan las fantasías imaginarias (el fantasma) y recubierto por el tejado, la palabra simbólica. Pero para Freud mismo esto no se sostiene para la práctica analítica, porque nunca tenemos acceso al trauma real de la base.



Entonces construye una 4ª consistencia: la Realidad Psíquica que enlaza a todos y sostiene la arquitectura uniendo los diferentes pisos. Esta consistencia se construye a partir de la cuestión simbólica (por encima de) y levantando/tomando el trauma real (R) y las fantasías (I). Eso es el Edipo, el Nombre-del-Padre...

Las tópicas freudianas suponen que nuestros sentidos nos otorgan una percepción de lo real, una ficción accesible de lo real.

Se trata de un andamiaje como cada una de las tópicas freudianas, que suponen siempre que el sentido sensorial puede considerarse como verdadero, o sea que sea la percepción de un real...

Percibir es de entrada un proceso complejo, consiste en primer lugar en admitir, ilusoriamente, la existencia de una realidad independiente de la percepción que trataríamos de percibir, vale decir percibir un Real básico que se supone es independiente de la percepción.

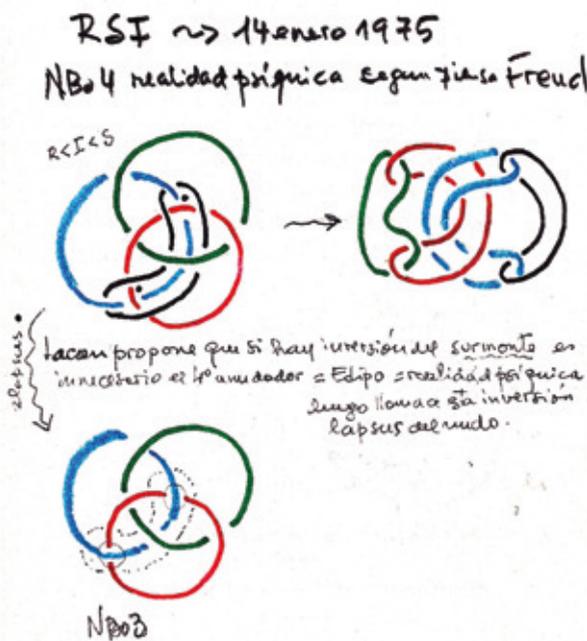
La percepción RP tiene exactamente la misma estructura que la realidad psíquica (RP).

<sup>28</sup>Texto: realidad psíquica hace como articulador y de sostén a la arquitectura de Freud cimentada en un Real del que hace ficción accesible.

Los psicoanalistas somos *dupes* con esta realidad... le hacemos caso, creemos en ella... porque con ella trabajan los analizantes. Pero tenemos que estar advertidos que se trata de una ficción operativa a la búsqueda de conmovir algo de lo real. Los fantasmas originarios, la Realidad Psíquica, ese Edipo, o el Nombre-del-Padre, o Dios, son nominaciones de lo real.

En la clase 14 enero 1975, tenemos una muestra de su búsqueda: Presenta el NBo4 Realidad Psíquica

Dos términos le dan la pista de una posible dinámica: *lâpsus* y *surmonte*



29

Al producirse un lapsus/inversión de R sobre S haría “innecesaria” la solución de la RP (realidad psíquica) >>> NBo3.

<sup>29</sup>RSI - 14 enero 1975. NBo4, realidad psíquica según piensa Freud.

2 lapsus: Lacan propone que si hay inversión del surmonte es innecesario el 4o anudador = Edipo = realidad psíquica, luego llamase esta inversión lapsus del mundo.

Y esto es un NBo3... ese anudamiento “ideal” que haría innecesario cualquier solución... pero eso no es así... porque siempre está el síntoma, que es señal que fue necesario algo más para la constitución del *parlêtre*.

(RSI-14 enero75) Está claro que esto que yo enuncio aquí, bajo esta forma, no tiene nada que ver con un pasar por encima {surmontement} en el sentido imaginario de que lo Real debería, si puedo decir, dominar, porque basta con que ustedes den vuelta este pequeño coso para que se den cuenta de que, en el sentido contrario, por supuesto, eso no anda. Y no se ve por qué el nudo borromeo sería menos real si ustedes dieran vuelta la cosa. Les hago observar – ya se los he dicho una vez al pasar – que si ustedes lo dan vuelta siempre tiene exactamente el mismo aspecto, es decir que si lo dan vuelta no es como su imagen en espejo que ustedes lo encuentran, es exactamente el mismo coso levógiro que ustedes tienen en el nudo borromeo que encuentran en el dorso, si puedo decir, esto para precisar que no se trata por supuesto de un cambio de orden, de un cambio de plano entre lo Real y lo Simbólico, es simplemente que ellos se anudan de otro modo.

Aunque solo es otro modo de anudarse... *surmonte* lo tenemos asociado a preponderancia, pasar por encima en los aplanamientos de un nudo, a dominar (aunque en algún lado dice no es eso...), etc., explicarlo en nudos...

En este seminario, a mi modo de ver, es donde recién está apareciendo la operativa... en realidad no responde a la pregunta fundamental que nos hacemos los que trabajamos con la concepción nodal borromea... ¿cuáles son los efectos de las intervenciones o la vida en un anudamiento que atribuimos a un *parlêtre*? ¿ese nudo cambia?

llegamos así al otro punto que quería comentarles. Lo encontramos desplegado en la última clase de RSI, el 13 de mayo 1975.

### **La necesidad y la variedad del 4º**

“Y la necesidad de que un cuarto término venga aquí a imponer estas verdades primeras, es justamente sobre eso que quiero terminar, a saber que sin el cuarto término nada es propiamente hablando puesto en evidencia –hoy no he podido hacerlo– puesto en evidencia de lo que es verdaderamente el nudo borromeo. En toda cadena, para imaginarnos la más simple, en toda cadena borromea, hay un Uno, luego un dos.” (13/mayo)

Las verdades entiendo que se trata de que “hay un Uno”: La consistencia de una unificación (I), Hay dos que no se relacionan, no hay relación sexual que pueda escribirse (S inconsciente), y para eso hay borromeo (Real). Pero estas verdades son indistinguibles. No son independientes una de la otra.

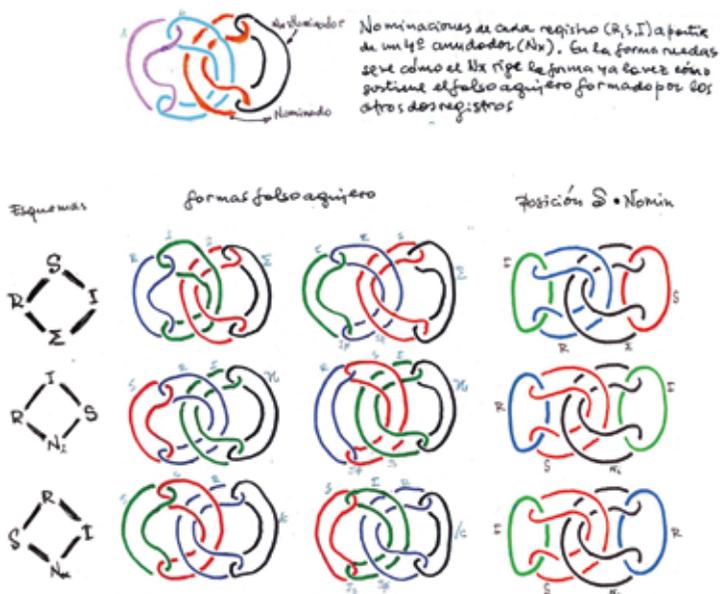
En *El Sinthome* está presentado como una tendencia al nudo de trébol, una deriva hacia el trébol de la personalidad (paranoia).

Partamos entonces de esta arquitectura que Lacan formula del psicoanálisis freudiano, realidad psíquica edípica, presentada en términos de los tres registros RSI, articulados borromeamente nominando lo real.

En la clase del 11 de febrero (una clase para revisar una y otra vez) comete un error al volver a trazar ese nudo de Freud de modo que su dibujo muestra los registros sueltos.

Recupera entonces lo que denomina *lâpsus* por la vía de entender que ese *lâpsus* es el signo de algo que hay que analizar. También llama *lâpsus* al error que en el nudo mismo sería que una cuerda pasara por encima donde “debiera” pasar por debajo... o a la inversa. Lacan mantendrá este término para la operación básica de desanudamiento/anudamiento, haciendo innecesaria pensarlos en términos de “corte” de una consistencia... es un punto bien discutible sobre todo si no ajustamos el término “corte” en toda su equivocidad.

Vuelvo a lo que quería comentar sobre los nudos de 4, que nos abren al juego de las neurosis. Estamos más o menos de acuerdo....



30

Queda siempre el interrogante sobre qué es lo que Lacan tenía *in mente* cuando anunciaba su próximo seminario como 4, 5, 6...

Algunos piensan que 4, 5 y 6 se refieren a los 3 nudos NBo4 que existen...

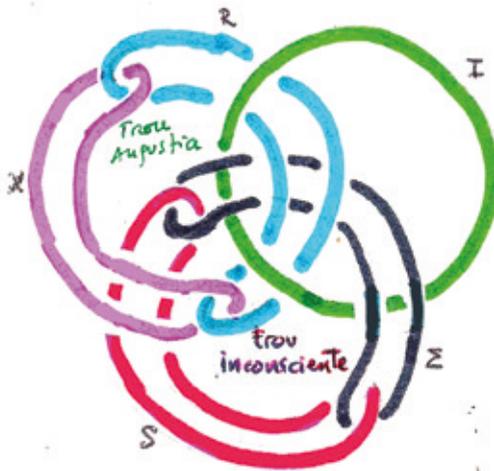
Fabian Schetjman, iría por este lado creo entender, cuando sostiene (artículo) que Lacan se detiene en el 4 porque alcanzar el 6 restablecería una simetría. Michel Bousseyroux se refiere a las posibilidades de las 5 y 6 cuerdas.

M. Bousseyroux diagrama un NBo5<sup>31</sup>, sostenido por un Aleph (nominación de lo Real por por la Angustia), que Lacan nunca presentó estaría sugerido en “los nombres del Padre”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Nominaciones de cada registro (R, S, I) a partir de un 4º anudador (Nx). En la forma reedas se ve cómo el Nx rige la forma y a la vez cómo sostiene el falso agujero formado por los otros dos registros

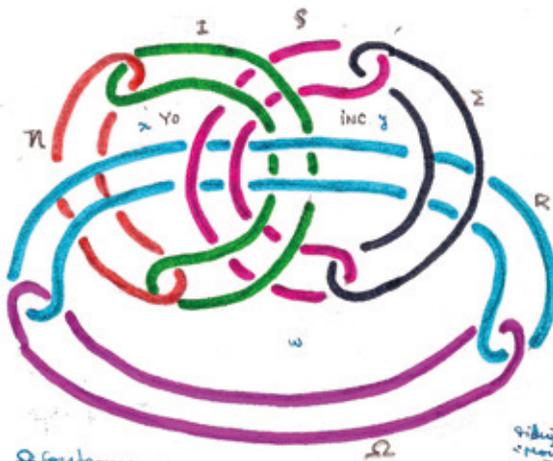
<sup>31</sup> 1NBo5 – anudamiento de la Angustia, nominación del Real. Según M.B. (Michel Bousseyroux), in “Au risqué de la topologie”, p. 201

<sup>32</sup> J. Lacan, De los nombres del padre, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 82.



NBo5 anudamiento  
de la angustia  
nominación del  
Real.  
Segun M.B., Aurisque  
P:201

Lacan sí muestra dos borromeos de 6 (Seminario 25, 13 dic 1977), uno de los cuales restablece cierta simetría si consideramos una nominación Ni, Ns, Nr en falso agujero con su registro correspondiente, aunque también podemos pensar que esto no fuera más que *impasses* en la búsqueda del NBoG que encuentra más adelante.



I  
R  
S  
NBo6

Ω fantasma  
X inhibición  
Σ sinthoma  
M. Bousseyroux  
L. Bourgeois  
de Risqué, p. 103 / español 304.

Dibujo de S25  
"Momento de concluir"  
13/Dic/1977

33

<sup>33</sup> Dibujo de Seminario 25, "Momento de concluir", 13/Diciembre/1977, que M. Bousseyroux presenta con anudamientos por el fantasma, inhibición y sinthoma – Michel Bousseyroux, in "Lacan el Borromeo", p. 287. In "Au risqué de la topologie", p. 203 / Español, p. 304.



---

**PARTE II -  
TRABALHOS  
DE MEMBROS  
DO FCL – SP**

---



---

# **A. TEMA DO ANO**

## **AFETOS: TEMPOS E CONTRATEMPOS**

---



# AFETOS: TEMPOS E CONTRATEMPOS

Beatriz Helena Martins de Almeida

Dentro do tema do ano, *Afetos: tempos e contratempos*, a parte que me coube nessa Jornada foi abordar as paixões do ser: amor, ódio e ignorância, e gostaria também de acrescentar, o desamparo.

Começo com essa citação de Dunker (2020): “Paixão aqui remete ao radical grego pathos, ou seja, não apenas uma forma de padecimento ou passividade, mas uma capacidade de ser afetado por e de aceitação radical da experiência” (p. 18).

A linguagem afeta o corpo. Afetos são efeitos da incidência da linguagem sobre o corpo, com suas manifestações corporais de toda ordem.

Lacan foi criticado muitas vezes por não ter tratado dos afetos.

No final do *Seminário 1*, Lacan (1953-1954/1983) responde a uma pergunta sobre isso, apelando aos analistas que renunciem radicalmente “a utilizar uma oposição como a do afetivo e do intelectual” (pp. 312). Além disso, enfatiza que tal oposição entre o “afetivo” e o “intelectual” seria contrária à experiência analítica, e inclusive, obscurecedora quanto à sua compreensão. E justifica que “é a palavra que, literalmente, cria o que instaura os afetos nessa dimensão do ser” (*Ibid.*, p. 313).

Em outras palavras, acompanhando Lacan, não existe realidade pré-discursiva. O corpo é afetado pelos significantes e tem efeitos.

A incorporação pelo simbólico esburaca o corpo com a extração do objeto e determina seus modos de gozo, numa dialética entre desejo e gozo.

Já no *Seminário 1*, Lacan fala aos analistas, que estão na busca da Verdade:

Esse buraco no Real chama-se, segundo a maneira pela qual o encaramos, o ser ou o nada. Esse ser e esse nada são

essencialmente ligados ao fenômeno da palavra. É na dimensão do ser que se situa a tripartição do simbólico, do imaginário e do real, categorias elementares sem as quais não podemos distinguir nada na nossa experiência (LACAN, 1953-1954/1983, p. 308).

E, acrescenta que

é somente na dimensão do ser, e não na do real, que podem se inscrever as três paixões fundamentais - na junção do simbólico e do imaginário [...] o amor - na junção, do imaginário e do real, o ódio - na junção do Real e do simbólico, a ignorância (*Ibid*, p. 308).

## Ódio

No *Seminário 20*, Lacan (1972-1973/2010) formula a maneira pela qual a linguagem afeta o ser, cavando um furo, real, no falasser, que ele chama 'ex-sistência'. Lacan diz que "nada concentra mais ódio do que esse dizer, onde se situa a 'ex-sistência'" (p. 244).

Um dizer que funda a ex-sistência. Que cava um furo no coração do falasser. Cujos afetos são o ódio. Em que o amor e a ignorância são paixões que se constituem como resposta.

Façamos uma digressão e vejamos como isso comparece em Freud.

Freud (1915/2004) nos ensinou que o ódio é o afeto primordial na constituição do sujeito humano.

Enquanto relação com o objeto, o ódio é mais antigo que o amor; ele surge do repúdio primordial do Eu narcísico ao mundo exterior aportador de estímulos. O ódio é uma exteriorização da reação de desprazer provocada pelos objetos e mantém sempre estreito vínculo com as pulsões de conservação do eu; desse modo as pulsões do Eu e as pulsões sexuais podem facilmente repetir entre si a oposição existente entre o odiar e o amar [...] Assim, a partir da história de como surgem e se desenvolvem as relações de amor, fica claro que se manifesta com frequência de modo "ambivalente", isto é, acompanhado de moções de

ódio contra o mesmo objeto (FREUD, 1915/2004, p. 161).

Mendes Dias (2012) esclarece que para Freud “a constituição do mundo psíquico e a noção de exterioridade estão diretamente vinculadas ao ódio, porque para o ego-prazer originário, aquilo que vem do exterior e que é causa de desprazer [...] rompe com a unidade egóica e é causa de ódio” (MENDES DIAS, 2012, p. 21).

Lebrun (2008) diz que o ódio é o Outro em cada um de nós, é o afeto primeiro, posto que tornar-se humano é consentir com a linguagem que vem do Outro. As palavras do Outro são, inicialmente, estrangeiras. A linguagem como positividade constrói-se sobre o vazio. A linguagem se introduz como passageiro clandestino no coração do sujeito. “A razão do meu ódio é esse vazio que me habita, ao qual sou obrigado a dar lugar pelo fato de que falo” (LEBRUN, 2008, p. 18).

Já Gori (2008) esclarece que:

Se a concepção freudiana do ódio primordial cumpre a função de fazer surgir uma realidade exterior, uma alteridade, a concepção lacaniana do ódio do ser situa a alteridade no coração do psiquismo como consubstancial à linguagem e à palavra. Essa parte do ser, tornada outro, para sempre impossível de ser apropriada pelo sujeito falante, constitui o verdadeiro obscuro objeto do ódio (GORI, 2008, p. 136).

Retomemos o tema dessa mesa: *Afetos: tempos e contratempos*. Tempos de constituição. Contratempos: contingência, acidente, surpresa não esperada e que atrapalha o andamento do tempo, detenção, atraso.

É preciso distinguir o ódio enquanto afeto constitutivo de suas manifestações como gozo do ódio, que aparecem como agressividade, segregação e destruição do outro. É preciso distinguir as manifestações do ódio, em suas diferentes acepções.

Para Freud (1930, p. 78) a pulsão de morte é conservadora e se manifesta como um grande impedimento à civilização. As pulsões agressivas perturbam as relações com o próximo. No entanto, são importantes também as considerações de Freud sobre a introjeção da agressividade no Eu como supereu, que produz culpa, ao mesmo tempo que contri-

---

bui para a evolução da cultura. Freud mantém uma tensão dialética entre agressividade e eros, agressividade e culpa, amor e ódio, ódio e desejo, de maneira que o gozo do ódio manifesta-se tanto como absolutamente conservador, quanto como impedimento à civilização, ao mesmo tempo que pode ter no amor e na culpa seus sucedâneos como formação secundária ao recalque, que contribuem com a civilização.

Evidenciando o ódio como afeto estrutural, Lacan declara no *Seminário I* que:

Isso é talvez mais difícil de fazê-los compreender, porque por razões que não são tão regozijantes quanto poderíamos crer, conhecemos menos nos nossos dias o sentimento do ódio do que em épocas em que o homem estava mais aberto ao seu destino. [...] Não obstante, os sujeitos não têm, nos nossos dias, de assumir o vivido do ódio no que pode ter de mais abrasador. E por quê? Porque já somos muito suficientemente uma civilização do ódio. O caminho da corrida para a destruição não está verdadeiramente bem traçado entre nós? O ódio se reveste no nosso discurso comum de muitos pretextos, encontra racionalizações extraordinariamente fáceis. Talvez seja esse estado de floculação difusa do ódio que satura em nós o apelo à destruição do ser. Como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o pólo do ódio (LACAN, 1953-1954/1983, p. 316).

Adorno (1951), em seu texto sobre a propaganda fascista escrito pós-Segunda Guerra e com base nas análises dessa propaganda pergunta “por que o homem moderno regrida a padrões de conduta que contradizem de modo flagrante seu nível racional e o presente estágio da civilização tecnológica iluminista”? Para responder a essa questão, Adorno diz que Freud tratou dessa rebelião contra a civilização em *O Mal-estar na Civilização*. Desse texto freudiano pôde depreender que “o fascismo não é simples recorrência do arcaico, mas sua reprodução dentro e através da civilização” (ADORNO, 1951).

Recorrência e reprodução nos evocam a repetição inerente à pulsão

---

de morte como postulada por Freud e ao gozo como postulado por Lacan. Adorno aponta que a repetição que o fascismo atua é recorrência do arcaico. Afirmar ainda que a propaganda fascista só funciona “através do habilidoso despertar de uma parcela da herança arcaica do sujeito” (*Ibid*), que define como pulsão de destrutividade. Freud (1930, p. 78) havia dito que “devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração”.

Nesse texto, Adorno enfatizou o efeito de massa nas religiões, demonstrando como nas religiões o amor é dirigido para “todos aqueles a quem abrange, ao passo que a crueldade e a intolerância para com os que não lhes pertencem são naturais a todas as religiões” (ADORNO, 1951), e evidencia como o ódio e a hostilidade dirigidos aos supostos adversários mantêm a massa unida.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud (1921) advertiu a respeito dos fenômenos de grupo. No grupo, o sujeito se identifica com seus semelhantes, diante da aprovação ou do amor de um líder, e hostiliza aqueles que se apresentam como não pertencentes ao grupo. É o que chamamos de “narcisismo das pequenas diferenças”, que engendra intolerância e segregação. A pequena diferença que não se reconhece em si, e que é intolerável, indo do preconceito à segregação, e até ao extermínio.

Para Soler,

A massa é, digamos, uma espécie de degradação. Poder-se-ia, aliás, pensar que são as diferenças excluídas pela estrutura fraterna da massa que retornam no real, nas intolerâncias segregativas que Freud notou muito bem, de todos aqueles que não se ajustam, a fraternidade sendo, desde então, matéria-prima de todas as guerras contra todos os ‘infiéis’ de todas as espécies (SOLER, 2014/2015, p. 130).

Lacan já havia advertido:

Já que é preciso, de qualquer modo, não lhes pintar unicamente um futuro cor-de-rosa, saibam que o que vem aumentando, o que ainda não viu suas últimas consequências

e que, por sua vez, se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo. Vocês ainda não ouviram a última palavra a respeito dele (LACAN, 1971-1972/2012, p. 227).

### **Desamparo**

Safatle (2016), em seu livro *Circuito dos Afetos*, demonstra que sempre haverá um poder político a se alimentar dos nossos afetos mais regressivos e amedrontados.

A condição de vulnerabilidade do filhote do homem em sua constituição, pelo caráter de sua prematuridade biológica e de sua total dependência ao Outro, configuram o estado de desamparo do ser humano na sua total submissão aos caprichos do Outro primordial. Para Freud (1930), a raiz de toda religião é uma defesa do homem contra o estado de desamparo infantil que persiste até a vida adulta.

Safatle (2018) elucida que o desamparo pode ser transformado em demanda fantasmática de amparo, o que nos permite compreender a tendência à servidão voluntária e ao apelo totalitário. Safatle acredita que o desamparo pode levar a saídas regressivas como alienação, mas pode também, por outro lado, propiciar uma espécie de coragem, fundamental à emancipação:

No começo dos anos 70, [...] Lacan podia dizer: Vocês não tem idéia do que será o retorno da religião. [...] Ele podia perceber como a política moderna mobilizava os mesmos afetos do discurso religioso, como o desejo de amparo e a produção contínua do medo. Contra a religião, só haveria uma saída, mas ela não seria utilizada pelo discurso político. Pois do ponto de vista da circulação dos afetos, só se quebra a força da religião pela afirmação do desamparo, ou seja, por meio da afirmação da recusa a todo amparo vindo de um Outro, como se do desamparo pudesse nascer uma certa coragem cuja consequência política seria a produção de sujeitos que não querem mais ser governados. Sujeitos que sabem que sua ausência de lugar natural não é uma falha que deve ser superada, mas uma

condição para a produtividade da liberdade. Sujeitos que afirmam a contingência de sua existência e de seus caminhos. Mas sempre haverá um poder político a se alimentar dos nossos afetos mais regressivos e amedrontados (SAFATLE, 2018).

Safatle (2016) demonstra como na esteira do desamparo o afeto do medo pode ser manipulado como projeto político de dominação. Mostra também que medo e esperança são dois afetos complementares, pois estão vinculados à temporalidade da expectativa. E, como saída, aponta a possibilidade de uma “temporalidade concreta na qual a contingência é integrada como motor móbil das transformações da forma do tempo” (p. 52), um devir sem tempo, condição para o agir e para a revolução. Citando Spinoza, Safatle complementa: “Se desses afetos, excluimos a dúvida, dirá Spinoza, ‘a esperança torna-se segurança’. [...] Desaparecidos o medo e a esperança, ficamos enfim sob a jurisdição de nós mesmos, ficamos livres e seguros” (*Ibid.*, p. 100).

Safatle propõe assumir o desamparo, topar com o vazio, como condição de produtividade de liberdade, abertos às contingências dos acontecimentos e ao agir.

Nessa mesma direção, Lebrun (2018) diz que é preciso assumir o ódio como constitutivo, como uma parcela do Outro em nós mesmos que se inscreve. É preciso topar com esse furo escavado no coração do sujeito. É preciso topar com esse vazio como potência a partir de onde tudo se cria, na direção de se responsabilizar e se orientar por um saber fazer com esse vazio e com essa marca singular que aí se inscreveu.

### **Ignorância**

Sobre a paixão da ignorância, Lacan diz que:

A posição do analista deve ser a de uma douda ignorância, o que não quer dizer sábia, mas formal, e que pode ser, para o sujeito, formadora.

A tentação é grande, porque está em voga, neste tempo de ódio, transformar a douda ignorância no que chamei [...] *ignorantia docens* (mestria) (LACAN, 1953-1954/1983, p. 317).

É certo que a ignorância é um afeto vinculado ao saber. Sabemos com Freud que o neurótico “não quer saber nada disso”, o que condiciona o recalque. No entanto, a transferência motor da análise orienta-se a um saber, sujeito suposto saber, motor da transferência.

O percurso da análise franqueia um saber sobre a verdade não toda e sobre um não saber sobre o outro. Lacan enfatiza a douta ignorância, e não a mestria, como o motor da psicanálise.

Dunker (2020) diz que o psicanalista transmite seu desejo de analisar a partir da paixão da ignorância que o habita.

A paixão da ignorância é uma espécie de propedêutica (preliminar) para a ação, um lugar ou uma posição onde se está com relação ao saber que permite produzir efeitos. Ali, no abismo mais profundo, o homem comum responderá com a negação (*Verneinung*) ou com o recalque (*Verdrängung*), ou seja, ele recobrirá este vazio com o ódio, que imaginariza o real, ou o amor que simboliza o imaginário. A ignorância é a realização do simbólico, e quando o simbólico se realiza percebemos que ele é composto de negatividade, e não de positividade. Daí que a paixão da ignorância represente a diretiva socrática do “só sei que nada sei”, mas considerando o saber como um processo. O que distingue o psicanalista [...] é que ele opta pela paixão pela ignorância. Isso significa destituir o poder que o saber carrega consigo. Ao renunciar ao exercício do poder, quiçá este se transforma em autoridade transferencial (DUNKER, 2020, p. 18).

## **Amor**

Por fim, falaremos do amor.

Barbato (2017) diz que o primeiro afeto é o ódio. O ódio é a forma lógica de negar e dar existência. O afeto chamado ódio faz consistir a existência do Outro. O ódio é uma resposta narcísica do sujeito que funda sua existência nessa alienação ao Outro. Barbato diz que o ódio é um afeto, mas que o amor não é um afeto, que o amor é um sintoma.

---

---

O amor é um sintoma do ódio, que barra o ódio. O amor inaugura uma dialética fundamental e é civilizatório.

Ao longo de seu ensino, Lacan elaborou diferentes acepções sobre o amor.

No Seminário 20 (1972-1973/2010), Lacan diz que “O gozo do Outro, do corpo do outro que O simboliza, não é o signo do amor” (p. 15).

O gozo do Outro, gozo heteros, alteridade absoluta. Lembremos que é nesse seminário que Lacan postula que “nada provoca mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência” (p. 244). Esse dizer, esse dizer que não, dizer que não há relação sexual. Entre Um e Outro não há proporção, não há complementaridade. E o amor pode vir em suplência.

Lacan (*Ibid.*, p.108) diz ainda que “resta-nos a segunda parte da frase, ligada à primeira por um ‘não é’ - ‘não é o signo do amor’”. E complementa: “Ele não é o signo, mas é contudo a única resposta. O complicado é que a resposta, ela já está dada no nível do amor, o gozo, por esse motivo, permanece uma questão, questão no fato de que a resposta que ele possa constituir não é necessária inicialmente” (*Ibid.*, p. 15).

O amor é uma resposta não necessária, portanto é uma resposta possível e contingente. Já a questão do gozo permanece aberta.

É nessa defasagem entre o gozo e o amor, como uma resposta não necessária inicialmente, que Lacan situa que o desejo do homem é o desejo do Outro, “e que o amor é uma paixão que pode ser a ignorância desse desejo” (*Ibid.*, p. 15).

Para concluir, Lacan diz que “o que faz suplência a essa relação [sexual] enquanto inexistente, é precisamente o amor” (*Ibid.*, p. 116) [...] pelo encontro de sintomas, de afetos, do que em cada indivíduo marca o rastro de seu exílio - não como sujeito, mas como falante” (*Ibid.*, p. 275).

Desde o *Seminário 1*, Lacan já dizia:

O desejo de ser amado é o desejo de que o objeto amante seja tomado como tal, enviscado, submetido na particularidade absoluta de si mesmo como objeto. Aquele que aspira a ser amado se satisfaz muito pouco, isso é bem sabido, com ser amado pelo seu bem (sua virtude). Sua exigência é ser amado tão longe quanto possa ir a com-

pleta subversão do sujeito numa particularidade, e no que essa particularidade possa ter de mais opaco, de mais impensável. Queremos ser amados por tudo - não somente pelo nosso eu, [...] mas pela cor dos nossos cabelos, pelas nossas mãos, pelas nossas fraquezas, por tudo (LACAN, 1953-1954/1983, p. 315).

Assim, enodamos o ódio consubstancial ao vazio como existência, o insabido da douta ignorância e o amor que faz laço pela singularidade e alteridade de cada um como o que se pode esperar de um psicanalista.

## Referências

- ADORNO, T. W. (1951). **A Teoria freudiana e o modelo fascista de propaganda**. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Theodor\\_Adorno\\_-\\_A\\_Teoria\\_freudiana\\_e\\_o\\_modelo\\_fascista\\_de\\_propaganda\\_\\_1951\\_\\_.htm?1349568035](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Theodor_Adorno_-_A_Teoria_freudiana_e_o_modelo_fascista_de_propaganda__1951__.htm?1349568035). Acesso em: 22 abr. 2021.
- BARBATO, W. **Amor, ódio, ignorância: uma leitura a partir de Lacan**. Conferência proferida no Quintal Amendola em 07/03/2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vyP40Z9iYXI>. Acesso em: 23 abr. 2021.
- DIAS, M. M. **Os ódios: clínica e política do psicanalista**. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- DUNKER, C. I. L. **Paixão da Ignorância: a Escuta Entre Psicanálise e Educação**. São Paulo: Ed. Contracorrente, 2020.
- FREUD, S. (1915). Pulsões e destinos da pulsão. *In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. v. 1. Coordenação de tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. *In: Obras Completas*. v. 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1930). O mal-estar na civilização. *In: Obras Completas*. v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das
-

- Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1933). Por que a guerra? (Carta a Einstein 1932). : **Obras Completas**. v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GORI, R. O realismo do ódio. *In: Psicologia Clínica*. v.18, n.2, p. 125-142. Rio de Janeiro, 2006.
- LACAN, J. (1953-1954). **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983.
- \_\_\_\_\_. (1971-1972). **O Seminário, livro 19: ... ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973). **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LEBRUN, J. P. **O Futuro do Ódio**. Porto Alegre: CMC Editora, 2008.
- SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Ed. Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. República Fundamentalista. *In: Folha de São Paulo*, 23/11/2018.
- SOLER, C. (2011-2012). **O que faz laço?**. Tradução de Elizabeth Saporiti. São Paulo: Escuta, 2016.
- \_\_\_\_\_. (2014-2015). **Rumo à Identidade**. São Paulo: Aller Editora, 2018.

# O LUTO E O PROBLEMA DA TEORIA IDENTITARISTA DA IDENTIFICAÇÃO

Christian Ingo Lenz Dunker

Quando apresentei pela primeira vez a hipótese que organiza este texto me dei conta de que a exposição carecia de exemplos clínicos. Sabia que no dia seguinte uma segunda conferência me aguardava, e enquanto autografava alguns livros alguém me perguntou algo assim como: “*esse material foi publicado?*” Respondi que sim: “*nos últimos dois ou três anos publiquei alguns artigos sobre isso*”. A pessoa insistiu: “*então passa para a gente?*” Foi só quando me vi diante desta demanda que me dei conta de que os três artigos estavam em inglês. Vinha estudando o problema do luto há dois ou três anos, mas não tinha publicado nada sobre isso em português. Quando me peguei dizendo isso, imediatamente me dei conta de que tinha um potencial motivo paralelo para essa contingência. Essa pesquisa se desenvolvia no contexto de meu próprio processo de luto. Tinha perdido minha mãe há “*uns dois ou três anos*”.

A partir de então comecei a viver uma trajetória difícil, que todos que passaram por uma perda intensa e significativa sabem como pode ser longa e dolorosa. Quase sem saber direito por que, comecei a falar sobre o luto e a pensar sobre o luto. Respondi à pessoa que me fez a pergunta que talvez tenha algo que ver com esse contexto, ao que ela me respondeu: “*Não publicou na língua materna?*” Meio constrangido, tentei ganhar tempo: “*O pessoal aqui é afiado. Vou pensar nisso, amanhã te digo alguma coisa.*”

Naquela noite tive um sonho. Eu estava em um aniversário surpresa de minha avó. Minha avó também é falecida, mas há mais tempo. Ia acontecer uma festa surpresa. Então estávamos todos atrás de um sofá. “*Todos*” quer dizer que vai chegando gente e mais gente. Obviamente uma alusão às conferências. Vai chegando gente e de repente

---

estão muitas pessoas, um número incontável e desproporcional ao fato de que estávamos atrás de um sofá, encolhidos, esperando minha avó chegar. E aí ela entra na sala, todo mundo se levanta e diz: “*Surpresa! Parabéns!*” Dou um abraço na minha avó. Um abraço que tem um traço hipernítido, hiper-real, excessivamente colorido, ou que você, às vezes, até dentro do sonho, diz: “*mas isso não é um sonho, isso está acontecendo, isso é real, isso é realidade*”.

Temos em Freud dois bons exemplos: um é o sonho da barba do tio Josef, que parece hipernítido. E outro é o traço do sonho da injeção de Irma, o sonho fundador da Psicanálise, em que Freud olha para a boca de Irma, vão aparecendo os cornetos, e isso vai se tornando algo que causa nele um sentimento, um efeito de hiper-realidade, vamos chamar assim.

Esse efeito estava no abraço com a minha avó. Sabe aquele abraço que você sente o perfume, o cheiro, a presença, e você diz: “*não é possível!*” Tem um elemento de *unglauben* em alemão, isso está acontecendo, mas eu não acredito que isso esteja acontecendo. E eu não acredito que isso esteja acontecendo dada a magnitude de realidade e do sentimento de realidade que você tem naquele encontro. E aí aparece meu avô, que era um cara muito bonachão, muito querido e muito brincalhão. Esse avô aparecia no sonho, pegava a minha avó e brincava: “*escuta, eu não gostei*”, o que causa um impacto edipiano dentro do sonho. Eu, abraçando a minha avó, e ele dizendo: “*eu não gostei*”. Dando uma risada, assim, mas de um jeito: “*Alô, já deu, está bom? Vai para lá. Solta*”. E aí termina o sonho.

Aspectos que eu quero sintetizar da conversa que vai se seguir, para vocês se deterem a aspectos associativos: em vida, jamais dei um abraço desse tipo em minha avó. Jamais. Gostava muito da minha avó, tinha uma relação e tal. Minha avó era uma alemã que dava aulas de alemão. Fui também aluno dela. Então era uma coisa impossível, se você ia falar alemão, ela te corrigia o tempo todo: “*não mude o advérbio*”, “*o artigo está errado*”. É uma língua infernal, e ela era uma pessoa que passou pela guerra da Alemanha, tinha uma vida muito dura, muito difícil. Uma pessoa que jamais seria como no sonho. *Essa pessoa do sonho não era minha avó*. Ou era aquilo que faltou para talvez aquela relação entre neto e avó ter sido diferente.

Mas por outro lado, aquele tipo de proximidade, de abraço, de carinho, era muito típico da relação com a minha mãe. A minha mãe teria dado um abraço daquele jeito. Então, eu não só sonhei, como estamos falando aqui de luto, trabalho de luto, escrevendo sobre o luto e falando sobre o luto da minha mãe. Mas eu não sonho com ela, eu sonho com a minha avó. Eu sonho com o luto anterior, outro, que se encadeia com esse segundo luto. Nesse encadeamento acontece um fragmento de memória, que seria um abraço com a minha mãe, e que desaparece. Um abraço que não existe mais. Em compensação, surge no seu lugar um abraço impossível, um abraço nunca antes realizado, um abraço que é o novo, um abraço que repara e suplementa minha relação com esta avó.

Há um problema lógico, colocado pela desaparecimento de uma coisa e reaparição de outra? E vejam como isso se dá em torno de figuras, são pessoas, que o Freud chama de objetos globais. Mas se reduzindo, se concentrando a um aspecto muito condensado, que é esse abraço, cheiro, presença, essa alguma coisa que acontece naquele encontro. Alguma coisa, que é uma espécie de síntese do perdido. O que é que foi que foi perdido nessa perda? Bom, talvez a gente jamais vá saber exatamente o quê. Mas a resposta a essa pergunta, o indexador que amarra as cadeias de luto, está colocado por esse pequeno afeto hiper-realístico. Espero que vocês tenham esse sonho em mente para o que a gente vai falar a seguir.

E Freud segue: “é persuadido, pela soma das satisfações narcisistas que deriva de estar vivo, a romper sua ligação com o objeto abolido - então é a hora que eu o solto -, talvez possamos supor que esse trabalho de rompimento seja tão lento e gradual” (FREUD, 1917, p. 72); aqui está a função do tempo. Ele está falando da extensão, mas há toda uma topologia do tempo, para falar com Lacan, dessa passagem ou da temporalidade do luto. Bons artigos e bons trabalhos exploraram isso, menciono de passagem *O Tempo e o Cão*, da Maria Rita Kehl. Muita gente trabalha com Walter Benjamin para enfrentar esse problema. Enfim, há o pessoal em História, que estuda como é que os lutos coletivos envolvem uma temporalidade própria e como essa temporalidade pode ser traduzida pela escrita. Existem inúmeras implicações disso que Freud está colocando aqui, que o tempo passa de outra forma

---

quando a gente está em luto. Há uma teoria do patológico como violação da temporalidade. E isso pode ser generalizado para uma teoria dos afetos em geral.

Se a gente apressa o luto, ele complica. “*Levanta a cabeça e trabalha, trabalha que passa. Cabeça vazia, oficina do demônio. Trabalhe, se ocupe, faça alguma coisa, que passa, não fique pensando nessas coisas*”, não é? Olhe o que a gente está dizendo. Se passar de 15 dias, então, tome um antidepressivo. Veja o que significa o luto que essa pessoa começa, então, a viver após o funeral, cremação. Todos procuram, falam, lembram, mas depois de dois meses, é você. Você e às vezes aquele um, dois, com quem você está. E dali a pouco é você sozinho. O mundo continua, as pessoas estão aí, trabalham, fazem as coisas. Mas você está em um outro tempo, muito problemático, porque o que a gente está vendo aqui é que o luto faz resistência estrutural à lógica da produção, à lógica do apressamento. Mais ou menos assim: “*vamos, gente, produza aí esse objeto do luto. Produza o resultado desse trabalho*”. Trabalho remete a produto. Trabalho, produto, troca, não é? É um modelo de interação social. Freud segue em sua obra ponderando que há “satisfações narcisistas que derivam de estar vivo, a romper sua ligação com o objeto abolido” (FREUD, 1917, p. 82).

O que acontece, então, no final do luto, o objeto é abolido? Não é isso que acontece. A gente entende que ele fale isso, mas objeto abolido é uma palavra forte. É o que Lacan, mais ou menos, traduziu como privação ou como não inscrição em que não se inscreve no Simbólico e volta no Real. Será que é abolido mesmo?

“Talvez possamos supor que esse trabalho de rompimento seja tão lento e gradual, que, na ocasião em que tiver sido concluído, o dispêndio de energia necessária a ele também se tenha dissipado” (FREUD, 1917, p. 87). Então esse é o motivo para a festa. Agora eu não tenho mais que fazer esse trabalho, então eu tenho energia disponível para a vida. A vida recomeça, terminou o luto.

Como o caso da esposa do Winnicott. Contando rapidamente, o primeiro casamento dele foi infeliz, depois ele se casa com Claire, tem uma vida muito intensa, e morre de ataque cardíaco. E ela entra em um luto difícil, vai em frente, até que ela tem um sonho. Vejam o trabalho

do luto e o trabalho do sonho. Nesse sonho estão tomando chá, brincando, rindo, e ela diz: “*está tudo muito legal, mas tem alguma coisa estranha*”, e aí ele diz para ela, com um humor que lhe é característico: “*sim, tem uma coisa estranha, eu estou morto*”. Ela toma um susto dentro do sonho, acorda, e acorda com esse instante que eu estou querendo analisar, que é fundamental para a minha pergunta, ela levanta e diz: “*acabou o luto*”. Agora posso ter saudades, agora me separei do objeto, agora ele se foi, mas ele continua em mim, agora eu incorporei, enfim, vocês podem mudar isso várias vezes. Reconstrução do objeto, conflito de juízos, angústia de estranhamento, humor e queda do objeto. Ausência-presença, frustração, privação, castração, perda, causa e coisa, eis a série do luto como passagem do afeto individual ao sentimento coletivo.

Aqui tem uma pista que vamos explorar, que é a seguinte: há no luto um processo, que o próprio Freud diz que convoca um conceito de *dor psíquica*. O que é dor psíquica? Dor não é sofrimento, dor não é mal-estar, dor psíquica é uma situação específica: o momento em que para a dor e começa a saudade, é o momento que termina o luto”. Contudo, onde está a metapsicologia da dor, necessária para entender esta afirmação? Do que é composta a dor psíquica? Não é dizer que é a falta ou a ausência do objeto. Não, dor é dor. Quando você está sentindo dor psíquica, você está sentindo uma coisa sem querer. É dor psíquica. O problema metapsicológico da dor começa lá no *Projeto de Psicologia Científica para Neurólogos*, quando Freud diz que existem duas experiências fundamentais que constituem a subjetividade: a primeira é a experiência de encontro com o prazer, que gera o desejo de retorno a traços mnêmicos de percepção (FREUD, 1895/1988). Ou seja, aí começa o desejo. O desejo é a repetição. O desejo é o retorno a traços mnêmicos. Isso conduz a conhecida noção de *Fort-Da*, enfim, é um grande momento de Freud em 1895.

Mas há uma segunda experiência fundamental: como se constitui o eu? O Eu se constitui a partir de uma experiência de dor. Esse é um movimento de inibição, de proteção, de “*não vou mais ali, porque dói*”, não é só uma coisa que acontece, é uma experiência constitutiva, uma experiência que constitui uma estrutura. A partir de então um novo

---

ato inespecífico, um ato de inibição, engendra o Eu. Na teoria da constituição do Eu, Lacan vai falar que o Eu se constitui pelo reconhecimento do valor simbólico da imagem no olhar do Outro, o estádio do espelho, quando eu consigo dizer: “*essa é a minha imagem, isso me simboliza*”, e a realidade dessa imagem é o que define a minha posição como eu, então agora tem Eu. São teorias diferentes. Freud não diz que o Eu começa assim, ele diz que o Eu começa como um novo ato psíquico específico, e que a dor leva inicialmente a um ato inespecífico (choro) depois uma inibição com transformação do Eu.

Ocorre que não se pode ter uma boa teoria da dor, nem uma boa teoria dos afetos, sem uma teoria da consciência. Dor e afeto são sempre experiências conscientes. Ademais, “o luto é um afeto normal” (FREUD, 1917/2006, p. 18). Quantas vezes vocês viram Freud falando em normalidade? Olhando de perto a teoria freudiana vemos que o luto nada mais é do que a constituição de uma nova identificação, e esse parece ser um ponto indiscutido em Freud. As identificações são elas mesmas a solução para um problema de comparação, onde ao final um termo equivale a outro. Para Lacan, entre o desaparecimento e aparição do objeto há um intervalo temporal, que possui valor causal e determinante para a qualidade do afeto. Segundo o paradigma freudiano de *Totem e Tabu*, a série é uma transposição de identidades: matar, nomear, comer, tornar-se simbolicamente o que se comeu. Algo análogo acontece com a teoria dos afetos: incorporar uma imagem, realizá-la em si como uma qualidade da consciência, transformar simbolicamente o Eu. Para Lacan, há um tempo cuja ação é decisiva, por exemplo, para realizar subjetivamente que aquele objeto “*não vai voltar*”. É o tempo que separa o sinal de angústia do pânico ou desamparo. É o tempo também que decide se aquela ficção gerada pelo estranhamento (*Unheimlich*) pode ou não se tornar real. No meu sonho, é o “tempo do abraço” que decide o quão incestuoso ele pode ser.

Na verdade, a teoria dos afetos de Freud procede de fontes muito diferentes daquelas nas quais Lacan se apoia. Se para Freud os afetos devem ser compreendidos no quadro de uma teoria estética alemã, como Vischer, Lipps e Jens, para Lacan os afetos devem ser deduzidos de sua figura central, que é a angústia, conforme a teoria filosófica das

paixões do ser revivida pelos fenomenólogos franceses. Se para Freud o problema dos afetos está na tradução subjetiva do espaço, para Lacan ele está na figuração subjetiva do tempo.

Há uma pequena observação sobre a teoria da consciência em Freud, em uma nota sobre *O Problema Econômico do Masoquismo*, onde Freud, logo na abertura do texto, diz uma coisa simples e absolutamente estranha sobre a consciência: teríamos que pensar a relação da consciência com o tempo. Consciência tem a ver com o tempo. A estrutura da consciência tem a ver com a estrutura subjetiva do tempo. Voltamos ao tempo, tempo do luto, transformação da consciência e tempo. Só que estamos voltando ao problema que não avançamos, porque não temos realmente recursos para estabilizar a pergunta. “Do mesmo modo que o luto compele o ego a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao ego o incentivo de continuar a viver - comece sua vida de novo, deixe isso para trás - assim também cada luta isolada da ambivalência” (*Ibid.*, p. 44).

Cada estrutura vai viver o luto com os recursos que ela possui, e com as dificuldades que ela possui. O neurótico obsessivo vive um luto enfatizando e estressando a ambivalência. A histeria vai viver o luto enfatizando a dissociação. A fobia vai viver o luto enfatizando o lado de temor, de angústia, de ansiedade expectante com a perda. A perversão vai viver o luto a partir do fetiche. A psicose vai viver o luto a partir da alucinação. Ou seja, o luto integra, ele absorve o funcionamento estrutural, ou a gramática de desejo de cada um. Bom, por isso que ele está falando aqui: “[...] assim também cada luta isolada da ambivalência distende a fixação da libido ao objeto, depreciando-o, denegrindo-o e mesmo, por assim dizer, matando-o” (*Ibid.*, p. 19).

Essa é a chave: matando o objeto. O que quer dizer então com comparar parte a parte, signo a signo, retirar a libido, viver a raiva pelo objeto que te deixou, viver a culpa porque você deixou o objeto, o que é isso tudo? Isso é um ritual de assassinato. Você, para completar o seu luto, precisa viver mimeticamente o fato de que não foi só ele que te deixou, você o matou. Somos todos parricidas, somos todos “objeticidas”, e fazer o luto é uma operação de matar. Veja só, essa operação é tão melhor feita quanto menos violência ela envolver. Muitos lutos que

---

não se resolvem dependem de hostilidades às quais o sujeito se fixa, quer de modo sádico ou masoquista.

Na teoria do luto de Freud há um entendimento subjacente de que sua terapêutica depende do uso calculado da violência, do ódio ou da agressividade separadora. O incremento do fator quantitativo engendra mudanças de qualidade nos afetos. Se você não oferece meios narrativos, meios de mediação, meios de simbolização, a violência, que é vivida, digamos assim, com a morte do outro, simbólica, começa a virar violência real. Na imprecisão da imagem a ser negativada o luto começa a arrastar para si quem não tem nada a ver com este processo, terminando por arrastar o próprio Eu, o que caracterizaria a melancolia. Mais uma vez vemos que o luto freudiano parte do Eu e regressa ao Eu como ponto terminal, produzindo uma nova identidade.

O reverso disso é, em vez de elaborar ou de trabalhar, ir ao ato, agir. Por isso, pessoas desencaminhadas no seu luto são pessoas perigosas, pessoas que estão em um momento em que deve haver cuidado, acolhimento, dando um espaço, acompanhando. Porque os percalços frequentemente fazem com que aquilo que não se inscreve no Simbólico, no trabalho de elaboração, volte no Real. Pondera ainda Freud: “[...] é possível que o processo no Ics. chegue a um fim, quer após a fúria ter-se dissipado [a fúria se dissipa], quer após o objeto ter sido abandonado como destituído de valor” (*Ibid.*, p. 20).

“Queimando, falando... quantas formas há de matar o outro?” (*Ibid.*, p. 21).

Mas matar um homem talvez não seja o mesmo que matar uma mulher, e isso pode significar que nem todo luto é identitarista. Nicole Loraux, helenista, que estudou como as mulheres eram mortas na Grécia Antiga em *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher* (1998) mostra como na Grécia Antiga eram as maneiras de lidar com o impossível da pólis grega. Maneiras de lidar com o Real da pólis grega, que é a mulher, a Antígona. Como enterrar Polinices e Etéocles? Loraux mostra que a forma de simbolizar a *mulher* enquanto objeto social, enquanto representante, envolve o que chamei de infinito. Esta relação particular da mulher com o infinito, como figura grega do irracional, contrasta com o modo como o homem grego também se relaciona com o infini-

---

to, mas de outra maneira, ou seja, como desproporção.

Lacan parece olhar para a teoria freudiana do luto e dizer que ela é insuficiente e incompleta, e que ela parte daquilo que deveria explicar. Ele conta com uma teoria do luto para explicar a melancolia, mas essa teoria do luto não esclarece a finitude do luto normal e sua infinitude da melancolia. O método freudiano não funcionou muito bem, segundo Lacan, por quatro razões:

- a. Não distingue na realidade do objeto sua incidência real, simbólica a imaginária;
- b. Não distingue na função do objeto o objeto narcísico, o *objeto a* como modelo do objeto perdido, e o falo como significante do desejo;
- c. Considera o traço que simboliza dentro do Eu como um traço positivo, e não como negatividade que se repete, conforme a noção lacaniana de traço unário;
- d. Não considera na satisfação maníaca, no prazer que acompanha o fim do luto ou o enriquecimento do eu, derivado da formação de uma nova identificação, o gozo, seja ele fálico, seja ele não-todo fálico.

Assim como as tragédias gregas de Édipo e Antígona dão suporte narrativo ao processo freudiano de luto a partir do eu, será preciso pensar em *Hamlet*, de Shakespeare, *Ulisses*, de Joyce, e *Lol Von Stein*, de Marguerite Duras, o luto lacaniano a partir do Outro: “[...] existe o luto do falo, que envolve também fazer o luto da possibilidade de que o outro possa te perder” (LACAN, 1956-1957/2015, p. 75).

Quer dizer, o luto de um Outro que é também furado e faltoso, por meio do qual a nova identificação não apenas enriquece, mas esvazia o Eu. Isso acontece porque do ponto de vista do espaço a série do luto é finita, mas do ponto de vista do tempo ela é infinita. Há um luto que pode ser imaginado como a água que escorre, ao modo da correnteza, até formar um novo lago. Nossas perdas, ao longo da vida, nada mais são do que este complexo de lagos conectados entre si. Mas há uma contraimagem lacaniana para este processo. O luto também é como a evaporação destas lagoas e riachos, que de quando em quando desaba

---

formando incontáveis novos reservatórios. Como se o envoltório fálico, que dá forma ao objeto, devesse cair e se apresentar como infinito, de quando em quando.

Isso torna o luto uma operação que pode ir além da simbolização e desidentificação com o falo. A produção criada pelo trabalho de luto (*Trauerarbeit*) pode ser um envoltório vazio, não apenas um traço contável e ereto. O objeto e produto desse trabalho pode não ser um infinito contável em formas regulares, mas um infinito incontável composto pela perda da forma, do lugar e da imagem.

Consideremos o tema clássico da melancolia na pintura ocidental e comparemos com o luto, particularmente o luto pela perda do filho: Santo Agostinho e seu filho Adeodato; o luto de Virgem Maria por Jesus. Em todas as imagens de luto é apresentada uma pessoa com o pescoço virado para um lado direito, olhando para baixo, recusando, portanto, a oposição especular de reconhecimento intersubjetivo. Há um saber em jogo aqui. Um saber que possui uma dimensão histórica a ponto de se tornar impermeável a nós quando lemos as imagens da melancolia. Esse saber se refere ao modo de uso dos afetos. Mas no matema da transferência não há qualquer alusão direta aos afetos. Nele lemos um significante qualquer do analista que se conecta metaforicamente com um significante do analisante, produzindo, sob a barra, um sujeito em exterioridade à cadeia da associação livre.

Podemos inferir que para a existência da associação livre certos sentimentos como a empatia, a simpatia e a autoridade devem estar presentes. Mas não há nenhum matema para escrever o afeto. Na verdade, posso propor um a partir do seminário sobre *Os Nomes do Pai* (LACAN, 1963/2005, p. 69). Ali, ao comentar a tela *O Sacrifício de Isaac*, de Caravaggio, Lacan escreve o aleph da angústia como  $(a \ I \ \&\$)$ . Sendo, desde Cantor, a letra aleph uma notação para infinito, podemos dizer que a qualidade deste infinito é alfa  $\{\}$ , termo que pode doravante designar os afetos, em sua relação dupla, ao objeto  $a$  (como modelo lacaniano dos afetos) e ao sujeito dividido (como modelo freudiano do luto).

Ao esconder pelo menos uma parte do olhar, o pintor também nos deixa na dúvida sobre uma parte dos sentimentos do enlutado, bem

como a indisposição ou dificuldade de encarar nosso olhar. Este artifício cria um efeito de indeterminação sobre o traço, memória ou representação do que foi perdido. Como em meu próprio sonho: “*Foi um abraço, mas é um abraço onde o essencial era talvez o perfume, o cheiro, a presença, a própria realidade intensa daquilo*”.

Percebam minha dificuldade de dizer qual é o traço. São todos aproximativos. Surge um traço hiper-realístico e hiperintenso que ameaça e destaca a unidade da forma. Um simulacro do que Lacan chamou de objeto a, ao perceber-se no reflexo luminoso de uma lata de sardinha flutuando em alto mar. Objeto a que, por definição, não tem imagem, mas que se indicia no processo de produção da imagem, seja pela decomposição da forma, pela anamorfose, pela subtração de um traço ou pela repetição. Quando Lacan reformula a teoria freudiana do luto nos *Seminários V, VI e VII*, não dispõe ainda do conceito de objeto a. Quando ele retoma o tema do luto como o objeto a, na última lição do *Seminário XI* (1963/1988), o objeto a é identificado com o ponto de separação do analista, o que torna a psicanálise ela mesma uma experiência de luto. Aqui temos uma pista a seguir, ou seja, entre a teoria espacial dos afetos freudianos e a concepção temporal dos afetos lacanianos há um conceito que integra as duas vertentes, ou seja, a transferência. Ninguém duvidará que afetos se *formam por transferência*. Afetos como o luto e a angústia se transferem de um ao outro, como os chistes e os estados de humor. São os afetos revividos sob transferência que misteriosamente revertem os afetos retidos no sintoma. Portanto, podemos aplicar ao luto o mesmo qualificativo freudiano: luto finito ou luto infinito? Retomemos o que Lacan diz sobre esta travessia:

a. “Eu te amo, mas, porque inexplicavelmente amo em ti algo que é mais do que tu – objeto a minúsculo, eu te mutilo” (LACAN, 1964/1988, p. 254), diz o analisante ao analista, ou seja, assim como o luto de fim de análise envolve um ato separador.

b. “O analista, não basta que ele suporte a função de *Tirésias*” (*Ibid.*, p. 255). “É preciso, como diz Apollinaire, que tenha mamas” (*Ibid.*, p. 258). É preciso manter a distância entre o lugar onde se vê como amável e onde se é causado

como falta pelo objeto a, ou seja, o fim da análise, assim como o fim do luto, ultrapassa a dialética do amor.

c. “É desta idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do a separador, à medida em que seu desejo lhe permite encarnar [...] [pois] Essa travessia do plano da identificação é possível” (*Ibid.*, p. 258).

O fim do luto, assim como o fim da análise, compreende algo além de uma identificação.

Qual seria, sumariamente, o problema do modelo freudiano de luto? Ele é um modelo totemista, baseado na narrativa da rebelião entre filhos contra o pai. Um modelo masculino, feito para pensar o luto como um processo de assimilação do outro, como um processo troquista e canibal: *mato, como, incorporo propriedades que invejo no outro e meu ego aumenta*. O canibalismo é um processo incorporativo ou introjetivo, dirão os teóricos das relações de objeto. Esse processo de incorporação fálica está mediado por uma modalidade de gozo, todos os homens são castrados, mas tem um que não: o pai da horda primitiva, aquele ser mítico que deu origem à série e que esse é o que foi originalmente morto. A cena do parricídio é feita pelos homens, irmãos que se reúnem para matar o pai que tem acesso a todas as mulheres. Os irmãos fundam o processo civilizatório, sedentos por uma sexualidade regulada pelo tabu do incesto, a partir da qual as mulheres deixam de ser um conjunto formado por um infinito incontável e tornam-se contáveis e distribuídas pela regra [n-1]. Do ponto de vista econômico a narrativa é acumulacionista, possessivista, pela qual produção e consumo definem a dialética entre ser e ter. No conjunto, o luto é um caso particular do rito que reedita a identificação primordial ao pai, que vai do assassinato à festa do banquete totêmico, que marca e comemora o fim do luto.

Entre 1972 e 1973, no *Seminário 20*, Lacan propõe uma crítica incrivelmente interessante a essa universalização do modelo proposto em *Totem e Tabu*. No entanto, ele jamais voltaria à reformulação consequente de sua anterior concepção de luto. Sobre o falo e depois objeto a, ele diz que existem dois modos de gozo, dois modos de contar isso que a gente viu. Mas existe um outro em que, entre o um e o dois, encontra um

---

infinito. Esse é o que faz com que diga “a mulher não existe” (LACAN, 1972-1973/1988, p. 45). Uma forma de dizer que a mulher não existe é afirmar que sua existência depende da nomeação de todos os traços ou de todos os números que se sucedem em um espaço aberto, por exemplo, a reta compreendida pela sucessão ordenada dos números Reais. Se temos uma regra de sucessão, como no caso da reta formada pelos números naturais  $[N \{0, 1, 2 \dots n\}]$ , é uma forma profundamente masculina de contar e organizar as coisas. Mas na reta Real não temos a regra de sucessão, ainda que diante de dois casos possamos organizá-los pela ordinalidade ou cardinalidade. Imaginem que a regra de contagem fosse semelhante a uma reta real. Então aí eu não tenho o próximo número formado por uma sucessão regular a partir do anterior. Uma maneira bastante simples de dizer que na modalidade feminina de gozo estamos diante de um infinito incontável formado por uma contingência.

Por isso Lacan coloca o objeto a de um lado e o falo do outro na fórmula da sexualização. E esse infinito incontável requer outra maneira de considerar a identificação, problema negado pela teoria freudiana do Complexo de Édipo:

- a. Homens se tornam “mais” homens à medida que se identificam mais com o pai. A virilidade, como toda-fálica, se constitui pela acumulação de traços comparativos e comensuráveis entre si, que determinam um conjunto.
- b. Mulheres não se tornam “mais” mulheres quando elas se identificam com a mãe, nem com qualquer outra mulher, nem com qualquer outro predicado ou forma humana. A feminilidade, enquanto não-toda fálica, não se constitui pela acumulação de traços de propriedade ou pertinência, trocáveis ou comparáveis entre si.

Uma mulher se torna mais mulher à medida que ela se diferencia das outras. “Mulher” torna-se assim um significante que representa o Outro, enquanto gozo, que a diferencia de si mesma. Ou seja, que a torna não equivalente de si mesma. Temos assim espaço para uma teoria não identitarista dos afetos em psicanálise. Ela não deriva nem das postulações de Lacan sobre a angústia, nem do luto como afeto normal em Freud, mas do fato de que a não existência da mulher, da relação

---

sexual e do Outro coloca o problema imediato do que não se integra nem se subordina ao princípio da transferência. O gozo não-todo fálico é justamente o gozo que não se transfere, ou pelo menos que não se transfere como sujeito suposto saber.

Isso levanta um problema óbvio para a teoria psicanalítica da identificação. Como posso fazer o luto e erigir no lugar de um objeto perdido um traço deste tipo? Neste ponto, ou admitimos que é preciso ampliar o entendimento do conceito de identificação, ou teremos que reduzir tudo que é perdido ao campo fálico. Usamos a lógica fálica e totemista em parte de nosso trabalho de luto. Mas não seria possível que existam lutos infinitos que nunca terminam porque eles passam pela identificação feminina? Neste caso teríamos outra maneira de operar trocas, outro tipo de existência e outra maneira de nos identificar. Pode existir outra maneira de fazer luto, ainda que ele, enquanto processo social, seja universal. Aqueles pacientes que estão tomados por um luto infinito, um luto que não acaba e que não é um luto melancólico nem depressivo, talvez estejam às voltas com o luto feminino. E essa é a hipótese que eu queria apresentar a vocês.

## Referências

- KEHL, M. R. **O Tempo e o Cão**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FREUD, S. (1895). Proyecto de Psicología para Neurólogos. In: **Sigmund Freud, Obras Completas**. v. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1917). **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LACAN, J. (1956-1957). **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.
- \_\_\_\_\_. (1963). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1963). Seminário sobre os Nomes do Pai. In: \_\_\_\_\_. **Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973). **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LORAUX, N. **Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
-

# A ANGÚSTIA NÃO É SEM OBJETO: O AFETO QUE NÃO ENGANA<sup>35</sup>

Beatriz Oliveira

## 1) Introdução

A angústia é um afeto que está presente do início ao final da experiência psicanalítica. Sabemos disso tanto por nossa própria experiência enquanto analisantes que fomos ou somos, como por aquilo que ouvimos na clínica. A angústia está presente no que traz um sujeito para a análise, ao longo de um tratamento e no seu tempo de final, o que faz deste afeto um índice também de como avança o sujeito em sua própria cura. Se o fim se orienta para o furo da não relação sexual, ou S(A barrado), a angústia será o índice ou sinal, como nos diz Freud, dos adventos do encontro com essa fissura ao longo de uma análise. É o afeto de separação como nos indica Soler (2011, p. 31), ou, eu diria, o afeto que anuncia a separação. A questão é: poder separar-se do Outro é a finalidade de toda operação analítica, mas para isso é preciso tempo e muitas voltas na análise para suportar esse furo no Outro. Penso que a angústia é a “cola” que nos faz recuar, que nos faz voltar ao conhecido da posição fantasmática, e nesse recuo evitamos a saída pela via do desejo e de outros modos de gozo.

É muito interessante acompanhar que as elaborações de Lacan sobre a Angústia seguem também as formulações propostas para o final de uma análise. Por exemplo, na altura dos *Seminários 10 e 11*, a angústia estava “amarrada” ao objeto a, causa do desejo, e o final de uma análise centrava-se neste ponto: a destituição subjetiva e a queda do Sujeito suposto saber, operações que implicavam o ato de passagem a analista e poder ocupar o lugar de semblante de “a”. A partir de suas formula-

---

<sup>35</sup> Esse texto foi construído para o primeiro encontro do Módulo de Transmissão, e foi apresentado junto com Sandra Berta em setembro de 2022.

ções do Nó e do campo do gozo, o conceito de angústia se amplia ao se articular aos adventos do Real, da mesma maneira que o final de uma análise avança em termos da amarração pelo quarto Nó e a identificação ao sinthoma.

Nossa proposta<sup>36</sup> é poder abordar a angústia tal como Lacan nos apresenta na época do *Seminário 10*, e situá-la em relação a seu ponto pivô, que é o objeto “a”, para depois avançarmos com o conceito de angústia em direção ao Real, tal como ele apresentará no Nó. A angústia é o afeto que revela o que o significante não pode reprimir, ou seja, um Real, nos dirá Soler (2011, p. 27). Com isso, a relação ao saber inconsciente não será mais abordada apenas a partir do significante, há um saber no Real, dirá Lacan. Vejam como esse conceito de angústia precisa ir além das formulações dos anos 62/63.

## 2) A angústia não é sem objeto.

A grande questão em jogo no *Seminário 10*, para Soler, não é a Angústia em si, mas sim o fato de Lacan avançar sobre a “rocha da castração”, que seria intransponível para Freud no final de uma análise. Lacan quis demonstrar, a partir da angústia, que a castração é estrutural. “Ele utiliza esse afeto para avançar na sua teoria do objeto, para completar o que dissera até então no que diz respeito ao desejo, elaborando a teoria do objeto “a” (SOLER, 2012, p. 21).

Podemos pensar que o *Seminário 10* é um seminário sobre o objeto *a*. Salvo engano, é ali que Lacan formulará que o objeto *a* é “causa de desejo”. Na aula de 16/01/63, ele dirá:

Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como a *causa* do desejo. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está *atrás* do desejo (LACAN, 2005, p. 115, grifos nossos).

---

<sup>36</sup> O texto refere-se à proposta de trabalho e discussão do tema no Módulo de Transmissão.

Ou seja, falar da Angústia é falar do objeto *a*. Ela é índice, sinal de “*a*”. Mas o que isso quer dizer? Em que medida esse deslocamento do “*a*” como lugar da causa pode operar de maneira diferente em relação ao que “causa” a angústia? Portanto, deve ficar claro que não é o objeto *a* como causa que leva à angústia, mas sim quando isso vem a “faltar”. Nesse sentido, há uma distância entre o “objeto” ao qual se amarra a angústia e o objeto “causa” do desejo.

Mas acho fundamental vermos como Lacan, neste seminário, chega a este ponto. Para isso, em uma grande parte do seminário, Lacan se apoiará no esquema dos espelhos conjugados, tal como ele havia formulado no texto *Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache*.

É interessante lembrar que no ano anterior (*Seminário 9*) Lacan já havia trabalhado sobre a questão do traço unário como aquele que faz o furo do Simbólico no Real, e depois engendra a série significativa, assim como introduz o *Cross-cap* enquanto figura topológica para articular a cadeia significativa com essa “rodela” que se subtrai pelo corte significativo. A estrutura do corte já está posta, e Lacan já articula neste seminário o sujeito como menos 1, aquele que falta no Campo do Outro. Desse corte, Lacan extrai o enlaçamento do sujeito e do Outro (abraço dos toros) pela via da demanda e do desejo, mas me parece que o mais importante daquele seminário é localizar precisamente essa função do corte produzindo ao mesmo tempo o sujeito e o Outro. A questão é que ele já deixa claro ali que há algo que fica de fora, que, ao nomear o furo com o significativo, há um resto não significantizável. No início do *Seminário 10* Lacan dirá:

O traço unário é anterior ao sujeito. No princípio era o verbo, ou, no princípio era o traço unário. É isso que introduzimos no Real [...] Entre o sujeito e o Real existe o campo do significativo (campo do Outro) porque foi a partir desse aparelho do traço unário que se constitui o sujeito (LACAN, 2005, p. 31).

No *Seminário 10*, ao retomar o modelo dos espelhos conjugados, me parece que Lacan articula todas as suas formulações anteriores para poder avançar. Tanto é que será neste seminário uma das últimas vezes em que Lacan falará dos espelhos.

---

Colete Soler faz uma observação que me parece bem pertinente. Ela dirá que neste seminário Lacan passa da amarração da angústia ao Outro para amarrá-la ao objeto. Fato é que, se verificarmos os três esquemas da divisão do sujeito que Lacan coloca nesse seminário, veremos o momento em que isso muda. Nos dois primeiros, entre o Sujeito e o Outro temos o Outro barrado, e o Sujeito barrado sendo o  $a$ , o resto da divisão. No terceiro esquema, é o  $a$  que se extrai do campo do Outro que aparece de saída, sendo o sujeito barrado o “resto” (LACAN, 1962-1963, p. 107).

Vamos então ao modelo dos espelhos para localizar onde Lacan situa o *lugar* da angústia. Ainda que os espelhos apresentem a articulação entre os registros Imaginário e Simbólico, portanto entre o sujeito e o Outro, ali podemos encontrar o que Lacan já esboça como objeto *causa*, ou como ele diz, localizado “atrás” do desejo. Ou seja, me parece que essa passagem que ele faz sobre os Espelhos é o que lhe permite deduzir o objeto como subtração do campo do outro, e portanto, causa do desejo.

FIGURA 1:

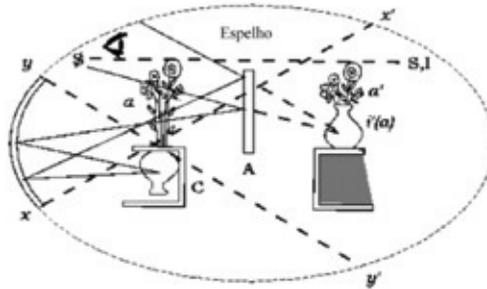


FIGURA 2:

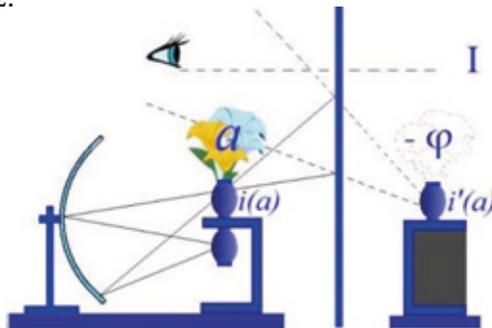
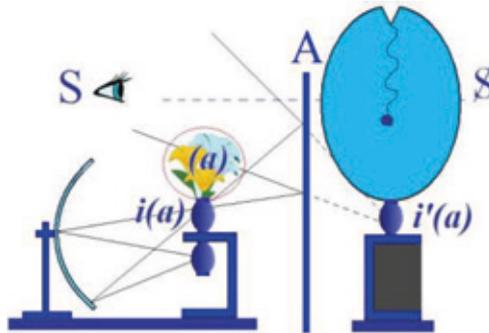


FIGURA 3:



Vamos acompanhar o que diz Lacan:

O investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária, mas tem um limite. Nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto que é o pivô de toda dialética. Em toda medida em que se realiza em  $i(a)$ , o que chamei de imagem real, do corpo, libidinizado, o falo aparece a menos, como lacuna. Apesar do falo ser uma reserva operatória, não só ele não é representado no nível imaginário, como é também [...] cortado da imagem especular (LACAN, 2005, p. 49). (Figura 1)

1) A partir do momento em que começa a falar, o traço unário entra em jogo. A possibilidade de dizer 1 e 1 e mais 1 constitui a identificação primária – daí advém  $i(a)$  – imagem real autenticada pelo Outro (traço unário) (*Ibid.*, p. 49).

2) O que o homem tem diante de si nunca é senão a imagem virtual  $i'(a)$ , sem nada no gargalo do vaso. O “a” suporte do desejo da fantasia não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo (*Ibid.*, p. 51).

Quando surge a angústia?

A angústia surge quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar de menos phi, (Figura 2) que corresponde ao lugar ocu-

pado pelo “a”, objeto do desejo. É quando aparece algo daquele lado que a falta vem a faltar.

UMHEIMLICH – HEIM – lugar da angústia, onde Lacan situará o estranho, o que aparece onde não deveria.

“Este objeto *a* que o neurótico se leva a ser em sua fantasia, cai-lhe mal tanto quanto polainas em um coelho. A fantasia consegue defendê-lo da angústia na medida em que é um *a* posição” (LACAN, 2005, p. 60). Por isso que a construção da fantasia em uma análise permite sair da angústia. (Figura 3, onde Lacan situa o *Cross-cap*).

Lacan insiste:

a angústia não é sinal de uma falta (como poderíamos pensar com Freud), mas a falta de apoio dado pela falta. O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia que voltaremos ao colo. Não se trata da perda de objeto, mas da presença deste, que o objeto não venha a faltar (*Ibid.*, p. 64).

### 3) A angústia é o afeto que não engana.

A partir desse lugar em que situa a angústia, Lacan consegue justificar porque é o afeto que não engana. Ele dirá:

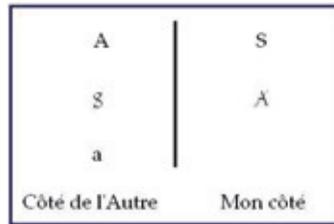
“A angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, [...] seu sulco no Real é impensável: é este corte a se abrir e deixando aparecer [...] o inesperado [...]. A verdadeira substância da angústia é aquilo que não engana” (*Ibid.*, p. 88).

Daí Lacan entra na questão da causa: “Se há uma dimensão da angústia em que devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção de causa, é na direção da abertura da angústia” (*Ibid.*, p. 88).

Para Soler, a angústia é o afeto que não engana pois está amarrada, não se desloca. A angústia se refere sempre ao mesmo objeto, o *a*, mas, no entanto, os significantes referentes ao objeto da angústia podem ser variados. Os outros afetos se deslocam, e é por isso que enganam - eles se deslocam de significante a significante e, além disso, não estão amarrados ao objeto *a* (SOLER, 2012, p. 248).

É muito impressionante acompanhar a virada que Lacan faz neste *Seminário 10* (LACAN, 2005, aula de 21 de novembro de 1962). Logo no início, ao apresentar o primeiro esquema da divisão do sujeito, o primeiro efeito do lado do Outro para o sujeito é o \$.

PRIMEIRO ESQUEMA DA DIVISÃO:



Já no terceiro esquema, é o *a* que aparece como primeiro objeto extraído do Campo do Outro. Esta é a virada que me parece fundamental para pensar o *a* como causa. Vejam o que ele dirá na lição de 6 de janeiro de 63, quando apresenta o terceiro esquema da divisão do sujeito:

Somente a ideia do real, na função opaca de que falo para lhe opor a do significante, permite que nos orientemos. Já podemos dizer que esse etwas diante do qual a angústia funciona como sinal é da ordem da irredutibilidade do Real. Foi nesse sentido que ousei formular diante de vocês que a angústia, dentre todos os sinais é aquele que não engana. [...] Do real, portanto, de uma forma irredutível sob a qual esse Real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal. Tal é o fio condutor a que lhes peço que se atenham, para ver onde nos levará (*Ibid.*, p. 178).

Em seguida a esta citação, Lacan entra no terceiro esquema da divisão do sujeito. Ele dirá:

O *a* é o que resta de irredutível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função. [...] Na medida em que ele é a sobra da operação subjetiva, reconhecemos nesse resto o objeto perdido. É com isto que lidamos, por um lado, no dese-

jo, por outro, na angústia. Lidamos com isso na angústia, num momento logicamente anterior ao momento em que lidamos com isso no desejo (*Ibid.*, p. 179).

A	S	X
a	A	angoisse
S		désir

Podemos pensar aqui, com o terceiro esquema da divisão do sujeito, na mudança do objeto como resto para o objeto como causa!

Diante disto, precisamos articular esse momento inaugural da divisão entre o sujeito e o Outro ao momento da angústia. Lacan localizará precisamente a angústia entre gozo e desejo neste momento de seu ensino. A saída para o gozo é o desejo, não sem passar pela angústia. Ora, diante desta subtração do objeto com o encontro com a linguagem, o sujeito barrado, portanto desejante, efeito da cadeia significante, é a saída.

Essas não são as últimas formulações de Lacan sobre a angústia, as quais avançam a partir dos anos 70, com a teoria sobre a sexualização e a divisão no campo do gozo. Mas para acompanhar o que Lacan continuará desenvolvendo adiante, em seu ensino, é fundamental acompanhar o que ele pôde já introduzir neste momento.

## Referências

- LACAN, J. (1962-1963). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1962-1963). **Séminaire 10: L'Angoisse**. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S10/S10.htm>. Acesso em: set. 2022.
- SOLER, C. **Los afectos lacanianos**. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Declinações da Angústia: curso 2000-2001**. São Paulo: Escuta, 2012.

# ANGÚSTIA, UM SINAL QUE CHAMA A FALA<sup>37</sup>

Isabel Napolitani<sup>38</sup>

No ano de 2022 nos debruçamos sobre o *Seminário 10, a Angústia* (LACAN, 1962-1963/2005). Essa leitura está atrelada ao tema do ano das formações clínicas, *Afetos Tempos e Contratempos*. Assim começa: “Angústia, o afeto que não engana”. O enigma está na saída, e o convite à decifração está dado. Soler afirma: “A angústia é o único afeto aliado da interpretação” (SOLER, 2022, p. 33). E traz a adivinha:

O que é, o que é? O que é que não tem imagem, nem significante, que, portanto, não se vê nem se decifra, que consequentemente, procede do Real impossível de ser apreendido pelo imaginário tanto quanto pelo simbólico, mas que, no entanto, opera como causa de tudo o que se diz e o que se faz? (SOLER, 2022, p. 35).

Aqui estamos diante dessa adivinha no seminário.

Nesta leitura, tivemos como apoio o seminário de Colette Soler, Ano 2006-2007, e os *Afetos Lacanianos* (2022). A interpretação de Soler apareceu como mais uma possível. O módulo de leitura abre para a possibilidade de múltiplos entendimentos, a elaboração e as várias interpretações aparecem em ato. Aqui contamos com o trabalho dos variados membros do Fórum Lacaniano de São Paulo, experiência de laço fundamental.

Lacan não cansa de repetir essa frase ao longo do seminário: “*a angústia não é sem objeto*” (LACAN, 1962-1963/2005), p. 146). Assim, estamos diante do tema da angústia e do objeto a. Freud irá articular a angústia à angústia de castração. Lacan vai além, a angústia está ligada

---

<sup>37</sup> Trabalho apresentado na jornada do final do ano de 2022.

<sup>38</sup> Isabel Napolitani Psicanalista, membro do Fórum do Campo Lacaniano e membro da Escola.

ao objeto a, ao Real. Porém, esse objeto tem uma outra natureza. Ele irá diferenciar o objeto a dos objetos pulsionais já nomeados por Freud. Interessante, pois neste primeiro momento, Lacan vai afirmar que esse afeto está ligado ao Real por se ligar ao aparecimento, à emergência do desejo do Outro.

Soler afirma que

Lacan não fez isso de uma só vez. Ele primeiro situou (a angústia) com relação ao objeto a que falha em se inscrever no Outro, lugar dos significantes, que pertence ao Outro, mas nele fazendo furo; em seguida, ele ampliou a tese, relacionando-a de maneira mais geral ao Real fora do simbólico (SOLER, 2006-2007, p. 32).

O tema da angústia já estava ligado à Filosofia, seus grandes representantes são Kierkegaard, com o existencialismo, Heidegger e Sartre. Freud dá a ideia básica da diferença de funcionamento dos afetos e das representações. Os afetos se deslocam e as representações são recalçadas. Lacan propõe aqui a junção do afeto com a angústia. A angústia não está atrelada à série de afetos soltos. Está num lugar de exceção. A angústia é um afeto que não engana. A exceção está colocada neste novo objeto que ele inventa, chamado objeto a.

Lacan, no decorrer da sua obra, vem construindo uma série de definições sobre esse objeto. Nos *Seminários 5 e 6* ele escreve o Grafo do Desejo, e nomeia o lugar da fantasia, a partir de seu matema. Ainda no *Seminário 6*, o objeto a é apresentado como corte. Já no *Seminário 7*, como a coisa freudiana, para no *Seminário 8* ser nomeado como o agalma, o brilho fálico. E ainda, no *Seminário 9*, parte da topologia do objeto, para então, no *Seminário 10*, atrelar esse objeto a à angústia.

Neste seminário podemos acompanhar Lacan passeando entre o falo imaginário (suporte imaginário da castração)  $-\phi, i(a)$  - imagem corporal (narcísica) -, o objeto a, o sujeito e o desejo do Outro. Ele afirma: “O objeto a este ano está no centro do nosso discurso” (LACAN, 1962-1963/2005), p. 113) e mais à frente afirma: “a angústia é a sua única tradução” (LACAN, 1962-1963/2005), p. 113). E continua: “O que aparece aqui, no entanto, foi introduzido há muito tempo. Anunciou-se na fórmula da fantasia como suporte do desejo, S desejo de a” (LACAN,

1962-1963/2005), p. 113). Um pouco à frente, ele afirma que o objeto a está como causa de desejo, logo ele estaria atrás da seta do desejo, que parte do objeto para o mundo, e não o contrário, como intuitivamente poderíamos pensar. Aqui ele marca uma anterioridade do objeto a do sujeito. E ao mesmo tempo, o objeto a como efeito da linguagem.

Como Lacan enlaça o texto freudiano *Inibição, Sintoma e Angústia*, de 1926, segunda tópica, ao conceito de objeto a? Assim entro no *Seminário 10*. A inibição, o sintoma e a angústia seriam formas de responder ao Real? Desta forma, Freud se debruça sobre a natureza da angústia e a constituição do sintoma. O percurso freudiano começa abrindo o campo a partir da sua primeira teoria da angústia. Nela, a angústia aparece como uma consequência, um efeito do recalque, pois o sujeito, ao se deparar com a angústia de castração, irá na neurose, recalcar (se defender) a representação, e terá que dar um destino a este excesso que se apresenta dentro do aparelho psíquico. A descarga se daria através da angústia. Aqui temos uma leitura econômica do movimento pulsional no aparelho.

Nesta primeira teoria, a angústia está relacionada ao recalque, no qual há uma divisão inaugural que separa representação e afeto. A representação é recalçada, está inconsciente, e o afeto será deslocado. A angústia representa, sinaliza a ocorrência do recalque, e esse excesso solto também poderá estar representado nos sintomas de conversão. Aqui também estamos no campo do corpo.

Já na segunda teoria da angústia Freud parte da segunda tópica, a angústia aparece como um sinal. Um sinal de perigo no ego. Freud localiza a angústia como uma marca que está colocada nos primórdios da constituição do sujeito, marca que aponta para o desamparo. Neste texto os significantes perigo, trauma e desamparo estão muito presentes. Freud traz as questões referentes à sua topologia das instâncias psíquicas, Ego, Superego e Isso. Freud quer localizar a situação de perigo que estava atrás da angústia. Aqui aparece o elemento do desamparo e, portanto, da constituição do sujeito e do traumático. Assim, a angústia é um sinal no ego de um reencontro, com um tempo primeiro. Na constituição do sujeito, o desamparo está colocado como causa do recalque. O recalque é uma das respostas possíveis para a constituição

---

---

do sujeito, assim como a forclusão e a denegação. No final do texto freudiano, encontramos vários aspectos da angústia. Uma teoria não sobrepõe a outra, temos aqui um novo olhar sobre a angústia. Freud escreve: “Pois a análise revela que o perigo real conhecido se acha ligado a um perigo pulsional desconhecido” (FREUD, 1926/1980, p. 191).

Ainda na conferência intitulada *A Angústia e a Vida Pulsional* (1933), Freud escreve:

Parece que a angústia, na medida em que constitui um estado afetivo, é a reprodução de um evento antigo que representou uma ameaça de perigo; a angústia serve ao propósito de autopreservação, e é um sinal de um novo perigo; surge da libido que se tornou de algum modo não-utilizável, e também surge durante um processo de recalque; é substituída pela formação de um sintoma, é, digamos assim, psiquicamente vinculada (FREUD, 1933/1980, p. 107).

Tem-se a impressão de que aqui está faltando algo que juntaria todas essas peças em um todo.

Voltando ao *Seminário 10*, Lacan inicia sua fala apresentando uma tabela de dupla entrada. Essa tabela, esse quadro da angústia, apresenta vários estados do sujeito, nomes de posições frente ao Real? A leitura dessa tabela, que se encontra na página 89 do próprio seminário, serve para Lacan ir ampliando as questões referentes a inibição, impedimento, embaraço, emoção sintoma, passagem ao ato, efusão, *acting out* e angústia.

Neste quadro existem dois eixos fundamentais: um primeiro, atrelado ao movimento, isto é, ao agir, ato, movimento do sujeito, e outro atrelado à dificuldade. Será que podemos ler como dificuldade de simbolização? Essa tabela aparece como um ponto enigmático, que serve para a elaboração do saber de Lacan sobre o *acting out* e a passagem ao ato.

Lacan ora trabalha a partir da constituição do sujeito, e ora fala sobre a questão referida às relações de objeto. Sobre o sujeito, ele começa com a entrada na linguagem, “como o pequeno começa sendo fígado pela cadeia. O vivente da necessidade” (LACAN, 1962-1963/2005), p. 19). “Portanto ele próprio entra na linguagem pelo fato de ter de articular suas demandas numa cadeia de palavras” (*Ibid.*, p. 20). Temos o passo do vivente

---

ao sujeito. Esta passagem acontece através do banho de palavras, no qual, para entrar no circuito da linguagem, o sujeito se depara com uma entrada e uma perda. A angústia está atrelada a esta perda inaugural.

Outra forma de ler esse momento de constituição do sujeito é a passagem do campo das necessidades para o campo das demandas. Diante do desamparo, o sujeito irá se utilizar dos significantes que vêm do campo do Outro, se alienando aí e entrando no circuito da suposição de saber, e assim se havendo com a pergunta sobre o desejo do Outro. O que o Outro quer? O enigma do desejo do Outro. Como resposta, o sujeito se localiza a partir dos significantes fálicos, pois diante da falta no desejo do Outro, a resposta é o significante fálico na estrutura neurótica.

Outro ponto importante é a definição da angústia como a falta da falta. Impressionante como Lacan retorna à questão da relação de objeto tão trabalhada no *Seminário 4*. As faltas e suas modalidades retornam no *Seminário 10*, principalmente no registro da Frustração. Neste seminário, a angústia aparece tamponando a existência da falta simbólica. O objeto a funciona como um obturador do falo imaginário, que aponta para a falta simbólica. Durante o percorrer do seminário, vamos acompanhando Lacan indo e voltando com as questões do campo do desejo e o campo do gozo.

Na passagem da angústia para o desejo, angústia como mediadora entre o gozo e o desejo, o sujeito cai como objeto, pois não responde à falta do Outro completamente, e assim como saída, o sujeito se posiciona como desejanter. Aqui, a fantasia está armada, há uma perda, pedaço do Real que se inscreve, que entra na estrutura para que o desejo possa aparecer. Assim, a relação do sujeito com a pulsão se dá pelo enlaçamento junto à demanda do Outro. Lacan começa o seminário marcando que o sujeito não quer deixar cair é a demanda do Outro, logo, a castração do Outro, pois aí o sujeito se orienta e se enlaça ao Simbólico.

Novamente estamos no campo da constituição do sujeito. Assim, é possível constatar que a constituição do sujeito aparece a partir do objeto a, e não mais do nome-do-pai. O que tem aí além do pai? Na oitava aula, Lacan vai retomar a questão da relação do sujeito, do objeto a e a fala: “O problema está na entrada do significante no Real e em ver como disso nasce o sujeito” (LACAN, 1962-1963/2005), p. 100). “Mais adiante, hoje,

---

trata-se de saber justamente o que permite que esse significante se encarne” (*Ibid.*, p. 100). Aqui, mais uma vez, Lacan repete: “o sujeito ainda desconhecido, tem que se constituir no Outro e nos quais o a aparece como resto” (*Ibid.*, p. 296). O sujeito se constitui após essa passagem pelo Outro, na qual o a aparece como índice dessa divisão.

E o corpo? Aqui, ele volta ao estádio do espelho e aponta para a constituição da imagem especular. “A experiência da angústia está diretamente ligada ao desmoronamento da imagem corporal” (*Ibid.*, p. 46). A castração está colocada na entrada na linguagem, e o significante fálico aparece como um lugar não especularizável, que não é capturado na imagem narcísica, portanto uma falta que se inscreve no campo narcísico, uma resposta à castração original.

Durante todo o seminário Lacan repete, repete e repete as frases enigmáticas: “a angústia não é sem objeto”, “a angústia é quando a falta falta”. Estamos na véspera da ruptura com a IPA e, logo, na véspera para a entrada no seu ensino. No final, ele diz que vai trabalhar os Nomes do Pai, faz uma aula e rompe com a programação, entrando no seminário os quatro conceitos fundamentais. O *Seminário 10* é um seminário aberto, muitas questões só irão ser fechadas no *Seminário 11*. Suportar essa abertura aparece como um grande exercício no ensino lacaniano, onde cada elaboração volta a cada vez. Movimento da análise, um pequeno recorte a cada vez, simbolizando um pedaço do Real a cada volta.

## Referências

- FREUD, S. (1926). Inibição, Sintoma e Angústia. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira Obras completas de Sigmund Freud**, v. xx. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- \_\_\_\_\_. (1933). A Angústia e a Vida Pulsional - Conferência xxxii. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira Obras completas de Sigmund Freud**, v. xxii. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- LACAN, J. (1962/1963). **O Seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- SOLER, C. **Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan/Colette Soler**. São Paulo: Escuta, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Afetos Lacanianos**. São Paulo: Aller, 2022.

## O (A) PARECIMENTO DO SUJEITO ADOLESCENTE: DO QUE SE TRATA?<sup>39</sup>

Ana Lúcia Girardi<sup>40</sup>

Quero, inicialmente, situar a minha posição diante deste texto. Trata-se de uma pesquisa bastante antiga<sup>41</sup> que pode ser contada como uma espécie de eixo para o presente trabalho, a saber: o que fundamenta a constituição de um sujeito? Como o sujeito toma a palavra? Que corpo é este que se dá-a-ver, que se faz ouvir por contornos tão distintos, não sem as temporalidades, que implica o sujeito?

É pela posição de ignorância, mas não qualquer ignorância, que cá estou.

Sobre o tempo que convencionamos chamar de adolescência<sup>42</sup>, que algumas vezes coincide com o período púbere<sup>43</sup>, faz presença, notadamente, por muitas vias: pela sonoridade - ora barulhenta, ora silenciosa, também pelo espaço que o corpo ocupa - (en)-corpa, consentindo em portar no seu corpo a particularidade desta época púbere. Bem como pela desmesura que resiste a indicar a posição numa série, padecendo, tão somente, de um lugar no conjunto, e permanecendo, muitas vezes, à espera de forjar seu próprio trajeto subjetivo.

---

<sup>39</sup> Texto apresentado na jornada de encerramento do Fórum do Campo Lacaniano - SP em 26/11/2022.

<sup>40</sup> Psicanalista, membra do Fórum do Campo Lacaniano - SP, da EPFCL - Brasil, da Internacional dos Fóruns - Brasil, Doutora em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela PUC/SP.

<sup>41</sup> Dissertação de Mestrado (2003) e tese de Doutorado (2008) PUC/SP.

<sup>42</sup> Um termo que é absolutamente desnaturalizado, esvaziado na psicanálise, mas que, no entanto, apresenta bastante consistência como conceito em muitas disciplinas.

<sup>43</sup> Períodos em que ocorrem mudanças biológicas e fisiológicas no corpo. O marco principal da puberdade para o gênero masculino é a ejaculação, e no gênero feminino, a menstruação.

Estamos diante de uma desordem que irrompe com toda a violência, e que ultrapassa os limites da boa convivência consigo mesmo e com o outro. Que interpela e faz vigorar uma força de indeterminação, e não raro, momentos de extrema angústia.

Um corpo que não cabe em si, um si que não cabe no corpo, escancarando o banho erótico, sexual, impregnado na carne que transborda e faz falar por esta presença desconcertante do adolescimento.

É sobre Isso<sup>44</sup> que quero me deter.

O desconcerto, o banho erótico - a sexualidade, termo caro à psicanálise, motor de toda esta maquinaria da qual um sujeito se constitui, fundamenta-se nos des-encontros que se dão entre o vivo e o Outro. Diz a mítica que haverá um tempo coincidente de uma experiência de satisfação e, no tempo imediato de separação, o nascimento da sexualidade.

Trata-se da teoria freudiana de uma experiência originária de satisfação perpetuando o retorno de um prazer mítico como esperança ancorada na busca do objeto, renovando, permanentemente, a ilusão de uma saturação definitiva do desejo, para sempre tributário de uma falta. Podemos dizer com Freud e com Lacan que sujeito e objeto são forjados no mesmo instante, elementos estes absolutamente heterogêneos entre si, no entanto, articuláveis na fantasia fundamental.

Eis a dor de ex-sistir, que advém da experiência do filhote humano por um outro atraído pela “anatomia”. Explico-me, no sentido estrito, digamos, etimológico do termo, que valoriza a ana-tomia, a “função de corte” e “a limitação ao que o destino do desejo fica submetido no homem [...] a conjugação de certa anatomia [...] pela qual o gozo tem que se confrontar com o significante” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 259).

Freud escancara o fundamento da sexualidade no humano, sobretudo, quando sustenta a queda do anjo, a saber, a criança, que desde

---

<sup>44</sup> Freud, utiliza muitas vezes em suas *Novas conferências introdutórias* (1933 [1932]/2006) a frase célebre: “Onde estava Isso, deve advir Eu”. Trata-se de retirar o Eu de qualquer registro relacionado à natureza, instaurando assim a dimensão da divisão que, em termos de investimento libidinal, demonstra a emergência do sujeito e do objeto em uma mesma temporalidade. Podemos dizer que não se trata de um predicativo que qualifica a subjetividade, mas do lugar-tenente a partir do qual o sujeito se anuncia, renunciando assim, pela via do recalque, à sobredeterminação que lhe permite advir enquanto eu.

os seus primórdios relaciona-se com o seu próprio corpo e com o de outrem pelo embate de Eros. Desbanca o corpo biológico da necessidade e dá aos órgãos do corpo o estatuto de zonas erógenas regidas pela lógica da pulsão. Quer seja, uma força imperativa e constante que impele por satisfação, mas que pela sua natureza de parcialidade contorna o objeto.

Objeto este perfeitamente substituível, dado que é o seu deslocamento que torna possíveis os destinos da pulsão que, no final das contas, faz, tão só, contornar o vazio deixado pela perda operada desde a mítica experiência de satisfação.

Vamos às charadas: O que é, o que é, que faz com que “só queira e só pense em namorar”? O que é, o que é, que justifica dizer que “há uma idade que porta um mal”? O que é, o que é, que “não há nenhum remédio em toda a Medicina”? Resposta - a sexualidade na adolescência.

Falando sério agora, este texto pretende tratar de Eros, do erótico, sobretudo, que está posto neste momento da vida, a adolescência, momento que não passa batido na família, na sociedade e principalmente para aquele que está submetido ao pathos - paixão, afecção, doença - que arrebatava com toda a violência.

Desde a obra *Os Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1976), Freud, a partir de sua experiência na clínica da psicanálise, pôde apreender escansões da sexualidade na constituição diacrônica de um sujeito, quais sejam, um período bifásico, que engloba a sexualidade infantil e a sexualidade adulta (deflagrada nas transformações da puberdade), bem como a latência, operadora da lacuna que há entre os dois tempos da sexualidade.

Estamos diante das formulações que envolvem uma topologia! Justifico-me: considero que a construção freudiana da sexualidade envolve uma temporalidade que implica situar propriedades de uma superfície, por meio da análise das deformações, torções e alongamentos, bem como pelas vicissitudes do objeto envolvido em cada átimo do espaço de um ser falante.

Sobre esta topologia:

A sexualidade infantil é deflagrada desde os primeiros tempos - os

---

buracos do corpo (boca, ânus, órgão genital, ouvido, nariz) são motivo de atração do “adulto experiente” que empreende um investimento, que não é qualquer, com o pr(é)-texto de garantir que estas zonas sejam preservadas e conservadas pela ordem da necessidade.

Vamos agora para a latência, assentada desde a primeira temporalidade do (des)encontro com o grande Outro, período relacionado a certa dormência pulsional, no entanto, “uma calmaria apenas na superfície, o que se encobre são as águas tortuosas de uma angústia pungente e de um Supereu em construção” (VIOLA; VORCARO, 2015, p. 64), oriundo do complexo de castração.

Toda esta trabalhadeira que o sujeito despende, neste momento subjetivo, Freud nos ensina que é um fato de estrutura, a instauração da amnésia, um corte, uma descontinuidade entre a sexualidade precoce da infância e o estado adulto.

Nominé (2001), a partir de Freud, afirma que o que está em jogo na descontinuidade é “um corte no saber”, ou seja, “a criança goza sexualmente, mas não sabe”, não sabe a que isto servirá, e “quando adulto”, digo, quando souber “para que isso serve”, cairá na barreira do esquecimento, ou seja, “que gozou como criança”.

Do que se trata este saber, que por um lado cai no esquecimento, mas que por outro é despertado e vigora sobre o sujeito púbere, recém-saído da infância, às voltas com um corpo estranho, acometido pela libido de uma nova maneira?

Freud, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1976), defende que na puberdade estamos diante do re-encontro do objeto, e que tal contingência desdobra nas demandas da pulsão com força plena, e que, portanto, os investimentos libidinais são retomados de um novo modo.

Nesta esteira de reflexões, trago para a conversa uma citação de Lacan nos anos 1962-63 que produz um enlace entre conceito, objeto e puberdade. Quanto ao objeto, sabemos que o que está em pauta é o objeto a, segundo ele sua única invenção, operador lógico que incide sobre a constituição do sujeito, pela sua condição de resto da operação desde o lugar do Outro, bem como pela sua tradução pelo afeto que

não engana, a saber, a angústia. Segue-se:

Há milhares de indícios sensíveis de que o momento em que realmente começa o funcionamento do **conceito** [...] poderia ser situado [...] em função de um vínculo a ser estabelecido entre a maturação do **objeto a**, tal como eu defino a **puberdade** (LACAN, 2005, grifos nossos, p. 282).

Trata-se de uma afirmação bastante enigmática, mas sobre a qual quero arriscar algumas considerações, tão somente pela minha questão.

O termo “maturação do objeto a” entendo aqui a partir de Freud, em termos de uma topologia da sexualidade em que o objeto é operador das vicissitudes do sujeito. Vicissitudes estas em que o **saber**, por que não dizer, o **conceito**, está diretamente implicado pelo circuito pulsional, do qual o objeto a é seu fundamento.

Chego até aqui neste trabalho não sem perguntas, a saber:

Como podemos levar em conta tais considerações na direção do tratamento?

Tais considerações têm pertinência na contemporaneidade de nosso tempo?

Sigo em pesquisa, na posição de ignorância, não sem a Rede.

## Referências

- FREUD, S. (1905). Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. *In*: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. vii. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. *In*: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. xiv. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1933 [1932]). Novas conferências introdutórias. *In*: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. xxii. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GIRARDI, A. L. **O Bebê Prematuro no Discurso de suas Mães**. São Paulo, 2003. 85f. Dissertação (Mestrado Programa de Estudos Pós-
-

-Graduados em Fonoaudiologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Clínica com Bebês: entre o discurso do risco e o laço com a parentalidade.** São Paulo, 2008. Tese (Doutoramento em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

LACAN, J (1962-63). **O Seminário, livro 10: Angústia.** Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

NOMINÉ, B. A adolescência ou a queda do anjo, *In: Marraio* n. 1. Rio de Janeiro: Formações Clínicas do Campo Lacaniano, 2001.

VIOLA, D. D.; VORCARO, A. R. O problema do saber na adolescência e o Real da puberdade, *In: Revista USP*, v. 26. n. 1. São Paulo, 2015.

## “ONDE SOU?”: ENTRE O SENTIMENTO DE SI E O DE INFAMILIARIDADE<sup>48</sup>

Carolina Escobar de Almeida<sup>49</sup>

Apresento minha questão a partir da pergunta que se faz presente no título deste trabalho (“Onde sou?”); ela me inquieta por algumas razões, mas principalmente, por ter sido extraída incontáveis vezes daqueles que escuto em minha clínica. Me recordo de uma pessoa que perdeu o emprego no início do período pandêmico, e que dizia “*Não sei mais quem sou sem meu emprego, minha rotina, sem o salário, e agora? Como meus filhos vão olhar pra mim? Como faço pra encarar essa loucura que estamos vivendo, sem saber se teremos saída? Sem saber se nosso presidente irá se preocupar com os desempregados*”; ou outra pessoa que acabou por aumentar consideravelmente o uso de substâncias químicas durante o período mais acirrado de fechamento dos serviços que não eram essenciais em São Paulo, e descobriu, apenas no dia seguinte, que havia dado socos em seu companheiro na noite anterior. Ela dizia: “*Como pude fazer algo assim? Não me reconheço nisso. Nunca imaginei que pudesse machucar literalmente uma das pessoas que mais amo, está muito difícil, Carolina, não consigo olhar no espelho... parece que nem sei quem é aquela pessoa que aparece ali*”; ou uma outra que ao testar positivo para o covid-19 e precisar isolar-se em um cômodo de sua casa, se percebe preocupada com a seguinte questão: “*O mais difícil pra mim não é estar doente, apesar de todo mal-estar que tenho sentido, sei que tenho assistência médica, posso comprar os remédios ne-*

---

<sup>48</sup> Trabalho apresentado no Fórum no Interior.

<sup>49</sup> Psicanalista. Membro do Fórum do Campo Lacaniano - SP. Mestre em Psicologia Clínica (IP-USP). Professora do curso de Especialização em Psicoterapia Psicanalítica da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e da formação em psicanálise no Centro de Estudos Psicanalíticos (CEP). Atende e oferece supervisão clínica em consultório particular.

*cessários... vai passar! O mais difícil é pensar que meu marido está fazendo todas as tarefas de casa sozinho, trabalhando, cuidando de mim e de nossa filha... e se ele perceber que não precisa mais de mim? Será que ele ainda vai seguir casado quando eu estiver melhor? É estranho falar isso em voz alta, fico até envergonhada, mas a verdade é que não estou sabendo entender mais quem eu sou quando não posso mais trabalhar, ser mãe e esposa”.*

Vivemos na pele as mudanças que o contexto pandêmico impôs à subjetividade de nossa época, e seguimos acompanhando os impactos dele no âmbito do sofrimento coletivo, mas enquanto psicanalistas, estamos não só testemunhando como também operando com a especificidade deste impacto na dimensão do sofrimento psíquico. Lidamos com temáticas como luto, medo, ansiedade, *burnout*, entorpecimentos excessivos, enfraquecimento dos laços afetivos, mas afirmo que, com este texto, viso pensar a irrupção da angústia nos momentos em que se apresenta a perda da referência de si mesmo. Como poderíamos compreender teoricamente a questão que parece visar o *lugar* de reconhecimento da própria existência?

Nestes recortes percebo a insistência de um endereçar-se, uma vez que, como Jacques Lacan enuncia logo na primeira aula do seminário que se dedica à temática da Angústia, haveria uma “[...] relação essencial da angústia com o desejo do Outro” (1962-63/2005, p. 14). Escuto nestas falas um endereçamento de si ao Outro, mais especificamente, a questão sobre que lugar ocupo no desejo deste Outro (seja este localizado na figura dos filhos, do marido, do ex-presidente Jair Bolsonaro e de tantos pequenos outros que podem encarná-lo), mas também um endereçamento que parece retornar ao próprio sujeito do inconsciente daquele que a pronunciou – talvez, um endereçar-se à sua própria divisão em busca de encontrar a si. Um “si”? Poderíamos falar nestes termos tendo como chave de leitura a psicanálise lacaniana? Que problemática estaria envolvida, uma vez que, estruturalmente, aquilo que se chama a ‘própria existência’ está atrelada ao desejo do Outro?

Antes de caminhar com Lacan, me parece importante um retorno às premissas freudianas cuja importância está na clareza do que apresenta como um problema do/para nosso campo. Recupero um trecho

---

de *O Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/2010):

Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id (p. 16).

Se temos como ponto de partida que “o Eu na verdade se prolonga para dentro” e, com isso, exerce a função de fachada uma posição inconsciente, por princípio, o pensamento de que os processos identitários ou de identificação narcísica presentes no Eu seriam o lugar onde reassseguro minha existência, ganha complexidade. Se não é no Eu – ou na parte que conheço, que me é familiar em mim - que nos asseguramos de quem somos, onde é?

Encontro uma possível saída para esta questão quando Freud nos oferta a noção de *sentimento de si* (Selbstgefühl), e afirma que este seria responsável pela sensação de familiaridade com nós mesmos. Chama especial atenção que Freud trate esta questão a partir da noção de *sentimento* e da *sensação* de familiaridade, justamente pelo fato de ambas portarem ambivalências e uma espécie de abertura; pois “Se entendemos os sentimentos como uma experiência intersubjetiva ou social de reconhecimento compartilhado de afetos, pulsões ou estímulos, a familiaridade constitui um paradigma dos sentimentos em geral” (DUNKER, 2021, p. 202).

Vejam que interessante o que este argumento nos oferece: ainda que seja possível a construção de um *sentimento de si*, este somente poderia ser criado a partir e em relação a uma experiência intersubjetiva – o que nos leva de volta ao nosso problema inicial. Se podemos contar com a construção do sentimento de um si via reconhecimento, é possível compreender a razão do questionamento em relação a este sentimento aparecer justamente no momento em que o familiar vacila. As falas do início deste texto (e tantas outras que escutamos em nos-

---

sas clínicas) nos mostram isso. Nesta direção, Dunker (2021) afirma que “[...] a solidez da experiência identitária, baseada na familiaridade e na convicção de quem somos ‘nós’, é abalada pela problemática do *unheimlich* [infamiliar]” (p. 207), pois ela traria à tona uma *experiência de indeterminação*, por vezes responsável por trazer à tona o afeto da angústia.

Freud (1919/2021) trabalha a relação entre o familiar (*heimlich*) e o infamiliar (*unheimlich*) de maneira interessante, e que parece nos ser preciosa para a questão que começo a trabalhar com este texto por duas razões: 1) porque produz um deslocamento da lógica de oposição para a da intimidade entre os termos, e 2) porque o que postula sobre o infamiliar influencia as formulações lacanianas (1962-63/2005) acerca da angústia.

Em Freud (1919/2021) encontramos a indicação freudiana de que o “Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar” (p. 49), indicando que ainda que vivenciado como infamiliaridade este sentimento revelaria, justamente, o que há de mais íntimo em nós; ou seja, o horror que se produz no sentimento de infamiliaridade estaria na aparição do intolerável, já que a “[...] origem do infamiliar [estaria] no familiar recalçado” (p. 101).

Lacan, em seu seminário sobre a Angústia, tem o sentimento de infamiliaridade como referência na composição de sua leitura sobre este afeto, e assim como Freud, também considera que o motor para o desencadeamento da angústia está na aparição de algo, mas de algo de outra ordem. Segundo ele, “A *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos phi” (LACAN, 1962-63/2005, grifo nosso), mas o que isso quer dizer?

Soler (2012) nos esclarece que, em termos lacanianos, o menos phi (-j) aponta para o que Freud chamou de castração; entretanto, “Freud falava disso como uma subtração do órgão [...] quando seguimos com o ensino de Lacan, começamos a falar igualmente de objeto como uma subtração, pois, no final, Lacan define o objeto como aquilo que falta” (pp. 22-23); ou seja, a questão está na aparição de algo no lugar que, na estrutura, é responsável por escrever uma falta. Nestes termos, a angústia seria o maior índice do que ocorre entre o sujeito e o obje-

to: uma certa experiência de indiferenciação que, exatamente por isso, produziria certa despersonalização.

Ressalto aqui que não busco fazer uma leitura direta de Freud para Lacan, pois não é disso que se trata. O que interessa aqui é compreender a forma com que cada um deles lança luz sobre a temática do lugar de referência de si e da própria existência. Até o momento pudemos recolher que ambos os autores se aproximam desta questão pela angústia, ou onde na experiência analítica se apresenta como uma experiência de indeterminação. Também recolhemos que, em Freud, a pergunta “Onde sou?” é respondida a partir da noção de *sentimento*, enquanto que Lacan parece abordar esta questão a partir de outro recurso, o da *imagem* como suporte para a relação com Outro – tanto em sua dimensão imaginária ( $i(a)$ ), como na simbólica ( $\$ \grave{a} a$ ). Acompanhem suas palavras:

[...] escrevi a relação do desejo do Outro, com a imagem-suporte desse desejo, que não hesito em escrever como  $i(a)$ , justamente porque isso produz uma ambiguidade com a notação  $i(m)$  pela qual costumo designar a imagem especular. Ainda não sabemos quando, como e por que esse  $i(a)$  pode ser a imagem especular, mas certamente é uma imagem. Não é a imagem especular, é da ordem da imagem – aqui é a fantasia. [...] Portanto, digo que esse desejo é desejo na medida em que sua imagem-suporte é equivalente ao desejo do Outro (LACAN, 1962-63/2005, p. 34).

Percebam que há, aqui, um esforço de Lacan em diferenciar o que ele chama de imagem especular do que ele apresenta como imagem-suporte, fato que pode nos ofertar coordenadas para a pergunta que norteia este texto. O que significa, então, a ideia de uma imagem-suporte? Talvez, com Lacan, tenhamos que considerar mais de um lugar que sustentaria a construção de uma imagem-suporte (de si): o narcísico e o fálico. E que estes lugares seriam estabelecidos como efeito dos recobrimentos imaginário e simbólico do objeto  $a$ , o resto, que se produz na relação com o Outro.

Como dito anteriormente, esse texto diz de uma primeira aproximação com o tema, mas o caminho percorrido até aqui permitiu a

---

compreensão de que tanto em Freud, quanto em Lacan, o que nos assegura de quem somos se dá a partir de uma dialética de reconhecimento que, ao sustentar-se em um *sentimento* ou em uma *imagem-suporte*, vacila, trazendo à tona o afeto que não engana. Dito isto, sigo daqui, e espero poder apresentar, em breve, novos passos do caminho que se inicia com este texto.

## Referências

- DUNKER, C. I. L. Animismo e indeterminação em “das Unheimliche”.  
*In*: FREUD, S. **O infamiliar e outros escritos**. Obras incompletas de Sigmund Freud. 1. ed. 2 reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- FREUD, S. (1919). O infamiliar. *In*: \_\_\_\_\_. **O infamiliar e outros escritos**. Obras incompletas de Sigmund Freud. 1. ed. 2 reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- \_\_\_\_\_. (1930). O Mal-estar na civilização. *In*: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- SOLER, C. **Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan / Colette Soler**. São Paulo: Escuta, 2012.



---

# **B. FORMAÇÃO DO ANALISTA**

---



---

# ESCREVER A ESCOLA: COM QUE PALAVRAS?<sup>50</sup>

Leonardo Assis<sup>51</sup>

Há paixões entre os membros de Escola? Cientes de que não estamos imunes aos efeitos de grupo, parece sempre oportuno recordar a responsabilidade que a escrita de analista implica - encontramos na proposição de Lacan de 1967 a pista de que o laço entre os membros de Escola se constitui pelo trabalho em torno do texto: chama-se saber textual o seu produto. Essa prática atravessa o ensino de Lacan, desde a tese de que o inconsciente se escreve como uma linguagem, quando ele retorna à radicalidade da letra freudiana, até o *turning point* do seminário de 1971, em que ele diz da singularidade do discurso analítico, a de *litureterrar*.

Sabemos do desejo de Lacan de que seus escritos fossem tomados como *cartas abertas*. A referência é ao conto de Poe, no qual a função antagonista é exercida por uma carta cujo conteúdo jamais é revelado. Na medida em que a *lettre* equivoca ao passar pelas mãos de cada personagem, ela provoca um efeito feminizante, não pelo seu endereçamento à mulher, mas a partir da divisão que empreende no sujeito ao circunscrever a estrutura da realidade como uma ficção – ninguém sabe ou jamais saberá o segredo da Rainha, apesar de todos elucidarem um saber sobre a carta. Se o que encontramos de melhor no discurso analítico é a sustentação de um dizer que coloca o saber em xeque, a prática de se fazer texto e se reduzir a uma letra - a qual muitos escritores antecipam, como Beckett e Duras, por exemplo – envolve

---

<sup>50</sup> Trabalho apresentado no Espaço Escola do Encontro Nacional da EPFCL-Brasil, em Curitiba, em novembro de 2022.

<sup>51</sup> Psicanalista, membro de Escola e do FCL-SP. Pratica a psicanálise na cidade de São Paulo e região.

implicar o leitor não apenas como um acessório, mas sob o estatuto de um outro causado pela autoria e atravessado pelas reverberações de um ensino.

Na dedução de que o inconsciente é o que se lê, testemunha-se uma escrita que percorre as linhas do real desde a carta (“) à qual seu autor se reduz – a interrogação que esse saber envolve ocorre, portanto, ao nível da letra, e não do significante. Nesse aparelho de gozo, o único a implicar o outro como sujeito (dividido), o autor equivoca ao se fazer texto, cindindo o leitor (\$) que extrai um dizer a respeito do que se escreveu, dizer esse que não alcança toda a verdade, mas que procura tangenciar a voz poemática (©) que sustenta o laço. Convocamos nossos analisantes a falarem com as próprias palavras, e animamos o trabalho de decomposição do texto manifesto a fim de extrair um dizer latente, desde onde o sujeito se implica na travessia da escrita pela qual se acorrenta na cadeia significante rumo a uma outra escrita, essa desperta pelo pé da letra.

Assim, se localizamos a Escola na psicanálise em intensão, e se a inquietação sobre o inconsciente e aquela sobre o que é um analista permanecem interrogantes, é legítima a pergunta se a escrevemos (a Escola) de maneira coerente ao estouro de sentido pelo qual, nas curas que dirigimos, é possível acontecer um analista. Seguindo com a questão, o que é que entendemos por uma psicanálise didática? Ela seria contrária ao *lituraterrar*? De fato, a prática da letra estabelece um outro laço com o que conhecemos por leitor. Primeiro, não se trata de considerá-lo como mestre, pois o agente de transmissão mantém uma relação de separação com o saber que o sustenta como tal e, mais ainda, não faz do impossível de se dizer um não-dito – falamos com as paredes. Depois, a autoria de um analista não reside na primeira pessoa, pois sua assinatura é fora de si: reduzido ao dejetivo de ser pela heteronímia que envolve a desencarnação de si mesmo, quem se escreve não é poeta, mas letra encarnada no corpo de poema. Por isso, a proposta dos primeiros anos do ensino de Lacan não era a de manter imaculada a figura histórica de Freud, mas sim de recuperar os fundamentos irrevogáveis da psicanálise capazes de fazê-la avançar para além de seu tempo, posto que *a herança freudiana é uma obra aberta*

– vale recuperarmos, inclusive, o debate tecido com Foucault sobre o que é um autor, já que, em nosso campo, estamos sempre com Freud na ponta da língua.

Não temos garantias e atualmente observamos esse duplo descarilhamento: a pedagogia dos aforistas e os poetas engajados em criar uma “nova psicanálise”. Porém, em contrapartida, somos constantemente contaminados pela aposta no passe e no cartel enquanto dispositivos capazes de, a cada vez, retomar a coerência de nossa publicação em relação à radicalidade das análises de valorizar a singularidade de uma língua. Claro, como esparramá-los em toda a extensão da Escola? De certo, as chamadas literaturas de vanguarda podem nos fornecer chaves de leitura para uma formalização mais afetada pelo texto real do inconsciente, assim como nos esclarece Marguerite Duras, em *Escrever*:

A solidão da escrita é uma solidão sem a qual a escrita não acontece, ou então se esfarela, exangue, de tanto buscar o que mais escrever. Perde o sangue, não é mais reconhecida pelo autor. E acima de tudo nunca se deve ditá-la a uma secretária, por mais habilidosa que seja, e nesse estágio nunca se deve submetê-la à leitura de um editor.

É preciso haver sempre uma separação entre a pessoa que escreve os livros e as que a rodeiam. É uma solidão. É a solidão do autor, da escrita. Para começar, a gente se pergunta o que é esse silêncio ao nosso redor (DURAS, 1993/2002, pp. 24-25).

## Referências

- DURAS, M. (1993). **Escrever**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2021.
- LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. *In*: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 248-264. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1971). **O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

# SUPERVISÃO E DESEJO DO ANALISTA NA ESCOLA DE LACAN: SOZINHOS NÃO SEM OUTROS<sup>52</sup>

Sheila Skitnevsky Finger<sup>53</sup>

Ao considerar uma articulação entre a análise pessoal, a *imposição* (LACAN, 2003, p. 241) da supervisão e a (de)formação do analista, encontramos um fio condutor contínuo, o desejo do analista: é ele que está em pauta para a supervisão do caso, o que pode advir ao final da análise como resposta possível, *sinthomática*<sup>54</sup>, no desmanche da suposição de saber, e o que pode comparecer no depoimento de passe, quando algo se transmite e leva a nomeação de Analista de Escola. A Escola de psicanálise como lugar que privilegia a operação do advento deste desejo colhe seus efeitos, e se nutre desta. Percorro esses lugares advertida de sua relação e continuidade moebiana, tal que não se pode isolar cada qual sem tocar nos outros pontos.

Para começo de conversa, ao propor o tripé para a formação possível de um psicanalista, Freud elevou a supervisão a um patamar de condição *necessária*, junto à análise pessoal e os estudos de psicanálise. Assim, estabeleceu que não apenas não seria possível psicanalisar sem passar pela formação via processo psicanalítico, o qual objetiva modificar a relação do sujeito com sua própria estrutura, mas também que esse fazer

---

<sup>52</sup> Texto apresentado na Jornada de Encerramento do Fórum do Campo Lacaniano - SP 2023.

<sup>53</sup> Psicóloga, psicanalista, membra do Fórum do Campo Lacaniano - SP, e de Escola na EPFCL, doutora pela Massachusetts School of Professional Psychology, com livro-tese publicado pela Editora Blucher, *Denaturalizing the American Naturalization Process: The impact of America's immigrant History on the new immigrant* (2008, ISBN: 9788561209100). É autora também de outros artigos publicados em revistas de psicanálise e afins.

<sup>54</sup> Conforme a contribuição de Bernard Nominé, no texto A transmissão da psicanálise, da conferência proferida na Jornada de Encerramento do Fórum do Campo Lacaniano - SP, em 2011; publicado no Livro Zero n. 3 (2012).

---

de um psicanalista requer uma *continuidade*, um acompanhamento de um terceiro, que possa, de alguma forma, seguir provocando esse lugar e posicionamento subversivo, não confortável e nada natural.

Aqui, uma questão já se coloca: é possível psicanalisar *antes* de finalizar a própria análise? Se a formação do analista depende do tripé análise pessoal, estudo da teoria e *supervisão*, há que haver atuação *durante* a formação. O que indica, aliás, a formação permanente – e a impossibilidade lógica dos cursos de formação em psicanálise, com seus finais já dados desde o início. Mesmo para além de um final de análise, segue-se em permanente formação, o que se articula diretamente com a proposta de Lacan, de que “a supervisão se impõe” (*Ibid.*, p. 241). Como aponta Fingermann:

A questão da formação do analista consta como causa dos maiores desconfortos e desassossegos na história da psicanálise passada e presente. Seu futuro, no entanto, depende dessa *intranquilidade*, para que a partir dela se produzam dispositivos que não reduzam a uma mera técnica desfalcada de sua orientação ética (FINGERMANN, 2016a, p. 175).

Fingermann explicita com precisão a complexa concepção de um curso de formação em psicanálise, que não pode ser desenhada *a priori*, nem concebida como finalizável *a posteriori*, a partir da proposta que Lacan fez para uma Escola de Psicanálise:

A Escola de Lacan não oferece cartilha burocrática que regularia os três polos do tripé da ‘formação’ do analista; ela propõe, antes, uma articulação dos três em um espaço topológico em constante deformação, a fim de promover o desassossego como critério *princeps* da formação do analista: um turbilhão, diz Lacan. Entre análise pessoal, transmissão da teoria e supervisão, *as vizinhanças, as bordas, as rupturas de continuidade (cortes)* não cessam de se interrogar e convocar o analista, para sempre em formação, colocando-o à prova do analítico, [...] para acolher a sua responsabilidade pelo Discurso do qual ele é agente (*Ibid.*, pp. 27-28, grifo nosso).

O ato do analista é a-normal, ele se apresenta em descontinuidade em relação à neurose, e não em continuidade, por isso se manifesta como corte, discordância, desconcerto em relação à previsão neurótica, a qual segue o trilho de sua suposição transferencial, depositando o saber no outro e não saindo do lugar (*Ibid.*, p. 26).

### **Supervisão evidencia o Desejo de analista**

O que seria uma supervisão coerente com o discurso analítico, que leve em conta o “hiato entre a necessidade da supervisão e sua contradição intrínseca com a solidão e o impensado/impensável do ato analítico?” (*Ibid.*, p. 177). Hiato desde o *Ato de Fundação* (LACAN, 2003, p. 235), onde, por um lado, o analista se autoriza de si mesmo, mas por outro a supervisão *se impõe*, contradição “que repercute quando conectamos o Ato e a Escola, a práxis e a teoria” (FINGERMAN, 2016a, p. 177).

Se não há formatos nem fôrmas, há, todavia, orientação, para intervir na solidão do ato analítico. É necessário que o analista se posicione na transferência de forma a romper o laço histórico com o sujeito suposto saber; e ainda, que silencie no lugar da suposição de saber, encarnando o *eu não penso*, o impensado, impensável, se fazendo de a-sujeito ali onde o analisante se sujeita e procura subjetivação. Por fim, o analista atua e atualiza uma posição que subverta a estratégia da transferência (do analisante) e esvazie o objeto da correspondência fantasmática para opor o objeto a, objeto da falta de resposta como semblante/agente do ato que faz laço, que faz discurso (*Ibid.*, pp. 180-181).

Uma supervisão há de ser “coerente com o discurso do psicanalista e a formação que o condiciona” (*Ibid.*, p. 26), para o que

precisa manter o seu paradoxo inerente: se alguém vai ao encontro de um psicanalista *mais experiente* para poder sustentar a solidão do ato analítico, seria um contrassenso o lugar da supervisão se transformar em um refúgio contra a solidão e o risco, que abrandaria o *horror do ato analítico* [...]; pois a supervisão de um analista funciona

[*tem função*] enquanto tal se for provocação, risco e provação (*Ibid.*, p. 26, grifos nossos).

### **A Escola enoda a formação do analista**

Não há nada de espantoso quando na Escola de Psicanálise a supervisão se configura como um lugar privilegiado onde o analista dá suas provas, e que, tanto para a entrada como Membro na Escola quanto para as nomeações de Analista Membro de Escola (AME), a supervisão seja um lugar de discernimento, de qualificação, de colocação à prova do desejo do analista (FINGERMANN, 2016a, p. 182). Fingermann propõe assim a Escola de psicanálise como “*sinthoma* que permite o enodamento da tripla procedência da formação contínua do analista” (*Ibid.*, p. 32), para que “os sintomas dos analistas não lhe façam perder o rumo da sua responsabilidade” (*Ibid.*, p. 32). Neste sentido, a análise do analista supervisor tem consequências na expansão do ATO, na formação dos analisantes/supervisionados, assim como nas análises conduzidas por esses, com seus analisantes (*Ibid.*, p. 34).

Se por um lado, a experiência da análise pessoal se impõe para os que escolhem se oferecer para uma prática analítica, assim como uma supervisão coerente com este discurso *se impõe* para acompanhar a permanente deformação que esta prática exige, o esforço de formalização e possível transmissão deste percurso interessam tanto àquele que o exerce, quanto à comunidade, com quem e para quem ele pode dar as provas de sua práxis. Aqui também encontramos a lógica do passe, formalização e transmissão que move a comunidade quanto à psicanálise em intensão.

No texto *Qual doutrina para a supervisão?*<sup>55</sup>, Sidi Askofaré pergunta: “seria possível que a doutrina da supervisão [...] devesse exceder o lugar [...] atribuído à sua prática [...] como suplemento da análise pessoal e do ensino teórico [...] na formação do analista?” (ASKOFARÉ, 2009, p. 1). Propõe que a significação que se dá à supervisão, em nosso campo lacaniano, seja oposta ao sentido e “relativa ao discurso, ao tipo de laço no qual a supervisão é tomada” (p. 1), dependente portanto

---

<sup>55</sup> Tradução não publicada.

do tipo de discurso em que opera. Assim, o autor propõe articular: no Discurso do Mestre, supervisão como “controle” (p. 1), potencial ou “de qualidade” (p. 11); no Discurso Universitário, como “verificação” (p. 1), das aptidões, competências, habilitação, qualificação; no Discurso Histérico, como colocação em questão de um saber existente e contribuição à produção de um novo saber; e no Discurso do Analista, como “colocação em funcionamento do desejo do analista enquanto desejo de saber” (p. 1), verificação do ato analítico e convocação da responsabilidade deste que se autorizou a dirigir análises. Assim, temos com Lacan uma “concepção da formação do analista da qual a supervisão nada mais é que uma parte” (p. 3), pois a formação dos analistas requer possibilitar que estes possam ocupar o lugar de agente no discurso analítico, ao que Lacan insiste sobre o desejo de ocupar “corretamente” (p. 3) esse lugar.

Supervisão como dimensão da formação do analista orienta então a prática de supervisão centrada no desejo do analista (versus contra-transferência), e na articulação com a Escola, enquanto instituição e experiência. Para além da responsabilidade do supervisionado que promove efeitos analíticos em sua prática, via supervisão, há a responsabilidade da Escola, como instância de garantia com relação ao social, o que articula sua ética e política. Askofaré coloca assim o ato e desejo do analista “no coração e como carro-chefe da formação do analista” (p. 7), apontando a “supervisão onde algo do saber analítico se elabora e se aprende [...] nem sempre [n]o supervisionado” (p. 8).

Com este ponto, voltamos à proposição de Fingermann: “Autorizar-se a sustentar a posição do analista consiste, antes de tudo, em uma decisão de separação. [...] Ocorrência do ato que separa alguém de sua adesão ao Outro e lhe devolve os rastros de sua ex-sistência singular (FINGERMANN, 2016a, p. 19). E ela completa:

Há algo de inefável da experiência e a supervisão constitui o lugar privilegiado para que o analista em formação permanente tanja e tangencie esse impossível da transmissão, tornando a experiência audível para um *terceiro* que saiba ouvir *o que fica esquecido atrás dos ditos* [...] Quem se atreve em uma supervisão põe à prova sua capacidade de susten-

tar a sua *própria* posição de analista que, somente por essa via, garante. [...] Engajar-se em um trabalho de supervisão coerente com um discurso analítico, consiste, antes de qualquer coisa, em manter viva a sensação de um risco absoluto. O supervisor precisa estar à altura dessa responsabilidade se quiser colaborar para a manutenção da aposta do ato analítico, que inquieta justamente o supervisionando (FINGERMANN, 2016a, p. 26, grifos nossos).

### Qual formação possível, permanente, e suas razões?

O termo “deformação”, proposto por Lacan e destacado por Finger-  
mann, é orientador: a formação do analista não tem formato, mas é antes  
regida pela necessidade de estar sempre se *deformando*: “A deformação  
do analista, subsequente à sua análise pessoal, precisa ser garantida pela  
provação permanente: sua maneira de praticar o estudo da teoria e de se  
arriscar na supervisão será suficiente se, e somente se, permanecerem  
necessárias e não cessarem de se inscrever” (*Ibid.*, p. 23).

Uma proposta: localizar a Escola num lugar homólogo ao supervi-  
sor para o praticante, lugar onde o permanente questionamento, estudo  
e pesquisa, ressoa *ao mesmo tempo* que desassossega os praticantes  
de sua própria prática: escrita que não cessa de se escrever, de formalizar,  
de se interrogar e de *deformar*.

O analista não opera a partir do senso comum, mas a partir do ponto fora do comum que causa a sua distinção: eis a *deformação* necessária à sua posição. Ter vislumbrado, em sua análise pessoal, esse ponto *fora* das medidas comuns pode precaver que o futuro eventual analista procure do lado de seus analisantes o complemento de sua falta-a-ser e um gancho para seus objetos libidinais. Ser habilitado pela sua travessia analítica a suportar o ato do psicanalista é necessário, mas **não é suficiente**, pois por um lado, é preciso que a provação do ato – sua solidão, seu risco, sua aposta – enuncie e decline as suas razões clínicas, ou seja, a lógica que o condiciona; por outro, é preciso que se ponha à prova o posicionamento ético que decorre

de sua operância. “O analista só se autoriza de si mesmo” e, justamente, por esse motivo, está permanentemente à prova. Em permanência – (de)formação continuada – ele precisa atestar sua capacidade em ser passador da psicanálise (*Ibid.*, p. 22, grifos nossos).

No texto *Repetição e transferência: incidência do desejo do analista*, Carmen Gallano nos apresenta a incidência do **desejo do analista**, o qual opera e tem função *desde o início* até o final da análise, para que o analista “não caia nos engodos da Demanda e se desaloje, ativamente, do lugar do Ideal do Eu” (GALLANO, 2012, p. 102); para que o analista “suporte com paciência ser desalojado no fantasma do analisante, o tempo que faça falta para que, no termo, o analisante descubra que é com o seu fantasma que ele tem constituído no seu amor ou no seu ódio de transferência a seu parceiro-analista, como objeto da transferência” (*Ibid.*, p. 102); e finalmente para que o analista, “faça valer, por meio do interpretável da repetição, o ininterpretável dela, isto é, a participação do gozo do objeto pulsional que prevalece no seu fantasma, no enganche do seu desejo à transferência (*Ibid.*, p. 102)”, não para “encarnar como condensador de gozo: olhar ou voz, que vêm tamponar, no fantasma, a falha do Outro do saber; mas para *des-condensá-lo*, para fazê-lo saltar para fora da falha do saber do Outro do inconsciente” (*Ibid.*, p. 102, grifo nosso). Gallano acrescenta que “O desejo do analista humaniza a pulsão ao encarnar, na transferência, seu passo pelo Outro da linguagem, portado em palavras [...] Desse modo, ele pode indagar como viver a pulsão para acessar ao Outro do desejo e algumas realizações com seus congêneres desde seu próprio desejo (*Ibid.*, pp. 104-105).”

Localizamos então no desejo do analista o catalizador do silêncio que permite ao analisante “fazer-se cargo do furo estrutural no saber [...] Consentimento em ato tão inesperado para o analisante como para o analista” (*Ibid.*, pp. 105-106). Lugar *atopos*, como nos lembra Sílvia Franco, ao citar o *Seminário 8*: “O desejo do analista é um lugar insituável, ‘inclassificável’ [...] Ocupar esse lugar que é o seu se define como aquele que ele deve oferecer **vago** ao desejo do paciente para que ele se realize como desejo do Outro” (FRANCO, 2012, p. 153, grifo

nosso). Ao que adverte: “podemos afirmar que o desejo do analista só pode ser articulado a partir de um sem saída, de um impasse onde se coloca para o sujeito sua ética. Penso que é só a partir desse encontro com um Real impossível de dizer que o desejo do analista pode advir” (*Ibid.*, p. 153).

Nas palavras de Nominé,

O **desejo do analista** não é bem o desejo do Outro, é o que permite manter aberta essa questão do desejo do Outro que, se não for assim, é rapidamente recoberta por uma demanda suposta. O desejo do analista é então o que se opõe a esse fechamento, sendo sempre desejo de obter alguma coisa a mais, [...] estando sempre ao lado que se diz, do que se demanda (NOMINÉ, 2012, p. 226, grifos nossos).

Citando o *Seminário 10*, Nominé segue com Lacan:

“O desejo do analista [...] é um desejo de obter a **diferença absoluta**, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela 1ª vez, à posição de se assujeitar a ele. [...] Truque, *trucagem* possível do lado do analista, único lugar possível de ser ocupado pelo analista, que pode fazer operar uma cura, uma modificação na estrutura topológica, tórica, da neurose. [...] um **saber estar aí** [*savoir y être*]. [...] lugar que pode ocupar o analista, saber se colocar **lá** onde ninguém sabe estar e dar chance ao analisante de saber um pouco mais estar aí [*y être*]; dito de outra forma, de se ver lá onde ele não sabia estar e então de se ver sob uma outra perspectiva (*Ibid.*, p. 232, grifos nossos).

Um lugar não qualquer, mas preciso e bem orientado, que é, antes de mais nada, resultado de uma operação complexa e de precisão cirúrgica, operada pelo processo de análise. Continuidade e cruzamento entre a análise pessoal e o fazer do analista: ocupar esse lugar, *saber estar ali* onde é o lugar preciso que lhe permita operar, com a orientação necessária para seu ofício.

Para finalizar, uma articulação lógica entre estes diversos lugares clínicos e de orientação:

1. Função da análise pessoal: articula-se com a separação radical do Outro, o que na análise do analista permite não buscar em analisantes um par para a própria neurose, de onde vem sustentar e autorizar-se na posição do analista. Assim, o **desejo do analista** pode ser despertado: suportar o lugar, a posição do analista, o qual descompleta e sustenta a posição do inconsciente, o que por sua vez permite que o analisante modifique sua estrutura e adquira nova perspectiva perante sua neurose.
2. Função da supervisão: lugar de se arriscar perante outros, o que requer intervenções que mantenham a de-formação, a não acomodação em fechamentos esféricos: abrir, cortar, revirar, orientados pelo furo, o Real. Desta forma, “em ato”, aponta para a expansão do analítico tanto *no* supervisor quanto *no* supervisionado, analista em prática e em de-formação.

Aqui, talvez possamos elencar uma função a mais da supervisão, homóloga ao pertencimento a uma Escola de psicanálise: sozinhos, não sem os outros – uma comunidade de analistas.

## Referências

- ASKOFARÉ, S. **Quelle doctrine du contrôle?** n. 44, p. 11-23. Texto não publicado em português. Paris: Mensuel, 2009. Disponível em: [www.champlacacienfrance.net](http://www.champlacacienfrance.net/). [ chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.champlacacienfrance.net/old-files/private/Mensuel/askofare\_M44.pdf ] Acesso em 25/07/2024.
- BOUSSEYROUX, M. Passe e fim pelo nó. *In: Wunsch* n. 8. 2010. Disponível em: [ <https://www.champlacacien.net/public/docu/4/wunsch8.pdf> ] Acesso em 25/07/2024.
- FINGERMANN, D. T. O tempo na experiência da psicanálise. *In: Revista USP*, n. 81, mar-maio. p. 58-71. São Paulo: 2009.
-

\_\_\_\_\_. **A (de)formação do psicanalista** – as condições do ato analítico. São Paulo: Ed. Escuta, 2016a.

\_\_\_\_\_. Exigências de supervisão: necessidade e contradição. *In: Rede Clínica*. Coleção Laços – Psicanálise em rede. São Paulo: Ed. Escuta, 2016b.

FRANCO, S. O analista deve se ausentar de todo ideal do analista. *In: Livro Zero n. 3*, p. 149-154. São Paulo: Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, 2012.

GALLANO, C. Repetição e transferência: incidência do desejo do analista. *In: Livro Zero n. 3*, p. 93-108. São Paulo: Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, 2012.

LACAN, J. (1964). Ato de fundação. *In: Outros Escritos*. p. 235-247. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. *In: Outros Escritos*. p. 248-264. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NOMINÉ, B. (2011). A transmissão da psicanálise. *In: Livro Zero n. 3*, p. 223-234. São Paulo: Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, 2012.



---

# **C. TRABALHO COM CONCEITOS**

---



---

# UM PERCURSO PELA INVENÇÃO DE LACAN<sup>56</sup>

Gláucia Nagem<sup>57</sup> e  
Lucília Abrahão e Souza<sup>58</sup>

“A vida inventa!  
A gente principia as coisas,  
no não saber por quê [...]”  
Guimarães Rosa

Na lição 11 do *Seminário 21*, Lacan está às voltas com o objeto a, produzindo de saída uma interrogação em que trata a si mesmo como uma terceira pessoa: “Que é o que Lacan, aqui presente, inventou?”, e depois deslocando-se para outra “Então o que é que eu inventei?” (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 259). Tal jogo não é apenas retórico, mas parte de um lugar de autoria que se desloca do seu sobrenome, já reconhecido então, para o lugar em que o saber se constrói a partir da “experiência analítica” ao ocupar uma função. “O saber se inventa” (*Ibid.*, p. 260) e a resposta manifesta é o objeto a. Para fazê-lo, faz uma retrospectiva de passos dados ao longo da obra dele (o grafo, o esquema L, as fórmulas quânticas da sexuação e os discursos).

Podemos percorrer alguns dos pontos centrais: “para que haja homem, é que em alguma parte exista castração” (*Ibid.* p. 260). Tomando o homem aqui como um humano, temos que a existência está direta-

---

<sup>56</sup>Texto apresentado no Eixo Epistêmico, reunião dos membros do Fórum do Campo Lacaniano - SP em 15 de agosto de 2022.

<sup>57</sup>Psicanalista e artista plástica, AME da IF-EPFCL, membra do Fórum do Campo Lacaniano - SP.

<sup>58</sup>Graduada em Letras, Doutorada em Psicologia pela FFCLRP/USP, livre-docente pela mesma instituição. Membra do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

mente ligada à castração como falta organizadora e, ainda, estrutural. Aqui escutamos ecos do que ele está fazendo no Escrito contemporâneo do Seminário 21, o Aturdido em sua releitura das fórmulas da sexualização. Marca ali a dependência de todo sujeito em sua inscrição fálica (LACAN, 1973/2003, p. 458) e a castração como o que demonstra que o sujeito se constitui sobre os modos que lê a não proporção sexual. Ele escreve “O não há relação sexual não implica que não haja relação com o sexo. É justamente isso que a castração demonstra, porém não mais” (*Ibid.*, p. 464). Essa não proporção implica que cada sujeito humano inventa um modo de ler sua existência e laços com os próximos. E nisso, temos que é o objeto a que intermedia e orienta esse jogo.

Sobre a formação, diz que “o analista não se autoriza senão por si mesmo [...] isso não quer dizer, no entanto, que ele esteja sozinho para decidi-lo” (*Ibid.*, p. 184). Aqui Lacan inclui o lugar do analista, posto que é algo que desde o início de seu ensino o toca, e sobre o que ele trabalha e escreve. Desde seu trabalho junto com a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) o que o interessava era o ensino e formação do psicanalista. O começo de seu desentendimento com esta Sociedade começa quando Lacan não concorda que apenas médicos se formem como psicanalistas.

Esse foi o primeiro desacordo com o presidente da SPP neste período, que se somou à prática do tempo variável das sessões das análises conduzidas por Lacan. Em 1953 ele se demite da SPP e funda a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), e passa os 10 anos subsequentes trabalhando sobre o que seria sua leitura da psicanálise a partir de vetores não psicológicos, mas linguísticos, filosóficos e matemáticos. Em 1964 a SPP se diz disposta a aceitar a SFP como parte de seu instituto, contanto que Lacan e Dolto percam o lugar de analistas didatas. Isso significava que, além de não poderem mais ensinar, os pacientes dele e dela seriam encaminhados para outros analistas da SPP. Este é o momento nomeado como excomunhão, quando Lacan funda sua primeira Escola. Na Ata de Fundação ele diz que fundava tão só quanto sempre esteve em sua relação com a psicanálise (LACAN, 1964/2003). Agora, no Seminário 21 (1973-74), 10 anos depois da fundação de sua primeira Escola, temos essa retomada do “autorizar-se a si mesmo” (*Ibid.*, p. 263) numa

---

solidão que não é apenas no “tão só” em relação à formação, mas com o acréscimo de “não sozinho para decidi-lo” (*Ibid.*, p. 264), o que marca a importância dos pares na formação e no ato do autorizar-se.

Acompanhamos que o escrito e o trabalho com as letras têm importante centralidade para a invenção em curso. Essa questão do escrito pulsa na obra desse psicanalista desde o começo de seu ensino. No momento do Seminário 21, anos 70, temos uma retomada dessa questão que se apoiará fortemente no trabalho que começou dois anos antes sobre a escrita dos nós. Temos, como leremos adiante, toda a articulação que fora feita sobre a questão estrutural em Saussure.

Temos aqui como, depois de vinte seminários e já maduro em seu trajeto de formalização, Lacan ainda está próximo às questões concernentes ao campo da Linguística, deslocando-as e desdobrando-as ao sabor da sua escuta clínica. Nesses termos, parte de uma pergunta que irá orientar seu percurso aqui: “onde se situa a escrita?” (LACAN, [1973-1974], s.d., p. 268). E o trabalho com a cadeia significante no batimento de deslocamentos, por substituições ou por deslizamentos, segue consistente para orientar uma resposta “àqueles que praticam a análise”.

[...] é em torno das letras como talvez recordem, enfim, entre brumas que S, S1, S2, etc. o s, o pequeno s, enfim, é tudo o que – implicando tudo isto certa relação que enganchei como metáfora e outra como metonímia – em torno disto fiz girar um número de proposições que podem ser consideradas como um forçamento, quero dizer, de certa instância – não da letra – mas da linguística (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 268).

Essa instância de estrutura de palavra constitui essencialmente a experiência analítica, já que tanto nela quanto no funcionamento da língua estamos lidando com 1) a borda do furo “que não se pode mais tapar” (*Ibid.*, p. 270), e com 2) a tessitura de “verdades indomáveis que nós devemos demonstrar, claro, como tais” (*Ibid.*, p. 270). Diante do “pouco de Real que sabemos” (*Ibid.*, p. 270) (que seria de nós se fosse muito?!), as formas de objeto a respondem

---

[...] ao que se imagina da forma que pode [...]

- O que se chupa;
- O que se caga;
- O que faz o olhar, o que domina o olhar na realidade;
- E depois a voz (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 271).

Na trama do Nó Borromeu com três elos, Lacan situa o objeto a nos seguintes termos:

o objeto a é lá que isso se enoda. Há, portanto, duas faces, no objeto a: uma face que é tão Real quanto resulte possível, só pelo fato de que escreve. Vejam o que estou tentando fazer: tento situar o escrito – e ainda vou avançar nisso – como essa borda do Real, situá-lo sobre essa borda [...] (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 270).

E o localiza no núcleo mais central em que os três registros se articulam.

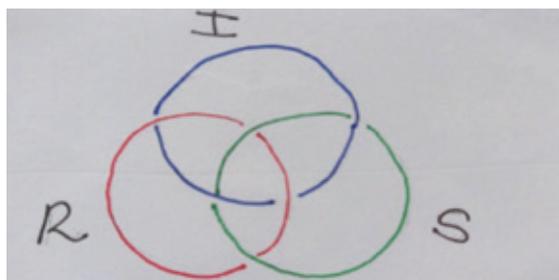


Cadeinó - Nó Borromeu com três elos

O Nó se escreve na bidimensionalidade, e só assim é possível saber de qual Nó se trata. Lacan insiste que é preciso “aplainar” (mise à plat) o nó. A importância desse procedimento é que “é apenas nesta apresentação bidimensional que se torna possível estabelecer pontos de sobre e de subcruzamentos, assim como áreas de interseção dentro desta figura” (PIMENTEL, 2018, p. 201). Isso retira o Nó do campo trimendimensional para o bidimensional, marcando a importância da escrita. Principalmente nesse momento da obra, o Nó é apresentado

explicitamente como um modo de pensar a cadeia significante, tão importante nos desenvolvimentos teórico-clínicos desse psicanalista.

No Seminário 21, a questão da escrita será a cantilena lacaniana, se é escrito é passível de transmissão, já que sai da esfera conceitual e passa a ter a materialidade da língua. A invenção toca esse ponto de trato da escrita na relação com o Real, e Lacan escreve nos elos do Nó os registros do Real, Simbólico e Imaginário.



Escrever nos elos do Nó RSI localiza que quando é escrito no Nó um não é sem o outro, pois a propriedade de ser Borromeano supõe ao menos três elos para que ela funcione. No Seminário 21 tal escrita se mantém, e Lacan explora as consequências desse modo de pensar sempre incluindo seus três registros, um sendo equivalente ao outro, já que “os anéis de barbante são, estritamente, equivalentes” (*Ibid.*, p. 86). Para falar da relação da escrita e da invenção ele mobiliza dois exemplos igualmente interessantes: Galileu e Saussure. Vejamos: no primeiro caso, o astrônomo, físico e engenheiro que

percebeu algumas dessas invenções que transtornavam completamente o saber relativo ao Real celeste, teve o cuidado de fazer anotações da seguinte forma: enviou a algumas pessoas certo número de dísticos latinos – dois versos, não mais – nos quais, pelos quais ele podia, em números de letras, de três em três, por exemplo, demonstrar que havia inventado a coisa impossível de fazer engolir à sua época, que ele havia inventado já em determinada data” (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 272).

Condenado pela Igreja por heresia, Galileu produz, a partir de 1609, um acontecimento marcante para a ciência do céu (e da terra), já que com uma luneta bastante rudimentar, observa, desenha e escreve anotações com conteúdo que muda o curso da astronomia da época, e aponta a falência da crença de que tudo no universo girava em torno da Terra.

Um mundo novo se abriu quando ele ergueu o telescópio ainda mais alto: a larga faixa da Via Láctea dissolvia-se em estrelas, miríades de estrelas desconhecidas! Nunca haviam sido vistas por Ptolomeu nem mais ninguém, não estavam assinaladas em nenhum mapa celeste, nunca lhes fora conferida qualquer importância astrológica. Mas existiam” (NAESS, 2014, p. 67).

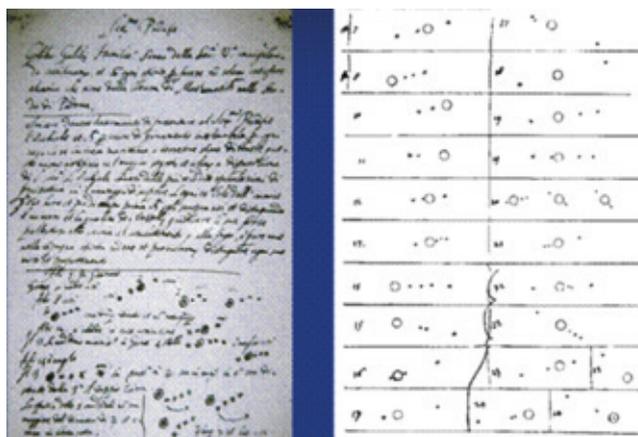
Endereçando suas descobertas em forma de cartas a colegas, pessoas da corte e autoridades diversas, a escrita confere a Galileu o que Lacan chama de “um autógrafo” a colocar em circulação

a data de tal coisa, a coisa de que tratava, a saber, acerca do céu e o princípio dos trajetos que oferece para ver, e que lá não se ilustra de uma maneira somente divertida, senão que vocês têm muitas outras ilustrações, pois como ele fez e insistiu nisso com pés de chumbo, é evidente que se a lógica é o que digo: a ciência do Real e não outra coisa, se justamente o próprio da lógica, como ciência do Real, é precisamente fazer da verdade um valor vazio, quer dizer, exatamente nada de nada, algo do que simplesmente podem escrever que não, não-V é F, quer dizer falso, ou seja, uma maneira de tratar a verdade que não tem nenhum tipo de relação com aquilo que chamamos comumente verdade” (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 273).

A ciência do Real reclama o escrito e só pode ser inventada. Nesse sentido, vale destacar que, além de cartas, Galileu escreve livros e textos científicos, e deixa inúmeros registros em seus cadernos de observação como o que se segue ao rastrear as órbitas dos satélites de Júpiter<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Disponível em: [https://ppgenfis.if.ufrgs.br/mef008/aulas\\_11/Galileu\\_observacoes\\_tel\\_v3.htm](https://ppgenfis.if.ufrgs.br/mef008/aulas_11/Galileu_observacoes_tel_v3.htm). Acesso em 12/08/2022.



Vale destacar o estatuto que Lacan atribui à materialidade da língua e ao registro dela no trato do que o escrito faz funcionar e sustenta (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 274). Em uma carta, endereçada a Welser, Galileu escreve:

E me perdoe por minha indecisão, por causa da novidade e da dificuldade do tema, sobre o qual vários pensamentos passaram pela minha mente, encontrando ora o assentimento, ora a rejeição, e me deixando embaraçado e perplexo, porque não gosto de abrir a boca para não declarar nada. Entretanto, não devo abandonar a tarefa em desespero de causa. De fato, tenho esperanças de que esse novo fato se revele de admirável préstimo, afinando para mim algumas palhetas deste grande órgão desafinado da nossa filosofia — um instrumento no qual creio ver muitos organistas se desgastando na vã tentativa de pôr tudo em perfeita harmonia. Em vão, porque deixam (ou antes, preservam) três ou quatro palhetas principais desafinadas, tornando quase impossível às outras responderem em perfeita afinação” (SOBEL, 2000, p. 63).

Para tatear o grande “órgão desafinado” da ciência,

A letra é, de certa maneira, inerente a essa passagem ao Real. Aqui é divertido poder dizer que o escrito estava lá para dar provas. Dar provas de quê? Dar provas da data da

invenção. Mas ao dar provas da data da invenção, dá provas também da invenção mesma, a invenção do escrito, e o que exigimos em uma lógica matemática é precisamente isto: que nada seja demonstrado senão uma certa maneira de impor a si mesmo uma combinatória perfeitamente determinada de um jogo de letras” (LACAN, [1971-1972], s.d., p. 273).

No mesmo nível das estrelas que, para Galileu se pareciam com as línguas, o “querido” Saussure dos anagramas é citado por Lacan. A partir da combinatória de fragmentos de sons, pedaços de sílabas e restos de letras e palavras, o trabalho de tentar encontrar um nome de deus ou rei indica uma empreitada que não se fecha, o que chega a colocar o genebrino diante de uma intempestiva situação de descontrole do próprio sistema que as suas aulas do Curso inauguravam. Em uma das folhas de seus cadernos manuscritos, Saussure atesta

que tenho um horror doentio pela pena, e que esta redação me causa um suplício inimaginável, completamente desproporcional à importância do trabalho. Para mim, quando se trata de lingüística, isto é acrescido pelo fato de que toda teoria clara, quanto mais clara for, mais inexprimível em lingüística ela se torna, porque acredito que não exista um só termo nesta ciência que seja fundado sobre uma ideia clara e que assim, entre o começo e o fim de uma frase, somos cinco ou seis vezes tentados a refazê-la (STAROBINSKI, 1974, p. 139).

Milner (1987, p. 57) aposta que o “anagrama revela-se, então, ambíguo: de um lado, ele fala da pertença da homofonia à língua, como objeto da linguística; mas por outro, ele diz o não assimilável”. E é justamente esse traço impossível de (saber) conter e de ser regularizado que toma Saussure, ao escutar o redobramento obrigatório e incessante de vogais e consoantes nos versos saturninos (STAROBINSKI, 1974). As fotografias dos cadernos de estudo, tanto de Galileu quanto de Saussure (a seguir), materializam o rigor com que o escrito estabelece uma função e um lugar de borda que possa ser anteparo para o Real.



entanto, é um salto que ecoa, como vimos, a partir do trabalho saussureano com os anagramas em seus escritos. No seminário anterior, na presença de Jakobson, outro linguista que influenciou Lacan em sua construção teórico-conceitual, ele cria, entre outros, um neologismo – Linguisteria, ele diz:

Um dia eu percebi que era difícil [...] não entrar na linguística, a partir do momento em que o inconsciente fora descoberto. Então eu fiz algo que me parece, para dizer a verdade, a única objeção que eu poderia formular ao que vocês possam ter ouvido, nestes últimos dias, da boa de Jakobson, a saber: que tudo o que é da linguagem teria a ver com a linguística, ou seja, em último termo, com o linguista. Não que eu não lhe dê razão, sem nenhuma dificuldade, quando se trata da poesia, a respeito da qual ele propôs este argumento. Mas se tomarmos tudo o que se segue da linguagem e, especificamente, do que dela resulta, nessa fundação do sujeito, tão renovada, tão subvertida, onde está o estatuto que assegura tudo o que da boca de Freud se afirmou como o inconsciente, então terei de forjar alguma outra palavra, para deixar a Jakobson seu domínio reservado e, se vocês quiserem, chamarei isso de ‘linguisteria’ (LACAN, 1972-1973, p. 68).

Temos assim, em um tempo tardio da obra deste psicanalista, indicações preciosas dos avanços alcançados para a psicanálise a partir de seu trabalho junto à linguística. Não vemos esse conceito de “linguisteria” como uma negação da linguística, mas como uma assimilação pela psicanálise do que lhe auxiliou no embasamento tanto inicialmente, nos anos 50, no retorno a Freud, quando no que a partir dos anos 60 foi possível avançar e inventar algo novo para dar suporte à escuta dos psicanalistas.

Agora, mais uma vez, o objeto a. Com a nomeação de cada elo do Nó Borromeano de três elos como R, S e I, além de marcar que cada um deles está de algum modo ligado aos outros dois, Lacan realociza o objeto a, sua invenção, como dissemos anteriormente. O objeto a não consiste mais como superfície, pedaço abjeto que cai, mas se localiza

---

em um ponto de amarração dos três registros. Ele está no que em francês se nomeia *coincage*, e que pode ser traduzido como travamento. Um ponto onde os três registros se travam, sem, no entanto, serem preenchidos. Por mais forte que se puxe as três cordinhas de barbante, o lugar vazio da localização do objeto permanecerá. Na mesma lição citada inicialmente, Lacan (p. 188) afirma que “o objeto a é aí que isso se enoda”, nesse lugar de um vazio irreduzível. Cevasco e Chapuis (2019, p. 159) afirmam que:

O “a” que pode ser lido no vazio do NBo3<sup>60</sup> é objeto causa de desejo, não é objeto de gozo. De fato, com o enodamento RSI, o objeto “a” muda de estatuto e, como se expressa MB<sup>61</sup>, já não consiste como superfície, ex-siste como ponto de travamento do nó.

Esse é uma passo decisivo, que permitirá que no seminário seguinte, que ele nomeia R.S.I, Lacan passe a revisitar seus próprios conceitos, e seja herético com ele mesmo. RSI soa, quando lido em francês, a palavra “heresia”. Se pela heresia de não restringir a psicanálise aos médicos e não fixar o tempo das sessões ele foi excomungado da IPA (International Psicoanalysis Association), agora ele começa a cometer heresias sobre suas próprias criações. O Nó Borromeano proporcionou instrumentos para estas diabruras, na medida em que permitiu escrever RSI de modo que os três necessariamente estejam enlaçados, e com isso mudou definitivamente o objeto a de lugar, dando a ele o privilégio de estar para todos os registros como o responsável pelo travamento dos elos, sem com isso consistir, sempre presente nesse vazio irreduzível.

## Referências

- CEVASCO, R.; CHAPUIS, J. Paso a paso... (1). *In: Hacia um clínica borromea*, v. 2. 1. ed. Barcelona: 2019.
- LACAN, J. (1964). Ata de fundação. *In: \_\_\_\_\_*. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>60</sup> A autora abrevia Nó Borromeu de 3 elos assim: NBo3.

<sup>61</sup> A autora abrevia o nome de Michel Bousseyroux, pois o cita muitas vezes.

- \_\_\_\_\_. (1972-1973). **Encore** – versão da Escola Letra Freudiana – Tradução comparada e comentada em notas e anexos – Edição não comercial destinada exclusivamente aos membros da Escola. Rio de Janeiro: 2010.
- \_\_\_\_\_. **Os não-tolos erram / Os nomes do pai: Seminário entre 1973-1974**. Tradução: Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. s.d.
- MILLER, J.A. **Escisión, excomunió, disolució – tres momentos en la vida de Jacques Lacan**. Buenos Aires: Ed. Manancial, 1987.
- MILNER, J. C. **Amor da língua**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- NAESS, A. **Galileu Galilei: um revolucionário e seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- PIMENTEL, L. **Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sinthoma**. 2018. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/14535>. Acesso em 10 abr. 2023.
- SOBEL, D. **A filha de Galileu: um relato biográfico de ciência, fé e amor**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- STAROBINSKI, J. **As palavras sob as palavras – os anagramas de Ferdinand Saussure**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

## O NÓ BORROMEANO DE 3 ELOS

Juliana Agnes Alves de Mello Souza<sup>62</sup>

Esse trabalho busca reunir as articulações de dois textos<sup>63</sup> apresentados em atividades das Formações Clínicas do Fórum do Campo Lacaniano São Paulo em 2022. Em ambos foi possível localizar alguns dos usos que Lacan fez do Nó Borromeano de três cordas. Percorremos no cartel a leitura do *Seminário 21* (LACAN, 1973-1974) e o começo do *Seminário 22* (LACAN, 1974-1975). No mesmo período, em diferentes espaços (redes de pesquisa e módulos das formações clínicas), acompanhei outras lições sobre o nó. Percebi que Lacan se serve do Borromeano de formas diversas, o que me lembra sua recomendação para operarmos com esse Nó não pela dúvida obsessiva, mas sim pela tolice (*Ibid.*). Ele também diz que a manipulação desses “dispositivos-pivôs” (*Ibid.*, p. 31) pode permitir a nós analistas nos darmos conta da nossa própria operação. Portanto, longe de pretender sintetizar ou esgotar aqui esses usos, o que esse presente trabalho visa é apresentar duas dessas articulações feitas por Lacan com o Nó Borromeano de três: uma que lhe serviu para falar do Real triplo relacionado ao saber inconsciente, e outra para retomar a tríade freudiana “inibição, sintoma e angústia” a partir de uma outra topologia, distinta da utilizada por Freud.

<sup>62</sup> Psicanalista. Graduação em Psicologia (Mackenzie), com especialização em Psicologia clínica (PUC-SP) e aprimoramento em Psicologia Hospitalar (HC-FMSUP). Membro do Fórum do Campo Lacaniano - SP.

<sup>63</sup> O primeiro foi intitulado *O Real no Nó Borromeano de 3* e apresentado na Jornada de Cartéis como produto do cartel nomeado *Enlaces do falasser o que faz: nó(me)?*, concluído em março de 2022. Os cartelizantes foram Isabela Ledo, Mariana Carmo, Siona Creimer, Juliana Agnes e Jonas Boni (mais um). O segundo, intitulado *Algumas articulações sobre inibição, sintoma e angústia: da segunda tópica de Freud à topologia borromeana de Lacan no seminário 22*, foi apresentado na Jornada de Encerramento.

### O Real do Nó Borromeano de três cordas

Lacan, no *Seminário 21* (1973-1974), afirma que “Real, Simbólico e Imaginário são as três dimensões do nosso Real” (p. 67), e que seu programa naquele ano é “ver o que há de Real no Nó borromeo” (*Ibid.*, p. 93).

Antes do percurso nesse cartel eu entendia o Real apenas como um dos registros de R.S.I. Mas então, como poderiam os três fazerem parte do “nosso Real”? Como pensar essa diferença entre o elo do Real no Nó e o Real que comporta esse enodamento R.S.I.?

No *Seminário 21*, por exemplo, Lacan (1973-1974, p. 92) dá ênfase ao Nó borromeo de três elos (NóBô 3) e diz que é uma escrita topológica na qual “reside o acontecimento de seu dizer”, e que escreve esse espaço de três dimensões que é o inconsciente, esse “espaço habitado pelo ser faltante” (*Ibid.*, p. 15).

Em *O aturdido*, Lacan (1973, p. 454) afirma que *o dizer de Freud*, que se infere da lógica dos ditos do inconsciente, é que “não há relação sexual”. Por sua vez, no *Seminário 21*, Lacan (1973-1974, p. 93) aponta a relação do seu próprio dizer com esse Real que faz três, que “faz trança”: **“Meu dizer consiste nesse Real**, nesse Real que é aquele pelo qual o três insiste, e insiste ao ponto de estar marcado na língua” (*Ibid.*, p. 109, grifo nosso).

Apontamento reafirmado no *Seminário 23*, quando Lacan (1975-1976, p. 128) afirma que o inconsciente, como instância de saber falado descoberto por Freud, “não supõe obrigatoriamente de modo algum o real” de que ele, Lacan, se serve. Ele diz que inventou esse Real porque se impôs a ele, e que o Real é sua resposta sintomática.

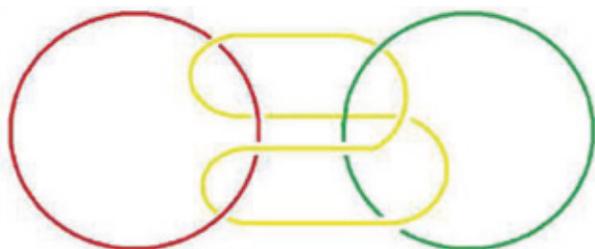
Então no *Seminário 21* já é possível perceber que Lacan se mostra interessado no Nó Borromeano justamente por essa articulação entre o dizer e a escrita. “O acontecimento em si não se produz mais que na ordem do simbólico. Não há acontecimento senão de dizer.” (LACAN, 1973-1974, p. 109). E uma vez que o dizer é contingente e no simbólico, o problema que ele pontua ali é de como situar o Real. Será que “o Real nunca é senão suposto?” (*Ibid.*, p. 102) - ele se pergunta.

---

Para situar esse Real não-suposto, Lacan vê no enodamento Borromeano algo próximo do tipo de escrita que encontramos na ciência matemática, na qual, diz ele, “o simbólico veicula o Real” (*Ibid.*, p. 14). E é devido à cardinalidade no NóBô 3 que **não se supõe uma ordem** entre os registros. Não se supõe um primeiro, um segundo e um terceiro, já que são os três equivalentes - solta-se qualquer um, os outros dois se soltam. Enodados, fazem três, e diz:

Se trata de **desalojá-lo [o Real] dessa posição**, de sua posição que no fim das contas **o subordina** ao que se imagina ou ao que se simboliza. Tudo o que eles [cada um: R.S.I.] têm de Real é que isso **faz três**. Aqui, três não é uma suposição, e graças ao fato de que, por obra da teoria dos conjuntos, se elaborou o número cardinal como tal (*Ibid.*, p. 108, grifo nosso).

Além disso, diferente do Nó olímpico, o NóBô 3 também **não supõe “um meio entre dois extremos”** (*Ibid.*, p. 161, grifo nosso). Mas seu desenho na lousa pode fazer *parecer* que há prevalência de um meio (imagem 1). E só pela manipulação do Nó fica claro que, escolhendo abrir outro elo que não o suposto meio, todos se soltam. Ou seja, **é a operação com o Nó que permite inclusive nos demonstrar o aspecto enganoso da nossa apreensão imaginária imediata**.



(Figura 1)

<sup>64</sup> Todos os homens são **mortais** (premissa maior, universal); Sócrates é **homem** (premissa menor, particular); Logo, Sócrates é mortal (conclusão). Nesse silogismo, “homem” é o termo médio que liga o termo menor “Sócrates” (sujeito da conclusão) ao termo maior “mortais” (predicado da conclusão).

Lacan (1973-1974) também vai aludir à função do termo do meio no silogismo Aristotélico. Um tipo de raciocínio dedutivo que embora dependa da articulação entre três termos, precisa do termo do meio que liga o menor ao maior<sup>64</sup>. A depender de certas regras entre essas premissas a conclusão do silogismo será verdadeira ou falsa. Lacan explica que, com essas regras, Aristóteles faz esses termos se sustentarem dois a dois, e os faz concêntricos (por exemplo, os homens dentro das esferas dos animais, os animais dentro da esfera dos viventes).

Com a cardinalidade do NóBô 3, Lacan explicita então que o saber inconsciente é distinto desse saber da lógica proposicional (*Ibid.*, p. 113). O saber inconsciente não é da ordem do conhecimento a se adquirir, como na filosofia e nas visões de mundo. Ou seja, o Nó Borromeano é um tipo de escrita para o inconsciente como saber insabido, distinto da estrutura olímpica da conclusão predicativa (S é P) do conhecimento dedutivo. É por essa via de saberes estruturalmente distintos que entendo a afirmação de Lacan de que seu dizer faz *education* (*Ibid.*, p. 92), subvertendo a palavra educação (que me remete a conhecimento) para incluir a palavra *dupe* (tolo).

Observar que o inconsciente talvez seja desarmônico, mas que talvez nos possa levar um pouco mais a esse Real além dessa muito pouca realidade que é a nossa, a do fantasma. Que talvez nos possa levar mais adiante: ao puro Real (LACAN, 1973-1974, p. 273).

Embora na conferência de 1953 Lacan (1953/2005) já falasse dos três registros como registros constituintes da *realidade humana*, nota-se que agora, em 1973-1974, ele articulou a nossa pouca realidade humana ao fantasma, e esse “puro Real” como esse algo que estaria para além dela, algo ao qual a experiência analítica com esse saber inconsciente pode nos levar.

Lacan não estaria mais uma vez tentando localizar algo para além desse inconsciente freudiano da segunda tópica, que inclusive no *Seminário 22* ele afirma que é a “tópica fantasmática” (LACAN, 1974-1975, p. 59)? Mas o que seria esse “puro Real”?

Ele afirma que o saber inconsciente “[...] não descobre nada, pois não há nada a descobrir, não há nada para descobrir no Real, já que ali há um furo [...]” (LACAN, 1973-1974, p. 147). E que se o inconsciente inventa é “para se dar conta disso: para ver onde está o furo se deve ver a borda do Real” (*Ibid.*, p. 147).

Portanto, me parece que Lacan insiste em apontar que o caminho para se dar conta desse furo é “se deixar levar” por esse saber, ser tolo do Real do saber inconsciente. Pois que nesse caminho, se pode passar do enamoramento pelo inconsciente para a constatação dessa tolice, dos efeitos desse saber desarmônico. O *fallasser* pode se reconhecer como habitando esse saber e sendo parasitado por ele. Saber que, como diz Lacan, se apresenta “não totalmente no Real, senão no caminho que nos leva ao Real” (*Ibid.* p. 257). Daí porque ele afirma que a ética da psicanálise se funda justamente “na recusa de ser não-tolo, na maneira de ser cada vez mais tolo desse saber, desse inconsciente” (*Ibid.*, p. 25).

Quando Lacan escreve esse Real que faz três, escreve esse furo a três e o coloca em relação à *lalíngua*. Ele diz que esse Real triplo está marcado na língua (*Ibid.*, p. 109) e que *lalíngua* “determina como parasitário no Real o que tem a ver com o saber inconsciente” (*Ibid.*, p. 265).

Volto então à minha questão de início, para concluir que me parece que esse “puro Real” ao qual Lacan se refere ao final do *Seminário 21* não pode ser tomado aqui como o elo do Real sozinho, mas como esse Real triplo relacionado a esse impossível do “não há”, a esse furo que se dá justamente pelo saber inconsciente, cuja escrita Lacan encontra nesse momento no Nóbô 3.

Já a partir de *A Terceira* (1974a) e do *Seminário 22* (1974-1975), Lacan avança com o Nó Borromeano a três no exercício de aplainamento. Ali ele dá mais ênfase para “ler” (1974-1975, p. 72) elementos que podem ser localizados por cada elo. Ele aponta consistências, existências e furos em cada um dos registros e campos de intermediários entre R.S.I. que se dão pelos travamentos e por efeitos de deslizamentos de um sobre o outro, e não por um ponto comum como na geometria euclidiana. Foi nesse uso do Nó que Lacan encontrou a oportunidade de retomar a tríade “inibição, sintoma e angústia”.

Contudo, ressalto que mesmo quando Lacan (1974-1975) está nesse exercício de aplainamento que ele associa a uma “redução do imaginário” (p. 41), continua a insistir que o Nó Borromeano é “uma escrita que suporta um Real” (*Ibid.*, p. 48), e que esse Nó é “bem real, ainda que apenas refletido no Imaginário” (*Ibid.*, p. 43).

### **Releitura de *Inibição, Sintoma e Angústia* a partir da topologia borromeana**

O texto *Inibição, Sintoma e Angústia* (FREUD, 1926) é um marco na teoria freudiana, pois após a elaboração de sua segunda tópica em *O Eu e o Id* (FREUD, 1923), Freud revisita sua teoria da angústia, e propõe uma importante modificação.

Se antes, na teoria das “psiconeuroses de defesa”, a angústia era entendida como transformação da libido acumulada, no texto de 1926 Freud a entende como um “estado afetivo” relacionado a uma vivência de desamparo: situação traumática que deu origem a uma “angústia automática”. Esse afeto vai ser posteriormente reproduzido pelo Eu como um sinal diante de novas “situações de perigo”. E é esse sinal que levará ao recalque. Ou seja, se antes o recalque era o que causava a angústia de castração, agora Freud coloca a angústia como causa do recalque (FREUD, 1926).

Segundo Freud (*Ibid.*, p. 114), a “angústia é, de um lado, expectativa do trauma, e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo”. O Eu que viveu um trauma passivamente o repete ativamente como sinal, na esperança de poder dirigir seu curso. Assim, ele entende como uma vantagem essa capacidade do Eu de reproduzir esse sinal de angústia, pois assim ele mobiliza mecanismos defensivos tais como o recalque e suas conseqüentes formações substitutivas (sintomas, por exemplo), o que impede que uma angústia maior se desenvolva (FREUD, 1926).

Mas qual é o núcleo da situação de perigo? É a admissão de nosso desamparo material e pulsional, diz Freud. Tanto como fenômeno automático quanto como sinal, a angústia é “produto do desamparo psíquico [...] e biológico” do bebê humano (*Ibid.*, p. 80). Do nascimento

---

conservamos assim apenas a forma de dar um sinal de angústia, que gerará uma descarga motora para solicitar a mãe. Depois, “o teor do perigo se desloca da situação econômica [aumento de tensão desprazerosa] para sua condição, a perda do objeto. A falta da mãe torna-se o perigo” (*Ibid.*, p. 79).

Muito desse texto de 1926 gira em torno das relações entre Eu, Isso e Supereu para distinguir inibição, sintoma e angústia. A inibição se origina no Eu sobre uma função do próprio Eu, que é inibida com o objetivo de evitar uma angústia, ou evitar um conflito com o Id ou com o Supereu. É uma solução econômica, já que o mecanismo do recalque exigiria um dispêndio de energia constante para mantê-lo. Já o sintoma é uma formação substitutiva que se desenvolve por meio do recalque, mas também a partir do seu fracasso, já que é este que permite que o que foi recalcado retorne de forma disfarçada, e possa assim obter alguma satisfação parcial da pulsão. No sintoma, é o Eu que opera o recalque sobre um impulso conflituoso proveniente do Isso, o que leva ao recalque do representante e ao deslocamento do afeto. Inclusive, Lacan (1962-1963) diz que a angústia é o afeto que não engana, justamente por estar antes do recalque, já que os afetos que aparecem depois dele vão estar deslocados, desconectados ou inibidos.

Para Freud (1926), é a análise das fobias que deixa claro como a angústia é a causa do recalque, e não sua consequência. Ele retoma o caso Hans, por exemplo, para mostrar que a angústia ali está antes do recalque que levará à formação sintomática substitutiva do medo de o cavalo morder. Freud então destaca que tanto o impulso agressivo em relação ao pai quanto o impulso terno pela mãe foram objetos do recalque. A fobia, ao eleger o cavalo, desloca o que é considerado perigoso, e possibilita que a angústia seja “facultativa” (*Ibid.*, p. 68), já que exterioriza o perigo e, conjuntamente com a inibição de sair na rua, permite a Hans evitá-lo.

Boa parte do texto de 1926 também gira em torno de tentar explicar o que Freud chama de “aparente contradição” (*Ibid.*, p. 27) entre a força e a fraqueza do Eu ante o Id. Ele relembra que o Eu e o Id não são campos opostos, e que é porque o Eu é uma parte organizada do Id que ele consegue operar o recalque.

---

Se o ato de repressão [recalque] nos mostra a força do Eu, atesta igualmente a sua impotência e o caráter não influenciável dos impulsos instintuais do Id. Pois o processo transformado em sintoma pela repressão afirma então sua existência fora da organização do Eu e independentemente dela (*Ibid.*, pp. 27-28).

Aqui Freud (1926) ressalta o caráter de extraterritorialidade dos sintomas para o Eu. Esse retorno do recalque pode também gerar uma “luta defensiva secundária” contra ele, mesmo que ele já fosse uma formação de compromisso derivada de uma luta anterior do Eu contra um impulso conflituoso.

Ainda no texto de 1926, Freud explica que o recalque produz uma fixação, mantendo uma situação de perigo não mais atual (o componente infantil da neurose). E que, diante disso, na análise, prestamos auxílio ao Eu para colocá-lo em condições de eliminar suas repressões, readquirir seu poder sobre o Id reprimido e poder deixar os impulsos tomarem seu curso, já que as velhas situações de perigo não mais existem. Ressalto que aqui Freud está dizendo que o poder que o Eu precisa readquirir é o de deixar as moções pulsionais tomarem seu curso, derrubando as barreiras da repressão e, portanto, não se trata de o Eu ganhar mais domínio sobre o Id.

Interessante como pensar inibição, sintoma e angústia por meio de um jogo de forças entre Eu, Isso e Supereu contribui para essa confusão que recai sobre as forças ou fraquezas do Eu. Não à toa, o texto de 1926 serviu de base para alguns pós-freudianos que entendiam que o Eu precisa ser fortalecido ou reeducado na análise. Sabemos o quanto Lacan foi crítico desde o início de seu ensino a essa concepção de tratamento.

No *Fenômeno Lacaniano* (LACAN, 1974a), por exemplo, ele diz que em certo nível Freud substantiva o Isso e “entifica” as pulsões, mas que seu retorno a Freud, principalmente à primeira tópica, localiza a pulsão como signo matemático, como quantidade escalar, e não como substância (*Ibid.*, p. 92). No *Seminário 23*, ele diz que Freud “jamais fundamentou verdadeiramente uma energética psíquica” (LACAN, 1975-1976, p. 126) e localiza novamente a “energética” como extração de um “número constante”. Relembro que essa questão já estava no *Seminário 11*, quando

---

ele elogia em Freud uma de suas raras tentativas de “dar corpo à realidade psíquica sem substantivá-la” (LACAN, 1964, p. 76), e quando ressalta que a pulsão não é o impulso, e que o investimento pulsional nos coloca no terreno de uma energia potencial, já que a característica da pulsão é ser “uma força constante” (*Ibid.*, p. 162), e que

Na pulsão, não se trata de modo algum de energia cinética, não se trata de algo que vai se reger pelo movimento. A descarga em causa é de natureza completamente diferente [...]. A constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo. [...] É uma força constante (*Ibid.*, p. 163).

Com o Nó Borromeano de 3 Lacan faz uma escrita topológica que permite ao simbólico veicular o Real do saber inconsciente, e que permite abordar o inconsciente numa noção de espaço distinta dos modelos figurativos de Freud, pois, segundo Lacan, “não há imaginário que não suponha substância” (LACAN, 1974-1975, p. 50).

Na “geometria do saco” que Freud esquematiza para a segunda tópica, Lacan diz que podemos ser levados a imaginar que o Isso contém as pulsões (*Ibid.*, p. 23), e que o “eu” está numa espécie de ponto embrionário. Mas a escrita do Nó Borromeano desmonta o entendimento do Eu como instância a ser fortalecida, e de pensar o Isso de forma substantivada. É uma escrita que localiza furos, e que permite colocar o Eu como o que faz furo no imaginário da percepção. “O Eu nada mais é que um furo” (*Ibid.* p. 59), ele faz furo no saco do corpo tampado pela percepção. O Eu como furo vai ao encontro do que ele já dizia em seu *O Estádio do Espelho*:

A essas proposições [do existencialismo] opõe-se toda a nossa experiência [da psicanálise], na medida em que ela nos dissuade de conceber o *Eu* como centrado no *sistema percepção-consciência*, como organizado pelo “princípio de realidade”, no qual se formula o preconceito cientificista mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos da *função de desconhecimento* [do eu] que o caracteriza em todas suas estruturas (LACAN, 1949, pp. 102-103, grifos do autor).

É com essa escrita topológica do Nó que Lacan escolhe retomar no início do *Seminário 22* (LACAN, 1974-1975, pp. 63) a tríade freudiana “inibição, sintoma e angústia”, dizendo que ela “é perfeitamente compatível com a ideia de que o inconsciente seja condicionado pela linguagem. [...] O que quer dizer simplesmente que é à linguagem e da linguagem que somos [...] afetados”. A linguagem “não é apenas uma tampa, ela é aquilo em que se inscreve a não-relação” (*Ibid.*, p. 61), diz Lacan.

No nó, Lacan (*Ibid.*, p. 44) localiza a inibição com o “efeito de parada” que resulta de sua intrusão do Imaginário no campo do Simbólico. Podemos assim considerar que é uma intrusão do Imaginário, já que inibição é “questão de corpo”, no Simbólico, justamente porque impede o recalque e suas formações sintomáticas. Há um “efeito de parada” porque há parada de alguma função corporal do Eu, ou seja, estamos no menor movimento e na menor dificuldade, tal como Lacan retoma o quadro dos afetos do *Seminário 10* (LACAN, 1962-1963, pp. 89).

A angústia parte do Real sobre o furo do Imaginário, diz Lacan (1974-1975). Podemos acompanhar isso no texto de Freud (1926), quando articula a angústia com o afeto que se sente no Eu e no corpo, na palpitação do coração e no sistema respiratório. Além disso, o avanço do Real sobre o campo do imaginário também pode ser pensado, como explica Soler (2022), pela *aparição* desse algo desconhecido e inapreensível no campo do imaginário da percepção (via presença ou vazio) e no campo imaginário do significado, ou seja, quando algo rompe com as significações esperadas. Soler ainda acrescenta que para ter angústia o sujeito precisa se sentir concernido, visado, por esse enigma do Outro, enfatizando também que, com Lacan, a angústia é não só produzida pelo real, mas seu referente inamovível. Nesse sentido, não é apenas “sinal” de alerta, mas “índice”, pois é “um afeto que tem a função de revelar aquilo que o significante não pode revelar, um real” (*Ibid.*, p. 34). Além disso, os adventos do Real em jogo nas angústias podem ser localizados tanto pela categoria lógica do impossível de escrever (que faz função de Real *no* simbólico), quanto pelas emergências de gozo fora do sentido (real *fora do* simbólico), que dão uma sensação ao sujeito de “ser reduzido a um corpo”, uma sensação de destituição subjetiva (*Ibid.*, p. 62).

---

---

Volto ao *Seminário 22* (LACAN, 1974-1975), onde Lacan localiza o sintoma como o que parte do Simbólico no campo do Real. O sintoma é o signo de alguma coisa que não vai bem no Real, ele diz. E conseguimos operar sobre o sintoma justamente por ele ser efeito do Simbólico no campo do Real, sendo o inconsciente “o que responde pelo sintoma” (LACAN, 1974-1975, p. 44). Mas vale notar que em *A Terceira*, conferência que Lacan deu em novembro de 1974, bem pouco tempo antes do início do *Seminário 22*, ele colocou o sintoma como avanço Real no campo do Simbólico. Essa formulação lhe serviu para mostrar que quando se alimenta de sentido o que tem de Real no sintoma, “se lhe dá a continuidade de subsistência”, e para apontar que a direção da interpretação seria contrária, ou seja, que via jogo de palavras, o equívoco permite apertar algo no Simbólico e abolir o sentido (LACAN, 1974b, p. 68). Portanto, apesar de Lacan ter dado duas localizações diferentes para o sintoma no nó, a direção da interpretação é a mesma em ambas: que se opera via significante para recuar algo do campo do sintoma. Essa localização do sintoma em *A Terceira* permitiu-lhe enfatizar o sintoma como “algo que, antes de tudo, não cessa de escrever-se do Real” - que tem algo do Real que o sintoma satisfaz (LACAN, 1974a, p. 60).

Outro fator que me parece importante destacar no Nó Borromeano de 3 é que a cardinalidade dos registros (não há um que prevalece sobre o outro) desconstrói a tendência de ordenação entre essas formações clínicas, embora um ponto importante para Freud no texto de 1926 seja pensar a angústia como anterior ao recalque, ou seja, como anterior à formação de sintomas. O próprio caso Hans revisitado evidencia como a angústia está constitutivamente antes do sintoma fóbico, e podendo reaparecer depois, quando o sintoma é impedido. Poderíamos ir além e propor que a passagem ao Nó borromeo de 4 dá justamente possibilidade de pensar essas ordenações, contemplando diferentes momentos de um caso clínico? Uma pergunta que fica para outra pesquisa.

Por fim, vale ressaltar que o Nó Borromeano também serve a Lacan para articular com R.S.I. os campos dos gozos, decorrentes de nossa entrada na linguagem e de nossa condição de *falasseres*. Se por um lado o Nó dessubstancializa o Isso no sentido biológico, por outro parece se

---

articular com o que permite Lacan (1972-73, p. 79) falar de “uma outra forma de substância: a substância gozante”, “substância do corpo”, localizando o significante como causa do gozo.

## Referências

- FREUD, S. (1923). O Eu e o Id. *In: \_\_\_\_\_*. **Obras completas, v. 16: o Eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1926). Inibição, sintoma e angústia. *In: \_\_\_\_\_*. **Obras completas, v. 17: inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do Eu tal como nos é revelada na experiência analítica. *In: \_\_\_\_\_*. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 96-103. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. *In: \_\_\_\_\_*. **Nomes do pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1955). A coisa freudiana. *In: \_\_\_\_\_*. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 402-437. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1962-1963). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1964). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973). **Encore**. Edição não comercial destinada aos membros da Escola Letra Freudiana. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1973). O aturdido. *In: \_\_\_\_\_*. **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1973-1974). **O Seminário, livro 21: Os não tolos erram/Os nomes do pai**. Tradução e organização de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/292gustavovolaco>. Acesso em: 28 ago. 2023.
-

\_\_\_\_\_. (1974a). A terceira. *In: Textos complementares ao seminário 22 - RSI (1974-1975)*. Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

\_\_\_\_\_. (1974b). O fenômeno lacaniano. *In: Textos complementares ao seminário 22 - RSI (1974-1975)*. Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

\_\_\_\_\_. (1974-1975). **O Seminário, livro 22: R.S.I.** Edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

\_\_\_\_\_. (1975-1976). **O Seminário, livro 23: O sintoma.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SOLER, C. **Os afetos lacanianos.** São Paulo: Aller, 2022.

# PASSAR O TESOURO ADIANTE - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRANSMISSÃO EM WALTER BENJAMIN

Mariana Castro<sup>65</sup>

No transcurso do cartel nomeado do tempo a que pertenci, desde meu ingresso até os 45 do segundo tempo, mantive uma atitude de não resolução em relação ao tema que sabia meu. Não parecia pertinente a decisão de pesquisar Walter Benjamin em um cartel sobre o tempo. Lutei contra o tema que até o fim correu em meu calçado, como eu não pudesse determinar sua entrada e tampouco sua saída. Eu solicitei a Benjamin que me procurasse em outra circunstância, uma vez que não era simples sustentar a articulação entre o que seu texto continuamente me incitava pensar e a práxis lacaniana, mas ele ressurgia em sonhos, em outros espaços de debate, mesmo dentro do Fórum<sup>66</sup>, e impunha-se como concernente à minha questão, que não me abandonava, nem eu a ela, ainda que houvesse esforço.

Começo a escrever este texto um dia após o primeiro turno das eleições de 2022. Nesta madrugada, despertei às três horas com uma frase de Deleuze e Guattari com que me deparei há 15 anos. À época a ideia me parecera enigmática, mas na presente circunstância retorna como dolorosamente certa. Os autores trazem, a partir de Reich, uma hipótese horrível de se aventar: “não, as massas não foram enganadas,

---

<sup>65</sup> Poeta e psicanalista, mestra em filosofia, pós-graduanda em Escrita Ficcional, integrante do coletivo Trupe (dedicado a pesquisar as interfaces entre dança, palavra poética, performance). Membro do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

<sup>66</sup> Escrevi o presente texto como produto do cartel “do tempo”, mas ele é fortemente legatário dos debates acontecidos na Rede de Pesquisa de Lógica e Poética (conduzida por Ana Paula Gianesi e Conrado Ramos), onde trabalhamos detidamente “As teses sobre o conceito de história”.

elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 47). Não me proponho aqui explicar o que quer que seja, mantenho o duro enunciado retrazido por um sonho. E agora assumo a interlocução com Benjamin para avançar algumas linhas no caminho por ele aberto.

Alguma contextualização faz-se necessária: as teses sobre o conceito de história compõem o último escrito caleidoscópico multifacetado de que temos notícia de Benjamin, sete meses antes de seu suicídio. Elas foram escritas em condições materiais e físicas bastante precárias, sem nenhum conforto e sem intenção de que fossem publicadas tal como chegaram até nós. Jeanne Marie Gagnebin ressalta o caráter de necessidade pessoal que residia sob as teses, escritas em uma situação de extremo perigo de sua vida, em fevereiro de 1940, momento do início da Segunda Guerra. A urgência que está presente nas teses benjaminianas pode ser lida como concernente à posição de alguém que escreve apesar de não ser possível pensar a catástrofe que testemunha e que, no entanto, escreve e pensa — a partir da impossibilidade. A escrita deste texto precede em alguns meses a ocupação da tropa alemã nazista à caça dos refugiados em Paris, dentre os quais estava Walter Benjamin. Tomo alguns fragmentos deste conjunto de textos, então, como companhia para avançar algumas questões que me são preciosas no momento presente. A intenção não é, portanto, aplicar suas teses, senão tomar as pistas que aí se indiciam, ainda que não seja possível determinar de saída para que servem, e aonde nos poderão conduzir.

Servirei-me sobretudo de duas referências (Márcio Seligmann-Silva, tradutor da última edição das teses sobre o conceito de história, e Jeanne Marie Gagnebin) para guiar-me pelo texto de Benjamin, sem qualquer intenção de dar conta da multiplicidade de interpretações que ele abre. O primeiro aspecto incontornável para situar o texto de Benjamin é dizer sobre seu caráter crítico ao modo de escrita da história progressista tradicional marxista, justamente por sua crença no progresso, que trazia como consequência, por exemplo, a interpretação de que a ascensão do fascismo seria um último sobressalto antes da vitória final do comunismo. Por outras razões que mencionarei mais

adiante, Benjamin também critica a historiografia burguesa. Em sua leitura, estes dois tipos historiográficos dominantes foram responsáveis por uma paralisia em relação à luta e à resistência contra o fascismo, que ele testemunhou avançar de forma bastante concreta.

Em consequência à crítica quanto ao caráter ideológico que reside sob a ideia de progresso, encontramos na escrita de Benjamin uma temporalidade que implica (n)a quebra do tempo cronológico, comumente concebido como uma linha de pontos a serem preenchidos, em que os acontecimentos históricos se encontram em uma relação de sucessão e, não raro, de determinação causal. Walter Benjamin contrapõe-se ao paradigma do tempo homogêneo e linear, trazendo, sem exatamente assim nomear, uma pluralidade de tempos e de temporalidades. Seu texto é repleto de expressões que dão ao instante, à ocasião, ao momento oportuno denominado pelos gregos *kairós*, a importância do imprevisto, do que irrompe contingencialmente o tempo contínuo. Podemos pensar a categoria do instante como vinculada ao tempo da ação e da decisão.

Recolho dois fragmentos das teses V e VI, respectivamente, para em seguida tentar dizer algo a partir daí.

A verdadeira imagem do passado escapa rápido. Só podemos apreender o passado como imagem que, no instante de sua cognoscibilidade, relampeja e some para sempre. (...) Pois se trata de uma imagem irrecuperável do passado, que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconheceu visado por ela (BENJAMIN, 2020, pp. 114/115).

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “como ele foi de fato”. Significa apoderar-se de uma recordação tal como ela relampeja no instante do perigo, e configura-se inesperadamente ao sujeito histórico. O perigo ameaça tanto a sobrevivência da tradição quanto os seus destinatários. Em cada época é necessário arrançar à transmissão da tradição o conformismo que está na iminência de subjugar-lo (...). Apenas tem o dom de atizar no passado aquelas centelhas de esperança o historiógrafo atravessado por esta certeza: nem os mortos estarão em

segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (*Ibid.*, 2020, p. 115).

A verdadeira imagem do passado (não a verdade do passado) relampeja e nos interpela, estabelecendo uma relação entre o nosso presente e um passado do qual geralmente nos esquecemos, que passara como imperceptível, ou que tenha sido acidental ou intencionalmente elidido, censurado; um passado que não nos foi transmitido senão como enigma, lacuna. “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Existe um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa” (*Ibid.*, p. 113). Entendo que a redenção aqui referida diga respeito ao que do passado pode ser salvo da iminência da desapareição, caso advenha a possibilidade de integrá-lo como memória. O passado passível de ser escrito/narrado torna-se história. Subitamente, faz-se uma ligação entre a atualidade e um momento do passado (ignorado, censurado, sufocado, de todo modo trata-se de uma categoria negativa, de subtração) que ressurgue como lembrança e que traz a potência, em sua inesperada aparição, de auxiliar-nos a ler ou inventar saídas até então imprevisas aos impasses que se apresentam no momento presente. Benjamin introduz na historiografia um elemento de interrupção e descontinuidade. O momento atual é cortado pelo apelo de um passado até então não reconhecido como portador de um saber. Há, portanto, a aposta de que as lembranças colmatadas ou impedidas de emergir incubam saberes que, caso possibilitados de ser apropriados e relançados, reconfiguram o porvir. O instante em que ao sujeito histórico (nós, em nossa atualidade) é dada a chance de apanhar o que brevemente fulgura e apropriar-se da “recordação que relampeja em um momento de perigo” (*Ibid.*, p. 115), Benjamin denomina revolucionário.

Como apresentei, WB relaciona a recordação que relampeja (e que, se não for apanhada, pode ser novamente soterrada) a um “perigo que ameaça tanto a sobrevivência da tradição quanto os seus destinatários” (*Ibid.*, p. 115). Recorro novamente à Gagnebin para deslindar o que Benjamin aqui nomeia como necessidade de arrancar à transmissão da tradição o conformismo. Diz-nos a autora que a palavra transmissão (em alemão) implica em fazer algo chegar do outro lado, ou seja, implica em

uma travessia que, como tal, está sujeita a acidentes e intercepções, está sujeita, portanto, a não se realizar. Novamente, novamente e novamente. No instante em que tal índice do passado ressurgir, Benjamin escuta um apelo, sopro dos antepassados, acaso “não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (*Ibid.*, p. 33). Este apelo, índice de um passado que reivindica, pode repetir-se e transmitir-se de forma incognoscível ou silenciosa ao longo de gerações. “Existe um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa” (*Ibid.*, p. 33).

Os acidentes a que estão sujeitas as transmissões podem ser contingenciais, mas podem também ser oriundos dos interesses daqueles que estão em posição de dominação histórica. Quando uma versão da história se consagra e se perpetua como oficial, devemos interrogar a partir de quais linhagens de poder tais escritas da história estão sendo sustentadas, uma vez que “os que em um momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes” (*Ibid.*, p. 117).

As transmissões que estão ameaçadas de não chegar ao outro lado, portanto, referem-se à pluralidade de narrativas provenientes daqueles que não têm inscritas suas histórias, seus modos de vida, suas cosmologias, seus campos de saber, suas formas de produzir sonhos, riquezas, epistemes e, também, resistências. Em relação às vidas das populações subalternizadas, concretamente e simbolicamente ameaçadas, espoliadas, exterminadas, o que nos é dado saber, a partir da historiografia oficial (o autor denomina-a burguesa) sobre suas formas de viver e reexistir? Podemos pensar, portanto, que o que se encontra impedido de emergir é a herança simbólica daqueles que não têm suas histórias inscritas ou mesmo inscritíveis, e este impedimento compromete também o futuro (em seu sentido particular e coletivo). Que ordem de perda (apagamento) ocorre quando não podemos ter acesso aos saberes dissidentes, e apenas alçamos à dignidade de nomear como saberes aquelas epistemologias usualmente oriundas e sustentadas a partir de uma matriz eurocêntrica? O conjunto de epistemologias que hoje conhecemos como decoloniais, que questionam a hegemonia do sujeito universal onisciente e eurosabido<sup>67</sup>, estão em profundo alinhamento

---

<sup>67</sup> Termo utilizado por Donna Haraway em *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*.

com as teses benjaminianas. Penso que o que tais epistemologias nomeiam (e denunciam) como epistemicídio pode ser relacionado a esta herança que é diuturnamente impedida de ser inscrita e levada adiante.

Podemos tomar isto em consideração para ler a frase citada anteriormente: “Apenas tem o dom de atirar no passado aquelas centelhas de esperança o historiógrafo atravessado por esta certeza: nem os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (*Ibid.*, p. 115). Junto à possibilidade de ler o que não foi inscrito, são atizadas as centelhas de esperança que ressurgem quando podemos fuçar nas narrativas dominantes os silêncios e memórias encobridoras, sufocamentos, interditos. Relaciono a este gesto o que Walter Benjamin denomina como escovar a história a contrapelo.

## Referências

- BENJAMIN, W. **Sobre o conceito de História**. Edição Crítica. Organização e tradução de Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.
- DELEUZE e GUATTARI. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- GAGNEBIN, J. M. **Ler as teses de Walter Benjamin**. Conferência dada para a PUC-Rio no ano de 2020. Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=iIlMYUm4Duk](http://www.youtube.com/watch?v=iIlMYUm4Duk). Acesso em: jun. 2020.
- HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *In: Cadernos Pagu*, n.5, p. 7-41. Campinas: UNICAMP, 1995.
- SELIGMANN-SILVA, M. **Função da Utopia Política: Iluminar o setor digno de ser destruído. Relendo as teses sobre o conceito de História**. Conferência dada em 2020 no II Colóquio Internacional - Walter Benjamin e a atualidade. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jgAC1jFHL5Y&t=7s>. Acesso em: nov. 2020.

## PULSÃO DE MORTE OU CANALHICE?<sup>68</sup>

Marina Rachel Graminha-Cury<sup>69</sup>

Início do cartel sobre “*Pulsão de morte*”, formulação da questão de trabalho: “Quais as relações entre pulsão de morte e objeto?”. Simples, direto, rs. Com o avanço do trabalho, fica claro para mim que o estudo dessa questão implicaria um percurso por toda a obra de Lacan e Freud, visto que: 1- pulsão de morte é um conceito que Freud cunha 20 anos após sua primeira publicação dita psicanalítica, e sobre o qual se debruça até o final da vida, e 2- o conceito de objeto é um sublime enrosco na literatura psicanalítica, com diversas voltas.

De minha parte, também dou várias voltas. Enquanto líamos “*Além do princípio do prazer*” (FREUD, 1920/2010), fiquei surpresa com a clareza de Freud nesse texto. Essa não era a minha recordação. Lembrava de um Freud às voltas com a biologia. Isso toma algum dos capítulos do texto, mas, em outros, Freud é muito assertivo. Exemplo disso são essas afirmações: para o organismo, “a proteção contra o estímulo é tarefa quase mais importante do que a recepção de estímulos” (p. 139) e, ainda, “as excitações externas que são fortes o suficiente para romper a proteção nós denominamos traumáticas” (p. 141).

Assim, para Freud, a pulsão de morte e sua compulsão à repetição seria o meio do organismo tentar ligar esse *quantum* de energia liberado por essas vivências ditas traumáticas. Segundo ele (*Ibid.*, p. 141), assim como o aparelho psíquico possui barreiras para se proteger dos estímulos que vêm de fora, ele também adota “uma conduta ante as

---

<sup>68</sup> Texto-produto do cartel “*Pulsão de morte*”, que teve sua dissolução no fim de 2022. Apresentado na Jornada de Encerramento do Fórum do Campo Lacaniano - SP no mesmo ano.

<sup>69</sup> Membro da Escola dos Fóruns do Campo Lacaniano e do Fórum do Campo Lacaniano - SP.

excitações internas que provocam um aumento do desprazer”. Para o aparelho psíquico, então, a rememoração do trauma é uma forma de ligar essa energia livre, que é, do ponto de vista econômico, tida como sendo ainda mais perturbadora se deixada livre do que se ligada a um evento de desprazer. A pulsão de morte seria, então, estrutural ao organismo, tanto quanto as pulsões de vida, operando em um movimento insistente e repetitivo de ligação energética.

Enquanto avançávamos nas leituras, avançávamos também nas discussões sobre o que acontecia ao nosso redor: pandemia, política, patriarcado, clínica e, sobretudo, a propagação do bolsonarismo. Foi daí que eu desenvolvi minha própria repetição, da qual só lamento por minhas colegas de cartel, que me ouviram falar dela como um bordão repetido à exaustão. Era:

*“De onde foi que tiraram a ideia de que as ações violentas e fascistas de Bolsonaro eram fruto de uma ‘pulsão de morte’?”*

Trago manchetes de jornais para exemplificar:

Christian Dunker, na Folha de São Paulo, em março de 2021: *“Freud explica Bolsonaro na pandemia com conceito de pulsão de morte”*

Jorge Coli, na Folha de São Paulo, em junho de 2021: *“Pulsão de morte de Bolsonaro nos afasta da antiga ficção de país do futuro”*

Marcelo Rocha e Natália Cancian, na Folha de São Paulo, em maio de 2021: *“Renan vê ‘pulsão de morte’ em Bolsonaro e senadores querem acelerar depoimento de Queiroga na CPI”*

Arthur Chioro, na Carta Capital, em janeiro de 2022: *“É preciso conter a pulsão de morte que se expressa em Bolsonaro”*

Minha questão: a pulsão de morte, para Freud, seria uma reguladora do organismo vivo. Como passou-se a entendê-la como “responsável” pela aniquilação da alteridade, própria dos discursos fascistas e do discurso bolsonarista? Quais seriam as implicações clínicas desta confusão?

Para tentar responder a essas questões, vou tomar o conceito de pulsão de morte em Freud e Lacan, para depois articular com a ideia de “canalha”, proposta por Lacan.

### **Pulsão de morte**

Ainda em *Além do princípio do prazer* (1920/2010), Freud traz o conceito de pulsão de morte a partir dos sonhos dos traumatizados pela guerra. Neles, o sujeito revive a experiência traumática dolorosa, o que faz com que Freud repense a prevalência do princípio do prazer no psiquismo. Ao longo do texto, Freud aproxima esses sonhos dos traumatizados à repetição do neto jogando o carretel (o famoso *fort-da*), onde a criança também elabora o afastamento da mãe.

Lacan, no *Seminário 2* (1954-1955/2010), ressalta o espírito pesquisador de Freud nesse texto onde ele expõe suas pesquisas, ainda que não tenha elaborado plenamente suas conclusões. De seu modo habitual, Lacan aconselha aos que o escutam a aprender essa postura com Freud, verdadeiramente clínica para ele. Esse aconselhamento vai ao encontro do que Lacan pretende elucidar em alguma de suas aulas naquele seminário: a de que a ideia de uma unidade no psiquismo é falaciosa. Lacan critica a direção do tratamento dos analistas da *Psicologia do ego*, que visavam falar ao Eu forte do analisando. Formula: “literalmente, o Eu é um objeto – um objeto que preenche certa função que chamamos aqui de função imaginária” (LACAN, 1954-1955/2010, p. 66).

Afirma ainda que “as resistências têm sempre sua sede, nos ensina a análise, no eu. O que corresponde ao Eu é o que por vezes chamo a soma dos preconceitos que comporta todo saber, e que cada um de nós carrega individualmente” (*Ibid.*, p. 61).

Quero destacar a importância do que Lacan nos traz aqui: para ele a ideia de unidade só é possível enquanto unidade dialética. Não existe o “todo” já nesse momento do ensino lacaniano, e ele o formula aproximando Freud e Hegel:

Mas note que a tendência à união – o Eros tende a unir – nunca é apreendida a não ser em sua relação à tendência contrária, que leva à divisão, à ruptura, à redispersão, e muito especialmente da matéria inanimada. Estas duas tendências são estritamente inseparáveis. Não há noção que seja menos unitária (*Ibid.*, p. 113).

Destaco que, a partir dessa formulação, Lacan nos dá uma indicação clínica: a interpretação deve ser “**uma intervenção que incida neste nível descentrado**” (*Ibid.* p. 64, grifo meu). E ainda: “fracassará toda a intervenção que se inspirar numa reconstituição pré-fabricada, forjada, a partir de nossa ideia sobre o desenvolvimento normal do indivíduo” (*Ibid.* p. 64).

A partir dessas referências, podemos apreender que a pulsão de morte é inerente ao psiquismo humano, responsável até por sua regulação e funcionamento. Em nenhum dos autores existe uma classificação de atos agressivos como sendo causados pela pulsão de morte: a agressividade dessa pulsão, se pudermos assim dizer, reside em sua **insistência**, em seu caráter repetitivo, característica própria do inconsciente.

Dunker (2021), em um dos artigos citados acima, chega a afirmar essa concepção com todas as letras: “a pulsão de morte não é sinônimo de maldade ou crueldade”. Em seguida afirma que:

ela se torna perigosa apenas quando é separada, desmistiada, das pulsões de vida, em uma desfusão que mobiliza processos como idealização, cisão, projeção e narcisismo das pequenas diferenças. Quando idealizamos alguém, como um mito dotado de poderes excepcionais, isso incita a divisão – que predica bons e maus – entre nós e eles. Uma segunda volta da pulsão de morte ocorre quando depositamos no outro aquilo que não conseguimos admitir em nós mesmos. A projeção do mal no outro, sua punição ou cancelamento, traz um agradável sentimento de purificação. Essa desmistura gera afetos de ódio e crueldade, vividos como ressentimento, ou seja, re-feridos a afetos passados (DUNKER, 2021, s/ p.).

Creio que essa afirmação pode sugerir que a separação da dualidade pulsional seja possível, ainda que o autor esteja dizendo que essa separação reflita tentativas falhas das defesas do eu. Ou seja, essa separação nunca é completa. Assim, não acredito que dela ou do restante do texto possa se extrair que os comportamentos negacionistas, fascistas e violentos possam ser atribuídos a apenas uma “pulsão de morte” em Bolsonaro.

Retomando as manchetes citadas anteriormente, sei que elas provêm de autores de outros campos do saber, o que pode denotar uma má compreensão ou uma apropriação do termo de maneira leiga, sendo repetido, como outros conceitos em psicanálise muitas vezes o são, sem o rigor teórico. Leclair (1968) afirma que a circulação dos conceitos psicanalíticos cria uma dificuldade ao clínico: acreditar que ele e o analisando estão falando a mesma língua. Segundo ele,

se não se toma cuidado com a importância dessa referência comum – implícita ao saber – a psicanálise se instala, bem depressa, no desconhecimento do fato dessa cumplidade teórica atingindo os efeitos mais radicalmente obstrutivos, para não dizer alienantes (LECLAIRE, 1968, p. 16).

Meu questionamento tem dois pontos:

1- Uma repetição sem o rigor teórico pode levar a uma banalização de um entendimento errôneo sobre pulsão de morte (e isso certamente terá consequências clínicas, caso os analistas passem a repetir esse entendimento).

2- Fazer uma associação tão rápida entre pulsão de morte e os atos de Bolsonaro talvez simplifique o debate, colocando o problema como sendo da ordem *metapsicológica*. Assim, estaríamos colaborando para tornar a psicanálise uma “visão de mundo”, algo que tanto Freud quanto Lacan esforçaram-se em criticar.

No entanto, o tema pode aqui ser abordado como um problema social e, portanto, um problema de discurso. Proponho assim seguirmos a trilha de Lacan do que ele diz acerca do canalha.

### **O canalha**

Segundo Santos (2018), Lacan faz referência ao canalha apenas em duas circunstâncias: em *O saber do psicanalista*, trabalho articulado no livro *Estou falando com as paredes* (1971-1972/2011), e em *Televisão* (1974/2003).

É interessante observar que durante sua obra Lacan evita abordar o sujeito sob uma perspectiva moral. Mas em *Televisão* (1974/2003), ele

traz duas formulações nesse sentido: em um primeiro momento, chama a depressão de “covardia moral” e, já no final do texto, fala do canalha. Lacan afirma (*Ibid.*, p. 541): “creio que se deve recusar o discurso analítico aos canalhas: com certeza era isso que Freud disfarçava com um pretenso critério de cultura. Os critérios da ética, infelizmente, não são mais seguros”.

Para Lacan (*Ibid.*), a análise deve ser negada a um canalha sob pena de que ele se tornaria um idiota (ou bestas - *bêtes*). Ele afirma ainda que **“seria por outros discursos que os canalhas deveriam ser julgados”** (*Ibid.*, p. 541). Destaco essa afirmação lacaniana pois irei retomá-la mais abaixo.

Goldenberg (2002) e Safatle (2008) debruçaram-se sobre as afirmações de Lacan, e ambos aproximam o canalha ao discurso do cínico e, ainda, ao discurso capitalista. Para Goldenberg (2002, p. 10) “podemos reconhecê-lo [o cinismo] pela sua marca registrada, que consiste em invocar normas universais enquanto se promove sua transgressão particular”. Como exemplo [não tão] moderno, ele cita o bordão relacionado a Paulo Maluf, “rouba, mas faz”. Deste modo, o canalha goza ao ostentar sua transgressão do pacto social. Para Safatle (2008, p. 17), o neoliberalismo, com sua ideia de Estado mínimo, provoca um “enfraquecimento das normas e das convenções tácitas reguladoras de expectativas mútuas, o que conduz a uma degradação dos vínculos sociais”. Isso reforçaria o imperativo: GOZE, favorecendo o discurso cínico.

Goldenberg (2002) traz ainda duas acepções que penso serem interessantes para pensarmos a questão da canalhice. A primeira é uma ilustração da acepção lacaniana de associar o canalha ao idiota, à besta. Ele exemplifica com a fábula de Pinóquio, dizendo que, quando este se entrega à Ilha dos Prazeres, torna-se literalmente um burro, e com isso, perde a forma humana e o direito à palavra. Para ele (*Ibid.*, p. 34), “a moral da história não deixa lugar a dúvidas: o preço a pagar por virar as costas aos logos em benefício do gozo corporal é a submissão definitiva ao *padrone*”.

A segunda é a de que “canalhice e cinismo são duas saídas possíveis em frente da evidência de que o Outro do saber não é de nada. Não há o que esperar de seu lado”. (*Ibid.*, pp. 35-36). Para ele, o canalha pede

uma análise para que o “freudexpliquemos”, sem que com isso movimente um desejo de saber. Ele para por aí.

A partir dessas acepções, retornemos ao discurso bolsonarista, casado harmonicamente com o neoliberalismo: se o “freudexplicamos”, corremos o risco de não nos apercebermos onde está o gozo nesse discurso.

### **O gozo do canalha**

Podemos pensar que não existe economia discursiva em que a pulsão de morte não esteja presente. Se a pulsão de morte é quem destina o *quantum* de energia livre liberada por uma vivência traumática, o canalha também não pode escapar a ela, apesar de criar artifícios discursivos que supostamente o tornariam exceção. Goldenberg afirma que o cínico goza da ideia de ser a exceção, aquele que foge às regras da moralidade vigente, como se pudesse escapar da responsabilidade pelo seu gozo. Ele afirma que:

Seja como for, o psicanalista só pode dirigir-se ao sujeito como imputável. É a condição da nossa experiência, que o outro possa responder pelo que diz e faz. O Neurótico está governado pelo sentimento de culpabilidade, mas também de irresponsabilidade. Digamos que uma depende da outra. Por não saber como e sobre o quê responsabilizar-se se encontra sempre sob o jugo da culpa. Da sua dívida impagável deriva a sempiterna necessidade de justificar-se e de convocar-nos como cúmplices ou juízes (dependendo da estrutura). Dirige-se a nós para que justifiquemos sua conduta, para que a “freudexpliquemos”. O canalha permanecerá neste ponto. O neurótico (mas também o psicótico ou o perverso), não; não necessariamente (GOLDENBERG, (2002, p. 50).

Goldenberg (2002) afirma ainda que o discurso cínico pode estar em quaisquer uma das três estruturas (neurose, psicose, perversão). Ele rechaça a ideia de que ele esteja somente ligado à perversão.

Safatle aproxima a canalhice ao discurso capitalista moderno. Para ele, a modernidade teria uma

---

tendência à generalização de situações de anomia e indeterminação em razão da consciência da impossibilidade de garantir a substancialidade de formas tradicionais de vida. Nesse sentido, devemos entender por anomia os efeitos de um enfraquecimento das normas e das convenções tácitas reguladoras de expectativas mútuas que conduz a uma degradação dos vínculos sociais (SAFATLE, 2008, p. 17).

Ele afirma ainda que

podemos compreender o cinismo como disposição de conduta e de valoração capaz de estabilizar e interagir em situações de anomia. Como se o cinismo fosse capaz de transformar o “sofrimento de indeterminação” normativa em motivo de gozo (*Ibid.*, 2008, p. 18).

### **O discurso cínico no universo bolsonarista**

Após a vitória de Lula, a *Piauí* publicou uma reportagem de Breno Pires contando como o PT enfrentou a milícia digital de Bolsonaro. O partido contratou o casal Fernanda Sarkis e Marcus Nogueira, que haviam feito um mapeamento da extrema direita portuguesa no universo digital, o que ajudou o Partido Socialista a conquistar uma inesperada maioria no legislativo. O trabalho deles investigou muito mais do que disseminação de *fake news*: se tratava de descobrir como construir uma realidade paralela. Assim, segundo o autor, “não se trata apenas de inventar uma mentira e martelá-la diante de uma plateia politicamente disponível. São desinformações, baseadas em interpretações subjetivas, manipuladas de modo que pareçam objetivas”.

Alguma semelhança com o discurso cínico não é mera coincidência. Só que na era digital o agente do discurso muitas vezes é oculto. O “rouba, mas faz” é instantaneamente associado a Paulo Maluf. Mas o discurso cínico digital não tem necessariamente um autor. Ele tem uma estrutura. Que foi mapeada.

A análise do casal iniciou-se no perfil de um dos filhos de Bolsonaro, Carlos, notando que na maioria das vezes esse perfil se relacionava a outros quarenta, divididos em três tipos: 1 - Promotores de conteú-

do, que “enquadravam notícias e manchetes – antigas e atuais – numa narrativa pró-Bolsonaro”; 2 - Produtores de conteúdo, “que criavam histórias para pautar o debate no âmbito daquilo que os pesquisadores chamam de “ecossistema de desinformação”, e 3 - Perfis “*spin doctors*”, com milhões de seguidores, e que “enquadram um acontecimento à feição bolsonarista com facilidade”.

Com o mapeamento, a representação jurídica do PT passou a pedir a remoção de conteúdos mentirosos. Parece pouca coisa, mas não foi. Em números, o volume geral de postagens do Twitter caiu cerca de 30%. A reportagem, então, traz as consequências dessa tática de guerra:

Para quem desconhece o funcionamento da milícia digital bolsonarista, uma decisão da Justiça Eleitoral carimbando um conteúdo como falso pode parecer apenas isso: um conteúdo falso suspenso do perfil de determinado usuário. Na prática, é muito mais. A justiça derruba um capítulo (ou um conjunto de capítulos) que compõe a grande narrativa de desinformação, desarticulando parcialmente o discurso digital (PIRES, 2022).

Ou seja, a estratégia lembra a Pinóquio que existe vida fora da Ilha dos Prazeres e que ela possui regulação discursiva e, portanto, de gozo.

### **A canalhice e os discursos**

Retomando Lacan em *Televisão* (1974/2003), parece que realmente não seria o discurso analítico que teria de julgar o canalha. Isso porque o discurso analítico caminha pela via do desejo e do desejo de saber, algo que, como vimos, não é dado ao canalha. Para Lacan (1974/2003), “a psicanálise certamente lhe permitiria esperar elucidar o inconsciente de que você é sujeito. Mas todos sabem que não incentivo ninguém a isso, ninguém cujo desejo não esteja decidido” (p. 541).

Retomando aqui a afirmação de Lacan destacada anteriormente – a de que outros discursos que não o analítico podem se ocupar do canalha – acredito que, frente ao canalha, o analista pode responder com a recusa. Acredito que podemos pensar nisso como um limite do discurs-

so analítico. Mas limite não significa impotência. Pelo contrário, seria uma sustentação ética de que a psicanálise não é uma visão de mundo, não é dogmática. Ela é não-toda. Dessa maneira, na pólis, podemos sustentar a importância dos laços e da regulação de gozo que outros discursos podem promover. É deste modo que Laurent (1999) afirma que existe uma comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia. Uma comunidade de interesses que implica a defesa de um não-totalitarismo – inclusive dos conceitos metapsicológicos.

## Referências

- CHIORO, A. É preciso conter a pulsão de morte que se expressa em Bolsonaro. *In: Carta Capital*, jan. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaoe-preciso-conter-a-pulsao-de-morte-que-se-expressa-em-bolsonaro/>. Acesso em: 22 out. 2022.
- COLI, J. Pulsão de morte de Bolsonaro nos afasta da antiga ficção de país do futuro. *In: Folha de São Paulo*, 17 jun. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/jorge-coli/2021/06/pulsao-de-morte-de-bolsonaro-nos-afasta-da-antiga-ficcao-de-pais-do-futuro.shtml>. Acesso em: 22 out. 2022.
- DUNKER, C. Freud explica Bolsonaro na pandemia com conceito de pulsão de morte. *In: Folha de São Paulo*, 20 de março de 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/03/freud-explica-bolsonaro-na-pandemia-com-conceito-de-pulsao-de-morte.shtml>. Acesso em: 22 out. 2022.
- FREUD, S. (1920). Além do Princípio do Prazer. *In: Obras Completas Volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”)*, Além do Princípio do prazer e outros textos [1917-1920]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GOLDENBERG, R. *No Círculo Cínico ou Caro Lacan, Por que Negar a Psicanálise aos Canalhas?*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- LACAN, J. (1954-55). *O Seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Televisão*. *In: Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- LAURENT, E. O psicanalista cidadão. *In: Revista Curinga*, n. 13, p. 7-13. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – MG. Set. 1999.
- LECLAIRE, S. **Psicanalisar**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968.
- PIRES, B. O show de Jair. *In: Revista Piauí*, n. 195, dez. 2022. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-show-de-jair/>. Acesso em: 03 ago. 2023
- ROCHA, M.; CANCIAN, N. Renan vê “pulsão de morte” em Bolsonaro e senadores querem acelerar depoimento de Queiroga na CPI. *In: Folha de São Paulo*, 30 maio 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/renan-ve-pulsao-de-morte-de-bolsonaro-e-senadores-querem-acelerar-depoimento-de-queiroga-na-cpi.shtml>. Acesso em: 22 out. 2022.
- SAFATLE, W. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SANTOS, M. J. M. Sobre o possível parentesco entre o canalha e o psicopata. *In: Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. v. 21, n. 2. p. 244-254. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982018002010>. Acesso em: 10 nov. 2022.

## D'UM OCASO: DE UM DISCURSO UM EXERCÍCIO DE LEITURA<sup>70</sup>

Rafael F. Atuati

### 1. *Um discurso essencialmente ético depende de um desejo...*

A questão da ética é apresentada por Lacan nas primeiras lições do seminário dedicado a esse tópico como algo concernente ao próprio *estatuto* do discurso analítico. Esse tipo de asserção desloca outros registros, como poderiam ser o de uma ontologia ou de uma ciência para localizar os esforços teóricos da psicanálise em uma determinada região dedicada à *orientação* do falante em sua relação com a realidade.

Na linhagem de um saber textual, o discurso de Freud *abre* uma via no Real através de um suporte escritural; Lacan se serve do termo cunhado por Bentham, *fictitious*, para sustentar como as ficções teóricas da psicanálise se situam em uma região *entre* a ficção e a realidade;<sup>71</sup> sua trama simbólica servindo qual esteio ao falante para uma abordagem possível de sua precária condição.

Rege, nesse momento do ensino de Lacan, o dizer do inconsciente estruturado como uma linguagem, segundo o qual seria possível *ler* os movimentos do desejo do homem como sua alienação ao desejo do Outro – ao *desejo das palavras*; e sua busca, dirigida pelo princípio do prazer, voltada a recuperar um rastro desaparecido; uma *eufonia*...<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Este trabalho foi apresentado nas Jornadas de Cartéis do Fórum do Campo Lacaniano - SP em 25 de novembro de 2022.

<sup>71</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 24

<sup>72</sup> *ibid.* p.24

2. ...que tenha passado pela experiência de uma psicanálise: a ascese freudiana...

A fórmula de Freud – *Wo Es war, soll Ich werden* – é lida por Lacan como um imperativo original da experiência analítica; a um *Eu* que se dá a falar se lhe propõe um dever: devir em um lugar outro, *vir a ser onde s'era*.<sup>73</sup> Lacan nomeia a experiência de uma análise como um tipo de ascese: a freudiana.

Uma *diferença* introduzida na abordagem da leitura que Lacan oferece ao texto de Freud supõe uma distinção entre cultura e sociedade, ao propor *considerar*, para além das necessidades sociais e as renúncias à satisfação pulsional delas decorrentes que Freud aponta como causa do mal-estar do homem na civilização, os efeitos que o significante e a lei do discurso ensejam na experiência do falante.

No entanto, Lacan procura sustentar que é possível extrair do próprio texto de Freud, particularmente em seu texto *O mal-estar na civilização*, o essencial de sua argumentação: uma originalidade própria ao dizer de Freud que dá lugar a uma *conversão* do falante em sua relação ao *logos*.<sup>74</sup>

Nas três primeiras lições do seminário sobre a ética da psicanálise, algumas das principais elaborações sobre esse tópico do pensamento são tomadas brevemente em revista por Lacan, o suficiente para que sua argumentação chegue a delimitar o que poderia ser uma contri-

---

<sup>73</sup> A fórmula *vir a ser onde s'era* incorpora um novo verbo sugerido por Lacan - o verbo *s'être* [ser-se] - que procuraria articular ao verbo *ser* um lugar de ser - o sujeito - que a análise traria à luz; um verbo que daria lugar ao modo em que a "subjetividade absoluta" se exprimiria em sua radical excentricidade.

"Ali onde isso era" [Wo Es war / Là où c'était] Lacan propõe que se escreva "ali onde s'era" [là où s'était]. A tradução estabelecida na versão brasileira dos Escritos preferiu verter, em respeito às normas gramaticais, "ali onde se era", escolha na qual o recurso ao impronunciável do apóstrofo, qual marca silente no texto, se perde. Nossa decisão de recuperar esse traço na tradução responde não só ao ato poético que acompanha estas linhas como corolário de uma orientação - melhor seria dizer, de um certo desejo -, mas também à chave de leitura que mais adiante comparecerá no texto, eixo ineludível do discurso analítico: o saber textual. Para acompanhar *pari passu* o trabalho escritural que Lacan realiza com a tradução ao francês da fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden*, cf. *A coisa freudiana*, in: *Escritos*, pp. 418-419.

<sup>74</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 17

---

buição radicalmente nova a partir da psicanálise. Freud teria retomado a questão fundamental da ética como fizeram os Antigos, a partir da pergunta pela finalidade da ação humana e da repetição de sua resposta: a felicidade. Mas, se como no discurso de Aristóteles, desenvolvido mais extensamente em sua *Ética a Nicômaco*, a existência de um “Bem Supremo” guia a reflexão que determinaria a via de acesso à felicidade, para Freud não haveria nada no registro da *realidade* que pudesse garantir tal conquista pelo humano.

Escreve Freud:

[...] é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; [...] mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexequível, todo o arranjo do Universo o contraria; podemos dizer que a intenção de que o homem seja “feliz” não se acha no plano da “Criação”. (FREUD, 1930/2010, p. 30).

Esta operação de *disjunção* entre o objeto do desejo do homem e o que se convencionou chamar de sua realidade seria o *ponto* totalmente novo, segundo Lacan, que a psicanálise poderia trazer para as elaborações sobre a ética.<sup>75</sup>

A existência de um bem serviria não só como fiador da pesquisa pela felicidade em Aristóteles, mas como garante da possibilidade de se sustentar as categorias centrais nas elaborações desenvolvidas na *Ética a Nicômaco*, como as noções de virtudes morais, moderação, justa medida e um ideal de bondade do homem que elas ensejam pensar. Sua argumentação, segundo Lacan, traria uma orientação comum às demais éticas: um *desejo de adequação do sujeito* a determinada ordem estabelecida ou por vir.<sup>76</sup> O *éthos* [εθος], como capacidade do humano de desenvolver um determinado hábito, deveria ser obtido em confor-

<sup>75</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 25

<sup>76</sup> Ibidem, p. 33

midade ao *êthos* [ἠθος]<sup>77</sup>, a uma ordem universal, como uma reunião entre o particular e o universal que se tornaria possível mediante um *ponto* de convergência representado pela categoria do Bem Supremo.

Ao situar a experiência analítica no registro da ética, Lacan aproxima o par analista-analisante à relação existente entre os mestres e os discípulos das escolas filosóficas da antiguidade. Em ambos os casos, a questão da ação moral estaria posta de saída, servindo os discursos com os quais tais situações se sustentam como *prelúdios à ação*. No entanto, Lacan procura mostrar como o “discurso reto”, o *orthos logos* tecido no filosofar aristotélico, supõe que a boa ação só possa ser realizada em conformidade com suas premissas. À questão por ele mesmo levantada, sobre como ou por que, então, permaneceria a intemperança no comportamento daqueles que conhecem a via da virtude, a psicanálise teria recursos mais complexos para fornecer explicação; e apontar uma outra resposta à questão da ética.

A *outra resposta* da psicanálise parte de uma *releitura* das respostas forjadas em discursos anteriores. Lacan sustenta a mesma posição de Freud em relação às formulações morais mediante um *assertar soberano*: que as categoriza, localizando-as – não sem certo rebaixamento – ao nível de ideais demasiado humanos.

Diz Freud:

Facilita a minha imparcialidade o fato de saber [...] apenas uma coisa com certeza: que os juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por seus desejos de felicidade, e que, portanto, são uma tentativa de *escorar suas ilusões com argumentos*. [...] Assim, me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes *oferecer consolo*, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada. (FREUD, 1930/2010, p. 121, grifos nossos).

---

<sup>77</sup> Na versão estabelecida do seminário em português, não foi vertida a nuance que Lacan pontua em sua fala entre as palavras gregas εθος [éthos] e ἠθος [êthos], conforme consta na versão preparada por Patrick Vallas e disponibilizada em [staferla.org](http://staferla.org).

3. ...*uma experiência-limite*<sup>78</sup>; *um ensejo à revelação de uma verdade que toca ao particular; um desejo impróprio...*

Ainda assim, Lacan reconhece que o esquema dialético com o qual o discurso de Aristóteles se tece poderia ser transposto parcialmente para fazer trabalhar a questão da ética no discurso analítico. Mais adiante, suas elaborações passam a orbitar na *tensão*, na oposição proposta por Freud entre o processo primário e o processo secundário, entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Mas antes de dar esse passo, Lacan destaca uma diferença fundamental que concederia à experiência analítica a possibilidade de trilhar sua perspectiva *própria*, marcando-a como algo que não estaria presente nas meditações sobre a ética em Aristóteles.

Asserta Lacan:

À primeira vista, pode-se dizer que a busca de uma via, de uma verdade não está ausente de nossa experiência. Pois, que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora? (LACAN, 1959-1960/2008, p.34)

A versão em português do seminário, traduzida a partir do texto preparado por J. A. Miller, deixa de fora um trecho em que Lacan *ênfatica* essa articulação, e que encontramos na transcrição disponível no projeto Staferla.org; o que deixamos grifado, não foi vertido na versão oficial do seminário:

Eles [os esquemas que a ética aristotélica fornece] não se encontram perfeitamente reconhecíveis, ao nível onde nós vamos ver agora que surge para nós, através da experiência freudiana, **o axioma, a primeira relação. À primeira vista, podemos dizer que essa perspectiva é**

---

<sup>78</sup> Ao convocar a noção poética da *experiência-limite* para compor estas linhas, gostaríamos de evocar as ressonâncias que ela evoca a partir do trabalho escritural realizado por Maurice Blanchot ao longo de sua obra, toda ela sensível à questão dos limites da escrita – e de seu apelo. Enquanto um comentário mais demorado sobre essa aproximação entre a experiência-limite e a ascese freudiana se prepara, apenas indicamos aqui como, à altura do seminário sobre a ética da psicanálise, essa proximidade pode ser traçada a partir de uma procura pela verdade comum a ambas as práticas. Para acompanhar certos desenvolvimentos de Blanchot sobre essa questão, cf. *L'entretien inifini v.II, L'écriture du désastre*, e outros.

**nossa.** Essa busca de uma via, de uma verdade, não está ausente de nossa experiência. Que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora?” (LACAN, 1959-1960, p. 15, tradução e grifo nossos).

A *via freudiana*, segundo Lacan, o *próprio* da perspectiva analítica, se tece neste trecho do discurso analítico mediante uma delimitação traçada *a partir de uma ausência* no discurso da filosofia antiga ao abordar a ética. A questão da pesquisa sobre a verdade, no discurso analítico, se desloca de um domínio puramente epistêmico para o seio da ética: o *encontro com / a nomeação de* uma verdade libertadora se coloca no horizonte da experiência de uma fala que, mediante a decisão de *se dar a falar*, poderia se haver com o advento de um desejo singular, o que Lacan apresenta em termos de um “*Wunsch imperioso*”.

4. ...advindo, por advir, de um não-lugar: à espera d'um ...

“*Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet, c'est une vérité plus particulière.*” (Ibid., p. 35, grifo nosso)

Lacan sustenta que essa verdade libertadora que a experiência de uma análise poderia fomentar é uma *verdade particular*, que deve ser procurada em um “*point de recel*” do sujeito. A tradução em português verteu a fórmula como “ponto de sonegação”, escolha cuja virtude recolhemos na conotação que ventila uma relação desse ponto com a lei. Outra opção possível, mais próxima à etimologia latina da palavra – *re+celare*<sup>79</sup> – sugeriria um ponto de *segredo*, algo que permanece oculto ao sujeito; que lhe pertence sem lhe pertencer.

A sustentação dessa orientação da ascense de uma análise em direção a um ponto limite, ao Real como o *impossível a formalizar*, atravessa todo o ensino de Lacan. Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, texto contemporâneo ao seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan argumenta que o sujeito é dirigido por sua fala até

---

<sup>79</sup> cf. Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle, Frédéric Godefroy, 1880-1895; p. 650.

a *confissão do desejo*<sup>80</sup> em sua radical incompatibilidade com a fala; e a verdade que a posição do analista deve sustentar, de modo a não obstaculizar essa *revelação* que espera pelo falante, se reduz à verdade sobre os efeitos da verdade; e que se pode chegar a tangenciar não sem vivenciar o que Lacan nomearia, mais adiante no seminário em questão, como um *desarvoramento absoluto*<sup>81</sup>.

\*\*\*

5. ... *um: que, alhures, se reconheça.*

Após dizer o que seria o próprio da perspectiva analítica, seu axioma – a busca por uma verdade –, a partir de uma ausência na ética da filosofia antiga, Lacan propõe uma via para avançar além desse desvelamento. Essa passagem se daria em uma modalidade de leitura/escrita da lógica do inconsciente, calcada em um saber textual forjado por Freud, cujo *fundamento instável* Lacan propõe localizar na *tensão subposta* entre o processo primário e o processo secundário, o princípio do prazer e o princípio de realidade.

Lacan se serve de um comentário ao *Entwurf*, onde estariam em esboço as teses e conceitos fundamentais que viriam a dar sustento à psicanálise, para assertar algumas premissas não sem as quais o encaminhamento da questão sobre a ética, no discurso analítico, se daria.

Segundo a leitura que Lacan oferece do *Entwurf*, é possível recolher nele algo que aproxima o pensamento de Freud aos esforços éticos que lhe antecederam: um rigor lógico. No entanto, embora seus encaminhamentos e esquemas ali tecidos também procurem se sustentar não sem uma consistência adquirida via articulações lógicas, eles o fazem

<sup>80</sup> A fórmula *l'aveu du désir* foi vertida pela tradução ao português como "declaração do desejo"; preferimos *confissão do desejo* pela força expressiva, aludindo um limite a ser vislumbrado que o verbo confessar porta, com o cuidado de precisar a dupla possibilidade de leitura via genitivo objetivo ou subjetivo. A *confissão do desejo como um impossível a se confessar*. A manutenção da ambiguidade, aí, dispensaria a responsabilidade de que *alguém* o confessasse ou se confessasse, deixando ao gosto do aberto apenas a expectativa por um acontecimento contingente que o desejo do analista se atém a sustentar. O que poderia advir após tal acontecimento depende de um outro ato – ou do mesmo, partindo de outra posição: o ato de um *analista? por vir* que se arriscasse em *produzir esse acontecimento*: que aguardaria sua leitura.

<sup>81</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 356.

lhes dando um valor radicalmente diferente<sup>82</sup>. O cerne dessa diferença Lacan o situa na implicação que as articulações lógicas e silogísticas adquirem em discursos como o de Aristóteles e o de Freud, particularmente na concepção das noções universais e sua função em relação ao desejo. Para ilustrar a proximidade e a diferença do viés de Freud com os desenvolvimentos de Aristóteles, Lacan se serve de um comentário a um silogismo da conduta desejável, apresentado no terceiro<sup>83</sup> capítulo do livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Debatendo a questão sobre a virtude moral e as razões que poderiam explicar as ações incontinentes nos homens, aquelas que seriam contrárias ao conhecimento da virtude, Aristóteles constrói um exemplo em que, diante de uma proposição universal como “É preciso provar tudo o que é doce”, e uma particular – “isto aqui é doce”<sup>84</sup> –, a conclusão a que tais premissas levam retirariam qualquer dúvida sobre a ação correta que o agente deveria realizar no caso e, salvo algum impedimento, ele agiria necessariamente de acordo com essa conclusão. No entanto, a possibilidade de uma ação equivocada se abre na medida em que existem duas proposições gerais contraditórias – uma proibindo provar o que dá prazer e outra afirmando que “tudo que é doce é agradável” – e uma opinião particular indicando que o objeto diante de seus olhos é doce; em uma situação assim, havendo a incidência do desejo, este seria responsável por levar a agir contrariamente à reta razão que suporta a virtude.<sup>85</sup>

Em seu comentário, Lacan sublinha que o princípio da ação errada se localizaria na possibilidade de um juízo equivocado sobre a proposição particular, ou seja, o erro seria motivado pelo domínio da percepção. É o que lhe permite aproximar a função do princípio de realidade em Freud e o silogismo da conduta desejável em Aristóteles, apontan-

---

<sup>82</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 42

<sup>83</sup> A versão brasileira do *Seminário* menciona o quinto capítulo em vez do terceiro; o silogismo em questão é desenvolvido por Aristóteles no capítulo terceiro do livro VII da *Ética a Nicômaco*.

<sup>84</sup> A versão brasileira do *Seminário* verte somente "isto aqui"; parece-nos importante acrescentar, como consta na versão Staferla, a frase completa para melhor acompanhar a argumentação de Lacan, pois se trata de localizar o equívoco na região da percepção.

<sup>85</sup> Apresentamos de forma ampliada a argumentação de Aristóteles, reduzida por Lacan, por acreditar servir a este acompanhar.

---

do para os possíveis *engodos da percepção*, já que é o desejo, subjacente a uma opinião universal – no exemplo em questão, a premissa universal seria “tudo que é doce é agradável” – que levaria o sujeito ao erro de julgamento em relação à proposição particular.

Esta modalidade de erro Lacan procura cernir também em Freud, no que considera se dever a uma intuição presente desde sua pesquisa autoanalítica, comparecendo como uma desconfiança em relação aos sentimentos enquanto guias para o real. Essa intuição de Freud se derivou em asserções que traçam a profunda ambiguidade que o falante experimenta em sua abordagem ao real, em tal medida que esse processo é feito, em um primeiro momento, pela via de uma *defesa primária*; defesa que seria, sublinha Lacan, anterior às próprias condições do recalque originário.<sup>86</sup>

A diferença da função das premissas universais e do valor da lógica no discurso de Freud em relação ao de Aristóteles pode ser acompanhada nos encaminhamentos que Lacan estende no trecho final da lição de 25 de novembro de 1959:

Diz Lacan:

Se Freud retoma, portanto, as articulações lógicas, silogísticas que foram sempre praticadas pelos éticos nesse mesmo campo, é para lhes dar uma importância totalmente diferente. Pensemos nisso para interpretá-lo em seu verdadeiro conteúdo, que é este, e que lhes ensino – o *orthos logos* em questão para nós não são, justamente, proposições universais, é a maneira que lhes ensino de articular o que ocorre no inconsciente, é o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer. É em relação a esse “*orthos*”, entre aspas de ironia, que o princípio de realidade deve guiar o sujeito para que ele chegue a uma ação possível. (*Ibid.*, p. 42)

<sup>86</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 43

Esta passagem pode ser sensível para vislumbrar o que Lacan vai tecendo como o *próprio* do viés psicanalítico, sua “correta” abordagem. Como dissemos, em Aristóteles o lugar do erro segundo a verdadeira ciência fica relegado às proposições particulares, afetadas pela esfera da percepção, e o que sustenta a via da virtude são as proposições universais do conhecimento verdadeiro. A construção das frases e algumas conotações recolhidas em uma versão de uma tradução ao francês do texto grego<sup>87</sup> – parágrafo 14, capítulo 3 do livro VII da *Ética a Nicômaco* – que vertemos aqui ao português, poderia acompanhar nossa leitura neste trecho:

A paixão com seus efeitos não se produz enquanto a ciência que deve ser para nós a verdadeira ciência, a ciência propriamente dita, estiver presente na alma; e esta ciência nunca se deixa levar nem é vencida pela paixão. Mas é somente na ciência fornecida pela sensibilidade que a paixão triunfa. (ARISTÓTELES, 1992, pp. 265-266, tradução nossa).

Talvez, o que Lacan nomeia como “a sequência da descoberta freudiana”, os efeitos que o dizer de Freud produziu com o acontecimento da psicanálise, não permitam senão acolher com menos esperanças o produzido pela via dos subpostos universais. No que concerne a acompanhar o avanço do dizer de Lacan neste trecho, propomos indicar essa mudança de lugar d’onde se sustenta um discurso ético:

*6. do ocaso dos universais a uma lógica que se atém a um saber textual.*

A noção de saber textual no discurso analítico mereceria uma abordagem mais demorada, que se sirva de outros textos de Lacan e que acompanhe os seus desdobramentos em outros momentos de seu ensino. Para os propósitos do presente texto, nos ateremos a comentar um fragmento das lições que acompanhamos, nos servindo de outra

---

<sup>87</sup> No original, "La passion avec ses effets ne se produit point, tant que la science qui doit être pour nous la vraie science, la science proprement dite, est présente à l'âme; et cette science n'est jamais entraînée ni vaincue par la passion. Mais c'est seulement de la science donnée par la sensibilité que la passion triomphe."

supressão da versão em português do texto estabelecido do seminário. Eis a versão oficial, constante na página 45, segundo parágrafo:

No final das contas, não apreendemos o inconsciente senão em sua explicação, no que dele é articulado que passa em palavras. É daí que temos o direito – e isso, ainda mais porque a continuação da descoberta freudiana no-lo mostra – de nos darmos conta de que esse inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem. (LACAN, 2008, p. 45).

Este é o texto da transcrição do áudio do seminário segundo o projeto staferla.org, traduzido aqui e incluindo o trecho suprimido (em destaque) na versão estabelecida:

*Se o inconsciente nos é revelado*, na medida em que somente o apreendemos em sua explicação, em última análise, no que se articula a partir do que acontece na fala, é daí que temos o direito – e o temos tanto mais conforme a sequência de acontecimentos, a sequência da descoberta freudiana nos mostra – de perceber que ele mesmo, esse inconsciente, não tem, em última instância, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem. (LACAN, 1959-1960, p. 21, tradução nossa).

Embora a tradução estabelecida respeite em boa medida o sentido do que sustenta Lacan quanto à implicação entre inconsciente e linguagem, nos parece oportuno recuperar a noção de *inconsciente revelado* presente na transcrição, por acreditarmos que ela pode contribuir para acompanhar essa *diferença de lugar* em que opera o discurso analítico e que Lacan procura delimitar<sup>88</sup> em relação aos discursos que o precederam.

Esse gesto, talvez, diga também do próprio *deste exercício*, pois embora a noção de saber textual tenha sido nomeada em um momento posterior por Lacan<sup>89</sup>, a tomamos como uma *chave* tanto para acom-

---

<sup>88</sup> Como o faria mais adiante nas formalizações de que seu discurso se servirá, particularmente com o matema dos quatro discursos, desenvolvidos ao longo dos seminários *De um Outro ao outro e O avesso da psicanálise*.

<sup>89</sup> cf. Proposição de 9 de outubro de 1967 – sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. p.248-264

panhar seu dizer como para tecer – *estas linhas?* – o que *terá sido* um escrever não sem o qual uma questão se encaminha.

E essa noção – o *inconsciente revelado* –, que restituímos aqui ao texto de Lacan, poderia servir de *passadora* entre o que a primeira parte desta leitura procurou apresentar – a busca por uma verdade como o próprio da experiência analítica – e a presente, na qual a noção de saber textual acompanha uma *outra pesquisa*: a que se deixa interrogar pelas vias de um *pensamento por vir*.<sup>90</sup>

Escreve Lacan em *A proposição de 9 de outubro de 1967*, sobre o psicanalista da Escola:

O que deve predispor um membro da Escola a tais estudos é a prevalência [...] daquilo que chamarei de saber textual, para contrastá-la com a função referencial que a mascara. [...]O saber textual não era parasita animando uma lógica da qual a nossa tira lições para sua surpresa (refiro-me à da Idade Média), e não foi à sua custa que ela soube fazer frente à relação do sujeito com a Revelação.

Não é pelo fato de o valor religioso dele ter se tornado indiferente para nós que seu efeito na estrutura deve ser negligenciado. A psicanálise tem consistência pelos textos de Freud, esse é um fato irrefutável. Sabemos em que, de Shakespeare a Lewis Carroll, os textos contribuem para seu espírito e seus praticantes.

É esse o campo em que se discerne quem admitir em seu estudo. Foi dele que o sofista e o talmudista, o propagador

---

<sup>90</sup> A via própria da pesquisa analítica – a que se interroga pela verdade – leva, como procuramos indicar no texto, ao encontro de uma certa revelação, a uma descoberta de um pensamento de desejo: de sua verdade. A essa revelação, Lacan credita a possibilidade de se dar lugar a um *pensamento diferente*, traçado por outras vias: aquele que o discurso analítico procuraria conceber. Ao preferir a fórmula *um pensamento por vir*, acreditamos não só nos ater a ressonâncias ensejadas por um dizer poético, mas também a um acompanhar a orientação do dizer analítico que Lacan procura sustentar até o fim de seu percurso. Outro gesto possível – mais discreto – seria à fórmula *um pensamento diferente* lhe agregar apenas um hífen entre os termos, um singelo traço que une, ao separar; essa inclusão, sem inclusão, essa proximidade, longínqua, de uma diferença no pensamento, talvez pudesse ser vislumbrada por aquelas *leituras esperadas*: desde a *Introdução dos Escritos*, pela escrita de Lacan; mas, talvez, desde antes...

---

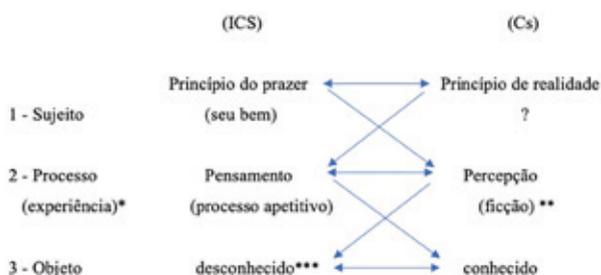
de contos e o aedo, tiraram a força que, a cada instante, mais ou menos desajeitadamente, recuperamos para nosso uso.

(LACAN, 2003, pp. 255-256).

Como já dito, em seu deslocar e cernir o próprio da via freudiana, Lacan a define, na altura do seminário sobre a ética da psicanálise, como *aquela que se atém ao princípio do prazer*. As trilhas do processo primário, os pensamentos inconscientes que em seu percurso de satisfação pulsional alucinam o objeto do desejo, retiram sua consistência lógica do que Freud *escreveu* não sem o recolhido em sua *experiência*.

A busca por uma outra modalidade de pensamento leva Lacan a postular o campo do inconsciente como um outro lugar, a *outra cena* proposta por Freud, cujo suporte escritural sustenta a articulação lógica que se oferece como uma via de orientação possível ao sujeito em sua relação ao real.

Essa nuance que a *prevalência* do processo primário na abordagem da realidade pelo falante adquire nos encaminhamentos de Lacan, e sua aposta em sustentar um lugar para um outro pensamento o levam a propor um esquema do “paradoxo da relação ao real”<sup>91</sup>; o reproduzimos abaixo, seguindo parcialmente o proposto pela edição em português do seminário, e inserindo alguns acréscimos a partir do que recolhemos em nossa leitura:



\* acréscimo nosso, seguindo a argumentação de Lacan na p.46

\*\*Ibidem.

\*\*\* Lacan utiliza o termo “*inconnu*” para designar o objeto no registro do inconsciente; acreditamos que o termo “desconhecido” é mais preciso do que a opção vertida na versão brasileira do texto – “inconsciente” –, considerando o uso que Lacan faz do termo “inconsciente” e o lugar dessa noção no discurso analítico, a qual não se confunde e não se resume ao “*inconnu*”.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 43-47

O quadro propõe três níveis e duas colunas que, grosso modo, corresponderiam ao campo do inconsciente e ao da consciência. Sob o primeiro, se estabelecem o princípio do prazer, os pensamentos e o objeto enquanto desconhecido; no registro da consciência, o princípio de realidade, o domínio da percepção e o objeto como conhecido.

Cada nível das colunas do ICS e da Cs sustenta uma tensão, conforme o estabelecido por Freud quanto à oposição entre o sistema primário e o secundário, cuja marca seria a de uma profunda inadequação no falante,<sup>92</sup> o que fica representado pelas setas de sentidos opostos na horizontal.

Ao domínio da percepção do falante chega uma seta oriunda do princípio do prazer, procurando representar a incidência que os processos inconscientes realizam sobre a percepção, rotulada no quadro com o status de *ficções*. Lacan afirma ser esta a novidade que Freud aporta em relação aos discursos anteriores, pois o processo primário tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção, pouco importando se esta é real ou alucinatória<sup>93</sup>.

O registro dos pensamentos, embora pertencente ao campo do inconsciente, é afetado pela seta proveniente do princípio de realidade, o que Lacan justifica pela tendência do processo secundário segundo Freud: alcançar uma identidade de pensamento. Isso implica considerar os movimentos do princípio de realidade como exercícios de *ta-teamento*, de retificações consecutivas guiadas pelas trilhas já traçadas em experiências anteriores, e que levariam o sujeito a uma abordagem possível do objeto. Por essa razão, os movimentos do pensamento são estabelecidos no nível de um *processo apetitivo*.

Assim, no nível das ficções da percepção e da atividade tendencial dos pensamentos, se ergue a *trama da experiência*, uma região do desejo como expectativa de prazer, e que tende a se realizar em seu próprio campo, sem necessariamente esperar algo do exterior.

No nível do objeto, a oposição se dá entre o conhecido e o desconhecido; como o objeto conhecido só pode ser apreendido pelas palavras, o desconhecido se apresenta por sua estrutura de linguagem.

---

<sup>92</sup> O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, p. 40

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 43

Por último, Lacan indica o que o quadro procura demonstrar que aconteceria no nível do sujeito em sua paradoxal abordagem ao real: o que comparece como sua substância seria *a ideia de seu bem*. Isso explicaria por que os discursos éticos anteriores procuraram identificar a ideia do bem com a de prazer, enquanto no registro da consciência, o que se produziria como uma aproximação à “realidade” por meio desta operação subjetiva, Lacan propõe deixar um *ponto de interrogação*.

Não encontraríamos melhor *aceno* que o oferecido por esse signo que insere uma questão na dita realidade para interromper estas linhas no mesmo ponto em que Lacan: *ao suspender uma fala*.

\*\*\*

r.f.a.

## Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury – São Paulo: Editora Madamu, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Éthique à Nicomaque**. Tradução ao francês de J. Barthélemy Saint-Hilaire, revista por Alfredo Gomez-Muller. p. 265-266. Cidade: Le Livre de Poche, 1992.
- BLANCHOT, M. **L'entretien infini**. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. **L'Écriture du désastre**. Paris: Gallimard, 1980.
- FREUD, S. (1895). Projeto para uma Psicologia Científica. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- \_\_\_\_\_. (1930). O mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1933). A dissecção da personalidade psíquica. In: \_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- LACAN, J. (1956). A Coisa freudiana. *In*: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 402-437. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1958). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. *In*: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 591-652. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1959-60). **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Antônio Quinet]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1959-60). **L'éthique de la psychanalyse**. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S7/S7%20L'ETHIQUE.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2023.
- \_\_\_\_\_. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola. *In*: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 248-264. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- RECEL. **Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle, Frédéric Godefroy, 1880-1895**. p. 650. Disponível em: <https://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy/recel>. Acesso em: 07 set. 2023.

## O QUE ACONTECE COM A NOÇÃO DE *ESTÍMULO- RESPOSTA* DEPOIS DE FREUD?<sup>94</sup>

Vinícius Costa<sup>95</sup>

Resumo: A partir de duas passagens em que Jacques Lacan faz referência à noção de *estímulo-resposta* - uma no *Seminário 6: o desejo e sua interpretação*, e outra no *Seminário 16: de um Outro ao outro* - tento articular a influência da descoberta do inconsciente pela via dos sonhos na construção de uma realidade que tem como suporte a fantasia.

Gostaria de apresentar aqui uma articulação entre a psicanálise e o campo das ciências, sobretudo em conversa com aquelas que concebem um modelo baseado em relação de causa e efeito, pelo modelo *estímulo-resposta*. Do ponto de vista da psicanálise, essa concepção de um organismo íntegro e naturalizado como respondente aos estímulos tanto ditos “externos” – do ambiente – quando “internos” – do próprio corpo - merece atenção, ao levarmos em conta a noção de inconsciente que Freud extraiu de sua teoria dos sonhos.

O texto a seguir é decorrente de uma passagem encontrada durante o *Seminário 16: de um Outro ao outro*, trabalhado em 2022 junto aos colegas da Rede de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura.

Trata-se de uma passagem apresentada na aula de 26 de fevereiro de 1969, intitulada *Acontecimento Freud*, a qual fiquei responsável por apresentar. Nesta aula Lacan mais uma vez recorrerá ao *Projeto para uma psicologia científica*, publicado em 1895, para nos lembrar do que

---

<sup>94</sup> Trabalho apresentado na Rede de Psicanálise, Educação e Cultura no dia 6 de setembro de 2022.

<sup>95</sup> Psicanalista, coordenador da Rede de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura, membro do Fórum do Campo Lacaniano - SP, acompanhante terapêutico, supervisor clínico, mestre e doutorando em Psicologia Social pelo Núcleo de Psicanálise e Sociedade da PUC-SP.

Freud construiu em sua metapsicologia sob o nome de “aparelho  $\Psi$ ”, e que também está no texto *A interpretação dos sonhos* (1900), no capítulo VII. Ali Freud apresenta um aparelho construído para dar conta dos efeitos do inconsciente em termos econômicos, sob a regulação do princípio do prazer no organismo:

Para esquematizá-lo grosseiramente, ele não é no organismo um simples intermediário, mas um verdadeiro círculo fechado que tem suas próprias leis, um sistema autônomo que se insere no ciclo, claramente definido pela fisiologia geral do organismo, do arco estímulo-motricidade – para não dizer *resposta*, visto que essa palavra seria um abuso terminológico, uma vez que a resposta tem para nós um sentido que implica uma estrutura bem mais complexa (LACAN, 1968-69/2008, p. 188, grifo do autor).

Considerando que nesta passagem Lacan apresenta um importante eixo para pensarmos a relação do inconsciente com o organismo, valeria articularmos a relação entre *resposta* e esta estrutura “mais complexa”. E para isso, faço um paralelo com o que Lacan já havia trazido anteriormente, em outro seminário, para falar do desejo:

[...] a subjetividade em questão estando o homem capturado na linguagem, estando capturado nela queira ele ou não, e estando capturado nela bem além do saber que disso tenha, não é imanente a uma sensibilidade, se entendemos por isso o par estímulo-resposta (LACAN, 1958-59/2016, p. 19).

O estímulo para o ser falante passa pela linguagem. Lacan faz questão de frisar que, saibamos ou não, querendo ou não saber, pela linguagem estamos todos capturados. O estímulo para o ser de linguagem “está dado em função de um código, que impõe sua ordem à necessidade, a qual nele tem de se traduzir” (*Ibid.*, p. 19).

A “resposta” que advém do ser falante já não poderia mais ser um puro ato reflexo, tomando o ciclo estímulo-resposta em termos de sinais: “Diremos que o estímulo é um sinal que o meio externo dá ao organismo de que tem de responder, de que tem de se defender, e que ele, por sua vez, emite um sinal” (*Ibid.*, pp. 19-20).

---

Lacan difere o ser de linguagem de uma rã. Enquanto a resposta da rã ao estímulo de uma cócega em seu pé é uma certa distensão muscular, quando se trata do sujeito capturado pela linguagem sua resposta é de outra ordem. Não se trata de um sinal, mas de um significante. Esse significante colocará o sujeito na condição de tentar representar-se para outro significante, atravessando pelo campo do Outro.

Foi neste seminário que Lacan construiu o *grafo do desejo*, apresentando-o passo a passo, revelando um complexo esquema sobre a tentativa do sujeito responder ao desejo do Outro. Este sujeito conta com uma estrutura basal, a cadeia significante. Uma estrutura fundamental, que “submete toda manifestação de linguagem à condição de estar regulada por uma sucessão” (*Ibid.*, p. 21). A cadeia significante promove seus efeitos no desenrolar do tempo, de significante em significante, servindo de resposta ao Outro.

Dez anos depois, no *Seminário 16*, Lacan ainda segue às voltas com o Outro. Em uma das aulas, retomará o que havia apresentado em seu seminário sobre a ética da psicanálise, retomando o tão citado capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*. Esse capítulo condensa o que Freud havia apresentado em 1895 como seu *Projeto*, a que Lacan se dedica por diversas aulas.

O interesse de Lacan nesse *Projeto* está na importante contribuição trazida por Freud em relação ao campo das significações. O que tentaremos trabalhar aqui de forma mais detalhada é o fato de que cada ser de linguagem, ao adentrar o campo simbólico, não o faz sem alguns investimentos em termos de satisfação ou insatisfação. Se articulássemos esse ponto do que Freud denominou como sendo o princípio do prazer com a tríade lacaniana, poderíamos dizer que o Real é aquilo que não cessa de não se escrever, enquanto o simbólico e o imaginário tentam produzir suas significações:

[...] anunciei logo de início que o *acontecimento Freud* tinha evidenciado que o ponto-chave, o centro da ética, não é outra coisa senão o que então fundamentei no último termo de três referências, categorias das quais fiz partir todo o meu discurso, a saber, o simbólico, o imaginário e o Real (LACAN, 1968-69/2008, p. 185, grifo do autor).

É justamente na medida em que isso que não cessa de não se escrever que encontramos no registro do Real aquilo que o sujeito não encontra articulação pela via simbólico-imaginária. O Real torna-se ponto axial para, no ensino de Lacan, compreendermos a dimensão ética. É por seu difícil acesso que o inconsciente torna-se também um problema ético.

Mas, o que seria esse *acontecimento* que leva o nome do pai da psicanálise? E como isso interfere no tão utilizado esquema de *estímulo-resposta*?

Se Lacan relaciona a influência do inconsciente, descoberto por Freud, ao tema da ética, trata-se do lugar que a verdade ocupa: “é a partir de um certo grau de relativismo, e do tipo mais radical, relativismo não apenas a respeito dos costumes e instituições, mas da própria verdade, que se pode começar a formular o problema da ética” (*Ibid.*, p. 187).

É nesse ponto em que Lacan traz o debate, na relação do que move o aparelho de linguagem de cada ser na construção da realidade. É nesse ponto que o *acontecimento Freud* merece atenção. A mudança radical deste acontecimento é derivada da própria descoberta do inconsciente. Isso porque o inconsciente desvela uma operação presente em todos que se põem a falar da realidade, pautado por um princípio do prazer. O lugar que o prazer ocupa desde Freud é original: “Freud fez funcionar o chamado princípio do prazer de maneira radicalmente diversa de tudo o que se fizera até então” (*Ibid.*, p. 187)

Resgatando o sistema  $\Psi$ , Lacan nos lembrará do seu lugar para o ser de linguagem que, diferente da rã, não tem uma relação natural e automática entre *estímulo-resposta*, mas em cuja motricidade notamos já a influência de um sistema regulador. O princípio do prazer participa do processo, pela via da alucinação.

Aqui a alucinação leva à conotação do que é o derivado deste princípio do prazer, sendo condição para todo ser de linguagem, e não um fenômeno exclusivo de uma determinada estrutura diagnóstica:

O princípio do prazer caracteriza-se, primeiro, pelo fato paradoxal que seu resultado mais certo não é a aluci-

nação, embora isso esteja escrito assim no texto de Freud, e sim a possibilidade da alucinação. Digamos que a alucinação, no texto de Freud, é a possibilidade específica do princípio do prazer (*Ibid.*, p.187).

Foi recorrendo ao texto sobre os sonhos de Freud que Lacan aproximou a alucinação ao aparelho psíquico. O sonho tem seu valor enquanto formação inconsciente, e Freud notou que essas formações também estariam atuando no estado de vigília.

A economia do sistema  $\Psi$  “decerto não tem por função a adaptação ou a adequação dessa resposta motora” (*Ibid.*, p. 188), e não diz de nenhum organismo além do humano. Entre o estímulo e a motricidade, o aparelho conta com um regulador dotado de coordenadas, “que nos permite apreciar não apenas todos os nossos comportamentos, mas também nossos pensamentos” (*Ibid.*, p. 189).

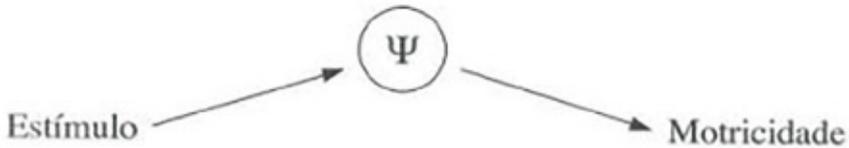
Lacan fala de uma regulação homostásica que interfere na percepção do mundo. Sendo um aparelho que pode alucinar, a condição do princípio do prazer atuante no estado de vigília carrega o sonho como função para o ser falante: “Trata-se, essencialmente, da possibilidade do sonho” (*Ibid.*, p. 189). A percepção já não dá as coordenadas adaptadas, inclusive, sendo este princípio jamais plenamente satisfeito. O ser falante está bem longe de uma adaptação considerada suficiente.

O *acontecimento Freud* poderia ser definido, neste seminário, pela condição de que “o mundo inteiro está suspenso no sonho do mundo” (*Ibid.*, p. 190). Cada ser falante está lidando sempre com sua própria medida enquanto ponto de referência, fazendo do modelo não um aparelho que visaria adaptar o indivíduo ao meio, mas que funciona a partir de uma medida muito particular a cada um: “Trata-se do questionamento de qualquer convênia com a representação do que acontece com o representado como tal” (*Ibid.*, p. 190).

Aí, desde Freud, articula-se uma estrutura constituída por tramas e redes. Na época, Freud atrelou esse esquema de tramas e redes aos neurônios. Lacan diz que era isso que estava ao alcance da mão na época, mas que na forma com a qual Freud nos transmite sua ideias, teríamos o mais elementar da articulação significante.

---

Os efeitos de sentido com o qual o sujeito se guiaria, entre comportamentos e pensamentos, decorreriam da estrutura significante. Os deslizamentos nas cadeias ocorriam via funcionamento deste sistema  $\Psi$ , o que no esquema desta aula coloca-se entre o estímulo e a motricidade (conforme figura):



Sendo o efeito de sentido proveniente do deslizamento, consideramos que há uma marca que possa diferenciar esses significantes no funcionamento da cadeia: “nada fundamenta a função do significante senão ele ser uma diferença absoluta. É somente através daquilo em que os outros diferem dele que o significante se sustenta” (*Ibid.*, p. 192).

O princípio do prazer, que implica a possibilidade do sonhar, atua sobre o princípio de realidade, tendo como consequência um funcionamento precário: “Na perspectiva freudiana, a função do princípio de realidade é constituída desde o começo como precária. Nem por isso ela é anulada, com certeza, mas é essencialmente dependente da precariedade radical a que é submetida pelo princípio do prazer” (*Ibid.*, p. 192).

Lacan revisitará um icônico sonho apresentado por Freud para abordar a função significante, através do trabalho de interpretação que faz do sonho uma espécie de rébus. O sonho tem sua dimensão de conteúdo, mas “o importante é que o sonho nos aparece como alucinatório [...]. Que significa isso senão que o sonho já é, em si mesmo, uma interpretação, selvagem, é claro, mas interpretação?” (*Ibid.*, p. 193).

Sendo um conjunto de imagens passíveis de articulação pelo sonhador, “o sonho, por sua função de prazer, dá uma tradução em imagem, a qual só subsiste por ser articulável em significantes” (*Ibid.*, p. 193). E é no ponto onde essas frases claudicam que temos a manifestação do desejo no sonho. O texto sobre a interpretação dos sonhos de Freud aborda a interpretação pela via de uma “frase reconstituída”. É como

frase, e não como sentido, ressalta Lacan, que a interpretação permite ver o que claudica: “e o que claudica é o desejo” (*Ibid.*, p. 193).

A frase resgatada por Lacan é a do sonho do pai que deixou seu filho morto em outro quarto, sob os cuidados de um ancião. O sonho ilustra este filho segurando-o pelo braço, proferindo a frase em tom de recriminação: “Pai, não vês que estou queimando?”. Enquanto Freud atribui ao sonho a função de proteção do sono, realizando o desejo do pai de ver novamente seu filho com vida, Lacan propõe irmos além “e apreender que a realidade coincide com o sonho que prova que o pai sempre dorme” (*Ibid.*, p. 193).

No quarto ao lado, o ancião responsável pelos cuidados do cadáver do filho havia dormido. Uma vela cai e já começava a queimar o corpo do filho defunto. Lacan propõe a leitura de que, nessa frase, temos não a função de proteção do sono, mas a função do próprio desejo:

como não ver que é um desejo que incendeia esse filho, porém no campo do Outro, no campo daquele a quem ele se dirige – o pai, no caso? Que vem a ser isso, senão uma falha que ele demonstra, na medida em que é um ser desejante, diante do objeto querido que era seu filho? (*Ibid.*, p. 194).

Acordando, o pai pode voltar a “alucinar” em estado de vigília. O sujeito não acorda por uma preocupação externa que o vai irritando intensamente, mas o próprio sonho como uma forma de evitar a realidade.

Slavoj Zizek traz em *Como Marx inventou o sintoma* (1996) importantes apontamentos para articularmos a teoria psicanalítica com o social. Também recorre ao mesmo sonho para lembrar-nos que, no sonho, é a realidade do desejo que encontramos: “a realidade da censura do filho ao pai, ‘Não vês que estou queimando’, que implica a culpa fundamental do pai – é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa” (ZIZEK, p. 323).

Assim, o pai “foge para a chamada realidade para poder continuar a dormir” (*Ibid.*, p. 323). A própria realidade, como Lacan aborda no *Seminário 16*, funciona precariamente, e com Zizek entendemos que “a ‘realidade’ é uma construção fantasiosa que nos permite mascarar

o Real de nosso desejo” (*Ibid.*, p. 323). Aqui também, é com o Real que Zizek traz a dimensão do impossível, em uma espécie de “núcleo insuportável” ao sujeito e que encontra-se impossível de articulação.

A realidade como construção fantasiosa é a condição com a qual todos os indivíduos também encontram o tecido de construção dos laços entre si. Não sem a fantasia de cada ser falante, os laços sociais protegem os indivíduos deste núcleo traumático do real. Não se trata de oferecer escape a uma realidade que poderia ser “mais verdadeira”, “mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático” (*Ibid.*, p. 323).

É a dimensão da fantasia como “esteio da realidade”, abordada por Zizek não somente com Freud, mas também pela via da tese lacaniana “de que é somente no sonho que chegamos perto do verdadeiro despertar” (*Ibid.*, p. 324). Aqui é o real do desejo esse “verdadeiro despertar”, mas entendendo que o processo da construção fantasiosa da realidade “não deve ser entendido no sentido de que ‘a vida é apenas um sonho’” (*Ibid.*, p. 325), e que vivemos em uma ilusão no sentido de uma realidade falsa em detrimento de outra mais verdadeira.

É esse núcleo real traumático que impossibilita qualquer representação de uma realidade totalizante. Trata-se de um resto que Lacan tentará formalizar como seu *objeto a*, para formalizar sua tese que se diferenciará da noção de uma espécie de “realismo ingênuo”, possível de ser acessado: “para Lacan, o único ponto em que nos aproximamos desse núcleo sólido do Real é, efetivamente, o sonho” (*Ibid.*, p. 325, grifo do autor).

O paradoxo é que, quando acordamos de um sonho, acreditamos que nada dessa experiência se mantém após o despertar: “costumamos dizer a nós mesmos que ‘foi apenas um sonho’, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos nada senão a consciência desse sonho”. (*Ibid.*, p. 325, grifo do autor).

Falamos e agimos em sociedade pautados por uma realidade que é suportada por nossas fantasias. Trata-se de uma fantasia inconsciente, já que recalçada, mas que se manifesta nos sonhos. É sonhando que nos aproximamos de sua estrutura, matematizada por  $\$ \diamond a$ , sendo aqui o elemento *a* o objeto que Lacan retoma no *Seminário 16* e que

---

já havia apresentado como causa de desejo: “Antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (a), mediante o segredo supostamente oculto no Outro” (*Ibid.*, p. 322).

Se no *Seminário 16* Lacan revisitará seu *objeto a* sob a perspectiva de um conceito marxista, na homologia entre a noção de mais-valia com a propriedade de mais-gozar de seu objeto, isso dá-se pois “há uma homologia fundamental entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud – mais precisamente, entre suas respectivas análises da mercadoria e do sonho” (*Ibid.*, p. 297). Trata-se de não nos deixarmos ser guiados pelo conteúdo dos sonhos, mas sim em atentarmos-nos ao que há de “oculto” por trás da forma: “o ‘segredo’ a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma (a forma da mercadoria, a forma do sonho), mas, ao contrário, o ‘segredo’ dessa própria forma” (*Ibid.*, p. 297, grifo do autor).

Ainda que Lacan esteja dando um passo na fundamentação de seu *objeto a*, lembramos que seu estatuto de *causa de desejo* não perde valor. A definição do *objeto a* enquanto mais-gozar é um paradoxo: “não se trata de um excedente que simplesmente se ligue a um gozo “normal”, fundamental, porque o gozo como tal só emerge nesse excedente, é constitutivamente um “excesso” (*Ibid.*, p. 329, grifo do autor). É esse excesso que Lacan aponta na lição em que revisita o *Projeto* freudiano como aquilo que não encontra plena adaptação. Há algo irrealizável pelo ser falante em sua relação com os objetos que encontra no mundo. O princípio do prazer o atravessa e o efeito disso é um resto inarticulável, que sobra como excesso. Dimensão que, se tentássemos eliminar, perderíamos o próprio gozo e, conseqüentemente, a realidade.

Eis a relação com a mais-valia: “do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando ‘permanece o mesmo’, quando atinge um equilíbrio interno” (*Ibid.*, p. 330). Trata-se de um conceito que em Marx merece abordagem rigorosa. Para a continuidade de nossa pesquisa, aqui, evidenciaremos o fato de que a mais-valia é o “segredo oculto” que para Marx faz o sistema continuar funcionando.

“É essa, pois, a homologia entre a mais-valia – a “causa” que aciona o processo de produção capitalista – e o mais-gozar, o objeto-causa do desejo” (*Ibid.*, p. 330). E Žizek articula as duas dimensões do *objeto a* – como falta e como excesso – como dimensões coincidentes, extraindo da movimentação do capital uma “topologia paradoxal” que “se resolve e se reproduz através da atividade frenética, do poder *excessivo* como a própria forma da aparência de uma *impotência* básica” (*Ibid.*, p. 330, grifos do autor). Žizek se pergunta: “essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e o excedente, não será precisamente a do *objeto pequeno a* lacaniano, do resto que encarna a falta constitutiva fundamental?” (*Ibid.*, p. 330, grifo do autor).

Nessa direção, retomando a dimensão da fantasia que estrutura a realidade, o paradoxo mantém o importante lugar do desejo no ensino de Lacan. Relembrando que é no *Seminário 6*, sobre o desejo, que Lacan também nos chama a atenção para o esquema *estímulo-resposta*, e que foi ali que construiu seu grafo do desejo passo a passo. A fantasia pode ser também abordada enquanto modo do sujeito se situar em relação ao Outro a partir de sua fala.

A fala do sujeito implica um conteúdo, mas também uma forma, que poderíamos apresentar numa espécie de pergunta feita silenciosamente, e que em sua estrutura é a própria fantasia operando de forma recalçada. Essa pergunta convoca o sujeito a responder: *Que queres de mim?*

Eis a “resposta” do sujeito do inconsciente, que merece uma atenção em sua “estrutura mais complexa”, tal qual Lacan problematizou no *Seminário 16*. Não se trata de uma resposta como efeito de uma causa proveniente do estímulo. É uma resposta que não encontra adaptação perfeita e harmoniosa. É uma resposta que cada sujeito terá de inventar.

## Referências

LACAN, J. (1958-59). **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

---

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

ZIZEK, S. Como Marx Inventou o Sintoma?. *In*: \_\_\_\_\_. [Org.]. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1996.



---

# PARTE III

---



---

# DUAS NOTAS SOBRE O FUTURO ANTERIOR<sup>96</sup>

Rafael Kalaf Cossi<sup>97</sup>

Meu interesse é tratar do tempo verbal chamado *futuro anterior*, e o uso que Lacan faz dele – com quais conceitos da psicanálise ele é relacionado e como incidiria na clínica. Podemos verificar que o futuro anterior aparece basicamente em dois contextos – um correspondente ao *Seminário 1*, no qual o futuro anterior é pensado como o tempo da história do sujeito do inconsciente, tempo do retorno do recaiado; e outro que diz respeito a um suposto tempo da fantasia, que Lacan explicita no *Seminário 9*.

Grosso modo, o futuro anterior – em português, futuro do presente composto do indicativo – é o tempo que permite indicar que um evento no futuro é anterior a outro evento do futuro. Por exemplo, “assim que eu tiver terminado este manuscrito, eu o submeterei ao parecerista”, ou; “amanhã de manhã, nosso parceiro terá invadido o banco e desligado o alarme, daí nos dará um sinal e também invadiremos”; ou ainda, se quero dar uma festa de réveillon na casa de praia do meu pai, mas sem a atual residente, ele me diria: “fique tranquilo, até dia 31 de dezembro ela já terá saído da casa, e você poderá dar sua festa sem ela”. Assim, temos duas ações no futuro, uma anterior e condição de outra ação no futuro. Importante destacar que não se trata do condicional *se*

---

<sup>96</sup> Trabalho apresentado no evento “Debate com cartéis”. Local: Fórum do Campo Lacaniano - SP. Data: 18 de abril de 2022. Nome do cartel: “Do tempo”.

<sup>97</sup> Graduado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (2000), com títulos de especialista (2003), mestre (2010) e doutor (2017) pelo Departamento de Psicologia Clínica - USP. Atualmente, é pós-doutorando (IPUSP), pesquisador do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP - USP), membro do ambulatório Generidades (AGE) e professor do Instituto Gerar de Psicanálise. É autor do livro *Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos*, lançado pela Editora Zagodoni em 2020, e organizador de *Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente*, lançado pela Editora Aller em 2019.

(“se eu ganhar na loteria, vou morar na França”), mas de uma ação que, no futuro, já ocorreu. O ponto é que temos uma ligação nada óbvia entre passado-presente-futuro. Temos uma ação no futuro, onde essa ação já ocorreu – portanto, passado lá –, que acaba tendo consequências na vida presente. Mas, há uma contradição – a ação já se deu no futuro (meu manuscrito está pronto), mas ainda não se deu no presente (o manuscrito não está pronto). O enunciado se dá no presente, de uma forma em que se atualiza futuro e passado – mas em que quadro isso seria possível? Talvez no da fantasia. Esse é o nosso ponto – na fantasia, o futuro anterior ordena proposições contraditórias no tempo.

Um passo atrás: comecemos pelo *Seminário 1*.

Lacan (2009, p. 22) coloca que o fundamento constitutivo e estrutural do progresso analítico é a “reconstituição completa da história do sujeito”; a reintegração ou reconstituição da história é ponto essencial a ser acionado pela técnica. E aqui há uma precisão – Lacan (*Ibid.*, p. 22) afirma: “A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente – historiado no presente porque foi vivido no passado”. Então, presente *com* passado.

Para Lacan, Freud já teria mostrado que não é tanto o que o sujeito revive o que importa – “a anamnese não é a mola do progresso terapêutico”, diz Lacan (1998, p. 255) em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, mas sim o que o sujeito reconstrói. Importa que ele reescreva sua história. E essa experiência depende da retomada via palavra do passado no presente, na relação transferencial – e tal retomada contamina o passado, o desvirtua; o passado só existe enquanto refeito na atualidade. E é em torno dessa recomposição do passado que se colocam as questões que dizem respeito, nos termos de Lacan (2009, p. 23), “às funções do tempo na realização do sujeito humano”.

Mais à frente no *Seminário 1* – na lição 12 –, Lacan atrela passado ao futuro e diz:

há conexão entre a dimensão imaginária e o sistema simbólico, na medida em que aí se inscreve a história do sujeito – não a *Entwicklung*, o desenvolvimento, mas a *Geschichte*, ou seja, aquilo em que o sujeito se reconhece correlativamente no passado e no futuro (LACAN, 2009, p. 209).

E continua (*Ibid.*, p. 209): “o passado e o futuro se correspondem. [...] na análise, justamente porque a técnica é eficaz, isso caminha na boa ordem – do futuro ao passado”. Na análise, Lacan (*Ibid.*, p. 209) infere: “é em função do fato de que o doente tem um futuro que vocês podem ir no sentido regressivo”. Logo, o analista não se orienta no tempo como um arqueólogo. Então, em qual tempo?

Lacan (2009, p. 210) parece esboçar uma resposta ao tratar do inconsciente, ao tentar defini-lo em três entradas: “algo de negativo, de idealmente inacessível. Por outro lado, é algo de quase real. Enfim, é algo que será realizado no simbólico ou, mais exatamente, que graças ao progresso simbólico na análise, *terá sido*” (grifo nosso) – *terá sido é aura été*: futuro anterior em francês.

Nessa terceira vertente, Lacan implica o recalque e o retorno do recalçado, e afirma:

Freud explica inicialmente o recalque como uma fixação. Mas no momento da fixação, não há nada que seja o recalque – o homem dos lobos se produz bem depois da fixação. A *Verdrangung* é sempre uma *Nachdrangung* [algo como empurrar de trás, vindo de trás]. E então, como explicar a volta do recalçado? Por mais paradoxal que seja, só há uma maneira de fazê-lo – isso não vem do passado, mas do futuro (*Ibid.*, p. 211).

O retorno do recalçado vem do futuro no presente da análise, e se faz visível na forma do sintoma. Lacan (*Ibid.*, p. 211) conclui: “o que vemos sob a volta do recalçado é o sinal apagado de algo que só terá o seu valor no futuro, pela sua realização simbólica, a sua integração na história do sujeito. Literalmente, nunca será mais do que uma coisa que, num dado momento de realização, terá sido”. As três dimensões ao mesmo tempo: no presente da situação analítica, o passado em um terreno futuro ou desde o futuro – o que será passado lá (ou o que é passado no futuro atualizado no presente do que se diz em análise).

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, texto contemporâneo ao *Seminário 1*, Lacan contrapõe a rememoração freudiana ao mito de Bergson de um reestabelecimento da duração, mito que pressupõe uma origem ou que seja possível a captura de alguma

coisa no instante que resumiria em si a modulação dos instantes anteriores. Na anamnese psicanalítica, nada disso: não realidade, mas verdade, porque, nos termos de Lacan (1998, p. 257) “o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes os sentidos das necessidades por vir”.

Ainda em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* Lacan traz uma passagem bonita, talvez já atrelando a fantasia à modalidade temporal que estamos tratando:

Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto. 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 (*Ibid.*, p. 301).

Lacan destaca que o que se realiza na história do sujeito se dá sob o regime do futuro anterior, como já dito – só que há de se lembrar do que aparece no início deste trecho de Lacan, no caso: “Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto”. Ocupar o lugar de objeto, não seria essa uma das possíveis posições do sujeito na fantasia? Fazer-se desejado frente à questão “o que o Outro quer?”, ou que tipo de objeto devo me tornar para atender ao desejo do Outro? Parece já haver nessa passagem um indício do estabelecimento da relação entre fantasia e futuro anterior, relação essa que será, por sua vez, devidamente explicitada no *Seminário 9*.

Aqui, no *Seminário 9*, Lacan retoma o grafo do desejo e afirma:

[...] o fantasma está ali onde o sujeito se apreende, naquilo que lhes apontei por estar em questão no segundo estágio do grafo, sob a forma retomada no nível do Outro, no campo do Outro, nesse ponto aqui do grafo, da questão: “O que isso quer?”, que é igualmente aquela que tomará a forma: “Que quer ele?” [...], lugar do Outro [...]. Isto quer dizer que, no campo e no percurso dessa questão, o fantasma tem uma função homóloga àquela de *i (a)*, do Eu ideal, Eu imaginário sobre o qual repouso. [...]. O *je* literal no discurso não é nada mais que o próprio sujeito que

---

fala, mas aquele que o sujeito designa, aqui, como seu suporte ideal, está adiante, num futuro anterior, aquele que ele imagina que terá falado: “Ele terá falado”. No próprio fundo do fantasma existe também um “Ele o terá querido” (LACAN, 1961-62, pp. 309-310, grifos nossos).

No enredo da fantasia do sujeito, o Eu se verte ao seu ideal coordenado pelo tempo do futuro anterior; ele antecipa, se adianta, se refere a algo que ainda não aconteceu, mas que já aconteceu no futuro (ideal), como se já tivesse acontecido no presente, e nesse estado de curto-circuito se compõe a cartografia do seu sintoma.

Trago uma vinheta clínica.

Queixa: não conseguir estabelecer um relacionamento amoroso. O paciente associa “relação” a estar “à disposição do outro”, se colocar em uma situação de submissão – contrário a isso, “não se relacionar” se associa a ter ou manter o “meu espaço”. O paciente quer as duas coisas, ter um relacionamento e manter seu espaço, duas situações que o paciente toma como antagônicas ou excludentes – e que acaba gerando angústia. Como responder a esse conflito? Fuga para uma cena fantasmática regida pelo futuro anterior. E o sujeito se dedica a comprar objetos, fazer pesquisas na internet, comparar preços, etc., para a sua futura casa, seu mundo ideal. No caso, uma casa que ele concretamente não tem hoje (ele mora com os pais), mas que já tem no futuro – daí comprar objetos hoje, como se já tivesse a casa (quer dizer: ele tem a casa – no futuro –, e não a tem – no presente). Sempre que o sujeito se vê interessado em alguém, considerando a viabilidade de entrar em um relacionamento, também se vê automaticamente tendo de pagar um preço, renunciar ao seu espaço: ou uma coisa, ou outra. A saída que encontra para o conflito é escapar para este cenário fantasmático – regido pelo tempo futuro anterior – que parece ter uma função de abrigo, de proteção contra o impasse que se coloca.

## Referências

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In*: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. p. 238-324. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1953-54). **O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Tradução de Betty Milan – 2. ed. Estrada. p. 382. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. (1961-1962). **O Seminário, livro 9: A identificação**: aula de 9 de maio de 1962. (Versão brasileira fora do comércio).

## A PULSÃO MOBILIZADA POR OUTRAS LÓGICAS<sup>98</sup>

Rodrigo Guedes<sup>99</sup>

A dinâmica estabelecida no cartel *Pulsão de Morte* fez surgir uma questão: quais são as implicações éticas do conceito de pulsão? Para atravessar essa dúvida, importava, naturalmente, definir pulsão. Essa definição foi sendo elaborada, ao longo do cartel, com a intenção de fundamentar uma prática não conformativa, mas subversiva. Este texto é o resultado enviesado dessa intenção.

A pulsão é um conceito psicanalítico avesso aos parâmetros da lógica clássica. Sua definição pelo dualismo *pulsão de vida/pulsão de morte* pressupõe, em algum grau, um apelo a princípios binários questionáveis.

Tendo Freud proposto esse dualismo, e tendo ele mesmo oscilado na definição de pulsão, alguns pós-freudianos encontraram a oportunidade de colocar Freud a serviço da moral. A título de exemplo, observe-se o que foi discutido no primeiro Simpósio da Federação Europeia de Psicanálise, organizado em 1984 em torno do tema *Pulsão de Morte*. Numa das apresentações, Rechart e Ikonen (1988, p. 66) propuseram que “a descrição de Freud de um processo de luta entre a vida frágil e a natureza inorgânica é uma descrição do indestrutível desejo de paz que habita o espírito do homem. O espírito do homem nutre uma profunda rejeição por toda forma de desordem”. Para eles, a pulsão de morte teria como função eliminar o supérfluo e orientar o ato psíquico numa direção eficaz. No mesmo evento, a psicanalista Hanna Segal, discípula de Melanie Klein, propôs que, num desenvolvi-

---

<sup>98</sup> Texto apresentado na Jornada de Cartéis do Fórum do Campo Lacaniano – SP em 25/11/2022 como produto do cartel *Pulsão de Morte*.

<sup>99</sup> Participante das Formações Clínicas do Fórum do Campo Lacaniano – SP.

mento sadio, a pulsão de vida predomina sobre a pulsão de morte, ou seja, a agressividade fica a serviço da vida. Já nos casos não saudáveis, “a libido está a serviço da pulsão de morte. Isto é particularmente manifesto nas perversões” (SEGAL, 1988, p. 39). Ela termina com uma recomendação cara à Psicologia do Ego: “há uma pressão constante das forças destruidoras do *self* e cabe ao analista fazer frente a ela” (*Ibid.*, p. 40). Também presente no evento, André Green disse aderir plenamente à hipótese de que a função sexual está para a pulsão de vida assim como a função autodestrutiva está para a pulsão de morte. Para ele, as pulsões de vida correspondem ao investimento significativo, enquanto, “pelo contrário, a meta da pulsão de morte é realizar ao máximo uma função desobjetalizante” (GREEN, 1988, p. 60), ou seja, uma função de desinvestimento, sendo dominante em quadros clínicos como melancolia e autismo. Essas três leituras pós-freudianas deixam entrever certa idealização reproduzida até hoje: respectivamente, a idealização de um espírito humano organizado e eficaz, a idealização de um desenvolvimento saudável do Ego, e a idealização da significação.

Mas também encontramos em Freud os subsídios para pensar a pulsão de outra forma. Em *Os instintos e seus destinos*, Freud diz que qualquer objeto combina atributos antagônicos simultaneamente. É o que ele descreve como *ambivalência*. A percepção de um objeto definido, coerente, pleno de sentido, se dá às custas da sua indefinição, incoerência e falta de sentido. Por essa condição ambivalente, os objetos contribuem para uma “atividade *autoerótica*” (FREUD, 1915, p. 71), mas de forma precária, causando uma “reação de desprazer” (*Ibid.*, p. 79). Esse conceito de objeto pulsional representa um tácito convite para que se abandone o princípio lógico da não contradição, e já nos permite extrair uma consequência para a ética da psicanálise: não há hierarquia objetal. Os objetos, sempre ambivalentes, levam ao desprazer.

Freud retoma esse paradoxo cinco anos depois, após constatar sua incidência em diversos casos clínicos. “Não é correto dizer que o princípio do prazer domina o curso dos processos psíquicos. Se assim fosse, a grande maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada de prazer ou conduzir ao prazer, quando a experiência geral

contradiz energicamente essa ilação” (FREUD, 1920, pp. 164-165). Mais correto é dizer que uma propriedade do prazer é causar desprazer. O prazer não pode ser sentido como tal porque foram “cortadas, de início, as possibilidades de satisfação” (*Ibid.*, p. 166). Esse impasse, mais evidente para Freud a esta altura de sua clínica, é ilustrado com um exemplo de sua própria família. Seu neto de 18 meses, muito próximo à mãe, começa a vê-la se ausentar. Freud observa na falta sentida pelo bebê “um dano permanente na autoestima, em forma de ferida narcísica” (*Ibid.*, p. 180). É o que mostram seus pacientes: por causa de um corte inicial, a constância de que se trata na pulsão é de desprazer.

Ao longo da vida, o sujeito enfrenta uma série de desencontros que equivalem a um contínuo deparar-se com a morte. Numa frase algo enigmática, Freud diz: “O que daí resta é que o organismo pretende morrer apenas a seu modo” (*Ibid.*, p. 206). É possível reconhecer na frase a ideia de que a série de desprazeres com que o sujeito se depara inclui, a cada desprazer, algo do seu modo próprio, de sua singularidade. Foi precisamente o que fez o neto de Freud. Em resposta à ausência da mãe, ele passou a se ocupar com um carretel lançado para longe e recuperado em seguida, fazendo com isso “o primeiro jogo de invenção próprio de um menino de um ano e meio” (*Ibid.*, p. 171). Nessa invenção, ou criação, algo inédito passou a ter lugar, mostrando que o desencontro também abre a possibilidade de acomodar, de alguma forma, o que não encontrava simbolização. A criatividade do neto de Freud nos permite extrair outra consequência ética: a lei não é estática. Ela pode ser reforçada pela reiteração do poder ou alterada pela normatização do que estava fora da lei. O Simbólico é um espaço de conflito entre o sujeito e a norma, e o resultado desse embate pode ser uma passagem à representação.

Essa criação não implica, entretanto, que seja possível uma realização plena para o sujeito, porque a criação, como qualquer objeto, é, a um só tempo, negação da falta e reprodução da falta. Esse paradoxo é contraintuitivo porque toda a lógica clássica pressupõe um observador cuja perspectiva desalienada fosse capaz de perceber objetivamente. Lacan diz que essa é a perspectiva da tradição científica e filosófica, com sua aposta na centralidade do observador para garantir a ilusão de

objetos delimitáveis e atingíveis - e isso desde Aristóteles. A psicanálise, por sua vez, aponta que a percepção, ou a visão, é uma ordenação composta pelo discurso. A visão oferece uma impressão de completude contra algo incompleto, a saber, o olhar do observador, resultado de uma esquizo. “O caráter de conjunto, no sentido matemático do termo, que apresenta a partida de significantes [...] o opõe [...] à indefinidade do número inteiro” (LACAN, 1964, p. 71). Assim, objetos claramente delimitados no campo escópico são apenas o extremo de uma vertigem manifestada no termo *idealismo*. Tudo o que parece, para o observador, dotado de limites, discernível, obedecendo às coordenadas em três dimensões que garantem certo sentido, é uma montagem artificial que “evita o abismo da castração” (*Ibid.*, p. 81).

Questionar a ordenação do sentido é questionar o Simbólico. A rigor, o Simbólico se fundamenta no esforço de fazer Um através de supostas totalizações fadadas ao fracasso, pois “o significado não atinge o alvo” (LACAN, 1972-1973, p. 75). Por isso, Lacan recomenda não interrogar *o que* uma coisa quer dizer, mas *por que* o sujeito diz essa coisa em lugar de outras. “É preciso inverter: em lugar de ‘um’ significante que se interroga, interrogar o significante ‘Um’” (*Ibid.*, p. 75), ou a absolutez, ou a completude. O problema é que parte da lógica clássica está fundamentada num pensador do absoluto, Parmênides, para quem o ser pode ser pensado e dito, enquanto o nada é não ser e impensável. Remontam a ele dois princípios lógicos: “o princípio da identidade – ser é o ser -, e o princípio da não contradição – se o ser é, o seu contrário, não ser, não é” (CHAUÍ, 2002, p. 90).

Insubmissa a esses princípios lógicos, a pulsão tem mais relação com o impensável. Por isso, Lacan diz que a pulsão é uma colagem surrealista que “se apresenta como não tendo nem pé nem cabeça” (*O Seminário, livro 11, op.cit.*, p. 167) a partir de um sujeito acéfalo. Sua satisfação é paradoxal porque sempre está em jogo, para o ser falante, “a categoria do impossível” (*O Seminário, livro 11, op. cit.*, p. 164). Enquanto, para Parmênides, o ser pode ser pensado e dito, a pulsão do ser falante é heterogênea aos ditos. “No campo dos que falam”, dirá Lacan (*Encore, op. cit.*, p. 96), “é muito difícil fazer entrar a vida sem fazer entrar, ao mesmo tempo, a função da morte”.

---

Vida e morte aparecem numa frase pré-aristotélica, e portanto pré-lógica clássica, que Lacan recupera em 13 de maio de 1964 para descrever esse caráter paradoxal da pulsão. O fragmento XL de Heráclito diz: “O nome do arco, vida; sua obra, morte” (COSTA, 2002, p. 203). Lacan cita o fragmento para propor que a pulsão integra uma dialética do arco e da flecha, já que na vida, como no arco, todo lançamento é precedido por uma tensão - a mesma tensão apontada por Freud na ideia de um corte que exclui a possibilidade de satisfação. Ora, não é por acaso que Lacan nos remete a um filósofo anterior a Aristóteles e Parmênides. Heráclito foi o primeiro pensador a conceber as coisas como unidades formadas por contrários. Sua doutrina sustentava uma noção de identidade que desafiava a percepção, ao pressupor que os opostos são idênticos e que tudo está sujeito a uma tensão interna, sendo o conflito a força criativa que governa (GOMES; D’OTTAVIANO, 2017, p. 54). À luz da lógica aristotélica, algumas de suas proposições não fazem o menor sentido: “Caminho: em cima, embaixo; um e o mesmo” (*Heráclito: fragmentos contextualizados, op. cit.*, p. 204). Apesar do estranhamento, é possível reconhecer, nesse fragmento, a figura da banda de Moebius, resultante de um corte sobre o circuito pulsional. Na banda de Moebius, os dois lados são um e o mesmo. Podemos, agora, extrair uma constatação adicional relativa à ética da psicanálise: acreditar que o sujeito possa chegar ao outro lado, como se só dois valores fossem possíveis, é recorrer a um binarismo que a experiência analítica permite suspender.

## Referências

- CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**, v. 1, 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- COSTA, A. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- FREUD, S. (1915) Os instintos e seus destinos. *In: Obras completas*, v. 12. Tradução de Paulo César de Souza. p. 51-81. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
-

- \_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer. *In: Obras completas*, v. 14. Tradução de Paulo César de Souza. p. 161-239. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- GOMES, E. L.; D'OTTAVIANO, I. M. L. **Para além das Colunas de Hércules, uma história da paraconsistência**: de Heráclito a Newton da Costa. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.
- GREEN, A. Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. *In: GREEN, A. et al. A pulsão de morte*. Tradução de Claudia Berliner. p. 53-64. São Paulo: Editora Esuta, 1988.
- LACAN, J. (1964) **O Seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973) **Encore**. Tradução de Analucia Teixeira Ribeiro. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- RECHARDT, E.; IKONEN, P. Sobre a interpretação da pulsão de morte. *In: GREEN, A. et al. A pulsão de morte*. Tradução de Claudia Berliner. p. 65-80. São Paulo: Editora Escuta, 1988.
- SEGAL, H. Da utilidade clínica do conceito de pulsão de morte. *In: GREEN, A. et al. A pulsão de morte*. Tradução de Claudia Berliner. p. 29-40. São Paulo: Editora Escuta, 1988.



