

Heteridade

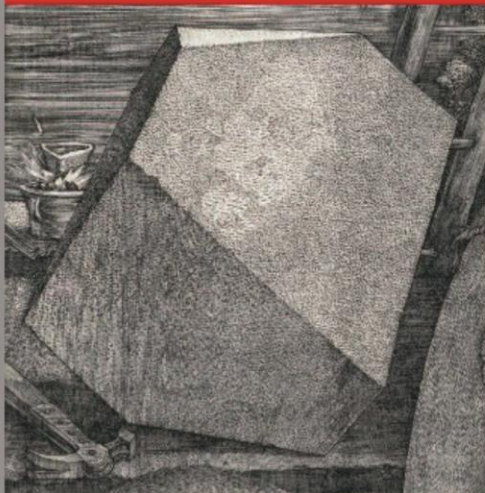
11

Revista de Psicanálise

Les paradoxes
du désir



Femme nue (Jacqueline) - © Picasso-1962 © Succession Picasso 2013



The paradoxes of desire

Las paradojas del deseo

I paradossi del desiderio

Os paradoxos do desejo

Os paradoxos do desejo

INTERNACIONAL DOS FÓRUNS
ESCOLA DE PSICANÁLISE DOS FÓRUNS DO
CAMPO LACANIANO



HETERIDADE

11

OS PARADOXOS DO DESEJO

REVISTA DE PSICANALISE

INTERNACIONAL DOS FOROS

ESCOLA DE PSICANALISE DOS FÓRUNS DO CAMPO LACANIANO

www.champlacanien.net



HETERIDADE 11

Comissão editorial (Heteridade 11) CRIF 2014-2016

Andrea Dell'Uomo

Beatriz Elena Maya

Carmen Nieto

Florencia Farias

Leonardo Rodríguez

Manuela Valcárcel

Patrick Barillot

Sandra Berta

Realização geral

Beatriz Elena Maya

Diagramação

Juan David Martínez Argumedo

Capa

Femme assise (Jacqueline) - P. Picasso-1962 © Succession Picasso 2013

Melencolia I - A. Dürer - 1514

TRADUÇÃO DOS

Alba Abreu Lima	Iris Santana
Alexandra Vasquez d´ Almeida	Isabel Duvaltier
Ana Laura Prates Pacheco	Isabelle Cholloux
Ana Martinez	Jean-Pierre Pirson
Andrea Brunetto	Juan Luis Palud
Andrea Dell´ Uomo	Katarina Aragão Ponciano
Andréa Hortelio Fernandes	Kátia Botelho de Carvalho
Ângela Mucida	Kelly Vargas
Annalisa Bucciol	Lia Silveira
Anne-Marie Combres	Leonardo Lopes
Anne-Marie Von Lieres	Leonardo Rogríguez
Armando Cote	Luis Fernando Palacio
Bárbara Guatimosim	Luis Guilherme Mola
Bernard Nominé	Macario Giraldo
Bernardino Sisti	Manel Rebollo
Camilo Gómez	Marcel Ventura
Carmen Dueñas	María Anita Carneiro
Carmen Lafuente	Maria Celia Delgado de Carvalho
Carmen Nieto	María Cristina Barticevic Ruiz
Carmine Marrazzo	Maria Domenica Padula
Cecilia Randich	Maria Luisa Rodriguez
Celeste Soranna	Maria Rosaria Ospite
Chantal Degril	Maria Vitoria Bittencourt
Claire Dumas	Marina Severini
Claire Parada	Marta Casero
Clara Cecilia Mesa	Martine Menès
Cleonice Mourão	Matías Buttini
Colette Sepel	Matilde Pelegrí
Consuelo Almeida	Mónica Palacio
Diego Mautino	Olga Medina
Dominique Fingeremann	Pablo Peusner
Dyhalma Ávila	Paola Malquori
Elena Pérez Alonso	Patricia Muñoz
Elisabeth da Rocha Miranda	Patrizia Gilli
Elisabeth Saporiti	Paulo Rona
Elynes Lima	Rafael Rocha Daut
Esther Fayes	Ramon Miralpeix
Fabiano Rabêlo	Ricardo Rojas
Francesca Velluzzi	Roberta Giacchè
Francisco Herrada	Ronaldo Torres
Gabriel Lombardi	Rosana Alvarez Mullner
Gabriela Zorzutti	Rosane Melo
Gaetano Tancredi	Sandra Berta
Graça Pamplona	Silvana Perich
Gracia Azevedo	Sonia Borges

Susanna Ascarelli
Teresa Trías
Tereza Oliveira
Tolek Magdziarz

Vanina Muraro
Vera Pollo
Zilda Machado

Revisão definitiva

Ana Laura Prates Pacheco

Ana Paula Giansi

Beatriz Oliveira

Sandra Berta

Tatiana Assadi

APRESENTAÇÃO

Apresentamos *Heteridade* No.11 que compila os trabalhos do Encontro Internacional de 2014 em Paris, que teve como título: *Os paradoxos do desejo*. O CRIF se propõe a estreitar os laços entre os membros do IF-EPFCL com uma revista traduzida em quatro idiomas: francês, espanhol, português, italiano, correspondentes às distintas línguas nas quais os participantes escreveram seus textos, com exceção do inglês. Expressamos nosso reconhecimento pelo enorme esforço conjunto àqueles colegas que, de maneira diligente, colaboraram para que essa empresa se realizasse.

Entregamos também uma versão multilíngue que reúne todos os artigos na língua em que foram apresentados para marcar presença dos textos em inglês em nossa comunidade plurilinguística. Os textos giram em torno da pergunta sobre aquilo que é inarticulável, indestrutível e permanente para o *parlêtre*. Assim, diferentes tópicos do desejo foram abordados na busca do paradoxal que o constitui, o que encontramos, por exemplo, no sintoma mesmo, desde sua máscara até o *sinthoma* como elaboração última de Lacan, que contaria com o irreduzível do gozo como defesa ao gozo mesmo.

Muitos dos textos aqui apresentados acompanham o percurso de Lacan sobre a interpretação que apontaria a causa do desejo mais além do sentido deste, levando a concepção da cura, de maneira renovada, ao “*traço de humanidade*” que se espera daquele que foi mais além do pai.

A introdução do gozo como noção que guiaria a clínica não deixa para trás a do desejo, pelo contrário, atualiza-a e a apresenta como paradoxo. Dessa maneira a noção de desejo é pensada não sem o gozo e não sem a experiência do passe que permite destacar “*a sombra espessa*” que todo final apresenta pela iminência do real.

A clínica da histeria e a neurose permite destacar paradoxos nas modalidades do desejo que os caracteriza. Assim, propõe-se para a psicose

como condição para a ética necessária para a escuta dessa. Também a repetição imperturbável da demanda contrasta com a insistência indestrutível do desejo em vários desses trabalhos. Desde a clínica, lançam-se perguntas tais como: há desejo no autismo? Também para ilustrar de alguma maneira, a teoria sobre o desejo que se está desenvolvendo; levando, em alguns casos, a clínica, além do trabalho com o significante, ao real de gozo presente.

Estilos diversos desfilam por este texto, desde a pergunta insistente como proposta de trabalho na qual Don Quixote é o meio, sem converter-se em uma psicanálise aplicada, até as propostas que se atrevem a levar, com Lacan, o desejo além do simbólico, ao real com o que a interpretação e a experiência em geral devem contar.

Os sonhos como formação do inconsciente e como via régia, são convocados para assinalar o ponto de real que os articula, o umbigo do sonho já presente em Freud e retomado por Lacan de maneira muito específica, para indicar o desejo como “*invariante*” que introduz uma nova lógica, a modalidade e a nodalidade.

Como sustentar-se no diferente, no estrangeiro, sem efeitos de segregação? É a pergunta que se tenta responder via o desejo do analista, trata-se do real “*do estrangeiro*” com o qual conta o desejo do analista. Assim mesmo, o ser, a falta a ser, são temas diretamente relacionados com o desejo aos quais muitos de nossos colaboradores se dedicaram, passando pelo seminário seis e sua fórmula “*o desejo é a metonímia do ser no sujeito*” até se aproximarem aos últimos seminários de Lacan nos quais o ser estará situado do lado do gozo, além da falta. É por isso que a clínica tem seu lugar aqui com casos dos quais se pode destacar que a reflexão permite sublinhar o *objeto a* como causa do desejo e como condensador de gozo.

Um dos paradoxos do desejo é assinalado via a angústia produzida pelo desejo do Outro, o que implica, para quem reflete sobre o assunto, dar uma volta pelo *Seminário 10* e ocupar-se do *objeto a*, assim mesmo, situa a angústia entre desejo e gozo. Por outro lado, um percurso pelo trágico e

pelo cômico do desejo permite abrir reflexões sobre o lugar ao qual conduz a experiência analítica.

Situa-se o desejo borromeamente levando-o além da letra e de sua acepção como desejo do Outro; depois de uma análise sobre o desejo como acontecimento do dizer renovado e de diferenciar entre o desejo efeito e o desejo origem, uma reflexão sobre o desejo do analista como acontecimento e não só como efeito, introduz uma pergunta sobre a política da extensão da psicanálise. Assim mesmo essa noção do desejo do analista é interrogada em relação à satisfação do final e questionada em relação ao gozo para sustentar que não há gozo no desejo do analista.

A reflexão sobre o desejo, observada desde a causa até o final de análise, permite introduzir o passe como experiência que constata que na análise alíngua é a integral dos equívocos que persistiram na história do analisante dos quais seria possível decantar o desejo do analista. Poderia também destacar-se a marca da diferença absoluta, que seria marca do afeto do fim para passar do horror de saber ao entusiasmo.

É provável que algumas teses expostas possam ir além de outras o até contradizerem-se, mas *Heteridade* reúne a possibilidade do dissenso, das leituras singulares de uma obra enorme como a de Sigmund Freud e Jacques Lacan, que se submetem à dialética em sua exposição, primeiro em um evento e depois por escrito, para seguirem sendo pensadas e reavaliadas por cada leitor ou autor no diálogo de uns e outros.

Na maioria dos artigos se conserva a bibliografia no idioma original, assim como as citações que foram conservadas pelos autores em outro idioma diferente dos seus.

Esperamos contribuir dessa maneira com a existência da psicanálise em extensão mantendo aberta a pergunta pelo *desejo de psicanálise* no mundo.

Beatriz Elena Maya R.

Tradução: Ronaldo Torres

RESUMO

APRESENTAÇÃO	7
RESUMO	10
ABERTURA Marc Strauss	12
<i>DO DESEJO</i>	20
O que os homens desejam? - Daphna Benzaken	21
Os paradoxos do desejo e da demanda - David Bernard	27
<i>A beleza e o horror, a des-graça, a vida e a morte face a face no Face-book</i> - Fabiane da Fontoura Messias de Melo	34
O desejo e os discursos - Por Gloria Patricia Peláez J.	42
<i>A variação inédita e tola (dupe) do desejo invariante</i> - Ana Laura Prates Pacheco	48
O desejo contra o esperado - Manel Rebollo	55
Nomeando o desejo - Leonardo S. Rodríguez	61
O desejo pego pelo... - Colette Soler	69
O enigma do desejo: um paradoxo fundamental - Juan Manuel Uribe Cano	78
Amor e desejo - Agnes Wilhelm	83
<i>ANGUSTIA E DESEJO</i>	90
Da angústia ao desejo: uma janela sobre o real - Eva Orlando	91
O desejo é o tempo - Radu Turcanu	101
<i>CLÍNICA E DESEJO</i>	107
<i>Autismo: desejo paradoxal</i> - Sheila Abramovitch e Simiramis Castro	108
A posição do psicótico com relação ao desejo - Julieta De Battista	116
A Insuportável Divisão - Paola Malquori	125
Se soubéssemos o que o avarento encerra no seu cofre, saberíamos muito sobre seu desejo - Bela Malvina Szajdenfisz	133
Porque o fiz? - Carmen Nieto Centeno	140
Do luto ao desejo- Devra Simiu	150
De um desejo que não é um desejo d (a) mãe - Anna Wojakowska- Skiba	156
<i>DO DESEJO DO ANALISTA</i>	166
O desejo do analista, dialética do êtímo - Martin Alomo	167
<i>A operância do psicanalista e o desejo em questão</i> - Sandra Berta	173
Sustentar-se no estrangeiro: alguns paradoxos do desejo do analista - Matias Buttini	179
De um desejo ao outro - Zehra Eryoruk	187
Do particular ao singular, experiência de desejo - Lydie Grandet	193
Di(z)versões do desejo - Luciana Guarreschi	198
O Desejo do Analista, Nomeação e a Experiência da Analice - Andréa Hortélio Fernandes	205
O desejo do analista e a diferença absoluta - Luis Izcovich	212
Então, o que é que nos liga àquele com quem embarcamos? - Bernard Lapinalie	218
A apreensão – paradoxal – do desejo no final de uma análise	224
Paradoxos do "desejo materno" versus desejo do analista - Camila Vidal	230
A relação entre Desejo de Analista e a Escola de Lacan - Fernanda Zacharewicz	236
<i>DESEJO E INTERPRETAÇÃO</i>	242
A interpretação no marco do não sabido - Ana Canedo	243

A interpretação no desfiladeiro dos equívocos - Vanina Muraro	249
O desejo no fim e sua (s) conseqüência (s) - Albert Nguyễn	255
Os sonhos, via régia - Trinidad Sanchez	262
O ponto nodal que é desejo - Susan Schwartz	270
DESEJO E PRAZER	277
O sintoma interpreta... - Sidi Askofaré	278
Não há desejo sem gozo - Beatriz Elena Maya	284
Novos envoltórios, velhos desejos - Vera Pollo	289
DESEJO E MÃE	299
Do desejo materno a <i>alíngua</i> materna - Gladys Mattalia	300
DESEJO E REPETIÇÃO	307
Desejo e repetição: pas-de-deux - Dominique Fingermann	308
EU QUERO E TRANSMISSÃO	315
Os paradoxos do ser - Jorge Iván Escobar Gallo.	316
Desejo abordado, desejo implantado - Ester Morere Diderot	322
Desejo e transmissão: paradoxos - Antonio Quinet	330
Paradoxos do desejo, paradoxos do passador - Natasha Vellut	337
DESEJO E PULSÃO	344
Desejo, o destino da pulsão - Esther Faye	345
O desejo da análise e a pulsão invocante - Gabriel Lombardi	353
SABER E DESEJO	365
Foucault e Lacan - Armando Cote	366
O desejo, o saber, a Escola - Claire Montgobert	375
DESEJO E ESTRUTURA	383
Desejo <> Psicose - Sonia Alberti	384
O cúmulo do desejo, o desejo impossível - Isabelle Challoux	389
Os paradoxos do efeito de escrita - Anita Izcovich	396
DESEJO E LITERATURA	402
D. Quixote, Sancho Pança e a aporia encarnada do desejo - Raul Albino Pacheco Filho	403
Shakespeare apaixonado O mistério do amor - Francoise Josselin	409
A tragicomédia do desejo - Panos Seretis	414
DESEJO E ESCRITO	423
Desejo... sob risco da escritura? - Wanda Dabrowski	424
De um novo desejo, então, de “um discurso que não seria semblante” - Maria Claudia Dominguez	430
Do horror ao desejo de saber: saber a-prender? - Rosane Melo	439
ANEXO	447
Uma resposta baseada em evidência - Leonardo S. Rodríguez	448

ABERTURA

Marc Strauss

A todos aqui presentes, e aqueles que não estão aqui, mas que nos acompanham, que o saibam ou não: bem-vindos a este VIII Encontro Internacional da IF-EPFCL. Bem-vindos e também obrigado. Obrigado por apoiar, com sua presença, este acontecimento bienal que reúne nossa comunidade internacional. Estamos felizes de recebê-los. Antes de tudo, o número de inscritos que somos é tranquilizador do ponto de vista contável; depois e, sobretudo, há o prazer de nos reencontrarmos entre amigos, companheiros de trabalho, e de aventuras institucionais, por vezes agitadas. Finalmente, espero que aqueles que se unem a nós pela primeira vez sintam-se em casa.

Eu gostaria de cumprimentar também aqueles que quiseram estar dentre nós, mas... Nós pagamos, desde nosso último Encontro, um pesado tributo à morte. Ela nos afastou dos próximos, dos colegas, dos amigos queridos. Fulvio Marone, Vicente Mira, Joan Salinas, vocês deveriam estar entre nós. Vocês estarão dentre nós durante estas jornadas.

É de praxe agradecer aos organizadores ao fim do Congresso, para cumprimentar o êxito. Mas o que me importa aqui é agradecer aos colegas, graças aos quais a minha tarefa para este Encontro foi mais um prazer do que uma obrigação. Em primeiro lugar, Cathy Barnier, responsável da equipe de organização, sempre disponível e de uma lealdade impecável. Com ela, nosso tesoureiro, Didier Grais, que soube aliar a firmeza necessária, para o controle dos gastos, à flexibilidade sem a qual não haveria vontade de trabalho. Obrigado também a todas as equipes coordenadas por Cathy, dentre outras: Internet com Nicolas Bendrihen e Lucile Cognard, as traduções com Nadine Naïtali, a secretaria da Sede Assas, etc. Perdoem-me se não pude

mencionar a todos: meu tempo de intervenção não será suficiente para tanto, mas nós sabemos o que lhes devemos.

Quero também cumprimentar e agradecer a meus colegas da Comissão Científica. Todas as decisões que concernem a este Encontro Internacional foram debatidas e decididas colegialmente, sempre com o melhor espírito.

Obrigado finalmente a todos que propuseram intervenções e aqueles que se prontificaram a presidir as sessões. Todos aceitaram de bom grado o conjunto de nossas propostas.

Os agradecimentos me conduzem à questão que nos reúne - essa do desejo e de seus paradoxos. De fato, desejo foi algo necessário para voltarmos a nos encontrar neste lugar e neste momento do ano, comumente reservado às serenas férias.

Mas nós o sabemos, que o desejo e a serenidade não se combinam. Lacan bem sublinhou: o desejo é dificuldade.

Há alguns dias, uma atriz francesa confienciava à rádio a sua serenidade, finalmente encontrada. Ela precisava que sempre soubera que tal serenidade não advinha de um homem, tampouco de um psicanalista. Isto adveio... de um cavalo! Ela concluía seu edificante testemunho com uma fórmula definitiva: “Com um cavalo não podemos trapacear!”. Mas não é de hoje que os humanos viram neste animal seu companheiro ideal... desde que o cavalo à vapor não o desaloje definitivamente de seu lugar. E o que esquece nossa atriz, é que não há outra espécie a dirigir os cavalos, animais ou mecânicas, a colocar-los a seu passo, a não ser o “*parlêtre*”, que é esse de seu discurso.

No entanto, nossa atriz amazona nos oferece alguma coisa de seu desejo, e também de sua posição em relação ao mesmo. De fato, o que ela aspira? Ela quer assegurar-se de não ser enganada, ela quer saber diferenciar a verdade e a mentira, a franqueza e o engano. Damos-lhe crédito que não é a trapaça do outro que a preocupa, senão a sua própria. Ela não desconfia do cavalo, mas ao contrário, parte do fato que um cavalo não pensa, não

calcula, ele reage. O cavalo dá sem mediação a justa medida de adequação entre o pensamento e o corpo do cavaleiro.

Retenhamos portanto de nossa atriz, e sua alma cavalheiresca, a seriedade da questão que ela nos coloca. De fato, não trapacear é um sonho largamente compartilhado. Ele é sustentado pela convicção de que a serenidade é a justa recompensa da verdade enfim esperada. Passemos pelas peripécias que se supõem inclusas neste percurso: todas dependem da iniciação, inclusive a psicanálise, a qual, quando corrompe esta promessa, bem sabemos, conduz ao pior. De fato, como nossa atriz se dará conta rapidamente disso, não nos livraremos tão facilmente dessa questão da trapaça, isso porque se tem um corpo e porque este corpo não pode ser representado.

E um corpo, para um “*falasser*” (parlêtre), é sempre um corpo sexuado, de homem ou de mulher. Lacan inclusive sentiu-se obrigado a precisar que não há um terceiro sexo. Nós poderíamos distinguir os existentes como S_1 e S_2 , sexo 1 e sexo 2. Então, como estar seguro de não cometer enganos na representação que se faz de seu ser enquanto sexuado, e portanto na relação com o outro sexo, uma relação que se funda todavia sobre uma diferença irreduzível? Com um cavalo, seja ele um jumento ou um garanhão, onde se saiba quem é quem, quem é o mestre, S_1 , e quem é o escravo, S_2 . O bom mestre é o que sabe fazer corpo com o corpo do outro enquanto instrumento encarregado de produzir o efeito de verdade. Mas entre *parlêtres*, em um casal, célula mínima do laço, quem é que comanda o corpo do outro? Como se faz laço entre S_1 e S_2 ? Aqueles que conhecem a escrita do discurso analítico já sabem que não se faz. Portanto, os corpos se enlaçam.

De fato, é por isso que dois parceiros podem enodar um pacto sobre o que para eles faz relação sexuada. Mas quem então autenticará este pacto e, se há um litígio, quem dirá quem é que trapaceou? E mesmo para si, em nome de quê se assegura sua própria verdade? Aqui, nós sabemos que neurose e psicose se separam. O sujeito psicótico se sentirá apaziguado ao verificar que seu parceiro não trapaceia, tanto que tal possibilidade o deixa

sem outro recurso que não a violência, sofrida e exercitada. O sujeito neurótico, ao contrário, se sentirá tranqüilizado de sua parte se o retorno do outro lhe significar que ambos respeitam o pacto. Este sujeito poderá de uma só vez admirar-se, a sua maneira, por ter se içado sobre a pequena escada de sua verdade, ela mesma demonstrada através de suas proezas, nas quais o Outro enquanto terceiro é o garante e o juiz.

A aspiração à serenidade através da verdade, para não dizer a sabedoria, é, portanto, o desejo de abolir o irreduzível de uma diferença, precisamente uma diferença introduzida pela ordem significante, ao mesmo tempo em que ela faz um furo. Este furo pode ser recoberto por um sentido, e esse sentido pode ser de certo ponto de vista, satisfatório - salvo no domínio das relações dos sexos, onde o sentido não pode ser como tal a não ser enquanto mentiroso: "*ficções sexuais secretadas pelo inconsciente*", em uma fórmula que se substitui vantajosamente às teorias sexuais infantis de Freud, isso porque válida para todas as idades. Esta exceção sexual no mundo do sentido repercute, acidentalmente, no coração de todas as relações humanas. De uma só vez, toda a satisfação do desejo, incluindo a sexual, deixa a desejar - isto, mesmo com qualquer cuidado que se tenha em relação à escolha de objeto.

Mais do que procurar as condições de uma satisfação do desejo sem resto, o que não existe, podemos então esclarecer o seu funcionamento e também o seu laço com o gozo e o amor.

Lacan, no Seminário *Mais Ainda*, precisa-nos o que é suscetível de provocar o desejo: "*o sujeito como tal não tem muito que fazer com o gozo, mas seu signo é suscetível de provocar o desejo*". Ele prossegue: "*Aí está a potência do amor*".

Em outro contexto, no momento em que eu comentava esta frase, uma ilustração clínica surgiu. Trata-se de um ator ainda, mas de outro calibre que nossa amazona. É Joaquin Phoenix, que se exprimia no jornal *Le Monde*, na ocasião do lançamento na França do último filme de Spike Jonze, *Ela*. Explicava porque, para encarnar seu personagem em busca de uma parceira

adequada a seu desejo, exigiu usar um bigode. Ele gostaria de esconder dos espectadores a ligeira cicatriz de lábio leporino que corre sobre um de seus sulcos subnasais e que tornava seu traço irregular - os sulcos subnasais, ou nasolabiais, são as ligeiras elevações entre o nariz e o lábio superior. Exigiu isto porque, muito cedo, percebeu o efeito que essa cicatriz provocava em algumas mulheres. Dava o exemplo da vez em que, ainda jovem e de fato desconhecido, deveria filmar uma cena de beijo com Eva Mendes, já famosa. No momento em que viu a cicatriz, seu beijo técnico (profissional) tornou-se um beijo apaixonado.

Como não ver nesta cicatriz um caso desse signo de gozo que evoca Lacan, e que nesta circunstância provoca, sem sombra de dúvida, o desejo? Remarquemos que esse signo de gozo não é sua exibição. Um gozo que se exhibe é sempre obsceno, pois autista. Temos o paradigma na mercearia da pequena mentirosa de Freud, *proton pseudos*. O signo do gozo, da divisão, é um rastro sobre o corpo. Um rastro de imperfeição portanto, que num quadro quase perfeito indica um ponto de horror; um rastro que convoca o sujeito e o afeta em seu corpo antes de qualquer raciocínio consciente. Assim, o desejo é antes de tudo experimentado. Algo do corpo do outro convoca o sujeito que experimenta o chamado em seu corpo. Posteriormente, o sujeito responde a esta irrupção do desejo, a qual sempre se apresenta a ele como enigmática. Desse modo, é muito provável que Eva Mendes, ao cair em si, tenha se dito: *“Mas, o que é que me aconteceu? O que é que realmente aconteceu?”*. Questão que não deixa de evocar para nós o *“O que é que é isso?”* que Lacan coloca na boca do pequeno Hans confrontado com sua ereção; ou também, o artigo de Freud sobre a cabeça de Medusa, essa representação sobre o horror de castração, frente à qual, tal como diz Freud, o sujeito ergue seu desejo como defesa.

Portanto, para o corpo falante, o desejo é um fato que se impõe; mas, para o sujeito que tem esse corpo, ele é uma questão. Dito isso, se o desejo é primeiramente experimentado como efeito de corpo, é porque o signo que ele suscita afeta um sujeito já constituído. O signo de gozo se apresenta ao

sujeito sempre como um incidente significativo no campo de suas representações. Mesmo que esse signo se faça significante, ele significa a falta de significante a fim de cobrir a castração. A esse encontro, o sujeito responde mobilizando a significação fálica do desejo, com sua dimensão perversa, tal como nos mostra nosso exemplo do beijo.

A psicanálise esclarece também a relação do desejo com o amor. De fato, se o desejo é a força necessária, ele não é o amor, e ele não é portanto a prova. Se a força do desejo aciona o amor, é que o desejo já estava lá enquanto potência. A potência que advém do signo pode encontrar no amor o seu ponto de engate, de suspensão, diz Lacan ao fim de *Mais, ainda*. De fato, nós o sabemos, o amor não supõe um outro corpo, mas um outro sujeito. Um outro sujeito que intervenha como parceiro do fantasma, fantasma que posto em cena representa para cada um seu lugar de sexuado. A energia transmitida pela força permite o jogo de idas e vindas do amor e do desejo, em um vai-e-vem entre o signo desencadeante e o fantasma. O amor dura o tempo que a potência funciona - está à mercê das fragilidades próprias a cada extremidade: em uma ponta, a relação dos fantasmas sempre é bastante nebulosa, e repleta de todos os mal-entendidos; na outra ponta, entropia do efeito de desejo, o valor material do signo se embota ao uso, até se reduzir a seu puro significado, por exemplo, em uma relação de policiamento: *“sulco subnasal ou nasolabiais, marca de uma cicatriz de lábio leporino”*.

Nós sabemos que se um sujeito não chega a ocupar um lugar preciso na cena do fantasma, ele perturba seu jogo e aquele de seus parceiros. Uma análise pode mostrar a esse sujeito as razões de suas hesitações ou de suas recusas, e com isso lhe permite tomar seu lugar no jogo social e amoroso. A discussão sobre o fato de que a satisfação obtida seja normatizada ou singular, não faz outra coisa a não ser esconder a mensagem essencial: o sujeito pode enfim aceder a uma satisfação conveniente. E já que agora pode se sentar à mesa de jogo pra jogar sua partida, por que não chamar suas

tiradas de atos? De atos postos e assumidos como tais, tanto como estamos aí.

Mas, nós o sabemos, isto não se passa exatamente assim. Por que diabos ter vontade de se sentar a uma mesa de jogo, e, sobretudo, em determinado lugar? Essa satisfação conveniente responde realmente à questão que o sujeito colocava através de seu sintoma? Dito de outro modo, a regra que comanda o cenário fantasmático poderia reduzir o buraco no sentido? Nós sabemos que não. Não há regra que dê o todo de sentido e que por meio disso consiga abolir o fora-de-sentido que é o sintoma.

O efeito da análise do desejo, então, não é permitir ao sujeito encontrar o objeto que lhe convenha e que ele possa enfim reconhecer como tal, mas sim o de fazer com que o sujeito reconheça que o objeto que desperta, que provoca seu desejo, é o acidente, contingente, digamos de acordo com Lacan, e que o sintoma é a cicatriz que faz signo de gozo. Para o sujeito, saber de onde ele deseja muda a relação com seu jogo quando ele se coloca em cena. Digamos que seu ser não está mais comprometido ali do que como semblante reconhecido. De uma só vez, pode ser o caso de dizer “*Eu passo*”, sem temer dali passar.

O que passa fica. Mas não intervém nos intercâmbios dos outros. Ele pode analisar seu jogo. E cada um dos jogadores cientes de que estão sob um olhar, dão o melhor de si e de uma só vez se descobrem.

O melhor de cada um é menos a sua observância da regra do que sua maneira de usá-la, até mesmo seus deslizes. Aqui, saímos do contexto do Belo e Bom jogo, para entrar naquele das motivações outras, mais íntimas. Resumindo, restituir seu valor ao sintoma não é a mesma coisa do que querer um desenvolvimento tão perfeito quanto seria possível uma partida. E tomar o sintoma seriamente, quer dizer, considerá-lo em sua série, não consiste em tentar curá-lo, mas em reconhecê-lo como inevitável.

O sujeito pode, portanto, dizer “*Eu passo*”, em nome do sintoma, e não em nome do pai. Como dizemos, ele se autoriza de si-mesmo. Mesmo se,

apesar de tudo, ele necessitar do nome do outro, de fato daquele de Freud e Lacan, para aí se reencontrar em seu *“Eu passo”*.

Para concluir, então sempre há algo que faz sintoma em todo jogo. Finalmente, o que ganhamos ao considerar as coisas sob esse ponto de vista? Principalmente, parece-me que não é perguntar excessivamente ao jogo, nem sobretudo demandar-lhe o que ele não pode dar, o impossível. É de fato paradoxal querer que um jogo cesse de sê-lo no mesmo momento em que ganhamos o seu grande prêmio. Lembremos ainda que a mesa do jogo social e a cama do pleno emprego são uma única e mesma coisa. Aprender e se recordar que o grande prêmio não é a coisa, que permanecerá sempre fora de alcance, facilita a participação de todos os parceiros. Todavia, isto não quer dizer que o jogo não seja sério. Pelo contrário, trata-se de uma seriedade que não é semblante, mas bem real, singular, que nós chamamos por inconsciente. O inconsciente, quer dizer, um estoque de efeitos, de afetos, suscitados pelos signos mais ou menos imprevisíveis, dos afetos que tiram seus sentidos de uma cenografia na qual a parte cômica não falta jamais. Este inconsciente, ninguém está no direito de dele se apropriar, nem mesmo de si. A clínica nos mostra que se esta seriedade do sintoma é mal colocada, o *“Eu”* que fala, para defendê-lo, está sempre disposto a deixar a mesa de jogo, para unir-se a uma outra na qual seja melhor tratado. Aqui está nossa responsabilidade quanto à *“primazia sobre o mercado”*, inclusive institucional, da psicanálise.

Tenho razões para pensar que a questão dos paradoxos do desejo em todas as suas ocorrências será aqui tratada com precisão, e é com prazer e curiosidade que eu cedo a palavra aos proponentes desse VIII Encontro.

Tradução: Leonardo Lopes

DO DESEJO

O que os homens desejam?

Daphna Benzaken

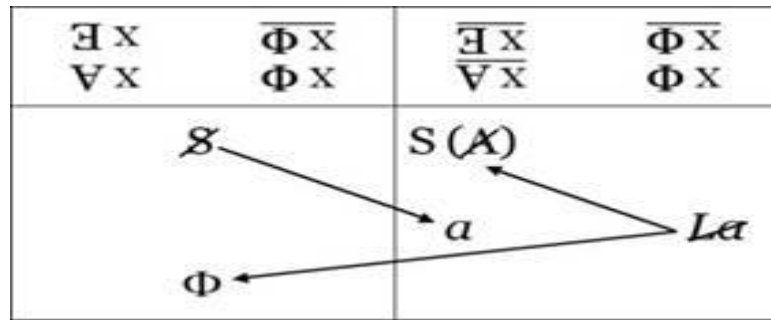
Para responder a essa questão precisamos definir o que é um homem. Para Lacan, a idéia freudiana sobre a diferença entre os sexos, que é fundamentada na anatomia, oferecia apenas uma explicação parcial e imaginária. Em 1957, durante sua fase linguístico-estrutural, no seu artigo “*A Instância da Letra no Inconsciente*”, Lacan afirma que a identidade sexual não é definida pela anatomia, mas pela ordem simbólica. Logo, um homem é aquele que traz consigo um significante que o define como “*homem*”. Ainda assim, por possuírem limitações, linguagem e significantes não podem suprir tudo – e certamente não tudo – no que diz respeito ao desejo e à sexualidade.

Neste artigo enfatizarei principalmente o ensino mais tardio de Lacan em *O Aturdido* e *Mais, Ainda*, em que ele desenvolve a idéia de que pela sexualidade o sujeito falante é confrontado com o real da substância gozosa que não pode ser simbolizado: “*um corpo que, o Outro, simboliza e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em funcionamento uma outra forma de substância, a substância gozante*”¹. Esse encontro é sempre traumático para o sujeito falante, que é facilmente tomado pela angústia e que ele não consegue significar, o que o faz se agarrar a qualquer coisa que o leve à linguagem e ao significado.

Para esclarecer e elaborar esse ponto, Lacan diferencia durante os anos setenta sexualidade no sentido de sexualidade genital, de sexuação, que está associada à linguagem e ao discurso. Pela sexuação o sujeito falante assume sua identidade sexual como “*homem*” ou como “*mulher*”. Lacan cria as fórmulas da sexuação como resultado de um processo lógico que ele deduz considerando as questões do desejo e da sexualidade, questões essas que concernem ao real, cujo acesso só nos é franqueado através da lógica

¹Lacan, *Mais, Ainda* p.35 (em português, Jorge Zahar); *Encore* p.33 (in French)

Formulas da Sexuação segundo Lacan:



Nesse artigo eu vou me referir a “*homem*” como “*posição masculina*”, tal qual aparece nessa fórmula na sua metade à esquerda. É importante lembrar isso pois é a escolha do sujeito, independente de sua anatomia, que o situa em um dos lados da fórmula.

Utilizarei o termo “*homem*” nesse sentido e tentarei examinar os efeitos dessa escolha na relação do sujeito com a função fálica, o gozo e o objeto causa do desejo.

O Homens e a Função Fálica

“*Homem*”, como Lacan situa no lado esquerdo da fórmula da sexuação, é aquele que o Outro o definiu como homem. É aquele que foi submetido à castração, o que é o mesmo que dizer que ele foi confrontado a um gozo proibido. Isso produz um grupo lógico universal formado por aqueles que dependem de uma definição externa que estabelece o que é permitido e o que é proibido. Daí que se trata de um grupo de indivíduos que se reportam ao Outro como ponto de referência para (produzir) avaliações e significações. (De acordo com Lacan, um grupo universal não é constituído do lado direito do quadro, as mulheres não produzem um universal referido à castração e ao gozo, logo elas são contadas “*uma por uma*”).

A atitude focal de um homem, conforme essa definição, resulta de uma procura por uma ancoragem na ordem fálica e simbólica, uma procura por significação e sentido, e uma profunda dificuldade de enfrentar situações e momentos desprovidos de sentido. Isso possui efeitos visíveis no campo dos

interesses e investimentos em atividades que podem ser medidas e comparadas em relação aos significantes do Outro. Um (a) histérico (a) vai com frequência colocar-se desse lado da fórmula da sexuação em função de seu anseio de tomar o falo para si.

As atitudes em relação ao falo são uma das fontes de poder do homem, mas elas também trazem consigo a semente de sua vulnerabilidade. Essas atitudes tornam possível ao homem navegar o seu caminho com uma significação lhe servindo de bússola, delineando uma abordagem relativamente clara de seus objetivos.

Mas, na medida que o homem depende do Outro, quando a sua ordem é alterada, ele se encontra desamparado, seja no instante depois de uma separação, depois que uma criança nasce ou depois da demissão de um emprego. Um homem geralmente toma atitudes rápidas com a finalidade de restabelecer sua identidade fálica masculina.

Lacan afirma: *"[...] todo sujeito como tal [...] inscreve-se na função fálica para obviar a ausência da relação sexual"*²

Os homens e o Gozo

Lacan se refere a três gozos diferentes. Por natureza, o gozo não pode ser articulado, ele existe fora da ordem simbólica. No entanto, o gozo fálico pode por retrospecto ser relativamente associado a palavras. O homem que procura sentido pode tolerar esse gozo que difere radicalmente do "Gozo Outro" extático, o gozo situado do lado direito da fórmula da sexuação, o lado da mulher. O Gozo Outro é não-todo ("*pas tout*") capturado pela função fálica de significação através da linguagem e suas estruturas. É importante lembrar que, por natureza, o Gozo Fálico quase sempre toca o limite de onde, para além dele, nunca há uma significação completa. O Gozo Fálico é um gozo passível de ser expresso pela linguagem e que possui curta duração. Ele é associado à (alternância entre) presença e ausência, potência e detumescência.

²L'Etourdit page.56 / O Aturdido p. 458 (Outros Escritos, Jorge Zahar)

Os Homens e o Objeto Causa do Desejo

O desejo é sempre direcionado para um objeto, mas não a qualquer objeto. O gozo fixa sua trajetória a um certo momento e o faz de modo bastante contingencial³. O objeto *a* é um objeto causa do desejo para um homem, que tenta obter esse objeto destacado (do seu corpo) pela castração simbólica. A apropriação desse objeto dá ao homem a ilusão de que eliminar ou camuflar a castração é possível. Os Homens são atraídos por objetos parciais e possuem a consciência de que essa tentação pode sobrepujá-los. Na mitologia grega Odisseu pede para ser amarrado ao mastro do navio, pois sabe que não é capaz de conter-se frente à tentação do som do canto da voz da sereia.

Lacan situa o objeto *a* do lado direito das fórmulas da sexuação, o lado da mulher, referido a “*mulher*” como objeto causa do desejo, Nessa referência, a mulher é uma espécie respiração vazia ou espaço fechado que traz consigo o real que é estrangeiro para o sistema simbólico e que cria o movimento do desejo ao seu redor. O objeto *a* não é um objeto especular, ele pode ser um olhar ou uma voz, assim como a voz da sereia para Odisseu, ou como um admirável olhar de uma mulher em direção ao seu parceiro.

O Impossível da Relação entre os sexos

De acordo com Lacan, “*mulher*” é um ser evasivo que não é totalmente capturado (“*pas tout*”) no discurso e na linguagem. Ela toca o Gozo Outro infinito, que não é limitado pela significação fálica e pela castração. Nas fórmulas da sexuação nós vemos uma seta apontando do lado direito (mulher) para o lado esquerdo (homem) diretamente para o falo. Isso representa a busca da mulher por um significante que forneça um nome para o enigma do Gozo Outro com o qual ela (pode) se deparar, que não tem sentido nem nome. Isso é um esforço para associá-lo a um significante, ao falo, que vai ajudá-la a identificar o seu ser.

³Lacan, *seminar on Transference*, 16.11.60 page.45 /Lacan, *Seminário, livro 08, A transferência* p. ? (Jorge Zahar,1992) Não seria a p. 150 da lição 01/02/1961?

Logo ela se dirige ao homem com questões, solicitando que ele fale com ele e declare que ela é única, na tentativa de dar sentido ao seu encontro (com o gozo).

Nesse sentido, o que um homem deseja de uma mulher? Ele solicita conseguir, através dela, um entendimento do Gozo Infinito nessa misteriosa e silenciosa condição estrangeira que é não ser castrado. Através dela, ele espera obter algum entendimento do Gozo existente para além da linguagem, ele pede a ela um “*sinal*” para esse resto associado à vida. “*Uma Mulher*” (“*a mulher*” não existe de acordo com essa lógica) carrega o Real que presentifica um mistério para o homem uma vez que ela representa para ele o impossível que por um lado o atrai, por outro lhe causa horror.

De todo modo, homem e mulher não podem prover um ao outro resposta para suas questões (issues), que é baseada no Real, no impossível. Segundo Colette Soler⁴, entre o Gozo Outro e o Sujeito há um luta de exclusão; a presença de um produz a dissipação do outro. Não há a possibilidade dos dois existirem no mesmo lugar.

Para Lacan, trata-se de uma impossibilidade que um homem encontre uma “*mulher sintoma*”. Ele sugere que o homem é deixado com uma questão insólvel sobre o real, portanto com um sintoma. Para a mulher, Lacan formula a expressão “*Homem Devastação*” (*L'Homme ravage*) que designa uma falta de resposta que venha ao seu socorro, o que faz com que uma mulher seja abandonada ao Gozo Outro, o que resulta então numa aflição e aniquilação do seu lugar como sujeito.

M.C. Laznik⁵ reporta-se ao ensino de Lacan para afirmar que a não-simetria entre os sexos é necessária para a produção do desejo. Há momentos na vida, contudo, em que essa não-simetria é violada e outros momentos em que ela é interrompida.

Como analistas nós frequentemente escutamos a respeito dos efeitos imaginários dessa não-simetria e impossibilidade concernida à relação entre os

⁴ Colette Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Edition du Champ Lacanien, 2003 p.222

⁵ Marie Christine Laznik, *L'impensable desir*, Denoel, 2003, pp.140

sexos, da confusão à briga, da atração à rejeição. Essa questão requer outras elaborações.

Traducción: Fabiano Rabêlo

Os paradoxos do desejo e da demanda

David Bernard

Lacan não hesitou em situar Freud na "*linhagem*"¹ dos grandes moralistas, rendendo homenagem aos que foram capazes de mostrar o caráter desviante e escandaloso do desejo. Mas há também que se dizer, a partir das fábulas de Lacan, Lacan-o-moralista e não somente Freud, sobre o estilo de Lacan afinado aos paradoxos do desejo, para falar desses paradoxos. E é por isso que eu vou usar uma de suas fábulas, extraída de seu Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

Aqui uma fábula para dizer dos paradoxos do desejo na cura, bem como seus possíveis destinos. A citação da fábula é precedida da questão: O que é que se passa quando o sujeito começa a falar com seu analista? Imaginemos ao responder, propõe Lacan, que o sujeito vá jantar em um restaurante. Aqui então nosso sujeito envia diretamente a questão do que ele quer. O que demandará ele ao Outro? Primeira resposta: o menu. Quer dizer, não é um objeto da necessidade, mas significantes. « *O menu, quer dizer, significantes, pois que não se faz mais do que falar*²». Ao que Lacan adiciona então, para retornar ao argumento central da fábula, uma complicação. « *Pois bem! há uma complicação - aqui está minha fábula - pois que o menu é redigido em chinês* ». Lacan continua:

« Então, o primeiro tempo é pedir a tradução à garçonete. Ela traduz: Patê imperial, rolinho primavera, e alguns outros. Isso pode muito bem acontecer, se é a primeira vez que se vai a um restaurante chinês, ou seja, que a tradução continue a não lhe dizer muita coisa, e você finalmente pede à garçonete: - Aconselha-me - é o que quer dizer - o que eu desejo lá dentro, você é que deve saber ».

¹ Lacan J., « *La chose freudienne* », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.407

² Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p.242

Assim, o primeiro tempo da fábula nos ensina sobre o paradoxo do desejo.

Enfatizamos inicialmente que através dessa fábula, Lacan reduz a demanda na análise à estrutura de toda demanda. Em outras palavras, em toda demanda de análise existe o efeito primeiro da linguagem sobre o sujeito, como há em toda tomada de fala do sujeito uma demanda de análise em potencial. Em cada caso, o sujeito não sabe o que ele demanda, qual desejo porta sua demanda. « *O que que eu desejo lá dentro?*», demanda ele, provando que «*é como Outro que ele deseja*³». Ora, ocorre o mesmo no contexto de uma análise. Um sujeito vem à análise, apontará mais tarde Lacan, para « *saber o que ele demanda*⁴ ». Razão pela qual ele demanda de fato « *se reencontrar* ». ⁵

Apenas em quê nesta demanda, ele perderia? Para responder, sigamos essa complicação que Lacan introduz em sua fábula: o menu é redigido em chinês. Qual a precisão dessa tese? Não somente o sujeito se alimenta de significantes, mas trata-se aqui de significantes da língua do Outro. Nessa demanda o sujeito vai se alienar aos significantes do Outro. O que causará sua perda, digamos ainda com Lacan, seu desvanecimento. A esse respeito, duas razões, que se encontram combinadas uma com a outra. A primeira, que se produz no campo do significante, é o que está escrito no matema \$. Na sua demanda ao Outro, o sujeito «*desvanece*⁶», pela razão que ele deverá se representar por um significante para outro significante, ou seja, ele desaparece, por subsistir apenas como efeito do significante. Além disso, acrescenta-se que ao se alienar aos significantes do Outro, o sujeito experimentará uma perda, desta vez de gozo. Com efeito, entre o que ele demanda nomeadamente, um objeto, e «*essa demanda sem objeto*⁷», incondicional, que é a demanda de amor, o sujeito fará, necessariamente na resposta do Outro, a experiência de uma perda. «*Prometeste*», protestam as crianças a seus pais, quando é o simbólico ele mesmo que causa essa decepção estrutural.

³ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.815

⁴ Lacan J., *Séminaire La logique du fantasme*, séance du 15/02/67, inédit

⁵ Ibid, séance du 21/06/67

⁶ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.817

⁷ Lacan J., *La psychanalyse vraie, et la fausse*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.171

Há essa perda que se impõe ao sujeito, entre sua demanda de satisfação e sua demanda de amor. Eu passo então ao desejo, là onde ele surgirá como paradoxo. Lacan sublinha, a princípio, que o desejo vai consistir em uma inversão. Do incondicional da demanda, passamos à essa condição « *absoluta*⁸ », que é a do desejo. O que isso quer dizer? Lacan valorizará como a demanda de amor institui o todo-poder-do-Outro, ao mesmo tempo que ela abole⁹ a particularidade dos objetos, reduzindo-os todos à categoria « *prova de amor*¹⁰ ». Mas é aqui que devemos dar a este termo escolhido Lacan, abolição, todo o seu peso para sublinhar seu efeito de retorno no real. Ou seja, o desejo indestrutível.

Encontraremos então no desejo, a inversão dessas duas dimensões da demanda: o que foi abolido e o que era potência. Com efeito, o desejo será constituído da particularidade reencontrada no objeto que tornou-se objeto causa, mesmo se perdido, e de outra parte da « *abolição*¹¹ » da dimensão do Outro, quando o desejo não demanda nada a ninguém. Desta forma, à delicadeza da demanda responde a indelicadeza do desejo. A primeira alienou o sujeito ao desejo do Outro. Como a gente demanda? Nós repetiremos à criança na expectativa de ouvi-la enfim soltar o seu « *por favor* ». Desejo do Outro que se oporá a partir de agora à exigência do desejo do sujeito. « *Gosto disso e não de outra coisa* ». Onde o desejo revela sua estrutura: determinado e separador. Duas dimensões reagrupadas nesta expressão de Lacan « *condição absoluta* ».

Desta forma, nós indicamos em quê o sujeito, nessa demanda, perdeu. Nós vemos aqui como ele encontra, tendo como apoio aquilo que ele havia inicialmente perdido. Inversão do desejo, fazendo passar da perda primeira a este « *potência de pura perda* ». Somente acrescentaremos que o sujeito se encontra...dividido por esse objeto. Aqui vem efetivamente então o paradoxo do desejo, que essa expressão « *condição absoluta* » inclui também. Lacan retornará a isso ainda em 1967, evocando « *este absoluto da falta a que se agarra o*

⁸ Lacan J., *La signification du phallus*, in *Ecrits*, op. cit., p.691-692

⁹ Ibid

¹⁰ Ibid

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p.382

*desejo*¹²». Dito de outra forma, não essa «*falta absoluta*¹³» que segundo Sartre o faria paixão inútil, mas «*a falta de um objeto*». Falta de um objeto, ou seja, falta um «*único, específico*¹⁴» que causa o desejo; e é ela, a falta, «*que põe fora de questão que se mencione o objeto*¹⁵». Produzido pela demanda, o desejo será causado por um objeto inominável¹⁶. «*O inarticulável do desejo*¹⁷», aí está o paradoxo do desejo. Dito de outra maneira, o objeto *a* é o «*objeto paradoxal*¹⁸». Daí seu nome, o de objeto *a*¹⁹. Razão pela qual também a própria satisfação da demanda, que porta e presentifica o desejo²⁰, lhe subtrai seu objeto²¹. Eis porque também, para subsistir nessa demanda, o desejo visará Outra coisa, paradoxo, que esse sujeito demanda nomeadamente como objeto. Sobre a mesa do Outro, o sujeito neurótico será assim difícil: «*Os neuróticos, eles são delicados*²²».

Eu retorno agora à mesa de nossa fábula, para fazer valer aqui o que Lacan acrescenta à questão do nosso homem. «*O que desejo lá dentro?* » ... «*É você quem sabe*», prossegue ele. Com efeito, em relação ao Outro, não apenas o sujeito será dividido pelo que ele deseja, mas querendo encontrar, poderá escolher de lhe demandar um conselho fazendo dele seu fiador. Com o menu nas mãos, o sujeito vai apelar então à demanda do Outro, desejando que o Outro lhe demande escolher isso ou aquilo, e assim demandar ao Outro o objeto mesmo de seu desejo. Assim, o sujeito neurótico não apenas demanda o desejo do Outro, mas além disso deseja a demanda do Outro. A partir daí, Lacan vai mostrar o que essa demanda ao Outro traz como consequência: amor de transferência, e o que ele encobre de engano ou mesmo de tapeação. A fábula ilustra:

¹² Lacan J., *La psychanalyse. Raison d'un échec*, in *Autres écrits*, op. cit. p.343

¹³ Lacan J., *Réponse à des étudiants en philosophie*, in *Autres écrits*, op. cit, p.211

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit, p.241

¹⁵ Lacan J., *Réponse à des étudiants en philosophie*, in *Autres écrits*, op. cit, p.211

¹⁶ Cf sur ce point Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit, p.229

¹⁷ Lacan J., *Discours à l'École freudienne de Paris*, in *Autres écrits*, op. cit, p.266

¹⁸ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit, p.241

¹⁹ Lacan J., *Allocution sur les psychoses de l'enfant*, in *Autres écrits*, op. cit, p.366

²⁰ Lacan J., *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Autres écrits*, op. cit, p.356

²¹ Lacan J., *La direction de la cure*, in *Ecrits*, op. cit, p.637

²² *Ibid*

« O que eu desejo lá dentro, continua ele, você é que deve saber. Mas, no final das contas, é mesmo a isso que se espera que chegue uma situação assim tão paradoxal? Neste ponto, no qual onde você se remete a não sei qual adivinhação da garçonete cuja importância você viu aumentar cada vez mais, será que não seria mais adequado, se o seu coração mandar, e se a coisa se apresentar de maneira vantajosa, ir bolinar, só um pouquinho os seios dela? Pois não é unicamente para comer que você vai a um restaurante chinês, é para comer dentro das dimensões do exotismo. Se a minha fábula significa alguma coisa, conclui Lacan, é na medida em que o desejo alimentar tem um sentido outro que o da alimentação ».

Assim, a suposição de saber tornará o Outro agalmático. A adivinhação suposta à garçonete aumentará sua importância, estufando seu peito desse objeto que faltaria ao sujeito. Apenas sublinhamos o engano que esse agalma constitui. De um lado o sujeito, que ao se remeter ao Outro, tentará fazer passar o objeto causa do desejo no objeto visado pela demanda. A saber, esse objeto que esconderia em seu seio o falo. A demanda do neurótico é a «*demanda de phallus*²³», feita ao Outro. O sujeito suporá, portanto, no lugar do Outro esse objeto agalmático, *phi*, que lhe será, suficiente, então, demandar... polidamente. Com efeito, para obter do Outro o que lhe falta, o sujeito finge se oferecer a ele. Ele acomoda sua imagem ideal *i(a)* ao olhar desse Outro em *I(A)*, e poderia, assim, ser desejado, e demandar. O sujeito se faz « *objeto amável*²⁴ ».

E já que eu evoquei a polidez, pensemos as fórmulas que concluem idealmente os endereçamentos ao Outro, do tipo: « *Atenciosamente* », « *Vosso* ». E porque não « *Deliciosamente vosso* », « *Escopicamente vosso* », « *Para bom entendedor* », até o menos polido: « *Merda* ». Ao longo desse desenvolvimento, vemos então se isolar o que faz o engano da neurose, e que escreve a estrutura da fantasia: crer alcançar o objeto (*a*), via a imagem *i(a)*. Tal é exatamente o artifício pelo qual o neurótico, conclui Lacan, « *tapeia todo mundo*²⁵»: o Outro tanto quanto ele mesmo. Nesta tapeação do amor de

²³ Lacan J., *Discours à l'École freudienne de Paris*, in *Autres écrits*, op. cit., p.266

²⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241

²⁵ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p.62-63

transferência, o sujeito permanecerá no que Lacan nomeou «*a sujeição do Outro*²⁶», se fazendo de forçado pelo Outro, e sacrificando imaginariamente a esse Outro o próprio gozo. Assim a polidez do neurótico se acompanha do medo de ser enganado, para não dizer, de ser sacaneado. De onde essa pequena reserva que sempre ele mantém, sua castração. Ao final do jantar, o neurótico verifica a conta.

Solução custosa, é esta substituição da demanda ao desejo que faz a neurose. Em suma, o neurótico se «*esforça muito*²⁷» para sua satisfação. Daí a questão: o que diante desta demanda do sujeito o analista poderá responder, que não seja pela via da sugestão, e que permite sair desse engano da transferência? Eu não posso aqui indicar mais do que o princípio dessa resposta: manter a distância entre esse ponto ideal I(A), de onde o sujeito pode se ver amável, confortado na sua identificação narcísica, e «*o ponto onde ele se vê causado como falta de a*²⁸». E por qual visada? Uma travessia da identificação, a fim de permitir o sujeito se separar dessa demanda do Outro, e de se reconhecer de outra forma. Aqui o sujeito será então convidado a «*se reconhecer*²⁹» não mais no ponto donde ele se via amável, do mesmo modo que a fantasia fomentava a miragem, mais nesse ponto onde «*ele se vê causado como falta de a*».

Eu não insisto mais, para destacar somente que aqui o desejo do analista se apoia sobre o paradoxo mesmo do desejo, opositor à sujeição da demanda, «*a-separador*», e regressando assim ao caráter originário do desejo. Teria nisso uma semelhança entre a estrutura do desejo na sua origem e a visada do analista. Os dois se apoiam e verificam esta condição absoluta do desejo, onde absoluta quer dizer, precisou Lacan, despreendimento. Mas então, não seria justamente o desejo do analista que daria o paradigma? A saber, um desejo que não é «*um desejo puro*», uma vez que determinado por um objeto. Mas também, um objeto que não é nominável, articulável, senão por seu efeito de separação, justamente.

²⁶ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.814

²⁷ *Ibid.*, p.152

²⁸ *Ibid.*, p.243

²⁹ *Ibid.*

Obter « *a diferença absoluta*³⁰ », dirá Lacan. Do mesmo modo, « *O analista se autoriza de si mesmo* », não seria uma forma de falar desta separação da demanda? Enfim, quais as consequências quanto ao amor? Opondo-se a toda ideia de maturidade genital como lugar do dom, Lacan destacava que: « *seria preciso ensinar o neurótico a dar essa coisa que, ele não imagina, é nada*³¹ ». Eis o que retém, e que o angustia. Mas eis que aqui também, se ele consente isso, poderá fazer amor um pouco menos demandante.

Tradução: Rosane Melo

³⁰ Ibid, p.248

³¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, op. cit., p.65

A beleza e o horror, a des-graça, a vida e a morte face a face no Face-book

Fabiane da Fontoura Messias de Melo

*De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos?
Quando penso que vejo,
Quem continua vendo
Enquanto estou pensando?
Por que caminhos seguem,
Não os meus tristes passos,
Mas a realidade
De eu ter passos comigo?
Fernando Pessoa*

Qual a função do horror? Qual é o lugar do horror estampado nas redes sociais na economia do desejo? Podemos relacionar com o que Lacan aponta no *Seminário 7* da economia da dor masoquista? “*Queremos partilhar a dor como partilhamos um monte de outras coisas restantes?*” (LACAN, 1959/1960, p. 285). Goza-se com o horror? O horror nas redes sociais seria da ordem do horror de um gozo ignorado na *face* de Ernst Lanzer ao relatar o suplício dos ratos?

O Facebook é um site e serviço de rede social que alcançou mais de 1,19 bilhão de usuários ativos e tornou-se a maior rede social do mundo. O 2º país com mais acessos diários é o Brasil.

O presente argumento não tem a pretensão de interpretar os sujeitos conectados 24 horas em seus smartphones e *tablets* ou aqueles telespectadores fascinados por *reality show*, muito menos explicar a audiência elevada de programas que retratam a miséria humana e a violência, pois:

“a psicanálise não pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito a sua dependência significativa” (LACAN, 1964, p. 78).

Lacan em *O Seminário, Livro 11* (1964) relaciona o olhar, enquanto objeto *a*, com a falta constitutiva da angústia de castração. Portanto, o objetivo desse trabalho é propor uma discussão do olhar e o gozo escópico e suas inter-relações como o belo e o horror estampado rotineiramente nas redes sociais. Acredito ser uma discussão pertinente nesse tempo atual em que fotos e vídeos são divulgados e repassados, como vírus, através do *Facebook, whatsapp, Youtube* e outros. Nesse momento em que se discutem as relações chamadas líquidas, retomo o livro "*Modernidade Líquida*" de Bauman (2001) no qual as descrições de líquidos "*são fotos instantâneas, que precisam ser datadas*", uma metáfora interessante na atualidade, na qual criam-se redes sociais específicas para compartilhamento de imagens como Instagram, Snapchat, Foursquare, Flickr e o incremento das câmeras dos telefones celulares ou smartphones. Aqui não estamos dentro do campo das necessidades, mas no campo dos novos desejos, como "*entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa*" (BAUMAN, 2001, p. 89).

Frente à liberdade e a rapidez oferecida pela rede, os usuários exibem sucesso, felicidade e beleza, como também compartilham o horror da doença, da morte e do sofrimento – próprio ou alheio. Recentemente uma mãe usou a foto do rosto do seu bebê natimorto em seu perfil, obtendo muitos comentários e "*curtidas*". Em Rio Branco-Acre- Brasil um pai dirigia uma motocicleta e após se envolver em um acidente de trânsito com sua filha, teve que retirar sua própria blusa e cobrir o rosto de sua filha, morta no chão, pois as pessoas tiravam fotos e postavam nas redes sociais. Outro caso recente que gerou muita comoção – e muitos compartilhamentos- no Brasil foi de uma jovem linchada por populares na rua em Guarujá- São Paulo por ter sido confundida com o retrato-falado de uma mulher que sequestrava crianças. Após a tragédia, a polícia descobriu que o retrato-falado tinha sido feito há dois anos em outro Estado (Rio de Janeiro) e que não havia nenhuma denúncia de sequestro na cidade em que a jovem de 33 anos foi brutalmente espancada até a morte.

O que há em comum nesses exemplos é a presença do olhar *meduseando* o sujeito. "*Ver Górgona é olhá-la nos olhos e, ao cruzar dos olhos, deixar de ser*

si mesmo, de estar vivo, para tornar-se, como ela, poder de morte” (VERNANT, 1991, p.103). Olhar para ela é transformar-se em pedra, de sujeito em objeto. O mito de Medusa mostra o poder mortífero do olhar e sua associação com a pulsão de morte. Quinet (2004) destaca que as manobras de Perseu, responsável pela destruição de Medusa, se dão no registro do escópico: ele precisa tornar-se invisível- de ver sem ser visto-, apagando-se como sujeito para bancar o objeto. Perseu usa um espelho e no cruzamento dos dois olhares, Medusa como a figura do Outro e Perseu como sujeito, um objeto cai: o olhar como objeto e seu duplo aspecto- causa de desejo e fonte de angústia.

Nossa sociedade atual pode ser chamada de escópica, na qual para existir é preciso ser visto. Sou visto, logo existo. Há uma dimensão narcísica que precisa ser exibida. Porém há um olhar pré-existente no espetáculo do mundo. Lacan em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) falam da preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda a parte. Na atualidade, evidencia-se essa questão ao observar as câmeras de vigilância- nas ruas, no trabalho e as próprias câmeras de celulares que tudo captam e compartilham a um clique.

O olhar de que se trata não se confunde com o fato de que eu vejo os seus olhos. Posso me sentir olhado por alguém que não vejo nem mesmo os olhos, e nem mesmo a aparência. Basta que algo me signifique que há outrem por aí. Esta janela, se está um pouco escuro, e se eu tenho razões para pensar que há alguém atrás, é, a partir de agora, um olhar. A partir do momento em que esse olhar existe, já sou algo de diferente, pelo fato de que me sinto eu mesmo tornar-me um objeto para o olhar de outrem. Mas nessa posição, que é recíproca, outrem também sabe que sou um objeto que sabe ser visto (LACAN, 1953-54, p. 246)

Nesse sentido, não há um momento da percepção que estaria fora da estrutura simbólica da linguagem: os dados “*puros, sem consciência, sem significado, também já se encontram presos aos significantes*” (QUINET, 2004, p. 38).

Lacan em *O Seminário-Livro 1 – Os Escritos Técnicos De Freud* (1953-1954) explica que o olhar não se resume ao nível dos olhos. Os olhos podem não aparecer, estar mascarados – como nas redes sociais.

Quinet (2004) explica que o mundo da percepção visual é do registro do imaginário, estruturado e sustentado pelo simbólico.

O registro do imaginário é o campo do visível, onde se encontra o mundo dos objetos perceptíveis e das imagens que segue a tópica especular. É onde reina o eu, mestre da consciência, do corporal e da extensão (no sentido cartesiano), que, no entanto, não governa – pois quem comanda é o simbólico com sua lógica significante. O real é o registro pulsional, da causalidade, espaço que Lacan apreendeu com a topologia, invisível aos olhos humanos, em que o olhar faz de todos (os que veem e os que não veem) seres vistos, mergulhados na visão (QUINET, 2004, p. 41).

Lacan em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) apontam a primitividade da essência do olhar, uma vez que a primeira experiência de satisfação mítica descrita por Freud, quando se constitui o desejo, em *A Interpretação dos Sonhos* é de caráter escópico. Ele descreve a excitação interna do bebê (fome) e a experiência de satisfação:

Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo (FREUD, 1900, p. 543).

Quinet (2004) explica que dessa primeira experiência de satisfação, que corresponde à Coisa, só temos dela suas coordenadas simbólicas fornecidas pelos traços significantes:

“A Coisa escópica está no fundamento da experiência de desejo do sujeito, sendo também o verdadeiro segredo da experiência visual da percepção do sujeito, despertando o interesse, a curiosidade e o desejo no mundo visível do qual ela está elidida”. (QUINET, 2004, p. 55).

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, cujo original data de 1905, Freud propõe que *“(...) a impressão visual continua a ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa”* (p.148).

As redes sociais permitem ao sujeito um contato com número maior de pessoas – amigas, (des) conhecidas, seguidores – em um ambiente em que pode se expor, ser um espectador e vasculhar a vida dos outros, como também compartilhar o belo e o horror na facilidade de um simples clique.

Freud (1913) em *O tema dos três escrínios* apresenta tramas envolvendo diversos personagens, como Mercador de Veneza, O rei Lear e Cinderela, demonstrando o belo como anteparo à morte, uma vez que um mesmo elemento pode representar contrários, como nos sonhos. Também Lacan (1966, p. 776) compreende a função da beleza como *“barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental”*.

Lacan (1959/1960) aponta no *Seminário 7 - A ética da Psicanálise* que o belo e o desejo tem uma relação ambígua: se por um lado o belo desperta o desejo pela sua ligação com o campo escópico, por outro, tem como *“efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo”* (LACAN, 1959-1960, p. 284). A função do belo, portanto, é enganar o sujeito quanto ao desejo e mantê-lo distante, mas apenas aparentemente, do horror do mal radical do gozo.

A beleza da personagem de Antígona exemplifica, mais uma vez, a relação entre o belo e a pulsão de morte, pois mesmo viva, já está coberta pelo véu de morte.

“Essa zona do entre-dois, do vazio do significante, âmbito do ex-nihilo, é de onde irradia Antígona com sua luz e beleza deslumbrante- como a Coisa no campo escópico- um olhar que brilha fazendo-nos cerrar as pálpebras, qual espectadores cegados por sua beleza e pela decisão de

seu desejo que, mesmo levando-a à morte, a faz avançar sem temor nem piedade” (QUINET, p. 58, 2004).

Ainda com Antígona, Lacan (1959/1960) mostra a relação de proximidade existente entre o desejo e a pulsão de morte, uma vez que o desejo levado às últimas consequências encontra-se com a morte.

“(...) a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final. Tentem perguntar-se o que pode querer dizer ter realizado seu desejo se não é de tê-lo realizado, se podemos assim dizer, no final. É essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão” (LACAN, 1959-1960, p. 345).

Com a televisão, cinema, vídeos, redes sociais e a internet vivemos num mundo com excesso de imagens – uma inflação do imaginário. A imagem que captura, capta, fascina. Imagens que trazem o gozo do olhar. No caso das redes sociais, o valor para tentar medir o mais-de-olhar é quantidade de curtidas, compartilhamentos, visualizações.

O olhar, excluído da simbolização efetuada pela cultura sobre a natureza, traz o gozo específico do espetáculo e o imperativo do supereu de um empuxo-a-gozar escópico (QUINET, 2004).

A Psicanálise sustenta a ética do desejo e não do gozo - livre dos infortúnios da castração. No *Seminário 11*, Lacan (1964, p. 78) é questionado por Audouard, que pergunta:

“[...] em que medida é preciso, na análise, fazer o sujeito saber que o olhamos, quer dizer, que estamos situados como aquele que olha no sujeito o processo de se olhar? ” [...] o plano da reciprocidade do olhar e do olhado é, mais que nenhum outro, propício, para o sujeito, ao alibi. Conviria então para nossas intervenções na sessão, não fazê-lo estabelecer-se nesse plano [...] não é por nada que a análise não se faz face a face. A esquizo entre olhar e visão nos permitirá, vocês verão, ajuntar a pulsão escópica à lista das pulsões. Com efeito, ela é a que ilude mais completamente o termo da castração” (LACAN, 1964, p. 78).

Nesse contexto contemporâneo, o lugar do analista não é a de um álibi do gozo escópico do sujeito que compartilha o horror. O olhar, enquanto objeto a, nos ensina sobre a divisão do sujeito do inconsciente (entre o fascínio e o horror produzido por uma imagem nas redes sociais) e como esse sujeito faz o laço da pulsão em que olhar e ser olhado estão presentes, nem que seja para ser ridicularizado no *youtube*, uma via possível para tornar-se famoso e popular pela quantidade de acessos ao vídeo.

Pode a psicanálise operar aí? Intervir nesse ideal de ser visto pelo Outro e ser famoso? Somente se o sujeito puder se questionar de sua alienação ao ideal, no um a um da clínica psicanalítica.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos*. Edição comemorativa 100 anos. São Paulo: Imago, 1900.

FREUD, S. “O tema dos três escrínios”. In: *Obras Completas*, Ed Standard Brasileira, vol. XII, Rio de Janeiro: Imago, 1913.

FREUD, S. *Três ensaios sobre teoria da sexualidade*. In: *Obras Completas*, Ed Standard Brasileira, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1905.

LACAN, J. *O Seminário-Livro 1 - Os Escritos Técnicos De Freud* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954.

LACAN, J. (1954/55). *O seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

LACAN, J. *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VERNANT, J.P. *A morte nos olhos – figuração do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991

O DESEJO E OS DISCURSOS

Por Gloria Patricia Peláez J.

Este trabalho tem como referência o *Seminário 6, O desejo e sua interpretação* e o *Seminário 17, O avesso da psicanálise*, de Lacan. Com o anseio de compreender o avanço de Lacan de *Um a outro*, extraio basicamente dois trechos de cada seminário.

Desde sempre o desejo identifica a psicanálise. Na origem, foi o ponto de partida para Freud, serviu de bússola que o orientava, mas ao mesmo tempo foi o ponto de chegada, porque se dirigia até ele buscando revelar a questão do desejo com cada interpretação dos sintomas e na escuta de todas as formações do inconsciente.

Seguindo a trilha freudiano, no *Seminário VI*, Lacan define o desejo articulando *inconsciente* e *ser do sujeito*. Afirma que o inconsciente é um *saber* sobre o *ser do sujeito* que *se diz* na metonímia do significante, de onde devemos deduzi-lo. Assim, encontramos o argumento para entender *o desejo como a medida do ser do sujeito*¹. O desejo é a distância, a razão, em termos matemáticos, entre o ser e o próprio sujeito, paradoxo constitutivo e constituinte do sujeito como efeito do significante, que determina sua natureza pulsional.

Explica que este processo não é possível sem o Outro, onde o sujeito está “*engagé*”, comprometido, em dois sentidos: pela palavra como *meio do ser*, e pelo Outro *como lugar* dos significantes. No entanto, o *Outro carece* sempre da palavra para dizer o ser do sujeito; dessa condição se desprende a impossibilidade da função que cumpre a demanda como marca do encadeamento do sujeito ao significante, especialmente a um significante privilegiado, o falo, que representa o sujeito nesse campo da palavra, do Outro; conseqüentemente, Lacan definirá o

¹ “C'est-à-dire ce quelque chose qui met toujours le sujet à une certaine distance de son être et qui fait que précisément cet être ne le rejoint jamais, et que c'est pour cela qu'il est nécessaire “qu'il ne peut faire autrement que d'atteindre son être dans cette métonymie de l'être dans le sujet qu'est le désir”pp.35.

desejo como *a metonímia do ser* no sujeito e o falo como a metonímia do sujeito no ser².

Será *no O avesso da psicanálise* onde Lacan avança, desde esta primeira definição, com a ajuda de sua teoria sobre o *discurso*, e que serve para demonstrar a importância e a diferença radical que tem o discurso psicanalítico em relação aos outros discursos. O conceito de discurso permitiu reordenar e orientar o campo analítico sob uma premissa fundamental, a resposta do analista deve estar à altura da demanda da sua época³. Trata-se de uma resposta cabal que se espera do ato do analista na contemporaneidade.

Na lição *do mito à estrutura*⁴, Lacan mostra que a *função do discurso* consiste em produzir uma “clivagem”, que é evidente na discussão entre o significante mestre (S1), que aliena o sujeito, e o saber do qual o referente é o gozo. Lembremos então, que as funções do discurso são efeito da rotação dos *termos*, que configuram todo discurso pelos *lugares*, quatro também: o agente, o Outro, a perda (produto) e a verdade.



Com esta ilustração, demonstra *sua tese inicial* sobre o desejo, cito-o:

“(...) tarde acrescento, para esclarecer ainda àqueles que tivessem sido designados por efeito do seu modesto entender, por exemplo, o desejo, do outro lado, o lugar do Outro. Dessa forma se representa o que, em um velho registro, eu dizia que o desejo do homem, na época em que eu me conformava com semelhante aproximação, é o desejo do Outro”⁵.

Voltemos ao esclarecimento e utilizemos a fórmula dos quatro discursos para apreciar o avanço da elaboração de Lacan, sob seu primeiro enunciado: *o desejo é o desejo do Outro*. Apreciemos como o *desejo* está implícito e cumpre no discurso

² *Le désir est la métonymie de l'être dans le sujet; Le phallus est la métonymie du sujet dans l'être.* Pp 35.

³ *Seminário 7; la ética del psicoanálisis.*

⁴ Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Ed Seuil.pag.106.

⁵Ibídem.

uma função diferente em relação a diversas faces que tem o Outro em cada discurso. Podemos constatar na primeira definição do desejo, já mostrada, a função que cumpre o desejo nos discursos.

Desejo	Outro	Desejo	Outro	Desejo	Outro	Desejo	Outro
S1	S2	\$	S1	<i>a</i>	\$	S2	<i>a</i>
\$	<i>a</i>	<i>a</i>	S2	S2	S1	S1	\$
Mestre		Histórico		Analítico		Universitário	
Desejo reprimido		Desejo insatisfeito		Desejo de saber		Desejo de Mestre	

No discurso do Mestre, está representado o Mestre por (S₁), no lugar do agente. Este mestre encarna o desejo desconhecido, desconhece a causa de sua divisão. Sua castração está vedada para o mestre, *reprimida*. No entanto, o Mestre tem uma relação com o escravo, que Lacan coloca no lugar do Outro como o lugar do Saber, pois é o escravo quem sabe sobre as formas de gozo do seu Mestre. Este saber Lacan o define como *mais de gozar* como semblante de objeto, é um gozo baseado em significantes, que se constrói com menos, falta de objeto por causa do significante, mas o objeto semblante. Graças a essa operação, o sujeito em questão pode extrair uma satisfação do gozo, e Lacan a define aqui como **real impossível**.

No discurso da histórica o sujeito, (\$) ocupa um lugar de agente e encarna o **desejo insatisfeito** por excelência. A pergunta da histeria dirigida ao Outro, (S₁) em relação ao saber (S2), do seu gozo, gera nele uma *causa de saber sobre* sua própria divisão. É evidente que a histórica representa para Lacan aquela capaz de causar o desejo de saber no Mestre, quando o interroga sobre o objeto causa de desejo desse Outro, Mestre, e que ela se oferece representar, esperando com esta estratégia, a resposta sobre seu próprio gozo, mas produzindo ao mesmo tempo, como efeito dessa operação, como função do seu discurso, o desejo de saber no Mestre, que é causado no saber sobre o que ele ignora de sua forma de gozo. A histórica evidencia o desconhecimento da verdade de sua divisão, de sua castração, que ela encarna, e demonstra como o **saber é um meio** que proporciona uma

recuperação do **gozo** perdido. Em função deste esclarecimento, Lacan assimila ao Discurso da histórica o papel da filosofia na histeria. Ambas interrogam o discurso do mestre, e ocasionam no seu desejo, por isso propõe a condensação Hystoria, para revelar a relação estreita entre o discurso do mestre e a histeria.

Além disso, em várias ocasiões, fazendo insinuação a este *desejo insatisfeito* da histeria, Lacan indica o papel que cumpre a de fabricar um homem que esteja animado *pelo desejo de saber*.

No *discurso analítico, o desejo é desejo de saber*, que como causa verdade, permite extrair da divisão do (\$), que está no lugar do Outro, a marca, o signo (S₁) do seu mais de gozar (*a*), que desconhece seu sintoma, e que ocupa como lugar do Outro, o que no *Seminário 6*, Lacan definiu como *saber sobre o ser do sujeito*, (S₁) marca que o representa para o Outro.

No **discurso universitário**, o desejo é de um mestre, verdade reprimida, enquanto que no lugar do Outro se coloca o objeto como lugar do saber, que exclui o sujeito que está radicalmente perdido como produto da operação deste discurso. Sendo assim, o sujeito fica excluído da sua relação com o saber, porque o mesmo é objetivado.

Para destacar ainda mais as funções e lógicas destes discursos, e mostrar a forma encarnada do desejo em cada um, cabe ressaltar as relações entre o *lugar do agente e o lugar da perda ou da produção*, que lembremos, é efeito do discurso em questão como referente da orientação de cada um, e que Lacan identifica a **causa do desejo** de quem ocupa o lugar de agente. Como se trata do efeito, não é senão outra coisa *que o mais de gozar, do paradoxo entre desejo e gozo nos discursos*.

Desejo	Outro	Desejo	Outro	Desejo	Outro	Desejo	Outro
S1	S2	\$	S1	<i>a</i>	\$	S2	<i>a</i>
\$	A	<i>a</i>	S2	S2	S1	S1	\$
Mestre		Histórico		Analítico		Universitário	

No **mestre**, o *desejo* está comandado pelo *mais de gozar*, Objeto (a), que envolve o saber do escravo; no **histérico**, quem comanda o *Saber* sobre a marca do seu próprio gozo, é o *desejo*; no discurso **analítico**, o signo comanda o desejo, *a marca da divisão*, e no **universitário**, quem comanda o *desejo* é o *sujeito dividido*, que está excluído da operação pensante.

Recapitemos. No *Seminário 17*, Lacan permite que nos orientemos na compreensão do desejo, através do uso do discurso, *que constrói* com base na sua primeira definição de desejo, mas avança nela ao encadeá-la com a pergunta pelo objeto: Qual objeto é feito sob efeito do discurso? Sendo assim, nos ensina que sabemos do objeto, do produzido, *devido a ser causa do desejo*, o que equivale a dizer que onde se encontra a *falta do ser* é onde se manifesta. Compreendemos esta sentença quando Lacan afirma que a psicanálise presentifica o sexo, o que significa que somos seres para a morte, pois o laço entre sexo e morte acontece em virtude da diferença sexual, pois somente no homem está articulado ao *discurso do ser*, o que representa um problema, pois no discurso, não há relação sexual razão pela qual permanece como efeito, *resto do discurso, o mais de gozar, o objeto a*. Por isso Lacan evoca a experiência clínica, em que a mulher que o homem deseja substitui á *a (objeto a)*, mas, inversamente para a mulher, o gozo se apresenta como onipotência do homem, por isso quando se dirige a ele, o denuncia como *Mestre em falta*.

Foi a experiência analítica, ressalta Lacan⁶, que afastou essa falta do mestre para entender por que o macho, como ser falante, *se desvanece por efeito do discurso*, e de como o mestre se inscreve na castração, pois o que existe é a privação da mulher, entendida como *falta no discurso*. Em outros termos, a mulher não é pensante, e por esta razão a ordem falante institui, como intermediário o desejo, constituído como impossível, o qual faz do objeto feminino privilegiado, a mãe, mas o interdita; não existe assim união mítica sexual, nem se trata de Um, de todo na identificação.

⁶ Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Ed Seuil.pag.106.

Vemos claramente a passagem da primeira definição do desejo, a qual o discurso nos permite produzir, que mas exige evidenciar a *função que cumpre o objeto no desejo como efeito do discurso*. Premissa evidente no discurso analítico, onde está articulado o desejo como agente; a sua causa, o objeto a, e no campo do Outro, a divisão, que oculta a marca que nos orienta. Não existe desejo que não esteja sendo ocasionado pela falta *que engendre um mais de gozar*, cito-o: “A relação com o gozo se acentua com esta função ainda virtual que se chama ‘desejo’. *Sendo assim, é por isso que articulo ‘mais de gozar’, o que aparece aqui, mas não como um fora ou uma transgressão*”.

Traducción: Katarina Aragao

A variação inédita e tola (*dupe*) do desejo invariante

Ana Laura Prates Pacheco

O título desse trabalho escreve de saída um paradoxo, ao afirmar a contingência de uma variação inédita do desejo advinda no final de uma experiência analítica – o que contradiz do ponto de vista da lógica clássica, a definição de desejo como indestrutível e invariante. Minha proposta é a de desenvolver os argumentos que sustentam essa aparente contradição, com as formulações de Lacan a partir de 1973. Procurarei fazê-lo em três recortes:

Desejo indestrutível e invariante

Na primeira aula do *Seminário 21 Les non dupes errent* Lacan nos remete ao último parágrafo da *Interpretação dos sonhos* quando Freud indaga a respeito do valor dos sonhos para o conhecimento do futuro. Trata-se de um parágrafo bastante elaborado, no qual ele afirma que, se por um lado, os sonhos, a partir da psicanálise, nada teriam a dizer a respeito da previsão do futuro, por outro, o que eles nos revelam é o passado. Mas Freud não se contenta com essa oposição, e acrescenta:

“No entanto, a antiga crença de que o sonho nos mostra o futuro não carece por completo de verdade. Representando-nos um desejo como realizado, nos leva realmente ao futuro; mas este futuro que o sonhador toma como presente está formado por esse desejo INDESTRUTÍVEL conforme o modelo de tal passado”¹.

De modo mais poético, no texto de 1908 *Os escritores criativos e os devaneios*, Freud comenta a relação da fantasia com o tempo, afirmando que “o passado, o presente e o futuro aparecem como enlaçados no fio do desejo, que passa através deles”.

O desejo (*Wunsch*) é, portanto, apresentado como essa *estrutura que não cede* – como explicita Lacan – definindo estrutura como *a relação a um certo saber*.

¹ Freud, S. *Interpretação dos sonhos*, Obras Completas, p. 720

Comentando Freud, ele dirá que a entrada de um ser particular no Discurso do Amo o fará *determinado quanto a seu desejo, do começo ao fim*. Aqui se introduz um primeiro paradoxo, pois que esse desejo indestrutível é também o desejo desde o Outro. Desejo metonímico, que passeia indefinido, fazendo da vida um itinerário do nascimento à morte, ou como canta o poeta brasileiro Vinícius de Moraes, fazendo da vida uma aventura errante.

Na aula seguinte Lacan explicita o paradoxo: *Eu lembrei outro dia esse famoso desejo indestrutível que passeia, que logo à entrada no campo da linguagem se produz, acompanha de uma extremidade a outra e Ebenbild, sem variação, acompanha o sujeito estruturando seu desejo*. Essa imagem fixa, nesse momento de seu ensino em que está introduzindo a topologia borromeana, é tomada em sua função espacial: o espaço do ser falante que não pode de modo algum ser confundido com um *more geométrico* qualquer. É assim que se dá o cruzamento da linha do tempo com a rede da estrutura. E nesse enodamento, o que chamamos de passado e futuro não são mais do que inscrições do desejo indestrutível que seguem o deslizamento ao mesmo tempo em que ele está fixado.

Eis os impasses de formalização da lógica clássica, os quais justificam, segundo Lacan, a necessidade de construir outra lógica, que inclua a contradição e os paradoxos, e que chamamos, nas pesquisas atuais, de para-consistente. Mas isso seria assunto para outro trabalho. Para o que nos interessa hoje, quero destacar o tratamento topológico que Lacan oferece à *Ebenbild* freudiana, a partir da noção topológica de limite e vizinhança. Acrescenta-se, então, outro aspecto paradoxal do desejo, mencionado também por Freud no texto *Os limites da interpretação* – no qual aponta para a incompletude da interpretação do desejo inconsciente, bem como a impossibilidade de decisão frente à multiplicidade de sentidos.

Mais além do seu caráter de indestrutibilidade, Lacan introduz aqui o termo INVARIANTE. A definição de invariante, na parte da matemática destinada a tratar a topologia, é a da propriedade de um espaço topológico de preservar uma característica estrutural que não se modifica apesar das mudanças aparentemente formais. A interpretação, portanto, encontra seu limite no desejo como invariante.

Lembremos que, alguns anos depois, na *Conferência de Bruxelas*, em 1977, Lacan afirma não ser a mesma coisa forma e estrutura – rebatendo as críticas de que a tese da primazia do significante seria um formalismo estruturalista. Trata-se de uma distinção fundamental para acompanharmos a proposta de sustentação da clínica no nó borromeano. Assim, poderíamos afirmar que se o desejo pode tomar várias formas ao longo da vida, sua estrutura, entretanto, não é da ordem de uma variável, mas de uma invariante no espaço do ser falante.

Um dizer, o desejo e o nó (o nodal é modal)

É muito interessante encontrarmos no *Seminário 21* a afirmação renovada de uma das primeiras teses lacanianas: *se o sujeito já nasce incluído na linguagem e já determinado no seu inconsciente pelo desejo do Outro, porque não haveria entre tudo isso uma certa solidariedade? O inconsciente não exclui o reconhecimento do desejo do Outro como tal, em outros termos, a trama da estrutura na qual o sujeito é um determinado particular*. Contanto que nos demos conta que, nesse momento, o Outro é função do Nome. Podemos dizer, acompanhando o *Seminário 23*, que *alíngua* morde o Real, cuspiendo o Nome. Por isso Lacan afirma que *é a fonação que transmite a função própria do Nome*.² Nesse Seminário ele conta poeticamente o mito criacionista: *depois do suposto nomear empreendido por Adão, Eva será a primeira a se servir da língua para falar com a serpente*.

Nessa espécie estranha e paradoxal de “nomeação” – que não faz absolutamente de Lacan um nominalista –, encontramos a mostra da estrutura ternária do nó como consequência da nomeação do desejo. Modulação do *Nome do Pai* ao *Pai do nome*, *nomear a*, entretanto, não é predicar o desejo, mas criá-lo enquanto *Ebenbild*, invariante no ser falante. A eficácia d’*alíngua* é, portanto, causar o furo do desejo que sustenta o nó e suspende a relação sexual como modalidade possível da existência. E aqui é importante *precisar* o que Lacan chama de solidariedade determinante da estrutura do nó. Comento uma passagem

² Lacan, J. *O Seminário 23 Joyce o Sinthoma*, p. 74.

extremamente complexa da lição 10 do *Seminário 21*, na qual Lacan declara essa articulação do desejo com a estrutura do nó ternário. Ei-la:

Não seria aí que deveríamos procurar, naquilo que nos possui como sujeito, que nada mais é que um desejo, e que, além do mais é desejo do Outro, desejo pelo qual somos, por origem, alienados? Não será aí que deve levar esta aparição em nossa experiência: que, como sujeitos, não é somente o fato de que não há qualquer essência, mas de estarmos presos, espremidos num certo nó. Mas também como sujeito suposto disso que espreme o nó. Como sujeito, não é só a essência que nos falta, a saber, o ser, é também que nos ex-siste tudo o que faz nó.

Ora, o que Lacan está sustentando é que somos presas (*dupes*) do nó, e que não há ser senão o falar. E o *ser falante* é um pleonasma, já que “*se não existisse o verbo ser, não existiria ser nenhum*”. O ser, enquanto Real, *ex-siste*. Não obstante, há. Há dizer, na contingência do discurso, que faz acontecimento; dizer que faz desejo, permitindo supor um sujeito. Há do Um, sempre ímpar. Do qual, pela impossibilidade logicamente implícita de alcançar o dois, podemos extrair *a rejeição de que haja a mínima harmonia entre o que se situa do gozo corporal com aquilo que o rodeia*. Daí Lacan escreve no nó o paradoxo do desejo enquanto sexuado, essa falha que causa o mal-entendido dos gozos, extraindo a consequência estrutural de que o Real é ternário. Porque o Real borromeano, sendo 3, mostra que não há relação sexual, evidenciando o *impasse inverificável do sexo*.

O *impasse inverificável do sexo* – ou seja, os modos de gozo todo fálico e não todo fálico, incomensuráveis e *irremediavelmente distintos* – é o que Lacan sustenta quando afirma a convergência do nodal e do modal, incluindo, para além do necessário e do possível, inscritos do lado homem, as modalidades impossível e contingente. Do lado masculino, o saber é *corte disfarçado de fechamento*, fazendo com que o homem *abandone o impossível*. O saber inconsciente, entretanto, é um conjunto aberto, ou seja, uma classe paradoxal que não se fecha. Daí se compreende porque Lacan propõe que *não é o desejo que preside o saber, é o horror* – e sua paixão correspondente, a paixão da ignorância. Diante da qual cada discurso escreverá sua modalidade de fechamento e negação sistemática na abertura estrutural do inconsciente não todo.

Do horror ao desejo inédito: o alcance do nosso dizer

No avesso dos outros discursos que produzem o fechamento em um saber universal, pela impossibilidade de sustentar os paradoxos do desejo, a prática do discurso analítico inscreve, pela contingência, um saber no lugar da verdade “*não toda*” do *parlêtre*. Apesar dos amores de Freud com a verdade, poderíamos propor, com Lacan que, contra a opinião verdadeira – a ortodoxa, cujo objeto faz com que não se perceba que não há relação sexual –, a psicanálise oferece *um dizer verdadeiro*, modal e paradoxal. *Não há a mínima opinião verdadeira, por que há paradoxos* – dirá Lacan no *Seminário 24*. Pois se o Real exclui o sentido, não haveria sentido senão mentiroso. Mas, excluindo o sentido, indica que exclua também a mentira.

Essa é a nossa questão clínica essencial, como Lacan esclarece na *Conferência de 1977: que a sexualidade é inteiramente tomada nessas palavras, esse é o passo essencial. E é muito mais importante do que saber o que isso quer dizer: a interpretação não visa “o que quer dizer”, mas o fato mesmo de “que se diga”*.

Assim, borra-se a diferença entre a verdade e a escroqueria, já que não pode haver A Verdade como universal. Não se visa com isso, entretanto, um relativismo da desconstrução, já que as “*verdades mentirosas*” *apontam todas para o real de que “o gozo é a castração”*, ainda que a castração não seja unívoca. Lembremos a distinção entre forma e estrutura. A Psicanálise, portanto, retira o peso do sentido. Em seu lugar, coloca o peso do real, ao qual, entretanto, é impossível aceder sem os sedimentos de linguagem.

A experiência analítica porta então para uma ética, cuja proposta é que possamos ser cada vez mais *dupes* (presas) do saber inconsciente aberto que seria, afinal, nosso único quinhão de saber, para usarmos a expressão da *Nota italiana*. Esse saber *escorre na ranhura do dizer verdadeiro*. Nas belas palavras de Lacan, parafraseando Joyce, trata-se de um depósito: *é um sedimento que se produz em cada um, quando ele começa a abordar essa relação sexual*.

Essa experiência, no entanto, só pode ocorrer e ser sustentada quando *há d’o psicanalista*. É por ele mesmo ter *circunscrito a causa de seu horror de saber*, e daí

lhe ter advindo o *desejo do analista*, que se pode operar a partir de um discurso que agencie um *dizer verdadeiro*. É por vias completamente incidentais, dirá Lacan, *que entrará para ele isso que faz três, a saber, o Real*. Daí a homologia excêntrica, porém imprescindível, proposta por Lacan no *Seminário 21*, entre o autorizar-se por si mesmo do analista, e o autorizar-se por si mesmo do ser sexuado. Autorização, evidentemente, que não ocorre fora do laço social, ou seja, não sem alguns outros. Mas há coisas, e eis a radicalidade aqui sustentada, *há coisas no nível daquilo que emerge do real sob a forma de um funcionamento diferente*.

Quando *há do psicanalista*, portanto, opera-se um forçamento que faz *passar o dizer nessa trituração do ser graças a que ele faz os silogismos*, bordejando o Real. Se *A Mulher, isso não existe*, a proposta da experiência analítica é a de que *uma mulher, isso pode se produzir quando há nó*. Produzir uma mulher, para homens e mulheres, não é sem efeito na relação amorosa e no laço social, já que implica em poder operar com o saber aberto do inconsciente que não vai sem circunscrever a borda do Real.

Dessa circunscrição depreende-se a ética da invenção, da qual depende a ousadia lacaniana de uma prática que não abandone o impossível. O saber em jogo, como explicita Lacan na *Nota italiana: trata-se que não exista relação sexual que possa ser escrita*. E a verdade, portanto, *só serve para criar o lugar onde se denuncia esse saber*. É, portanto, do cingir esse horror ao saber, fazendo o não todo desabrochar, que poderá surgir um desejo novo. Aí onde não há relação sexual, inventa-se o que se pode. Eis a aposta lacaniana que sustentamos: *inventar do (desde o) saber: Para todo saber é preciso que haja aí invenção, é isso que se passa em todo encontro primeiro com a relação sexual*.

Inventar do saber um significante novo, diferente da memória, do qual poderá advir de modo irremediavelmente paradoxal, um desejo inédito. Desejo de saber, oriundo do quinhão de saber do inconsciente não todo, cuja abertura o discurso analítico franqueia.

Essa variação do desejo invariante é, portanto, inédita e *dupe*. Trata-se de uma variação feminilizante do desejo, que proponho generalizar para o final da análise. O desejo inédito, assim, é tributário da contingência de um dizer que faz

acontecimento. Acontecimento que nomeia uma variação possível do invariante estrutural. Desejo novo, mas paradoxal, a sustentar a partir da experiência de uma psicanálise que chega até seu final.

O desejo contra o esperado

Manel Rebollo

No quarto ato de *La Bohème*, Mimi está deitada no sofá e se lamenta: Tenho muito frio! Se eu tivesse um manguito! Não poderei aquecer nunca estas minhas mãos? Um novo acesso de tosse tinge de agonia a cena, e é então que Musetta dá sua dupla resposta. Por um lado, tira os brincos e diz a Marcello: Toma, vendê-os, faça com que o médico venha, e traga algum que seja cordial. Em seguida, acrescenta: Ouça, talvez seja a última vez que faça um desejo, coitada; eu vou encontrar o manguito. Vou com você. Marcello lhe responde: És boa, Musetta minha.

Em um primeiro momento trata-se de atender a vida que se apaga em seu corpo, o que faz com que Musetta renuncie aos seus brincos para conseguir algum médico que a alivie. Porém há outra resposta que atende a outro tipo de demanda. "*Talvez seja a última vez que faça um desejo*". Este pensamento é o que anima Musetta a acompanhar Marcello e encontrar um manguito para Mimi. Não se trata só de aliviar o frio de suas mãos; se trata do último alento da vida do falasser, suas últimas palavras, as que nos confirmam que nesse corpo habita um sujeito.

Desejamos o desejo do outro, inclusive o espreitamos como prova de vida do sujeito. É essa vida no campo do desejo que prevalece sobre os avatares de sua realidade biológica. É este também um paradoxo, visto que, na cena adquire maior importância conseguir o manguito para suas mãos que encontrar um médico cordial.

Paradoxo é uma palavra de origem grega: παράδοξα compõe-se de dois termos: παρά e δοξα. Παρά, como preposição, admite muitas acepções, entre as quais "*mais além*", "*exceto*" ou "*contra*". Δοξα é um substantivo que pode traduzir-se como opinião, crença, parecer, etc...

Em castelhano usamos o termo doxa para nos referirmos a um saber estabelecido como "*o devido*". Tem certas conotações de lei e de

universalidade. Assim alguém pode situar-se na ortodoxia ou na heterodoxia, de acordo com sua regulação na opinião estabelecida ou separada dela.

Não esqueçamos que do termo *δοξα* parte também o termo dogma, e que em latim produzirá o verbo *docere*, presente na docência e nos doutores. Creio que este pequeno passeio etimológico já dá conta de que o desejo vai “*contra a doxa*”, ou talvez melhor: que a doxa, o dogma, a docência, vão contra o desejo.

O desejo está articulado na palavra, porém não é articulável. Este primeiro paradoxo já dá conta de uma forma singular de ser que tomará distintos termos no ensinamento de Lacan. Assim falta a ser se constitui em um de seus primeiros nomes. O desejo é falta em ser, ou melhor *deser*. O desejo introduz uma falta no ser do sujeito, o descompleta. Lacan recorre ao termo alemão *Dasein*, que toma de Heidegger, para referir-se a esta singularidade do ser desejante. *Dasein*, traduzido por “*ser aí*”, se opõe a um ser em constância. A emergência do desejo no discurso apresenta-se sempre em descontinuidade, produzindo este efeito de “*contra o esperado*”. É nos lapsos, nos atos falhos, nos sintomas, que Freud entendia que o inesperado do desejo *manifestava-se* sob a forma de “*retorno do reprimido*”.

Na última seção do *Seminário VI* Lacan coloca uma pergunta:

“ O desejo é ou não subjetividade? Esta questão não aguardou a análise para ser formulada. Ela aí está desde sempre, desde a origem do que se pode chamar a experiência moral. O desejo é ao mesmo tempo subjetividade, ele é o que está no coração mesmo de nossa subjetividade, o que é o mais essencialmente sujeito. Ele é ao mesmo tempo algo que é também o contrário, que se lhe opõe como uma resistência, como um paradoxo, como um núcleo rejeitado, como um núcleo refutável”.¹

¹ LACAN, J: *Le Séminaire, livre VI: “Le désir et son interprétation”*

Este comentário encerra algumas questões que me parece oportuno examinar. Para começar, aqui já não se trata dos paradoxos do desejo, porém do desejo mesmo como um paradoxo: “*O desejo opõe-se a subjetividade como um paradoxo*”.

Entendo que se o desejo é subjetividade, é quanto mais essencialmente sujeito, é enquanto é efeito de linguagem, enquanto constitui a realidade do falasser. Porém também *opõe-se* a subjetividade desde sua dimensão de objeto a, de a/coisa, esse núcleo no coração do sujeito que causa seu desejo e que vem a ser rejeitado como um osso.

Sabemos que no *Seminário do desejo* Lacan inclina-se por Spinoza, “*o desejo é a essência do homem*”, frente a Aristóteles, que exila o desejo do campo do homem para situá-lo nos limites da bestialidade. De alguma forma esta oposição concorda com as duas faces do desejo que implica a citação anterior.

Embora estas frases sejam do ano de 58, não deixam de convocar à topologia, em particular a figura dos dois toros enlaçados, donde o núcleo de um toro é o outro toro, o que está tanto em seu centro como em sua exterioridade. Mediante a série dos distintos enunciados o falasser tenta articular seu desejo, porém só conseguirá que algo disto se articule mediante o tropeço em algo, a/coisa, que emerge contra o esperado e realmente diz algo.

Nesta mesma tessitura topológica creio que podemos qualificar como “*moebiana*” a forma particular do dizer lacaniano quando usa cada vez com maior liberdade o equívoco para tentar transmitir o que não pode articular de modo direto e unívoco. Não é tanto que não o possa fazer, o que seria motivo de impotência, apenas que não é possível por estrutura: motivo então de impossibilidade.

Tomemos um exemplo: “*O desejo e sua interpretação*”, enunciado em francês, “*Le désir et son interprétation*”, soa como “*O desejo é sua interpretação*”. Trata-se apenas de um jogo fônico, unilateral a nível do

som, que se apresenta a nível do sentido com dois lados: dois efeitos de significação distintas. Esta superposição, esta equívocidade fonética, produz um efeito de metáfora muito mais potente que a simples substituição de um significante por outro. Este é o traço diferencial da interpretação lacaniana, baseada no corte, no equívoco poupando-nos da obsessivante interpretação de caráter explicativo, sempre excessiva e insuficiente, presente na prática psicanalítica não lacaniana. Esta última faz doxa, produz efeito de docência, e portanto de gozo. A lacaniana não, pelo contrário. Funda-se nos efeitos que produzirá no sujeito este corte, este efeito, que pode ser precisamente de surpresa, de ir “*contra o esperado*”. Só por esses efeitos no outro conheceremos o valor da interpretação. Neste sentido, a interpretação, tal como se desenha no grafo do desejo, é um vetor que se inicia como intervenção do analista e termina como efeito no analisante, implicando sempre em alguma medida uma perda de gozo, tanto menos a que se deriva de um mero efeito.

Uma jovem lamenta-se de não saber o que fazer diante da repetição de certas situações em que seu pai age de um modo que ela não entende. Num dia, conta, mostrou-lhe umas sapatilhas que havia comprado, e ele comentou: Sim, te ficam muito bem. Então sua mãe perguntou: por que não compras outras para ela? A jovem diz: não, não precisa, obrigado. O pai insiste muito em comprá-las, e, no final ela explode, dizendo: não quero que as compre, chega!. Esta subserviência do pai ela não suporta, porém do que se queixa é de sua resposta irritada ante a oferta. Deveria ter sido mais amável. Diz então, em catalão, entre lágrimas: “*Semblo la loca del Paralelo*” [Pareço a louca do Paralelo], ao qual eu respondo: “*A louca do Para...lelo?*”. Isso lhe revela um outro sentido: “*Pareço a louca do pai lelo*”, a partir daí toma sua resposta de “louca”, como uma forma de cobrir a “*estupidez*” da conduta de seu pai. Prefere parecer louca que *vê-lo, lê-lo*; *Lia-se* como avatar do desejo da histérica: sustentar o pai.

Vemos então como o corte enquanto modelo de interpretação introduz a dimensão do *sontido*², quer dizer a geração de sentido em função dos efeitos do som. Este caráter do efeito da interpretação encadeia-se com a concepção de *lalíngua* como fundamento do inconsciente estruturado como uma linguagem. Ao permitir a estrutura da linguagem, o jogo moebiano, produzem-se estes momentos de sentido comuns com o chiste e que deixam acontecer novos *sontidos*.

A forma em que opera esta etapa do sentido [sensentido]³ Lacan comenta no ano anterior, em seu *Seminário V: “As formações do inconsciente”*, quando trata do chiste. Trata-se de levar o sujeito pelo caminho de certo sentido, e no momento que está esperando certa conclusão do enunciado se produz a entrada de um elemento inesperado, que rompe com o sentido e produz uma queda do mesmo. É neste intervalo sem sentido que se produz a transmissão de algo que vai com o dito: um mais de sentido que podemos tomar como o desejo articulado na palavra, porém não articulável. Quer dizer, o chiste se pode contar, porém não se pode explicar. “*O desejo se pega pelo rabo*”, título da pequena peça teatral que Picasso escreveu, creio que expressa bem o modo em que a intervenção do analista pode tocar algo no dizer analisante, desde intervir *reson-hable-mente*⁴. Como contraponto desta expressão podemos situar a célebre “*automutilação do lagarto, seu rabo se solta no desespero*”, como Lacan se refere ao desejo reproduzindo a relação do sujeito com o objeto perdido. “*Desventura do desejo nas sebes de gozo, espreitadas por um deus maligno*”, completa a citação⁵.

² *sontido*. Neologismo forjado com os termos “*som*” e “*sentido*”.

³ Em francês, *pas de sens*, tem um duplo significado: de sentido e falta de sentido.

⁴ Neologismo em consonância com “*razoavelmente*”/ “*razonablemente*” mas que ao contrário: se trata de *ressona/ resón*, e não da razão. Junto a este termo se colocam outros dois: *fale/hable* e *mente /miente*.

⁵ LACAN, J. *Do Trieb de Freud e do desejo do psicanalista*. In *Escritos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 867

Mas se o desejo do analista opera no corte, o faz na medida em que sua incumbência não é concluir a citação, mas ao contrário: se trata de descompletar o enunciado, de interromper a cômoda e gozosa satisfação da tagarelice analisante. É assim que podemos entender o desejo do analista, em seu ato, como oposição ao “*não querer saber nada disso*”, paixão da ignorância que habita no analisante.

É esta mesma lógica que rege o procedimento do passe, o que Lacan não hesitou em comparar com o chiste. O passante fala, conta o que lhe parece que deve contar aos passadores, e estes por sua vez vão contar ao cartel do passe o que escutaram. Mas o efeito do passe não fundamenta tanto a precisão do contado, na correspondência de um relato com o outro, mas os efeitos que se produzem nos membros do cartel. Não é um saber o que vem a decidir sobre a nomeação, mas sim algo que tem o caráter de novo, da surpresa, inclusive do cômico: um passo a um novo sentido. Também aqui o que resulta vai contra o esperado. Não se trata de fazer uma nova doxa com os ensinamentos do passe, mas sim de poder abrir brecha no que se produziu como saber, como docência, como dogma. Da capacidade de introduzir a insatisfação em nossa Escola, e de poder tolerá-la, depende em boa parte que possa continuar servindo a psicanálise.

Tradução: Consuelo Almeida

Nomeando o desejo

Leonardo S. Rodríguez

O desejo resiste ao discurso e as palavras são impotentes para capturá-lo. É necessário isolar o desejo para encarná-lo. A incompatibilidade marca a relação dos dois (desejo e palavra): não se trata de uma boa parceria, um bom casal, como se imagina. Mesmo assim, seria possível conceber o desejo sem algumas palavras ao redor? Se podemos pensar que alguns momentos de silêncio valem mais que mil palavras é apenas porque estes momentos revelam a tensão desejante da criatura humana. No entanto, o desejo anseia pelo silêncio apenas na medida em que ele antecipa e é acompanhado pela declaração da pessoa que deseja.

A incompatibilidade entre desejo e discurso que Lacan postula na “*Direção do Tratamento*” (Lacan, 2006 [1961], 535) surge de algum modo atenuada pela nomenclatura – o registro no sentido do nome próprio, da assinatura de nomes “*próprios*”, ou (na designação) de protagonistas presumidos de direções e itinerários de desejos, assim como o nome – ou nomes – do sujeito desejante, aquele que não admite “*recuar em relação o desejo*”, como exige a técnica analítica.

O nome próprio possui uma história na filosofia e na lógica, e também na psicanálise a partir do momento em que Lacan encontrou nele uma referência conceitual capaz de clarificar os status e as funções do significante, dos elementos constituintes do próprio inconsciente e da tríade freudiana inibição, sintoma e angústia (Lacan, 1975, 96; Freud 1926d). A nomenclatura produz traços de identificação que inscreve na linguagem e na pragmática do discurso a singularidade de objetos e sujeitos: ‘*Louis Armstrong*’, ‘*Tokyo*’, ‘*Jupiter*’ e milhões de outros nomes

Designam seres humanos únicos, cidades e planetas, e esses nomes nos auxiliam razoavelmente bem a identificá-los, como dizemos, e a não confundí-los com outras pessoas, cidades e planetas.

Isso remete a distinção inicialmente formulada por G. Frege entre *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (referente), ou entre duas modalidades distintas de significação ou representação (*meaning*) (conforme Frege): a primeira (sentido) como “o modo de apresentação” (para usar seus termos), escolhido entre outros modos possíveis de expressão, que representa as qualidades daquilo que falamos; ao passo que o segundo (referente) designa aquilo do que falamos, um objeto no mundo, sem a interferência de cadeias significantes. “A estrela matinal é a estrela noturna” (exemplo repetidamente dado por Frege): o sentido de “estrela matinal” não é o mesmo que o sentido de “estrela noturna”, mas o referente é o mesmo (Frege 1962). Frege reconhece o referente (como o termo) que estabelece uma associação “direta” entre o significante e o objeto designado, sem que seja necessário a associação a outros significantes; para se tornar inteligível, (o referente) deve contudo estar ligado a outros significantes (através de um tipo de conexão usualmente chamada de “contexto”). Se eu nunca ouvi a palavra Tóquio antes, e se eu agora prontamente a escuto sem nenhuma conexão discursiva, eu posso ter a intuição que ela é um nome próprio, mas eu não estarei em condições de decidir se o nome em questão é o de um gato, um lugar ou um planeta. Na realidade, a palavra “Tóquio” pode ser utilizada para designar todas essas coisas, na medida em que ela é rodeada por significantes que permitem ao ouvinte (que também é um ser falante) entender o que o orador diz.

Mas há uma complicação. Frege afirma que as duas expressões (ou apresentações) diferentes, “a estrela matinal” e “a estrela noturna”, possuem o mesmo referente, que é o planeta Vênus. Um filósofo interessado por interrogações ontológicas pode questionar o argumento de Frege e propor, dentre outras coisas, que nada garante que para o sujeito perceptível “a estrela da manhã” e “a estrela noturna” possuem o mesmo objeto se o objeto for definido em função da consideração à posição do sujeito para quem o objeto é um objeto. *Deixemos* de lado o

fato de que Vênus não é nenhuma estrela, mas um planeta, e que talvez não seja inconsequente lembrar que se trata de um planeta nomeado com um nome “*emprestado*”, o nome da deusa romana do amor, do desejo e da beleza, e que nos tempos antigos a estrela matinal não era considerada a mesma estrela noturna. “*Referente*” segundo Frege implica a “*objetividade*” do objeto designado, que remete a sua existência independente de qualquer sujeito. Quine, lógico e filósofo da linguagem, faz objeções a essa noção de objetividade, e propõe que o que chamamos de “*objetividade*” é, de fato, intersubjetividade, uma convenção acordada entre sujeitos. Essa convenção, por sua vez, não assegura que propriamente, no processo de construção do conhecimento, os objetos possam ser apropriados por eles, pelos sujeitos.

Mas talvez possamos viver sem adentrar em debates ontológicos. Como psicanalistas, no entanto, estamos interessados em saber o que é a natureza da nomenclatura, quais suas causas e seus efeitos, com particular destaque à nomeação do desejo, e isso apenas (se justifica) em conexão com a questão do nome que eu trago aqui, seu status linguístico e sua função no laço social, isto é, no discurso - O quer dizer: a linguagem tornada viva pela ação de seres falantes - e, dentro do campo do discurso, mais precisamente (as implicações da nomenclatura no âmbito) do discurso psicanalítico.

Lacan fez uso das categorias de Frege. Ele intitulou um de seus ensaios *Die Bedeutung des Phallus*, “*A Significação do Falo*” no qual procura elucidar o referente (*Bedeutung*) do falo como significante (Lacan, 2006 [1958]). Agora, como Christian Fierens indicou no seu estudo sobre *L'étourdit*, a concepção lacaniana de referente não concide com a definição de Frege (Fierens, 2002, 100-110). Isto é - eu deveria acrescentar - porque a experiência psicanalítica, sendo uma experiência de discurso na qual nomes são utilizados a todo momento, conduz ao questionamento do entendimento “*normal*”, (espontâneo), que um sabe o que outro fala

quando se está engajado no discurso e exerce a função de nomação. O referente está concernido a objetos – objetos imaginários, como diria Lacan; objetos da percepção cuja existência depende da manipulação de significantes, que (por sua vez) pertencem a uma ordem totalmente diferente das coisas reais (ênfase no real) às quais nos referimos. Não podemos decidir conclusivamente sobre o que os objetos verdadeiramente são a partir das percepções que eles induzem e dos significantes que surgem para representá-los. Não importa se somos capazes de bem conhecer os objetos ou de nomeá-los de forma apropriada, o que é desconhecido acerca deles sempre vai prevalecer.

Isso é pertinente para a concepção que Lacan introduz logo depois de “*A Significação do Falo*”: a (diferença) entre objeto do desejo, no sentido de alvo ou meta, e a causa do desejo, o objeto *a*, que não possui lugar no esquema de Frege.

Shakespeare teve uma boa intuição dessa distinção. A doce Julieta diz:

JULIET

*'Tis but thy name that is my enemy.
Thou art thyself, though not a Montague.
What's Montague? It is nor hand, nor foot,
Nor arm, nor face, nor any other part
Belonging to a man. O, be some other name!*

Em seguida, os famosos versos:

*What's in a name? That which we call a rose
By any other word would smell as sweet.
So Romeo would, were he not Romeo called,
Retain that dead perfection which he owes
Without that title. Romeo, doff thy name;
And for thy name, which is no part of thee,
Take all myself.*

ROMEO I take thee at thy word.

Call me but love, and I'll be new baptized.

Henceforth I never will be Romeo. (Act II, Scene II)²

¹ *JULIETA - Meu inimigo é apenas o teu nome. Continuarias sendo o que és, se acaso Montecchio tu não fosses. Que é Montecchio? Não será mão, nem pé, nem braço ou rosto, nem parte alguma que pertença ao corpo. Sê outro nome.*

² *Que há num simples nome? O que chamamos rosa, sob uma outra designação teria igual perfume. Assim Romeu, se não tivesse o nome de Romeu, conservara a tão*

Os amantes nomeiam um ao outro de diferentes formas, recriando um ao outro novamente, tal como diria Pablo Neruda, outro grande poeta que sabia a respeito de nomes e nomenclatura.

Como psicanalistas estamos mais interessados nas recriações metafóricas, particularmente aquelas induzidas pelos equívocos de *Lalíngua*.

Roman Jakobson já havia enfatizado que a nomenclatura é o protótipo de toda metáfora. Através dela um significante serve de substituto para algo. Essa operação de substituição produz, ela própria, um acréscimo (*surplus*) de significação (Jakobson and Halle, 1971).

Mas, como psicanalistas, também, nós estamos mais interessados naquilo que faz a flor cheirar tão docemente: o gozo que ex-siste para além dos nomes e da nomenclatura, ao mesmo tempo, de alguma forma (como o cheiro da flor o faz), invade as palavras que representa, constituindo um componente essencial da própria nomenclatura.

O ato de nomear é um meio de gozo. “*O que é isso, Doutor, que se apossou de mim? Você pode me dizer?*” O analisando assume que há um nome para todas as coisas e que todas as coisas possuem um nome. Se ao menos pudesse identificar e nomear os seus demônios, ele estaria em condição de sobrepujá-los, como o pequeno príncipe de Saint-Exupéry, que foi capaz de vencer raposas e rosas constituindo um laço com elas, isto é, através de discurso (Saint-Exupéry, 2010 [1943]).

Domar a pulsão: isso é impossível, afirma Freud em *Análise Terminável e Interminável* (Freud, 1937c, 224-230). Ele propõe um destino melhor – o destino do desejo – que é franqueado às pulsões dentro do escopo do discurso psicanalítico. Como o pequeno príncipe, que assume a

preciosa perfeição que dele é sem esse título. Romeu, risca teu nome, e, em troca dele, que não é parte alguma de ti mesmo, fica comigo inteira. ROMEU - Sim, aceito tua palavra. Dá-me o nome apenas de amor, que ficarei rebatizado. De agora em diante não serei Romeu. (Ato II. Cena II).

responsabilidade por aquilo que sobrepuja (raposa ou rosa), o analisando pode então se tornar integralmente responsável pelo seu desejo e seu gozo, e talvez não se preocupe tanto assim em apenas simplesmente nomear. Ele apenas se preocupa em nomear a si mesmo como autor de seus atos, autorizando-se a agir de uma forma que respeite o desejo e o gozo dos outros.

Essa auto-autorização concernida na ação de uma pessoa é algo do que o neurótico foge. Se há analisandos que formulam questões acerca de seus gozos e seus desejos, há outros que se evadem dessa questão a todo custo, como se soubessem muito bem que a questão pode ter uma resposta e que a consequência dessa resposta pode ser um ato e que o ato implica: a adoção de uma posição ética.

Assumir as consequências éticas de um ato requer uma nomeação apropriada: a declaração de uma singularidade (*oneself*) como autor de um ato. Isso já é alguma coisa, e dependendo do ato pode ser também algo suficiente para um bom número de outras pessoas. Mas também sabemos que o nome próprio, ao mesmo tempo que identifica um sujeito, não significa esse sujeito para além da inscrição no registro dos atos humanos. Um nome próprio pode possuir ressonâncias particulares – ser um Capuleto não é a mesmo que ser um Montéquio – mas o ser falante está assujeitado a outras ressonâncias e produz outras ressonâncias, tal como Julieta fala para Romeu.

Se a nomeação nos possibilita possuir um grau de certeza, o ato em si produz incerteza no sujeito, para quem a opção desejo ou angústia, ou os dois, está sempre aberta. Isso está em consonância com (a tese de que) o desejo possui uma causa que, na melhor das hipóteses, pode ser circunscrita, mas para a qual não é possível dar um nome próprio. Quando isso parece acontecer (quando o desejo aparenta estar bem apresentado por um nome), ele (o nome) demonstra-se decepcionante, como todas as causas perdidas cujo vazio não é reconhecido. Quantas vezes um

analisando, após tomar um pouco de coragem e de prover para si as melhores respostas concernentes aos seus demônios, após dizer “*É isso mesmo! É isso que aliena a minha vida!*”, dá-se conta que “*não é isso*”, não completamente, não decisivamente. O que não é o mesmo que dizer, como Lacan colocou, que a interpretação está aberta para qualquer sentido (meaning): não é pelo sentido que algumas palavras são melhores que outras no que diz respeito à verdade da questão concernida. Isso é o que a descoberta do Inconsciente implica: a nomeação - incluindo as tentativas, a não-toda nomeação do desejo - é um começo, uma condição necessária na adoção de uma responsabilidade ética por aquele que deseja; mas não é uma condição suficiente, na medida que a vida e o desejo envolvem paradoxos que não são redutíveis aos paradoxos definidos pelos lógicos. Os paradoxos segundo a definição dos lógicos são articulados em termos universais ou particulares, os termos que designam classes lógicas e os membros das classes; não se trata de seres falantes ou eventos singulares. Daí Bertrand Russell argumentar que não há paradoxo ao se afirmar “*eu estou mentindo*”, porque não há nenhuma contradição real. Os paradoxos interpretados pelos lógicos envolvem contradições que podem ser articuladas em discurso, ao passo que os paradoxos do desejo inconsciente emergem quando os limites do discurso são ultrapassados, quando a incompatibilidade entre desejo e discurso nos remete ao indomável aroma da rosa.

Mas se podemos falar no “*desejo de analista*”, do “*desejo de mãe*” ou do “*desejo de pai*” é porque nós também estamos utilizando categorias universais. Esse é o preço que pagamos por viver no mundo da linguagem: só podemos nos referir ao singular através da universalidade do significante; isso é parte de nossas obrigações concernidas à linguagem.

Ainda que no discurso corrente se fale de desejo de analista, essa expressão não faz nenhum sentido, ao menos que ela se refira à unicidade deste ou daquele analista, mas não a uma entidade abstrata. O mesmo se

aplica ao desejo de mãe, ao desejo de pai e a qualquer outro desejo humano. Dar a esses desejos nomes de classes de objetos ou eventos é a única forma de identificá-los. Mas essa nomenclatura é apenas uma indicação de suas essências, cuja existência viva persevera, e morre, para além da ordem imposta pelas palavras.

Tradução: Fabiano Rabêlo

References bibliográficas

Fierens, C. (2002) *Lecture de l'étourdit. Lacan 1972*. Paris. L'Harmattan.

Frege, G. (1962) On Sense and Reference. In M. Black and P.T. Geach (ed.) *Philosophical Writings*, Oxford, Blackwell, 56-78.

Freud, S. (1926d) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. *Standard Edition* 20, 77.

Freud, S. (1937c) *Analysis Interminable and Interminable*. *Standard Edition* 23, 211.

Jakobson, R. and Halle, M. (1971) *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. In *Fundamentals of Language*, Berlin, Mouton de Gruyter.

Lacan, J. (1975) *Le Séminaire de Jacques Lacan, R.S.I. Ornicar?* 2, 96.

Lacan, J. (2006 [1958]) *The Signification of the Phallus*. In *Écrits*, New York, Norton.

Lacan, J. (2006 [1961]) *The Direction of the Treatment and the Principles of its Power*. In *Écrits*, New York, Norton.

Saint-Exupéry, A. de (2010 [1943]) *The Little Prince*. London, Penguin.

O desejo pego pelo...

Colette Soler

Na questão dos paradoxos do desejo, é preciso avaliar a contribuição da psicanálise em paralelo com a literatura e a filosofia que também a trataram desde o início.

Referi-me ao desejo pego pelo rabo de Picasso, mas não era para aprová-lo. Para nós, não há meio de pegar o desejo pelo rabo, mesmo quando se trata do que serve ao ato sexual, pois nossa questão refere-se justamente àquilo que o faz funcionar. Sabemos que nem sempre ele funciona sozinho, ele tem seus caprichos e precisa daquilo que, de bom grado, chamarei de uma cauda gêmea invisível cujo nome acreditamos conhecer... falo, objeto. Não, o que me instigou foi a ideia de que é preciso que ele seja capturado, o desejo. O próprio Lacan pergunta como tomar o desejo¹. A significação é quase a mesma, pegar, capturar e tomar, e situa o desejo no registro paradoxal de uma presença, mas... inapreensível. Não há dúvida de que é uma presença, “*constatamos o desejo*”², sua virulência, sua constância que confina em uma vontade, mas também seus momentos de enfraquecimento, chegando à abulia, de que nos lamentamos. Mas, em todos os casos, trata-se de uma presença que escapa à apreensão.

Há imagens que servem para dizer a fuga do desejo: furão, fantasma, há, sobretudo, o que Lacan construiu ao longo de todo o seu ensino até circunscrevê-lo e lhe dar seu peso de real.

No fundo, por que é que devemos “*capturar o desejo*”? Não falaríamos em capturar o gozo do sintoma, é ele que nos captura e que faz acontecimento de corpo. Então o desejo não seria um acontecimento, nem mesmo um acontecimento do sujeito que poderíamos opor ao

¹ *A direção do tratamento, Escritos*, Jorge Zahar Ed., 1998, p.626. “É preciso tomar o desejo ao pé da letra.”

² *O Sinthoma*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2007, p.37.

acontecimento de corpo? De fato, ele não é acontecimento, se o acontecimento advém da contingência, que se contrapõe à ontologia, como bem marcou Alain Badiou, o que nos faz questão quando dizemos, com Lacan, que o desejo dito do analista é um desejo novo. Voltarei a esse ponto. De início, Lacan falou no ser do desejo, não em seu acontecimento, um “*ser não ente*”³ (a referência é Heidegger), portanto inapreensível e que se confunde com a metonímia de um sujeito cujo “*ser está sempre alhures*”⁴. Lacan não abordou o desejo como acontecimento de sujeito.

Era neste ser escorregadio que Freud tentava identificar o desejo como desejo inconsciente? Tratava-se de uma novidade em relação a tudo que o havia precedido, o desejo no singular, paradoxalmente tão indestrutível quanto evasivo para cada um, conforme os termos de Lacan no início do *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Eurídice desaparecendo imediatamente após o seu aparecimento. Mas Lacan estava manifestamente decidido a capturá-la pelo corpo. Quem, então? Não Eurídice, mas Diana fugindo aos cães. A expressão *prise de corps*⁵ estava em voga no século XVIII, e Diana é uma referência diferente de Eurídice, não é mesmo? E não tem nada de além túmulo.

Tamanha aventura, enfim, que chamarei de a caça de Lacan para capturar o inconsciente-desejo, apesar dos paradoxos! Vou segui-la um pouco, embora muito condensada, pois, da profusão de tudo que Lacan desdobrou puxo apenas o fio do desejo, e só posso me ater aos avanços conceituais. Aliás, eles não são simplesmente cronológicos. Sigo esta pista, pois ela permite ordenar o que cada um ainda retém da questão nos dias de hoje.

Ela foi gestada primeiramente sob o nome de estrutura, estrutura da linguagem, que permite situar o lugar do desejo inconsciente na fala.

³ Na expressão “*être de non étant*” (cuja tradução literal em português é “*ser de não ente*”), “*étant*” é o particípio presente do verbo “*être*”.

⁴ *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.,

⁵ Uma tradução aproximada seria “*contida pelo corpo*” ou “*pressionada pelo corpo*”.

Tratava-se de algo lógico, uma vez que, na psicanálise, só existe ato de fala. Este lugar, que todos os leitores de Lacan conhecem bem, é o do significado, precisamente o lugar do entredito, o entre (inter) dos ditos onde Lacan recoloca o recalcado freudiano, como está escrito em seu grafo do desejo. Desde então há esperança de apreender esse tal significado pela instância da letra. “*É preciso tomar o desejo ao pé da letra*”⁶, a letra que não desliza, mas se combina, metáfora e metonímia, advindas de Jakobson, e com as quais, durante certo tempo, Lacan tentou ordenar sintoma e desejo. Sim, mas tomá-lo ao pé da letra não diz o que ele é, e além disso não se vai mais longe que... equívoco, e isto o deixa justamente na “*incompatibilidade com a fala*”⁷, ou seja, impossível de ser dito. Desejo é o nome daquilo que, indizível na fala, é no entanto uma presença dinâmica, um princípio de ação consequente, e frequentemente incontrolável, tanto na fala quanto fora dela, aliás, na vida, como se diz. Nela, quando se trata de dar conta dessa potência, a instância da letra declara falência, ela apenas a veicula e lhe dá lugar.

Então, é preciso que a aventura continue. E Lacan irá dizer, em 1970, que a estrutura é “*efeito da linguagem*”⁸, o que é diferente da estrutura da instância da letra, e é toda a construção do objeto a que se transplanta aí, o objeto como falta que faz a causa do desejo e que explica a “*potência da pura perda*”⁹ que Lacan nomeou desde “*A direção do tratamento*” como resultado da “*tendência ferida*” pela linguagem – que deve ser distinguida do efeito de falta de ser, que é da linguagem. Começava ali a hipótese propriamente lacaniana, formulada no fim do *Seminário Mais*, ainda. Com essa elaboração, Lacan encontra a “*razão*” dos paradoxos do desejo, pois todos eles se sustentam no hiato entre a causa que o produz e os objetos a que ele visa, fenomenologicamente bem diversos. Evidentemente, logo que

⁶ *A direção do tratamento*. Op. cit., p. 626.

⁷ *Ibid.*, p.647.

⁸ *Radiofonia, Outros escritos*, Zahar, 2008, p. 405.

⁹ *A significação do falo, Escritos*, op. cit., p. 698.

dispomos da explicação, os paradoxos do desejo perdem o mistério que os tornava atraentes e com o qual podíamos fazer literatura, inclusive a literatura analítica de que Lacan produziu grandes e belos trechos. No entanto, se a causa gera o desejo como indestrutível, ela o deixa indeterminado, não diz o que ele quer. Ainda não é o fim da caça. Aliás, Lacan nomeia este objeto a de “*causa primeira do desejo*”. Deve haver, portanto, uma segunda, e já podíamos aguardar o passo por meio do qual Lacan iria propor a substância do objeto... visado, que, diferentemente da causa que o deixa indeterminado, pode dar ao desejo determinadas formas.

Para fazê-lo, era preciso a junção entre “*o efeito da linguagem*” e os efeitos dos discursos que aconteceram de fato. Com os discursos, a questão passa a ser: onde localizar o desejo na estrutura de discurso que é uma ordem de linguagem? Podemos responder com o que já sabemos: lá onde está escrito o sujeito barrado representado pelo significante. Não é falso, e há indicações de Lacan nesse sentido, mas isso esconde que ele dá um salto com a estrutura dos discursos, o que só aparece claramente, é preciso dizê-lo, dois anos mais tarde, com a frase de abertura de “*O aturdito*” e seu subjuntivo: “*Que se diga fica esquecido...*”, vocês conhecem o resto da frase. Ela acaba de forma radical com a pretensão ontológica, inclusive com a ontologia da falta de ser. Será que isso foi bem percebido? Trata-se do seu fim, pois, quem ainda quisesse predicar sobre o ser – não importa se fosse Heidegger ou qualquer psicanalista considerando o ser de falta do sujeito desejante-, já teria recebido a resposta do pastor à pastora, quer ele a conheça ou não, pois ela assim se enuncia: “*tu o disseste*”. Ora, o dizer como ato de enunciação não é do Outro, o dizer é acontecimento, única “*testemunha da existência*”¹⁰, não do ser, mas da contingência radical dissimulada atrás de “*o que se diz*”. Não podemos deixar de questionar o dizer em sua própria visada, em outras palavras, questioná-lo sobre o desejo que o sustenta. Perguntar como na história judia “*Por que me dizes...?*” é

¹⁰ Posfácio, *Outros escritos*, p.506.

bem diferente de se perguntar “*o que me dizes tu aí?*”- o que se costumava fazer na psicanálise, embora Freud tenha ido além quando levou em consideração a repetição, e apesar das críticas de Lacan. Com isso, o desejo é deslocado, do entre (inter) dos ditos ao que funda o dizer existencial, ao mesmo tempo em que sua interpretação é sacudida, e até mesmo subvertida. Lacan o explicita no *Posfácio ao Seminário 11*, seis meses depois de “*O aturdido*”. Não é o entre (inter) dos ditos que ela alcançará. Na fala, eu cito, não é “*o que ela diz*”¹¹ que abriga a demanda de interpretar¹², é que se a diga, o acontecimento do seu dizer. Conseqüentemente, ela será uma interpretação que evita a ontologia, inclusive a da falta de ser. Na última frase do *Seminário 11*, Lacan dá uma interpretação em tom jocoso, eu cito: “*evite a onto – Toto toma nota, a onto – até a onto – tautologia.*”¹³ Dirigindo-se a Toto - Toto em francês é o nome do eterno estudante -, Lacan o adverte da anti-ontologia da interpretação do dizer, a única que evita a tautologia, a qual costuma dizer que o ser é, em nosso vocabulário, o ser da falta do desejo é falta.

A nova interpretação do dizer só pode se apoiar em uma função diferente daquela da fala, pelo fato de que o dizer ex-siste à instância da letra e porque Lacan irá recorrer à função do escrito, do que se escreve. Cito: “*o objeto (a) [...] é, por sua vez, o trilho por onde chega ao mais-de-gozar aquilo de que se habita, ou em que se abriga, a demanda de interpretar.*”¹⁴ Graças a este objeto, o desejo que habita o dizer da demanda é dirigido para o mais-de-gozar. Isso equivale a dizer que o desejo segue na direção do real de um gozo. Não há exceção quanto a isso, a não ser que haja, em determinado momento, uma recusa em reconhecer, o que também é verdadeiro para diferentes configurações possíveis. Eis enfim situada, sob a

¹¹ Ibid., p.504.

¹²Ibid., p.505.

¹³N.T. Não foi possível manter a versão brasileira de M.D.Magno, pois ela desaparece com a palavra Toto. Ei-la: “*evite o onto – Chato toma nota, o onto -, mesmo a ontotautologia.*” Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979/1985, p.266.

¹⁴ *Posfácio ao Seminário 11*, op. cit., p.505.

variedade dos diferentes objetos da apetência, incluindo os objetos sexuais, a função do objeto que não falta, o objeto substancial, o objeto gozo. Será que terei a ousadia de dizer a causa segunda? Em *Radiofonia*, Lacan a havia situado na metonímia languageira do gozo, onde ele está na “*estância-por-debaixo*”, substância a ser apreendida no efeito de escrita ou de erosão do dizer da demanda.

Em seguida vieram outras elaborações sobre a função do escrito, notadamente da letra, mas eu me detenho aqui, pois, a partir daí, torna-se explícito que o desejo é impensável sem o real, não apenas o real que a lógica demonstra por meio do impossível que faz parte do simbólico, mas também o real substancial do gozo, este outro real, fora do simbólico. Desde então, faltava apenas escrevê-lo como uma das três consistências do nó borromeano, introduzido no ano seguinte, no fim do *Seminário Mais*, ainda.

O tempo de apresentação me obrigou a resumir bastante, peço desculpas, além disso é preciso acentuar que, se formos ler numa perspectiva retroativa, veremos bem que as notas feitas por Lacan, na margem de suas elaborações centrais do momento, indicam que há muito tempo ele já estava na busca deste real, *looking for*, diriam os ingleses, sobretudo por não haver dúvida de que ele se dedicava a elaborar o que tinha a ver com a tese contrária e prévia: seu simbólico.

É impossível situar um desejo sem o nó borromeano, ele o dirá então. Ora, o nó borromeano supõe o dizer a que ele dá o nome de sinthoma, o desejo-dizer ou o Um-dizer, que, produzindo o nó, funda cada um como uma “*Unaridade*” borromeana, em que podem unir-se (a), o objeto-falta e o objeto não-falta. É nesse lugar que se levantariam todas as questões que Sidi Askofaré introduziu, mas sublinho que é, com este dizer que faz nó, que aquele dois, qualquer que seja, do sujeito do desejo não é a última palavra, e se pode pensar em convocar um desejo acontecimento, origem, que não é do Outro, e que pode fixar um metabolismo estável de gozo.

O desejo apreendido pelo nó borromeano, depois do desejo tomado à letra e do desejo capturado pela causa primeira, que, tanto uma quanto a

outra, a letra e a causa, deixavam-no inapreensível, este desejo apreendido pelo nó borromeano, portanto, parece-me infinitamente mais propício do que todas as elaborações sobre o desejo como desejo do Outro, para pensar a realidade do nosso mundo com a paleta dos gozo múltiplos que estão frequentemente fora do laço social, e de que os analistas agora se lamentam, e que o próprio Lacan imputou aos efeitos da ciência.

Outrora, no momento em que Lacan concebia o desejo como o entre (inter) dos ditos, ele já tinha acentuado que, por ser causado como falta, nem por isso ele deixava de estar fixado no fantasma como uma constante eventualmente rebelde, à qual ele dava então o estatuto de real. “*Bate-se numa criança*” ou inflige-se alguma desgraça à Justine... Mas era uma constante de “*eu gozo*”, “*ouço-sentido*” (joui-sens), escrito em duas palavras, permanecendo então na dependência do Outro. A questão continuava sendo a de saber como um desejo pode vir a funcionar numa verdadeira separação em relação ao Outro, cuja segurança não é necessariamente tranquilizante. Eis algo cuja possibilidade se pode constatar, certamente não na análise, por causa do seu dispositivo, mas no uso que se faz do mundo (*L’usage du monde*). Retomo aqui o título de Nicolas Bouvier de que gosto muito. Faço, contudo, a ressalva de que não convém idealizar o que se chama de um desejo decidido. Ele pode ser perfeitamente banal e pouco criativo, e também menos sombrio do que os que acabei de citar, como no filme de Fellini, *Amarcord*, em que o homem idoso recusa descer da sua árvore, gritando repetidamente “*Voglio una donna*”. Não é o mesmo que dizer “*voglio um smartphone*”, mas...

Como é possível que um desejo venha a se tornar equivalente a uma vontade que separa radicalmente os tropeços da linguagem e o enigma do Outro? O desejo certamente não é a vontade, pois, diferentemente desta, ele divide, mas pode ter a mesma determinação. Aqueles cujo desejo é “*instável e dubitativo em sua problemática*”, como Lacan dizia dos neuróticos, não podem sequer imaginar que ele possa estar assegurado, e isto sem que tenhamos o direito de incriminar a perversão, ou até mesmo a psicose – o

que não passaria de uma defesa segregacionista contra as figuras da determinação. É que eles amam seu desejo como a si mesmos, mais do que seus sintomas de gozo, trata-se de uma escolha. Quando há nó borromeano, dizer nodal, não se sustenta mais a alternativa em que temos o costume de funcionar, entre o real e o desejo, entre o gozo e a causa, tampouco sustenta-se a idealização da falta. É certo que o gozo e o desejo se distinguem: uma falta é uma negatividade, ela dinamiza, um gozo é uma positividade, ele fixa, falta e gozo não fazem um, mas, longe de se excluírem, quando o dizer faz nó, eles colaboram, somam-se. Ao desejo, o rail¹⁵, ao gozo, o ponto de chegada, como está no “*Posfácio*”; ou melhor, a um compete o furo, ao outro, o tampão, a referência desta vez é o *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*.

O que dizer, então, da emergência desse desejo específico que é dito desejo do analista? Como disse antes, o desejo como efeito não é acontecimento, mas o desejo que sustenta o dizer é o justo contrário de um efeito, ele é acontecimento e, como tal, não se pode deduzi-lo. Quer ele insista, ou falte, de todo modo ele está fora do programa, é existencial e, portanto, rebelde à previsão. Lacan aplicou a distinção entre o desejo efeito e o desejo origem ao desejo do analista. Até “*O aturdido*”, inclusive na *Proposição de 67*, supunha-se que a análise conduzida até seu ponto de finitude produziria a aptidão ao ato que faz o analista, quer ele a usasse ou não. Isto situava o analista autorizando-se de si mesmo como um efeito previsível da operação analítica, pois, uma vez concluída a análise, tendo ela chegado a seu ponto de finitude, supunha-se que ele saberia ser objeto, sicut palea. Depois, há uma mudança: da *Nota italiana* ao *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, último texto sobre o passe – do qual, infelizmente, só passamos a dispor em 2001, com a publicação dos *Outros escritos* – e que permite situar o que chamei de uma “*análise orientada para o real*”¹⁶,

¹⁵Em inglês no original. Em português: trilho.

¹⁶ Lacan, *l'inconscient réinventé*, P.U.F., Paris, 2009. Lacan, o inconsciente reinventado. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

tanto quanto para o desejo, Lacan corrige: a emergência do analista é um acontecimento, e não apenas um efeito. É claro que a produção do analista supõe que ele saiba ser um rebotalho, porém supõe mais alguma coisa: uma resposta contingente do analisado, a qual não é produto do discurso do analista, mas uma resposta possível, apenas possível, ao que lhe foi desvelado por sua análise. De onde procede essa resposta cujo colorido afetivo Lacan assinalou? Ela não poderia situar-se em nenhum lugar, a não ser no registro de uma escolha ética, mas de uma ética tão contingente quanto o dizer. Pois não basta “*saber ser um rebotalho*”.

Nós idealizamos a ética, mas, se o analista que ex-siste é o produto de uma opção que não é simples efeito da análise, isso não é muito reconfortante para a perenidade da psicanálise, pois a deixa suspensa à contingência do acontecimento, tanto quanto às conjunturas da época. Concretamente, significa que não há previsão possível do analista, nem na análise, nem na política institucional. Não se pode prever o analista, se a análise o torna apenas possível e não se pode nomeá-lo. É possível haver uma política de extensão da psicanálise, que multiplica o número dos que “*se dizem*” psicanalistas, aliás, ela está atualmente a pleno vapor em todas as correntes da psicanálise, e seria ingênuo tentar mudar isso, mas nenhuma política, até mesmo nenhuma “*polética*”¹⁷, segundo o neologismo proposto por Lydie Grandet, poderia planejar o que é acontecimento. Resta-nos apenas remetermo-nos à sorte, ao bom acaso, dizendo como Lacan, em *Televisão*, que seria preciso que não fosse apenas para alguns este acontecimento do analista ex-sistindo ao Outro, e algumas vezes tão existente a ponto de arriscar-se à histeroisterização no dispositivo do passe.

Tradução: Vera Pollo

¹⁷ No original: *poléthique*.

O ENIGMA DO DESEJO: UM PARADOXO FUNDAMENTAL

Juan Manuel Uribe Cano

*“Qué Dios me ayude a la búsqueda de la verdad
y me proteja de quienes la han encontrado”.
Antigua oración inglesa (Anónimo)*

Talvez nada seja mais tratado que o sintagma lacaniano: “*O desejo é o desejo do Outro*”; inclusive chega-se a pensar e, por que não, a atuar sob a certeza do mesmo. Entretanto, como o próprio Lacan assinalou, por detrás deste sintagma “*algo*” escapa e se apresenta na clínica mesma, especificamente na clínica da neurose.

Que o desejo se defina em relação a um objeto é colocá-lo sempre na ordem de uma falta, de um impossível, como tem sido corrente entendê-lo; desde esta lógica, esse desejo adquire a forma do paradoxo de Zenão, tópico extensamente trabalhado na lógica, filosofia e outros rigorosos saberes. Pode-se levar a cabo uma *práxis* a partir desse paradoxo com plena segurança de que a apreensão do objeto será um impossível e, como tal, sustentar que o desejo é uma falta. Em consequência disso, uma falta no Outro, desde onde a dialética paradoxal nos diz que o que faz falta ao Outro é o que deseja o um dessa dialética... Em outras palavras, se poderia pensar que o que deseja um falasser é o que o Outro da fundação humana —neste caso a língua materna encarnada, a maioria das vezes na função Mãe— nos impõe desde seu querer e toma a forma do número sucessor nas matemáticas, sempre um a mais ou a menos.

Sem dúvida, talvez seja necessário resgatar uma distinção que Lacan realiza —embora não trabalhada de maneira extensa— para colocar com maior certeza o problema da demanda e do desejo desse Outro na clínica da neurose. Sustentemos que existe uma diferença entre o A e o Outro. Diferença que se faz necessária para um falasser na medida em que a psicanálise e sua clínica se dizem estruturais. Confundir o A com o Outro implica sustentar, entre outras coisas,

que uma cura termina com a separação do Outro, com uma maneira de desalienação que levaria o sujeito humano ao seu desaparecimento.

O primeiro, o A, é o lugar por antonomásia no qual descansa a bateria significativa, o “*tesouro dos significantes*” e, potencialmente, a totalidade do simbólico entendido como aquilo que está antes, com e depois do efêmero, uma afirmação lógica não circunscrita à ordem das linhagens ou da geração. Neste sentido, o A é um lugar, aquele do simbólico, lugar vazio no qual se joga a verdade do ato palavra do Outro, é o que se convoca sempre como terceiro na dialética de uma análise.

Agora bem, o Outro se define e se esclarece na medida em que é um sujeito falante; sujeito que encarna o lugar, A, de onde o sujeito recebe sua própria mensagem. Só um sujeito humano pode encarnar esse lugar como agente da função, e, como tal, um “*sujeito de*”, em sentido estrito. Este sujeito, Outro, tem por função transmitir a língua materna, definitiva em toda a ordem da herança e da lei moral; isto faz que, com muita facilidade, se confunda o A com este sujeito que encarna e encarnou nesse lugar. Lacan nos adverte: “[...] *o sujeito que se vê arrastado a ocupar realmente o lugar do Outro, a saber [...] a Mãe*”.¹ O A e o Outro são, pois, funções que, na ordem da sincronia operam para um sujeito como completas e onipotentes e, ao mesmo tempo, como castradas e incompletas.

Segue-se, então, que o Outro é ao mesmo tempo sujeito e não sujeito, que não pode haver Outro sem um sujeito que o encarne, mas que, uma vez encarnado, jamais poderá haver coincidência deste com esse lugar do A.

Escutemos a Lacan, quem sustenta que:

“Um conotado A, é o lugar do tesouro dos significantes, o qual não quer dizer do código [...] A quadratura desse círculo, para ser possível, não exige senão a “completude” da bateria significativa instalada em A simbolizando desde esse momento o lugar do Outro. No qual se vê que esse Outro não é nada senão o puro sujeito da moderna estratégia dos jogos, como tal perfeitamente acessível ao cálculo da conjectura, na medida em que o sujeito real, para regular o seu, não tem que levar em

¹ Lacan, J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Freud. pág. 793.

*conta nenhuma aberração chamada subjetiva no sentido comum [...], mas tão somente a inscrição de uma combinatória cujo esgotamento é possível”.*²

Pode-se entender o A como aquilo que possibilita que um semelhante, posto em seu lugar e marcado pelo significante da doação, se constitua no Outro implicado na identificação imaginária, até o momento no qual se dispõe a assunção do mais próprio de sí... o desejo próprio. Ao poder levar a cabo esta diferença e sua operatividade na sincronia, ao destacar a articulação lógica, pode-se sustentar que A é o lugar onde isso fala e deseja, de modo contrário se confunde o isso que fala e deseja com a demanda do Outro encarnado.

Em ambos os casos, tanto em A como no Outro, a barra se constata; mas, no sentido mais radical pode-se pensar que a segunda barra produz na neurose uma confusão entre a demanda e o desejo próprio. E mais, pode-se sustentar que na entrada em análise de um neurótico, o que se tem por desejo do Outro não é mais que sua demanda; demanda que ordena fazer, trabalhar em prol da satisfação dela mesma, sem poder admitir a ascensão do desejo próprio. Pode-se então sustentar que não se está tanto ao serviço do desejo do Outro, mas sim na ordem da demanda. Ânسيا de demanda, demanda de demanda do Outro, mas não na ordem do desejo desse Outro, pois o desejo só pode desejar desejo e se este está ausente, deslocado, sacrificado no falasser, não pode ser que esteja à sua disposição.

Ainda temos que esclarecer duas coisas: a primeira tem a ver com o desejo definido a partir da impossibilidade de apreender um objeto que satisfaça sua potência desejante. Desde esta perspectiva, o desejo que não alcança o objeto se constitui num paradoxo, ao estilo da impossibilidade de alcançar aquilo que está no horizonte da fundação, quer dizer, Aquiles tentando ultrapassar a tartaruga, ao melhor modo do paradoxo de Zenão; a segunda é pensar na falta que se inscreve na palavra, efeito da marca significante no ser do falante, nesse Outro que o historiza, nesse Outro que marca o ser marcado pelo efeito da barra em A.

² *Ibíd.*, pp. 785-786.

O objeto do desejo do Outro não é confundível com sua demanda para o sujeito

Sustento, em consequência, que se nasce alienado e dividido pelo significante vindo de A, e não pelo desejo do Outro... E mais, poder-se-ia sustentar, em sentido estrutural, que só na medida que um se aliena ao Outro é que se pode aliviar algo dessa divisão e dessa alienação estrutural ao significante da doação.

Então, na clínica da neurose, confunde-se a demanda com o desejo. Esta demanda que se tenta responder e satisfazer, distribuída de tal maneira que, na histeria se desfaz na nulidade do ser: não ser nada para que o Outro seja tudo; e na obsessão se nega o ser e o desejo para dizer-se ser todo, e como todo ver-se compelido a demanda desse Outro, renúncia a seu desejo e ao objeto mesmo, que lhe trariam algo próprio de si. Respectivamente: na histeria ao fazer-se o objeto, doação de si que aguarda para constatar a divisão no Outro, e na obsessão fazer-se o indivíduo, todo de si auto perceptivo e síntese de todo o possível, quer dizer um eu ao modo kantiano, deixa a um e outro na posição de escravo da demanda do Outro.

Únicamente quando o fantasma sob transferência sucede da demanda ao desejo, pode-se considerar que algo de mais próprio se faz potência na neurose, de sorte que, o paradoxo do desejo é ser confundido com a demanda desse Outro.

O enigma do desejo está posto na ordem do estrutural. É assim que se confunde com meridiana claridade o momento fundador da causa deste com a busca incessante do objeto que colmaria seu desejar essencial.

Digamos então: na causa do desejo se coloca a falta que se diz no significante da doação de A. A causa do desejo é esta falta estrutural que, por sua vez, marca de modo inexorável ao ser falante e habilita a existência desse Outro, Outro que estabelecerá a lei moral e exige amar ao pai e à mãe como precipitado superegóico.

Agora bem, seguindo Lacan, diz-se que é pelo objeto que se causa a falta em A. Mas, que objeto acomodar nesta operação estrutural, como nomeá-lo? Para que este não se converta em mântica, em enigma com o qual se vê desde o principiante até o mais expert na clínica, alguns para os quais a verdade se oculta para o resto dos mortais, enquanto que para eles é razão de obriedade, em uma petição de princípio, quer dizer, para situar em sua justa demonstração a existência desse objeto que Lacan chamou “*a*” pequeno.

Esse objeto da causa do desejo não é outro que a mesma falta jogando na incompletude e insatisfação original estrutural. Nome desse objeto é “*falta*”, constituindo o enigma do desejo- é seu sentido primário, quer dizer, desejar uma falta que, por necessidade e por definição não é possível de se agarrar pois falta em sua própria nomeação. Objeto que, uma vez constituído o desejo, passa a ser o objeto de seu desejar sem poder capturá-lo jamais. O desejo, que deseja desejar, intenta capturar aquilo que o causa: a falta, que constitui o coração da função do desejo, isto é, o desejar enigmático que habita em cada um dos falasseres e constitui o coração do ser, o paradoxo mesmo de tudo aquilo que se escreve como signo fantasioso da totalidade e objetividade.

A “*falta-objeto*” será então o que corresponde a A como causa do desejo propriamente humano, que humaniza e se liga ao phi maiúsculo fazendo da castração o resultado de todo vir a ser desejante, quer dizer, humano.

Para terminar, sustento que na clínica estrutural da neurose —que poderíamos chamar atual— só se inicia um processo de cura quando o sujeito deixa sua posição de perda em relação a demanda do Outro e alcança, sob transferência, que advenha em seu fantasma o objeto, seu objeto, que lhe habilite a ver, escutar ou viver aquilo que se diz, se fala e se deseja como o mais próprio, desde o Outro encarnado em A.

Tradução: Kátia Botelho de Carvalho

Amor e desejo

Agnes Wilhelm

O desejo não é amor. Ele tem um ancoradouro pulsional, enquanto o amor é um fenômeno do sujeito, uma "*paixão da alma*."

Um psicanalista deve ao mesmo tempo se posicionar o suficiente para distinguir em sua própria estrutura amor e desejo (tão confundido por todos), e no entanto não erigir nenhuma figura de sua articulação como modelo a alcançar. Analisar não é corrigir nem guiar.

Amor e desejo são, certamente, compatíveis, mas podemos constatar, com Freud, que a corrente terna e a corrente sensual nem sempre se conjugam, ou seja, podemos dizer que o amor e o desejo podem se desligar ou até mesmo se ignorar. A relação entre amor e desejo não é necessária, nem constante.

1) Como o desejo se articula ao amor?

Ele vem primeiro ou é produto? O que une amor e desejo? Por que se desunem?

- O desejo está articulado à pulsão, ou melhor dizendo, às pulsões, sempre parciais e fragmentadas.

- O desejo sexual é uma das formas de desejo, mas é preciso reconhecer a dimensão / origem sexual de todo o desejo e, particularmente, em relação ao desejo de saber. (Em busca de respostas para o enigma do sexual, as crianças elaboram teorias. Essas teorias recalçadas constituem um núcleo que está na fonte de todo o espírito de investigação e desejo de saber.)

- O desejo não é a demanda.

Se "*O amor demanda o amor, não cessa de o demandar, demandar mais, ainda,*"¹ o desejo não demanda, nem se o demanda. Ele é incompatível com a fala. No entanto, ele provém do Outro, se origina no Outro como o amor.

Desejo e amor têm a mesma fonte que é a falha no Outro, o defeito, a falta na estrutura. É a castração simbólica que divide o sujeito, separando-o para sempre do objeto de sua completude.

O amor pode-se dizê-lo e, principalmente, demandá-lo: sob toda demanda, há uma demanda de amor.

- O desejo é um desconhecido. Suas condições permanecem inconscientes, porque o falo é um termo sempre velado (mas o imaginário é abundante, sustentado pelo fantasma)

Freud afirmou, o desejo é perverso por natureza, singular, irreduzível, não pode ser educado. Da mesma forma Lacan diz que a experiência analítica demonstra "*o caráter paradoxal, desviante, errático, excêntrico, e até mesmo escandaloso do desejo, pelo qual ele se distingue da necessidade.*"²

(Eu apenas lembro que a necessidade está na base, no nível do organismo. Ela cede seu lugar à demanda submetendo-se ao império do significante, veiculado pelo desejo da mãe)

Se podemos detectar em qualquer visada educativa, mesmo psicoterápica uma intenção adaptativa, redutora do caráter desviante, anormal do desejo, então podemos apreender em quê o sintoma neurótico pode ser a expressão de uma recusa dessa normalização, uma maneira de preservar o desejo, de não submetê-lo às exigências moralizantes.

O neurótico quer desejar, deseja -se desejante. Mais que o objeto, é o desejo ele mesmo que é precioso, porque é um élan vital embora fonte de desassossego.

¹ Lacan, J. *O seminário, Livro XX, Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p.12.

² Lacan, J. *A significação do falo, Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.697.

No seu grafo do desejo Lacan insiste nessa dimensão do desejo que não se deixa rebaixar nem à demanda, nem à satisfação de necessidades.

Roland Barthes, em *Fragmentos de um discurso amoroso*, sob a figura da ausência, evoca os braços estendidos (imagem de berço) e os braços levantados do desejo (imagem fálica).

O desejo não é disciplina, ele é espontâneo, mas tem esta propriedade de ser fixado, não a um objeto, mas a um fantasma. O fantasma é o suporte imaginário necessário do desejo.

O objeto *a*, segundo termo da fórmula do fantasma, é o objeto de desejo. Deve ser entendido como objeto de sustentação do desejo e não como um objeto de satisfação. Nenhum objeto pode satisfazer o desejo. O objeto é perdido e o objeto *a* vem representar essa falta. E é essa própria falta do sujeito que causa o desejo.

Pensando de expressão equívoca "*Isso deixa a desejar*" Eu me lembrei que o verbo desejar vem do latim *desiderare*, composto por *de* (em valor privado) e de *sidus, -eris* (estrela), que significa literalmente "parar de contemplar a estrela" no sentido de "*constatar a ausência de*", com uma forte ideia de nostalgia ou pesar (*regret*). Falta, ausência e desejo querem dizer a mesma coisa.

A clínica amorosa nos mostra, e a situação analítica é o lugar privilegiado para colhê-la, que não há jamais harmonia duradoura ou objeto totalmente satisfatório. O sujeito é basicamente só, com a sua falta, o que também lhe dá a garantia de continuar a desejar.

Esta falha, esse encontro sempre faltoso, é a constatação do fracasso insuperável?

Devemos ignorar esta desarmonia estrutural para salvar o amor?

Devemos ficar na ilusão de um objeto adequado para se dar uma chance de amar?

É o amor complacência, mito de uma harmonia para velar o real?

A ética da psicanálise é, ao contrário, aproximar-se do real, e daí conduzir o analisante, para que ele desista de esperar por um amor que

preenche, que satisfaz, enfim que bloqueie e sufoque, porque quer melhor um amor... que deixa a desejar.

Na primeira parte do *Seminário VIII sobre a transferência*, encontramos um esclarecimento sobre a articulação amor / desejo.

Lacan se apóia sobre *O Banquete* de Platão para discutir o amor grego, o que lhe permite falar de dois parceiros neutros e é um modelo mais simples, menos complexo, disse ele, que o amor homem / mulher.

Ele isola assim duas funções: o amante (*erastes*) como o sujeito do desejo, portanto sujeito da falta, e o amado (*eromenos*) como aquele que é o único a ter alguma coisa. Quanto a saber se o que ele tem teria uma relação com aquilo que falta ao outro, vocês conhecem a resposta: "*o ser que você tenta alcançar pelos caminhos do desejo, é o seu.*"³

A estrutura em questão não tem simetria, nem reciprocidade. Não há coincidência, o hiato (*béance*) entre o que me falta e aquilo que o outro tem, não desaparece.

Mas um acontecimento pode surgir que se chama o amor. É um momento de báscula, um retorno, onde "*da conjunção do desejo com seu objeto enquanto inadequado deve surgir esta significação que se chama o amor.*"⁴

Amor se produz quando há uma substituição de funções: a função do *erastes*, do amante vem no lugar, substitui a função do *eromenos*, do objeto amado. A substituição dos lugares é o princípio da metáfora; é por isso que o amor é uma metáfora, ou mais precisamente, o amor é uma significação engendrada pela metáfora, a substituição do *eromenos* pelo *erastes*.

Pode-se dizer de forma mais simples: quando o amado se comporta como um amante, então se produz a significação do amor.

Por que Lacan insiste nesta formulação "*a significação do amor*"?⁵

³ Lacan, J. *O Seminário, livro VIII, a transferência*, Rio de Janeiro: Zahar, p.44.

⁴ Lacan, J. *O Seminário, livro VIII, a transferência*, Rio de Janeiro: Zahar, p.42.

⁵ Por em paralelo com a "*significação do falo*"

A significação marca aí um ponto de detenção, parada, no qual o sentido, pelo contrário, pode sempre se alimentar de um novo sentido. O amor é uma significação porque fixa, pelo menos por um tempo, o sujeito ao objeto amado.

O amor difere nisso do desejo que, por estrutura, é metonímico, e, portanto, lábil. O desejo é sempre desejo de outra coisa. É uma busca pelo objeto faltoso que, por definição, é inapreensível. Por outro lado, o amor escolhe eletivamente um objeto que se torna único (o que não significa eterno!).

No desejo, o ser do outro não é um sujeito: o outro visado pelo desejo é visado como *objeto* amado.

*"O que está em questão no desejo, é um objeto, não um sujeito, ... um objeto diante do qual desfalecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeito"*⁶

O milagre do amor é quando o objeto amado responde a esse desejo e tornar-se sujeito desejante.

Lacan fala do milagre pois existe, nesta substituição, alguma coisa de real, quer dizer, de inexplicável, da qual podemos nos aproximar falando sob a forma de um mito, de uma imaginação. E é aí que reside o risco, de colar-se ao mito e até de embelezá-lo, perdendo de vista o real enigmático que ele encobre. A mitologia do casal feliz e harmonioso fez uma de minhas pacientes dizer que odiava Walt Disney, por tê-la iludido durante toda sua infância com suas histórias de príncipe encantado. Lacan não quer contos de fadas. *"Nós não estamos aqui para organizar os milagres. Estamos aqui exatamente para o contrário - para saber"*⁷ As histórias de amor para ele, em geral, terminam mal. É sempre o mesmo *rendez-vous*: quando as máscaras caem, não era elee também não era ela. O amor é sempre um engano. Ele é reciprocamente falho.

⁶ Lacan, J. *O Seminário, livro VIII, a transferência*, Rio de Janeiro: Zahar, p. 172.

⁷ Lacan, J. *Idem*, p. 59.

No entanto, podemos reconhecer o caráter privilegiado, eletivo, da relação de amor sem a erigir como o bem supremo idealizado.

É o desejo que escolhe o objeto, que vê a singularidade e destaca o valor, que o privilegia. E vemos que o amor e o desejo estão intimamente ligados ao ponto de me fazer formular, pelo menos transitoriamente, que não há amor sem desejo, uma vez que é o desejo que escolhe o objeto que vamos amar. O ponto de virada, o centro de gravidade, o engate do amor é o desejo.

O enodamento do amor ao desejo pode se desfazer. “*vê-se as devastações (ravages)*”⁸, diz Lacan. Com efeito, esses estragos (*ravages*) levam mais de um sujeito a consultar um psicanalista.

2) Retomemos agora a questão da articulação entre amor e desejo com as elaborações mais tardias de Lacan.

Vamos começar com a afirmação de que não há relação sexual.

No entanto, há o desejo sexual, há as relações sexuais, há a pulsão que quer satisfação, que obtém gozo, mas também falha, falta, pois o objeto nunca preenche.

O célebre aforismo não quer dizer que não há sexo. Pelo contrário, ele afirma a diferença dos sexos, o Outro do sexo, sua alteridade, ao mesmo tempo o Um do gozo que isola, que não faz laço, que não se presta a fazer relação entre os seres.

“*Depois do amor, eu não sei como ser*”, diz uma analisante. O gozo orgástico pode desestabilizar o sujeito, especialmente os sujeitos femininos, porque o gozo dito suplementar não se ancora na função fálica que portam os semblantes que servem como marcadores de identidade.

O orgasmo feminino não é identificante, ao contrário do gozo fálico (que não é recusado às mulheres). O não- todo não oferece identificação, uma vez que ele está fora do simbólico. Uma mulher pode aí se perder. É

⁸ Lacan, J. *O seminário, Livro XX, Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p.12.

assim que concebo que A mulher não existe. A essência da feminilidade é impossível de circunscrever.

É por isso que as mulheres, como tais já em déficit de identidade, podem ser mais suplicantes de amor que os homens. Por que o amor produz um efeito de ser.⁹

Se o amor recobre o hiato que deixa em aberto a não-relação sexual, ele nunca chega a ser suficiente. Então, *o amor demanda amor. Ele não cessa de demandar. Ele pergunta... mais, ainda.*¹⁰

O sujeito que ama quer ser amado. Princípio da reciprocidade, o Amor é demanda, bem mais que dom. *Acrescenta-se* ao princípio da reciprocidade, um princípio de repetição, *Encore, Mais, ainda*, é o nome da reciprocidade necessariamente repetida. A demanda de amor é insaciável.

A estrutura o impõe duplamente: é tanto o hiato deixado pelo objeto *a*, objeto perdido, como o impasse na relação entre os sexos que o sujeito procura recobrir pela demanda de amor.

Vimos que o amor comportava uma dimensão enganosa, um ilusionismo (*leurre*), uma complacência que vela a inadequação fundamental de qualquer objeto em responder à falta do sujeito.

A psicanálise revela o real da falta. Mas isso não a leva a desistir do amor.

Talvez o "*amor mais digno*" seja um amor que não demande tudo (*qui ne demande pas tout*), um amor que não desconheça a não-relação, e que suporte a solidão.

Tradução: Bárbara Guatimosim

⁹ Soler, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p.66.

¹⁰ Lacan, J. *O Seminário, Livro XX, Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p.12.

ANGUSTIA E DESEJO

Da angústia ao desejo: uma janela sobre o real

Eva Orlando

*Heurte,
Heurte à jamais.
Dans le leurre du seuil.
À la porte, scellée,
À la phrase vide...
Dans la main qui retient
Une main absente
Yves Bonnefoy¹*

Existe o paradoxo do desejo que obriga ao *falasser* a saber-fazer, e a se arranjar com a incompatibilidade entre o desejo e a palavra², e existe, depois, a certeza da angústia ante o enigma do desejo do Outro. Lutando com a angústia, o *falasser*, afeto do desejo do Outro³, se encontra na impossibilidade de abrir, com a chave da linguagem, a porta de seu desejo.

A clínica atual nos oferece exemplos muito frequentemente: apresenta-nos um sujeito afetado pela angústia com um desejo anônimo, dessubjetivado. O paradoxo do desejo e o paradoxo da angústia se estreitam com o próprio paradoxo da cura. Lacan conhecia a fábula de Igino, *La Cura*, que Heidegger analisa no *Ser e o Tempo*⁴, e intuiu a relevância clínica que reside na própria etimologia da palavra e que busca o vocabulário latino “*cura*”; este termo, para os antigos latinos, indicava ou aquilo que inquieta ou aquilo que angustia, como aquilo que se leva no coração, que serve de cura desde o tempo em que foram feitos os homens.

Em o *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*, Lacan define a angústia como o ponto chave da determinação dos sintomas e nos oferece

¹ Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil*, Mercure de France, Paris 1975.

² Lacan, J. (1966) *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En *Escritos II*, Buenos Aires; Siglo XXI, 1974, P. 637.

³ Lacan, J., (1963) *De los nombres del padre*. Inédito, P. 34.

⁴ Heidigger, M., (1927), *Ser Y Tiempo*, Longanesi C., Milano, 1990.

uma bússola que nos orienta na dialética do desejo ao interior do qual se introduz a função da angústia.

O ponto que tento aprofundar na seguinte comunicação é justamente este: a interseção da angústia com o desejo, satisfeito e alucinatório em Freud, que será, pois, para Lacan, metonímico e inalcançável. Qual é a incidência da angústia nesta metonímia? E, inclusive, qual é a incidência da angústia nesta impossibilidade de agarrar o desejo?

Freud: Inibição, sintoma e angústia

A definição que nos oferece Freud no Capítulo VIII de *Inibição, Sintoma e Angústia* (1925) me parece uma passagem obrigatória: “A *angústia* é, pois, em primeiro termo, algo sentido. Nós a chamamos estado afetivo, embora não saibamos o que é um afeto”⁵. Um afeto, portanto, não como os outros, não um simples desprazer, não o medo, algo próximo à dor, e o eu é a instância psíquica que percebe a angústia enquanto “*símbolo mnêmico*” ou “*afetivo*” de uma situação de perigo que para Freud equivale a uma reação ante a falta do objeto.

Este é um ponto que Freud repete de uma maneira clara salientando a distinção entre a angústia diante do perigo e o estado de desamparo originário indicado com o termo *Hilflosigkeit*.

A *angustia*, a *Angst*, define um estado de espera relativo a um perigo não claramente identificado; de fato, para Freud: “A *angústia* tem um inequívoco vínculo com a expectativa; é *angustia ante algo*”⁶. Um afeto, aquilo da angústia, que se reencontra em “*O estranho*” (1919); a estrangeiridade do mais íntimo, o inquietante que é vivenciado no familiar, “*aquela variedade do terrorífico que se remonta ao consabido do antigo, ao familiar, desde longo tempo*”⁷.

⁵Freud. S., (1925), *Inhibición, sintoma Y angustia*. Em Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XX, 1985, P. 125.

⁶Freud. S., *Ibidem*, P.154.

⁷ Freud. S., *Lo ominioso*. Em Obras Completas Buenos Aires: Amorrortu. Vol XVII, 1985. P. 220.

Em síntese, para Freud, como será depois para Lacan, a angústia é angústia diante de algo, algo que faz referência ao objeto do desejo. Há uma marca de angústia que vai aflorar, o signo de um desejo inconsciente tendo em conta que, no léxico freudiano, o desejo é o *Wunsch*, a aspiração, a vontade, e que esta declinação nos mantém no campo da ordem privativa onde o desejo é falta-a-ser.

2. A angústia é um afeto.

Escolho, como apoio desta comunicação, as duas notas enunciadas que fazem de *O Seminário 10* um retorno ao ensino de Lacan.

A primeira é uma definição, a “*angústia é um afeto*” que Lacan retoma de Freud. O segundo enunciado é: “*a angústia não é sem objeto*” que com respeito ao caráter de indeterminação e falta de objeto⁸ da angústia freudiana evidencia outra operação por parte de Lacan: o marco da angústia e a delimitação da natureza de seu objeto.

Lacan fez da angústia um afeto de exceção, portanto, um afeto que não é como os outros porque é o único que não engana: “*A angústia, o que é? Descartamos que seja uma emoção. Para introduzi-la, direi que é um afeto*”⁹. E, assim, Lacan está em continuidade com Freud e com seu ensinamento.

Com a angústia não se trata de uma perturbação, nem de uma emoção, nem de um impedimento ou um constrangimento; entretanto, também não é um sentimento que mente, mas, sim, um pressentimento, algo que precede ao nascimento do sentimento.

A peculiaridade do afeto é que não se encontra reprimido: “*Está derrubado, vai à deriva. Nós o encontramos deslocado, louco, invertido, metabolizado, mas não está reprimido*”¹⁰; o que se reprime são os significantes. É Lacan quem opera uma pontuação de Freud, pontuação que

⁸Freud.S., (1925), *Ibidem*

⁹Lacan.J., (1962-1963). *El Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006. P22.

¹⁰Lacan.J., (1962-1963), *ibidem*, P.23.

para nós tem sua relevância clínica. A angústia é um afeto, e não um significante. Em seu aparecimento, a angústia é algo que desestabiliza – uma desestabilização subjetiva espontânea como destaca Colette Soler – algo que desorienta e que, ao mesmo tempo, reconhecemos imediatamente e que em seu ser inconfundível revela sua etimologia: “*aperta*”. A angustia é um afeto que aperta e, como diz Colette Soler, é um afeto genérico do *faller*.

Interrogar a estrutura da angústia implica se perguntar de onde surge, quando aparece, qual é o seu *initium*.

3. Angustia e desejo do Outro

Sempre me perguntei o motivo pelo qual tendo dedicado um seminário inteiro ao desejo, o *Seminário 6 O desejo e sua interpretação*, Lacan retorna ao tema nos seminários sucessivos. A coisa não surpreende tanto se levamos em conta que Lacan conferiu ao desejo o estatuto da “*metonímia da falta-a-ser*”¹¹, posição que não mudará em todo seu ensinamento.

A angústia é o caminho que elege Lacan para “*vivificar*” a dialética do desejo e a função do objeto com respeito ao desejo.

Pela primeira vez, em o *Seminário 9, A identificação*, Lacan define a angustia como “*a sensação do desejo do Outro*”¹². Por que essa sensação? Bem, existe uma relação recíproca entre o desejo e a angústia que tentarei evidenciar. “*Lacan afirma: o desejo existe, se encontra constituído, passeia pelo mundo e combina seus desastres (...) o desejo do Outro; é neste ponto que nasce a angústia. A angústia é a sensação do desejo do Outro*”¹³.

Os *impasses* do desejo desembocam na emergência da angústia. É assim que a angústia cumpre a sua função, não sem o desejo.

¹¹Lacan.J., (1966), *ibidem*.

¹²Lacan.J.,(1961-1962), *El seminario 9, La identificación*, Lección del 4 de abril de 1962, Inédito.

¹³ Lacan. J (1961-1962), *ibidem*

Para Lacan: “o desejo se constrói sobre o caminho de uma questão que o ameaça e que é do campo do n’être não ser e nascer, que me permitirei introduzir aqui com um jogo de palavras”¹⁴.

Como é evidente, Lacan, na abertura do *Seminário 10*, se serve do apólogo do louva-a-deus para introduzir o enigma insondável disso que se está frente ao desejo do Outro, e justifica assim a pergunta que faz de conexão entre a identificação narcísica e a relação com o desejo, a pergunta do *Diabo enamorado* de Cazotte: “O que quer o Outro?”

Pergunta que suscita a angústia.

Eu não sei quem sou para o desejo do Outro. Não sei qual objeto *a* sou para o desejo do Outro, para este Outro que como inconsciente não pode saber que quer de mim. O enigma do desejo do Outro implica necessariamente que a angústia fica ao lado da certeza, quando se encontra em relação com o objeto *a*. Sem dúvida, o aparecimento da angústia depende, por uma parte, do desejo enigmático do Outro e, por outra, daquilo que o desejo encontra do lado do sujeito: a falta do significante. Para dizê-lo com Lacan “*aí onde está isso não se vê (...) Não se deve ver que é o falo que está em jogo. Vê-se, angústia*”.¹⁵

Aqui a conjuntura.

A angústia sustenta aquilo que é insustentável e que continua sendo a relação com o desejo: este é seu paradoxo. Não só existe o paradoxo do desejo, existe também o paradoxo da angústia, da angústia em sua relação com o desejo.

Em “*Nomes-do-pai*”, Lacan afirma que: “*na angústia o sujeito é afeto do desejo do Outro, d(A). É afeto de modo imediato, não dialetizável. Por isso, a angústia é o afeto do sujeito que não engana*”¹⁶. E nisso que não engana se insinua a função de sinal da angústia.

¹⁴Lacan. J (1961-1962), *ibidem*, Lección del 28 marzo de 1962.

¹⁵ Lacan. J., (1962-1963), *ibidem*, P. 101.

¹⁶Lacan. J., (1963) *ibidem*, P.34.

A angústia aparece cada vez que um sujeito se percebe em impasse, cada vez que se percebe reduzido ao estatuto de objeto, cada vez que se encontra ameaçado de não ser nenhuma outra coisa a não ser este objeto do desejo do Outro, desejo de desejo do Outro.

O fenômeno da angústia dá conta do fato de que há um objeto de desejo no horizonte, mas o sujeito, ainda prisioneiro do Outro, não é capaz de abordá-lo. O sinal de angústia se converte, então, na oportunidade para o sujeito de não ceder frente a este desejo enigmático do Outro, que podemos traduzir nos termos de não ceder ao seu próprio desejo.

4. Objeto *a*

Todo *Seminário X* repete que: “*a angústia é sem causa, mas não é sem objeto*”. É por isso que se designa o *Das Ding* que não engana, que se encontra uma certeza, não na ordem do saber, porém do real. O objeto *a* em o *Seminário 10* é o objeto construído a partir da experiência da angústia. O objeto *a* é o que permanece irreduzível na operação total do advento do sujeito ao lugar do Outro”¹⁷. Como diz Colette Soler, o objeto *a* é o destino do falasser, porque quando o gozo se confronta com o significante, o resultado é o objeto *a*. Coisa bem diferente de supor que o objeto *a* é o objeto da angústia.

O objeto *a* não é um objeto, porém “*o objeto dos objetos*”¹⁸, objeto causa do desejo, do objeto por trás do desejo. A angústia é o sinal – retomando a expressão freudiana daquilo que se chama a relação do sujeito com o objeto. A angústia é o índice de qualquer coisa que passa entre o sujeito e este objeto; é a única tradução subjetiva do objeto *a*.

5. Janela sobre o real

Lacan afirma que: “*a angústia, de todos os sinais, é a que não engana*”.

¹⁷Lacan.J., (1962-1963), *ibidem*, P.175.

¹⁸Lacan.J.,(1962-1963), *ibidem*, P. 232.

Do real, pois, do “*modo irreduzível sob o qual dito real se apresenta na experiência, disso é o sinal da angústia*”¹⁹. E traça um movimento da função da angústia que faz signo – exatamente signo do desejo do Outro – sinal, sinal do real. As duas fórmulas são inseparáveis, e a segunda não anula a primeira.

Esboça-se na angústia uma função não mediadora, porém, “*mediana*” entre o gozo e o desejo. A angústia se situa na brecha aberta entre o gozo e o desejo. Não mediadora, porém, mediana porque o gozo e o desejo não podem juntar-se, são assintóticos. Na posição mediana da angústia advém a produção de um resíduo, de um resto, o objeto *a* pequeno que vem cobrir o buraco do sujeito, mas ainda mais, o *a* é uma escritura; escreve aquela cavidade do sujeito, aquele vazio bordado da cadeia significante que constitui o real singular do sujeito.

Em outras palavras – parafraseando Colette Soler – na angústia se trata de ter que-fazer com um real que se tenta circunscrever. É assim que se emerge a angústia quando nenhuma porta da linguagem se abre com a chave da palavra. E nesta impossibilidade da linguagem uma janela, uma janela sobre o real.

No momento da interpretação do sonho do “*Homem dos Lobos*”, Lacan consegue identificar na estrutura do fantasma a da angústia: “*O fantasma se vê mais além de um vidro, e por uma janela que se abre. O fantasma está emoldurado (...) a primeira coisa a considerar sobre a estrutura da angústia (...) que a angústia está emoldurada*”²⁰. A angústia surge quando, de minha janela, este objeto de meu desejo que eu olho se põe a me olhar como um lobo. Ao mesmo tempo, ele me olha como objeto de seu desejo. Então, sua janela, assim como a banda de Moëbius é apenas o reverso sem espessura de minha própria janela. Cada borda da janela marca um buraco, e isso

¹⁹Lacan.J., (1962-1963), *ibidem*, P.174.

²⁰Lacan.J., (1962-1963), *ibidem*, PP.84-5.

indica o valor que Lacan lhe confere na subjetivação, coisa que não é sem consequências, em particular sobre o fim da análise.

Isso se compreende se nos referimos ao modo pelo qual Lacan chegará à conclusão do *Seminário 10*: “Convém, sem dúvida, que o analista seja alguém que, por pouco que seja, por algum lado, alguma borda, tenha feito voltar a causar seu desejo neste a irredutível, o suficiente como para oferecer à questão do conceito da angústia sua garantia real”.²¹

Enunciado que se pode relacionar ao que Lacan afirmará uns anos depois na *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* a propósito da passagem do analisante a analista. Lacan escreve: “nesta virada em que o sujeito vê soçobrar a segurança que obtinha de seu fantasma onde se constitui para cada um sua janela sobre o real. O que se vislumbra é que o apoio [prise] do desejo não é outro que o de um des-ser”²².

6. Fragmento Clínico

Só na análise a angústia pode emergir com o seu peso de real, como uma bússola que indica até que ponto o sujeito fica subjugado pelo desejo do Outro. Um elemento imprescindível que nos ajuda na clínica é distinguir a angústia da dúvida. A angústia, não a dúvida é a causa da dúvida. Compreendi isso escutando um analisante que se encontra, por assim dizer, oprimido no ato e subjugado pela angústia.

Marco repete frequentemente que sua angústia é sufocante. Reencontra-se tendo que fazer frente à angústia, fixa e imutável, pronta para emergir por trás de cada canto da questão que o leva à análise: sua tentativa de conciliar a paternidade com sua homossexualidade. Oprimido no ato, no ato da escolha, se coloca na vida fazendo-se sempre representar por algum outro em sua escolha. O trabalho na sua empresa é seu graças à herança paterna; o matrimônio com a esposa foi realizado, principalmente, pelo

²¹Lacan. J., (1962-1963), *ibidem*, P. 365.

²²Lacan. J., (1968). *Propuesta del 9 de octubre del 1967 sobre El psicoanalista de La Escuela*. Em *Otros Escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2013, P.272.

desejo dessa mulher; a escolha da homossexualidade foi durante quarenta anos diminuída em termos de doença, trauma, abuso. Posição à qual estava identificado até um pouco antes de iniciar a análise como efeito de sua psicoterapia anterior que durou mais de 10 anos. Graças a sua análise, Marco se desidentifica lentamente de ser um paciente com adição sexual, para operar algo de seu desejo: reconhecer sua homossexualidade a partir de uma retificação subjetiva. A dúvida sobre a sua natureza cede o lugar à dúvida sobre sua história de amor. Pode ter futuro uma relação entre dois homens? Frequentemente a dúvida faz emergir a angústia. Para acessar o seu desejo, Marcos deve superar contínuos obstáculos e repete: “*meu desejo é sempre duvidoso*”.

Marco é objeto de um flutuante jogo de angústia. É assim que, quando cala a angústia, se intensificam as passagens ao ato com repetidos encontros sexuais com *parceiros* ocasionais. Quando se sente mais vazio de angústia, cessam as passagens ao ato e emerge seu sintoma que hoje já não é a homossexualidade – sou ou não sou homossexual? – porém o fracasso da conciliação com a pulsão. O fracasso da conciliação com aquilo que descreve como seu desejo mais forte: sua paternidade, que efetivamente parece orientá-lo em seu laço com o Outro. Seguindo suas próprias palavras, a conciliação ora com a sua homossexualidade, ora com sua paternidade é como a esfera estroboscópica da discoteca, feita de diversos espelinhos cada um dos quais reproduz uma imagem diferente e deformada, onde tantos espelinhos devem inserir-se juntos na mesma bola que gira, mas que não conseguimos jamais encaixar um com o outro.

Dois dos enunciados me orientaram na direção da cura. Um referido à angústia do pai morto que lhe faz dizer: “*Ninguém me protege como teria me protegido ele*”. O outro: “*A angústia mantém o cadáver descoberto*”. O primeiro, “*Ninguém me protege como teria me protegido ele*”, coloquei-o do lado do amor, enquanto que “*A angústia mantém os cadáveres descobertos*” está claramente do lado da angústia. Amor e angústia, entre gozo e desejo, o amor como véu da angústia como aquilo que não engana, caído o véu do

amor ao pai, a Marco lhe resta o pai cadáver – de quem conserva a foto no celular – que a angústia mantém à vista; é o seu modo de sustentar o pai. Será a sua análise aquilo que indique a via para fazer deste pai, sempre e quando o utilize, algo com o vazio das significações que deixa a descoberto já não um cadáver de um pai, porém o buraco do sujeito, exatamente, como possibilidade de debruçar-se na janela sobre o real.

Tradução: Tereza Oliveira

O desejo é o tempo

Radu Turcanu

Ou, para ser mais preciso, o desejo é o tempo... da angústia.

Em seu *Seminário A angústia*, Lacan assinala o fato de que, enquanto « *signo do desejo* », a angústia é um « *termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui.*»¹

A angústia aparece aqui, então, como termo intermediário entre o gozo e o desejo, ela se situa na « *hiância do desejo ao gozo* ».²

Nesse mesmo seminário, encontramos outra fórmula, esta mais conhecida, que instaura o amor como termo intermediário entre o desejo e o gozo: « *Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo* »³. Daí, segundo outra fórmula consagrada, « *o desejo do sujeito é o desejo do Outro* ».

Tendo a angústia como « *termo intermediário*» entre o desejo e o gozo, não é mais o desejo do Outro que é visado, mas o gozo do Outro. Esse que não existe; não no sentido em que o Outro não pode gozar, mas em que, desse gozo do Outro, o sujeito não pode tirar proveito, pois, salvo nos fenômenos elementares das psicoses, ele não pode fazer seu, o gozo do Outro.⁴

Nesse mesmo contexto, Lacan faz referência à fantasia para melhor explicitar porque « *o tempo da angústia não está ausente da constituição do desejo, mesmo que esse tempo seja elidido, não seja indentificável no concreto* ».⁵

Ele se refere à fantasia *Ein Kind wird geschlagen* (« *Uma criança é espancada* »), na qual está em questão « *um segundo tempo sempre elidido na*

¹ J. Lacan. *Séminaire X. A angústia* (1962-1963), Rio de Janeiro, JZE, 2005, p. 193

² Idem

³ Id. p. 197

⁴ Sobre a questão do gozo do Outro enquanto conceito paradoxal, ver o texto de B. Nominé, « *Le sujet, ses jouissances... et l'autre. État des lieux* », in *Mensuel* 24, avril, Éditions du champ lacanien,

⁵ Id. p. 193

*constituição da fantasia, tão elidido que até a análise pode apenas reconstituí-lo».*⁶

Pela dedução do ponto de angústia, nós encontramos então, no caso da fabricação da fantasia, a sequência intermediária recalcada que só se pode deduzir logicamente a posteriori.

Precisamos que, para desdobrar a fantasia Uma criança é espancada, texto de 1919, Freud estabelece três etapas, três tempos, na sua construção gramatical. A primeira, é a sequência « *o pai bate na criança odiada por mim* ». O sujeito é o menino rei, diante do pai amado e diante de outra criança, que não é amada pelo pai e que é, então, abolida como sujeito.

O tempo dois, aquele que nos interessa aqui, é o tempo elidido da fantasia: « *eu sou espancado (a) pelo pai* ». Espancado, mas ao mesmo tempo amado por esse pai. Isto indica, ao mesmo tempo, o ancoramento de um desejo e a fixação de um gozo. E, por consequência, o ponto de angústia como ponto de torção nesta topologia da libido.

Concomitantemente, no terceiro tempo, aquele do « *se* » [« on »] no « *bate-se numa criança* », o sujeito desaparece entre os outros sujeitos. Esse tempo consagra a participação do sujeito à linhagem daqueles que se batem de linguagem [*ceux qu'on frappe du langage*] para fazer agentes do desejo, que por sua vez vão ser animados por uma causa que lhes escapa.

No tempo dois, recalcado, a submissão ao significante e às suas leis infligem à existência do sujeito um aspecto doloroso. Trata-se da dor de existir, marca de uma castração pela linguagem, de um abandono vital sincrônico na captura do vivente no significante⁷.

⁶ Id. p.192

⁷ *Le fantasme conscient du temps un va donc être refilé, il va devenir inconscient, et c'est cette forme inconsciente du fantasme qui sera reconstruite dans l'analyse, où le fantasme prend une valeur double : satisfaire à une forme de culpabilité (par rapport au temps un), et comporter une satisfaction déplacée ; car être battu(e) est synonyme ici d'être aimée. Dans ce sens, on peut lire le « fondamental » de l'expression « fantasme fondamental », nommé ainsi par Lacan, comme moment fondateur, synonyme du refoulement primaire, du traumatisme primitif, de la détresse originale. Moment logique, perdu à jamais pour la représentation, mais qui place le sujet à son point d'« origine », à sa jouissance perdue. A ce qui*

A construção em três tempos da fantasia se encontra novamente, sempre no seminário A angústia, na tríade que Lacan introduz a propósito do «*o mundo sobre a cena*», cena que é ao mesmo tempo a outra cena, do inconsciente, segundo Freud, e a cena do discurso, segundo Lacan.

O mundo sobre a cena do discurso é precisamente esse «*cosmismo no real*», dos restos, «*resíduos superpostos que se acumulam sem se preocupar minimamente com as contradições*»⁸

Nessa nova tríade, o tempo intermediário, recalcado, correspondente àquele intermediário da angústia, é a «*cena dentro da cena*», posta em primeiro plano por Lacan em Hamlet. O que Hamlet vê nesta cena dentro da cena, que ultrapassa seu cenário inicial, é «*sua imagem posta na situação; não consumir sua vingança, mas primeiro assumir o crime que depois será preciso vingar*»⁹. Isto reenvia à «*dor de existir*» e ao segundo tempo, recalcado, da constituição da fantasia, aquela onde o ser sexual e o ser mortal se revelam, se sabem, ser o mesmo.

Com efeito, esse tempo da cena dentro da cena é, também ele, reconstruído, pois ele foi recalcado pelo sujeito. Em «*Hamlet*», esse tempo é revelador de uma obs-cenidade escondida até então: «*something is rotten*», alguma coisa apodreceu neste belo reino da Dinamarca, daí a carnificina geral ao final da peça.

O tempo da «*cena dentro da cena*» é assim um tempo que resulta, logicamente, também ele, quando o sujeito é «*analisado*», «*interpretado*».

Assim, no caso do sonho, a análise visa a fantasia do sonho como cena dentro da cena, momento em que o sonho se reduz a uma fórmul. A uma revelação. Aquela de um tempo que, para precipitar o desejo, deve primeiro se presentificar enquanto tempo da angústia.

de lui-même s'est détaché, dans une sorte de détresse absolue lorsqu'il a été bercé pour la première fois dans les bras du signifiant.

⁸ «*O que a cultura nos veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós*» (Ibid., p.43).

⁹ Id. p.45

Evoquemos aqui, primeiramente, o sonho fundador da psicanálise, a injeção aplicada em Irma. Em seu próprio sonho, Freud se sente culpado diante de seus colegas médicos, e ele deve provar que seu método, tão perigoso que ele é, não pode produzir catástrofes tais como a morte de uma paciente. É a história do caldeirão furado, comenta Lacan. Mas, por detrás disto, como cena dentro da cena, há a culpabilidade e a angústia diante do Outro sexo, diante das mulheres e de sua sexualidade. E lá, Lacan convoca a história dos três cofrinhos, das três mulheres cuja última é a imagem da morte – trata-se de Irma, da mulher de Freud e de uma mulher jovem e bela, mas que não é uma paciente. Neste ponto no sonho, quando ele olha a garganta de Irma, ele faz uma

« horrível descoberta, da carne que não se vê jamais, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, dos secretados por excelência, a carne de onde tudo sai, ao mais profundo mesmo do mistério, a carne enquanto ela é sofredora, que ela é informe, que sua forma por si mesma é alguma coisa que provoca a angústia. Visão de angústia, última revelação do tu és isto - Tu és isto que é o mais longe de ti, isto que é o mais informe »¹⁰.

A cena culmina com a aparição da fórmula da trimetilamina que é um *« produto da decomposição do esperma, e é isto que lhe confere seu odor amoniacal quando o deixam decompor-se em contato com o ar »¹¹.*

Ao final, Lacan acrescenta

¹⁰ « É diante desta revelação do tipo Mené, Thecel, Pharsin que Freud chega ao auge de sua necessidade de ver, de saber até então expressa no diálogo do ego com o objeto » (Ibid., p. 198). E ainda : « ... a imagem terrificante, angustiante, dessa verdadeira cabeça de Medusa, à revelação de alguma coisa de, a propriamente falar, inominável, o fundo dessa garganta, à forma complexa, insituável, que ali faz tanto o objeto primitivo por excelência, o abismo do órgão feminino de onde sai toda a vida, que o abismo da boca onde tudo é engolido, e assim como a imagem da morte onde tudo vem se terminar, uma vez que em relação com a doença de sua filha, que poderia ter sido mortal, a morte da doente que ele perdeu em época contígua àquela da doença de sua filha, que ele considerou como não sei qual retaliação do destino por sua negligência profissional – uma Mathilde por outra, escreve ele Há então a aparição angustiante de uma imagem que resume o que nós podemos chamar a revelação do real naquilo que tem de mais penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real último, do objeto essencial que não é mais um objeto, mas alguma coisa diante da qual todas as palavras se estancam e todas as categorias se detêm. O objeto da angústia por excelência ». (Ibid, p. 196).

¹¹ J.Lacan, *O seminário: livro2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, JZE, 1985, p.201

« não há mais Freud, não há mais ninguém que possa dizer eu. É o momento que eu chamei a entrada do bufão, pois é um pouco esse papel que jogam os sujeitos aos quais Freud faz apelo [appel]. Está no texto – appell. A raiz latina da palavra mostra o sentido jurídico que tem nessa ocasião – Freud apela ao consenso de seus semelhantes, de seus iguais, de seus confrades, de seus superiores. »¹²

O sonho do pai morto está construído da mesma maneira. A propósito desse sonho, no *Seminário VI, O desejo e sua interpretação*, Lacan faz igualmente referência à fantasia no sonho.¹³ Ele contesta, então, que esse sonho em que o sujeito sonha com seu pai que está morto, mas que não o sabe (que era conforme o desejo de filho, acrescenta Freud), seja simplesmente um sonho edipiano; e que o desejo último do sonho edipiano seja a castração do pai. Lacan considera que a fantasia no sonho vai mais longe que o desejo edipiano. Por trás do sofrimento do filho, há seu confronto à imagem do pai como rival¹⁴.

Na cena dentro da cena, é aqui o momento no qual a culpabilidade lhe retorna na medida em que o voto de morte o concerne, a ele, o sujeito, signo de sua própria abolição. Freud deduz o fragmento « *segundo seu desejo* », acrescentado à frase do paciente, « *meu pai estava morto, mas ele não o sabia* », mas é Lacan quem completa esta lógica da fantasia no sonho: « *segundo o desejo do filho* », assassino e ferido [meurtrier et meurtri].

Para concluir sobre este ponto, o da posição mediana da angústia entre gozo e desejo, retorno ao *Seminário X* de Lacan e a duas outras fórmulas memoráveis que ilustram bem o caso em que é o amor que é intermediário entre o desejo e o gozo e o caso em que é a angústia que faz esse papel.

« *Eu te amo mesmo que não queiras* ». « *Eu te desejo mesmo sem saber* »¹⁵.

De um lado, é o amor que está em posição mediana entre o gozo e o desejo, o amor pelo pai: o Édipo, ou o que resta em Lacan, a metáfora paterna. Do lado

¹² Idem

¹³ J. Lacan, *O Seminário :livro 7 : a ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, JZE, 1988, p 80.

¹⁴ Ibid., p. 118.

¹⁵ Id. p. 37.

objeto, trata-se da produção de um objeto agalmático, colocado como objeto de desejo.

Na segunda fórmula, é a angústia que vem em posição mediana. E o que é produzido assim é o objeto causa de desejo, causa de angústia também, enquanto deslocado com relação ao objeto de desejo. O objeto causa se situa atrás do sujeito, contrariamente ao objeto agalmático, e se deduz conforme as sequências do tempo lógico.

Uma paciente chega à sessão com as seguintes palavras: « *eu não sei o que dizer* », enquanto que há anos ela fala facilmente. Eu lhe respondo que é um bom começo. « *De que?* », pergunta ela. « *Do ato de falar* », respondo-lhe, e acrescento que para Freud, estes momentos de resistência marcam o fato de que a analisante pensa em seu analista. A paciente exclama: « *Exato!* ». E logo em seguida: « *Eu tive um sonho* ».

No sonho, é a questão de um deslocamento de uma parte do corpo do analista para uma área onde esse pedaço não está verdadeiramente em seu lugar. Ela não pode precisar de qual parte se trata, mas está relacionada com a boca, com o buraco da boca. « *O buraco está deslocado* ». Esta frase lhe evoca o valor de falta do buraco, principalmente enquanto buraco deslocado. Esse deslocamento produz angústia permanece enigmático: « *é um sonho sobre o desejo de tornar-se analista, mas eu não me encontro aí, eu jamais pensei nisso antes* », precisa ela.

Nas sessões seguintes, a analisante retorna a esse sonho e o decifra no que, a partir do misterioso buraco deslocado. O sonho chegou a uma « *revelação* » que lhe permitiu posicionar melhor o analista. Não mais como objeto agalmático, mas antes como lugar vazio, inquietante e deslocado, abrindo-lhe ao mesmo tempo o acesso a um desejo até então estrangeiro.

Traducción: Graça Pamplona

CLÍNICA E DESEJO

Autismo: desejo paradoxal

Sheila Abramovitch e Simiramis Castro

O autismo, hoje, ponto vulnerável, por onde chegam as críticas à psicanálise, se depara com um discurso biológico e positivista, exigindo resultados rápidos e eficientes, dos profissionais que dele se ocupam, desconsiderando a subjetividade dos pequenos sujeitos, nomeados de autistas.

Difícil diálogo, pois, diante de diferentes caminhos e destinos de: um fenômeno, um sintoma, uma síndrome, ou, na DSM (*Diagnostic Medical and Statistical*), em sua última revisão, alçado à categoria nosológica de transtorno do espectro autista, muitas vezes, perguntamo-nos se estamos falando da mesma criança. O transtorno do espectro autista vem sendo proposto como o modelo para o transtorno mental da infância, e, assim, toma proporções epidêmicas alarmantes.

Falar de desejo no autismo, já é por si só um paradoxo. Pois é, justamente, o que o autista não pode experimentar: a falta que, engendra o desejo. Mas, então, como esse sujeito se localiza na estrutura de linguagem, sem desejo? Como lhe é possível enodar os registros do real, simbólico e imaginário? Se, para Lacan, toda experiência humana é vivida nesses três registros?

Esse trabalho pretende articular desejo e estrutura, e verificar em que medida é possível a um sujeito autista se manter na existência, com algum desejo que o anime em sua precária estrutura. Desejo esse, que, permaneceu anônimo, como encontramos nas muitas histórias, como a de Marília, que gerou um filho, de pai desconhecido, numa noite de bebedeira, e, que nem ao menos, fora uma noite de prazer. Também, pela fala de Maíra, que foi impedida, pelo marido, de se jogar do carro, com o filho na barriga, ou, na história de Ana, que não sentiu o filho se mexer aos cinco meses de gestação, e, esperou, pacientemente, até o nono mês, para dar à luz a um filho morto.

Do desejo

Podemos dizer que, dentre as várias teorias que explicam o autismo, encontramos em Pierre Bruno (1999) que, a “*não-função do Desejo Materno*” está na etiologia do autismo. Ela instala o sujeito no lugar de objeto e não de falo imaginário, forcluindo a falta do Outro, na medida em que é exatamente essa falta que o sujeito autista se encarrega de saturar. O autista, na posição de objeto, está confirmando a completude do Outro. Assim sendo, o autismo é a resposta no real da não-função do Desejo-da-Mãe, encarnando, enquanto objeto, a forclusão da falta do Outro.

Bruno fala da ausência de nomeação (Bruno, 1999:188), de que nada veio nomear o lugar, do qual, esse filho surgiu, permanecendo o desejo materno um desejo anônimo. Essas mães não puderam legitimar o seu próprio desejo, reconhecê-lo simbolicamente, o que deixou o desejo por esse filho à deriva. Depreendemos que há um desejo, mesmo sem nomeação, uma vez que, se houvesse sua ausência radical, a criança não sobreviveria.

Relatos como esses que, se congelam nessas mulheres, e em suas crianças, através de prolongamentos do sintoma materno, (Lacan [1975-6]2007:93) e, por sua vez, esses filhos tiveram dificuldades de ascender à condição de sujeito desejante, permanecendo aquém da alienação significante. Crianças que ficaram fixadas no gozo do corpo, calando sua voz, por temor ao Outro, que não veio a seu encontro, para retirá-las da posição de objeto. Mas, ao mesmo tempo, crianças que farão de tudo, sustentando seu silêncio, para manter o Outro vivo.

Da estrutura

Os Lefort, nos mostraram que o *estágio do espelho* (Lacan, 1998[1949]:96) não é apenas uma data histórica, concernida entre os 6 e 18 meses, mas também, o momento de fundação da estrutura do sujeito do inconsciente, implicando o tempo e o espaço, onde os três registros do corpo – real, simbólico e imaginário – se articulam, fazendo um nó (1990[1980]:21).

No *Seminário RSI*, (1974-5) Lacan chama de nó borromeano à propriedade desses três registros – RSI – envolverem-se de tal forma que, ao se desprender

um deles, os outros dois ficam imediatamente livres. A inscrição do significante *Nome-do-Pai* garante a amarração dos elos, sendo o objeto *a* o elemento que os nodula em uma determinada posição: quando o *a* é extraído, o nó se desfaz, separando cada um dos elementos que o constituíram.

E, no *Seminário O Sinthoma* (1975-6), aprendemos com Lacan sobre as múltiplas possibilidades de um sujeito “*amarrar as suas rodinhas*”, mesmo no âmbito da forclusão do *Nome-do-Pai*, pois é possível amarrações não-borromeanas. “*O de que se trata em psicanálise é de amarrações e desamarrações, enlaces e desenlaces*”, diz. No autismo, o imaginário tem a mesma consistência do real, ou seja, imaginário e real se equivalem e estão mal amarrados ao simbólico. Um quarto nó, o do *sinthome*, é compreendido como a singularidade, a escrita de cada sujeito. O autista faz um *sinthome* com seu corpo, amarra os nós fechando-se sobre si mesmo, em um gozo autístico.

Segundo Maleval (2010), há duas características marcantes no autismo; a retenção do objeto de gozo vocal, e “*o retorno do gozo em uma borda*”. O autor dá “*um lugar privilegiado a três componentes: o objeto autístico, o duplo e as ilhas de competência*”. Salienta que, há uma função reparadora do nó, um quarto termo, que torna possível fazer novas amarrações.

Da clínica

Trouxemos um exemplo clínico, para verificar em que medida desejo e estrutura podem ser articulados. Raiane, hoje com 20 anos, durante 13 anos frequentou o Hospital Dia Pedrinho, do Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Participava intensamente das oficinas de artes, de música, de letras e de atividades físicas, sempre com muito interesse e porque não dizer alegria. Ao menos era o sentimento que despertava naqueles que acompanhavam o seu percurso, e, que animava os trabalhadores a investirem em seu tratamento. Ela agregava ao grupo vitalidade, em contraponto àqueles que permaneciam isolados em suas estereotípias. Parecia uma pilha que, não terminava com a sua energia.

Não olhava para ninguém, embora se relacionasse intensamente com os objetos, quer fosse um bambolê, um boneco, um papel ou um lápis, e, manipulando-os, deslizava metonimicamente entre os objetos, dando a eles, seus próprios sentidos. Tomava os objetos para si, quer estivesse sendo usado, ou não, por outra criança, e se lhe oferecessem resistência, partia para a ação, tornando-se agressiva. Devido à sua força física, muitas vezes, precisava de dois terapeutas para separá-la do objeto.

Os vínculos com outras crianças e com a equipe foram sendo construídos, ao longo dos anos, o olhar do Outro se tornando suportável, assim como a sua presença. Construiu um mundo para si, onde passou a incluir outros sujeitos, e a compartilhar objetos e situações vividas no cotidiano com a sua família e com a escola. Pode-se dizer, que tem uma vida em sociedade. Após ter alta, convidada para participar da pesquisa: “*a evolução do diagnóstico de autismo*”, comparece prontamente.

Perguntei-lhe:

– Como vai Raiane, tudo bem?

– Oi Sheila, tudo bem?

Com sua voz robotizada, com poucas modulações, ao me reconhecer narra fatos, nos quais estivemos juntas, através das mesmas frases de então. Parece não distinguir passado e presente:

– Beijar na boca do Gabriel, beijar na boca do Marcos. Brincava repetidas vezes com dois bonequinhos, simulando uma relação sexual, e ria, às gargalhadas. Passou cerca de dez anos repetindo: o lulu do Ruan (seu irmão) e a xerereca da Raiane, não abrindo possibilidades para um deslizamento significativo.

Faz seriação com os nomes dos meninos, que participaram das oficinas. Também, dos nomes das terapeutas que a acompanharam, no passado.

– O que você tem feito? Soube que você está fazendo bolo!

3 xícaras de farinha de trigo

2 xícaras de açúcar

4 ovos, mistura tudo e leva ao forno.

Puxa que legal, é bolo de que? E, repete a mesma receita:

3 xícaras de farinha de trigo,

2 xícaras de açúcar

4 ovos. Mistura tudo e leva ao forno.

Recordei-me que ela desenhava, exclusivamente, um ventilador no quadro negro e um pato, numa folha de papel, mas não quis desenhar. Apesar de ter concluído o ensino fundamental – foi bem em matemática, história e geografia –, tem muita dificuldade em interpretar os enunciados. Aprendeu a ler e a escrever. Sua memória é um calendário e ela é a agenda da mãe.

Continua se isolando, se o Outro se retira de cena, se paro de falar, vai se fechando, o olhar tornando-se fixo, olhando para o nada, o que nos remete ao *olhar vazio*, de Marie-Françoise, descrito por Rosine Lefort (1990:189-90). Também, ao recolhimento à concha vazia de Francis Tustin (1990).

Convidada a mãe para entrar na sala, após conversa inicial, dirige-se à filha e indaga:

– O que você faz em casa?

– Che-che-cheiro a meia do papai.

– Puxa-saco! Não, não estou falando disso, o que você ajuda a mamãe a fazer?

– Lavo louça.

– Lava louça, o que mais você faz?

– Passo pano na casa.

– O que mais?

– Lavo o banheiro.

E, continuando a mostrar a lista de aptidões da filha: – Quantos anos você tinha quando teve catapora?

– 6 Anos.

– E a dengue?

– 9 Anos. ...

– Ah! Hoje ela é minha melhor amiga, né Raiane?

- Eu sou a sua amiga!
- É? Você sabe que você é muito amada, não sabe?
- Sim mãe!

Pergunto como é o relacionamento dela com o pai?

- Ah! Muito bem! Ele ajudou bastante! Quando ela tinha 2 anos e meio tinha crises de choro, umas três por dia. Nada a fazia parar! Começou quando nasceu o irmão e ela foi para escola. Raiane, quando foi mesmo que fomos ao clube?

- 1999.
- Então, parou quando ela tinha 7 anos.
- Como é que cessaram essas crises?
- Quando eu parei de me desesperar junto com ela, e ... deixei chorar.

Indagada sobre seus planos para o futuro, a mãe se interpõe:

- Vai fazer curso de quê Raiane?
- De corporal.

Que mais?

- De, de pintura em tecido.
- E o que mais?
- De bijuteria.

Destacamos da entrevista com a mãe, o fato de sua gravidez ter sido de alto risco, e de ter permanecido em repouso a maior parte do tempo, o que a deixou, em suas palavras, *bastante ansiosa*, porque sua tia perdera vários bebês, e porque, teve um aborrecimento de família, que gerou nela uma dúvida: Uma prima de *seu esposo* (não o chama pelo nome) apareceu grávida, e, pressionada pelos pais falou que o pai da criança não tinha sido seu primeiro homem. O primeiro teria sido o *seu esposo*. Essa história a deixou muito angustiada, muito triste.

Durante a gravidez a rivalidade entre ela e o marido era acirrada, principalmente quando se tratava do sexo e do nome do bebê. Ela comprava roupas de menina e ele de menino. Dizia: - "*Você tem que comprar roupas unissex*"! Raiane saiu da maternidade com roupa de babadinho rosa e bolsa azul.

Da aproximação entre desejo e estrutura

Sabemos que o corpo do autista pode ser uma suplência – um objeto autístico, fazendo amarração dos três registros mal enodados –, um *sinthoma* com seu corpo. Observamos novas amarrações em Raiane, além do corpo robotizado, do duplo especular, a mãe, e da memória prodigiosa. Hoje, confecciona bolos, “faz” unhas, assim como os afazeres domésticos. Dessa forma, conseguiu certa estabilização, certo apaziguamento pulsional, com a localização do gozo fora do corpo próprio, com pequenas construções, que fizeram alteridade ao sujeito.

De início, observamos o seu corpo fazendo amarrações, aparecendo na clínica como fenômenos de corpo – o choro, o movimento em pinça ou o balanceio, que apresentava na infância –. Esses fenômenos de borda, são modos de retorno do gozo, particulares do autista. Depois, observamos o fenômeno do duplo, da memória prodigiosa, e apesar de não ter havido extração do objeto *a* do Outro, novas amarrações.

Raiane fabrica alguma coisa que vai alimentar o Outro, através da elaboração de bolos de chocolate e de laranja. Também, enfeita o Outro sendo manicure na vizinhança, e, além das tarefas domésticas é a agenda do Outro. Cede algo de si, em pequenas criações singulares para lidar com a linguagem.

O tempo de lalíngua é anterior ao significante, tempo esse, o das primeiras vocalizações, em que no caso das crianças autistas, houve um embaraço, entre a língua da criança e a lalíngua materna. Não houve a incorporação do traço unário, traço de identificação simbólica do Outro, ficando o sujeito fora do registro simbólico (Bialer, 2002). O autista não entra, tampouco, no real como falta a ser, ele entra no real sem falta, por isso ele é um puro real, um “*pequeno ser vivo que não entra na demanda articulada*” (Soler, 2012:58). Então:

Podemos confirmar que há desejo no autismo? Ou, de que é possível mudar de estrutura?

O desejo é do Outro, animado pela libido do Outro, conforme Soler (1990) havia proposto, tratar-se o autismo de uma doença da libido. Estamos, então,

diante de dois paradoxos, do lado da mãe: há desejo que esse filho nasça, mas há abandono simbólico, e, por sua vez, a criança autista age como se o Outro não existisse, defendendo-se de suas ameaças, e, fazendo de tudo para mantê-lo vivo, com sua reclusão, pois tem pavor de se deparar com sua incompletude. Dizer que não há Outro no autismo significa dizer que há um Outro em excesso, o que está de acordo com o desdito dos Lefort (1995), de que o Outro existe. Houve tentativas, por parte de Raiane, de enodar inconsciente e real.

Podemos finalizar, nas palavras de Soler, dizendo que Raiane foi ao encontro de um “*Outro retificado que, lhe permitiu encontrar um lugar habitável no mundo... [e, também, esperamos que] o mundo e a vida continuem a lhe oferecer um Outro pacificador*”. (Soler, 2007, p. 148)

Referências bibliográficas

BRUNO, P. In: Alberti, S (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquizoide*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

BIALER, M (2012). *O corpo no autismo e na esquizofrenia*. Tese de doutorado Université Paris 7 Denis Diderot-Universidade de São Paulo, Paris.

LACAN, J. (1949). *O estágio do espelho*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 1998.

_____. (1974-5). *O Seminário, livro 21: RSI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2008.

_____. (1975-6). *O Seminário, Livro 23: O sinthoma*. Jorge Zahar Ed; 2007.

LEFORT, R. e LEFORT, R. *O nascimento do Outro*. Salvador: Fator, 1990.

_____. *A perpetuação de um erro*. In: Revista da Letra Freudiana. Ano XIV, número 14, 1995.

MALEVAL, J.C. *O que existe de constante no autismo* Conferência pronunciada na Escola Brasileira de psicanálise, em Belo Horizonte, M.G, no dia 10/05/2010.

SOLER, C. *O inconsciente à céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2007.

_____. *O inconsciente: que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012.

TUSTIN, F. *Autismo e psicose infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

A posição do psicótico com relação ao desejo

Julieta De Battista

Proponho-me interrogar a posição do psicótico no desejo, considerando o desejo como condição absoluta e como o que origina a lei no sujeito [1], independente de sua amarração com o Nome do Pai. Quero demonstrar que o desejo é um operador necessário para a clínica analítica das psicoses e que uma interrogação rigorosa da posição do psicótico no desejo é chave para oferecer uma escuta que esteja a altura da ética que anima a psicanálise[2].

Nem Freud, nem Lacan consideraram que o desejo era propriedade exclusiva do neurótico. Entretanto, a condição do desejo psicótico tem sido menos explorada e até muitas vezes ofuscada pela “*invasão de gozo*” que se *considera* da psicose. Esta concepção deixa o psicótico no lugar de objeto de gozo do Outro e obstrui a possibilidade de pensar sua participação subjetiva naquilo de que sofre.

Freud assinalou muito cedo a diferença entre defender-se dos desejos reprimindo-os e conservando uma relação com eles na fantasia – a posição do neurótico – e realizar o desejo em ato ainda quando isso implica a perda da identidade e a transformação do ser no delírio por exemplo. No caso Schreber, a pergunta que fica sem responder para Freud é precisamente o que leva o presidente a aceitar o desejo que devia reprimir, ou por que em lugar de se refugiar na fantasia se refugia na psicose? [3]

Neste caso, Freud aponta ao menos três posições diferentes frente ao desejo inconsciente. A primeira pode extrair-se da reação de revolta e recusa radical frente o aparecimento do desejo expressado no sonho “*seria maravilhoso ser uma mulher no momento do coito*”. Seria maravilhoso, porém ainda não é, é um desejo mas não um gozo consumado. O correlato clínico desta posição de recusa é um mal estar que dissolve o corpo em

uma hipocondria mortífera precipitada em várias tentativas de suicídio: Schreber se dá por morto. Não deseja, porém tampouco vive. Aqui o Outro não conta, Freud fala de um desinvestimento libidinal dos objetos, de uma incapacidade de transferência [4]. O circuito parece fechar-se no destino pulsional de voltar-se para a própria pessoa e suas consequências auto-destrutivas. A posição de recusa do desejo implica então a mortificação.

A segunda posição introduz em troca que “*a iniciativa vem do Outro*” [5]. Clinicamente manifesta-se no delírio de perseguição ou na erotomania: seu corpo é entregue para ser abusado, o Outro quer assassinar sua alma. É o Outro quem deseja, não ele. Freud sublinha que a acusação de almicídio (morte da alma) esconde na verdade uma auto-acusação (por acaso não é ele mesmo quem foi “*suicidado*” rejeitando aquele desejo que o conectava ao sentimento de estar vivo?) A posição de revolta radical agora modaliza-se e inclui um desvio. O corpo entra no circuito do Outro. O desejo rejeitado inicialmente agora é atribuído ao Outro que tomou a iniciativa de amá-lo e/ou prejudicá-lo. Freud precisa que o perseguido não projeta no vazio, mas sim que se guia pelo conhecimento que tem de seu próprio inconsciente e aquele que encontra no Outro guarda semelhança com o que rejeita de si mesmo [6]. É o desejo rejeitado que aparece na perseguição. Diferentemente do neurótico, o perseguido conhece seu inconsciente, de fato pode revelá-lo com crueldade.

Esta segunda posição não é compatível tampouco com a repressão, senão que parece condizer com o destino pulsional da transformação no seu oposto: não sou eu quem deseja, é o Outro. Lacan reformula este aspecto dizendo que há no delírio de perseguição a tentativa de restituir ou instituir um desejo no Outro, dado que o psicótico não contou com a simbolização do desejo da mãe que introduz o falo via a operação do Nome-do-Pai [7]. O desejo é atribuído a Outro, não é ele quem pensa que seria maravilhoso ser uma mulher no ato do coito, mas que Outro quer

abusar dele e tomá-lo como uma “*cadela*”. Entender a perseguição nestes termos implica introduzir sua dimensão transferencial.

A terceira posição que podemos extrair do caso Schreber é a que Freud nomeia de “*reconciliação*” ou aceitação do desejo inconsciente inicialmente rejeitado. Corresponde clinicamente com o momento parafrênico do delírio, a solução que integra a metáfora delirante “*ser a mulher de Deus*” tornando o gozo suportável e realizando o desejo que havia aparecido no sonho. Trata-se de um cumprimento assintótico do desejo que encontrou apoio no delírio, organizando com certa estabilidade o mundo e o ser. A diferença da primeira e da segunda posição, aqui a revolta e a recusa foi transformada em um consentimento, uma cessão que suporta uma transformação do ser: a morte anterior e o advento de um novo, conseqüentemente, a mudança em mulher. Esta subversão exige desse auto-sacrifício. Aqui já não se trata do possível curto circuito da ação. Mas de uma ação que tem valor de ato, de transformação do sujeito. A dimensão do Outro participa e foi pluralizada, já não concerne unicamente a relação ao perseguidor, também está o amor a sua mulher e o dirigir-se a nós como destinatários de seu testemunho [8]. Um aspecto sublimatório parece incorporar-se, na medida em que a publicação das Memórias pretende ser de utilidade social. O quadro da solução inclui, além disso um saber fazer com o corpo que se distancia da mortificação hipocondríaca inicial.

Temos então a posição de recusa do desejo e sua conseqüente mortificação do corpo manifesta na hipocondríaco e as passagens ao ato suicidas. A posição tenta instituir um desejo no Outro via a perseguição ou a erotomania. Finalmente certa realização do desejo sustentada no assintótico. Três formas de desejo na psicose não mediadas pela repressão nem pela fantasia. Três formas do desejo cuja relação-a-ação é então muito direta, gerando o problema do curto circuito da realização na passagem

ao ato e a pergunta sobre como sustentar um desejo que se encontra por momentos em uma relação de urgência com a ação.

Passemos agora a utilidade clínica que podem trazer estas distinções. Localizar o ponto em que o sujeito se encontra com respeito ao desejo orienta a cura e acreditamos que esse é o sentido que se pode dar a indicação de Lacan “*é o desejo que mantêm a direção da análise*”[9]. A questão é saber: “*Onde está o sujeito como tal? Está no ponto em que deseja?*” [10].

A primeira forma que assinalamos está no ponto de recusa ou abolição do desejo cuja expressão clínica são os momentos de melancolização e mortificação hipocondríaca que são uma constante de toda psicose e que em muitos casos aparecem sob a forma de morte do sujeito. Trata-se de um desejo em seu estado puro, isto é, um desejo de morte que se extingue logicamente em sua realização[11]. Proponho pensar que a angústia hipocondríaca e inclusive alguns fenômenos psicossomáticos na psicose tem o valor de indicar momentos de recusa do desejo inconsciente no tratamento do gozo, com seus consequentes efeitos de mortificação: o corpo aparece em sua dimensão real, aquela pela qual o psicótico é normal em seu desejo enquanto desconhece em sua estruturação o Outro e o falo [12].

Estes episódios às vezes confundidos com a depressão nos assinalam a presença de um desejo que aproxima com a morte, nos alertam sobre um limite no gozo que se excedeu [1]; enquanto nos indicam retroativamente a natureza do suporte prévio e os pontos em que o mesmo não teve resultado. Não são momentos analisáveis, como não o é a angústia, implicam um desinvestimento dos objetos, uma recusa do Outro [4]. O desejo em sua forma pura e simples conduz a dor de existir em estado puro [10]. A posição do psicótico no desejo impacta no corpo.

O fato de que este estado de mortificação não seja constante coloca a necessidade de pensar em outras formas possíveis de desejo, não tão

puras, mas desenvolvidas, mesmo mascaradas, não tão próximas da passagem ao ato.

A segunda forma proposta é a que tenta restituir a dimensão do desejo no Outro seja pela perseguição, seja pela erotomania. É também o que Lacan chama um “*desejo congelado*” [13] que introduz certa fixação e certo suporte que não encontramos na primeira forma. A saída pela perseguição permite condescender o mal estar hipocondríaco na medida em que o circuito desejante se abre ao Outro. Freud assinala que a recusa do desejo inconsciente no perseguido anda de mãos dadas com um grande investimento dos mínimos indícios do inconsciente do Outro [6]. Rejeitamo-lo, mas neste mesmo gesto tornam-se extremamente sensíveis ao desejo inconsciente do Outro. O recurso final desta “*sensibilidade ao desejo*”, Freud o coloca em uma pretensão maior de ser amado.

A suposta ausência do desejo na psicose converte-se em uma avidez e uma sensibilidade extrema ao desejo do Outro. O psicótico tenta instituir no Outro aquela experiência de desejo que não lhe foi transmitida no momento de sua constituição. A perseguição implica uma dimensão transferencial onde é chave a resposta que o Outro vai dar a esta tentativa de restituir um desejo.

A terceira forma que demarcamos implica o problema de sustento ou suporte do desejo na psicose. Um desejo mais próximo da realização, sem a fixação que estabelece a fantasia, é também um desejo limitante com o curto circuito que introduz a dificuldade extra de como sustentá-lo. O desejo é o ponto essencial onde o ser do sujeito tenta afirmar-se, é um sustentáculo da existência [10]. Que suporte poderia ter se *renuncia-se* ao suporte fantasmático? O psicótico não se refugia na fantasia, apenas desprende-se do Outro. Por que iria renunciar a este estado narcisista e ligar-se novamente ao Outro? A questão é de como se estabelecem os laços sociais na psicose e de que tipo de laços se trataria. O que está em jogo

então é poder localizar a posição do sujeito com relação ao desejo, o suporte de que se *sustenta*, a arte de que cada um é capaz.

De nosso percurso despreendem-se ao menos três formas possíveis de desejo na psicose. As formas puras ou simples do desejo que se definem por sua tendência a real - ização, que desejam o impossível e como tal estão sempre a beira da morte, confrontam com esse real. A realização no sentido estrito do desejo acarreta logicamente sua abolição, portanto estas formas são formas mortificantes, próximas da passagem ao ato, formas que chamaremos "*antagônicas*". Encontramos a expressão clínica destas formas nos episódios melancólicos e hipocondríacos que podem apresentar-se em toda psicose e que estariam indicando uma dificuldade para sustentar o desejo, ficando a mercê de um desejo puro, beirando o curto circuito da morte. Em troca os pequenos índices de revitalização, a recuperação do sentimento de vida nos põem no caminho da operação desejante.

Esta realização do desejo em sua máxima pureza diferencia-se de outras formas de desejo, impuras, congeladas, sustentadas por exemplo no delírio. Estas formas do desejo nos introduzem no que chamaremos "*realizações delirantes do desejo*" que podem adquirir uma direção assintótica, como no caso Schreber, no que o delírio funciona como suporte do desejo e o sustenta na infinitização da solução assintótica, constituindo-se assim na modulação do desejo originariamente rejeitado. As formas mortificantes ou antagônicas do desejo, que tendem a sua realização, podem estar à beira da passagem ao ato, são pouco estáveis. As formas delirantes das realizações do desejo introduzem aí um suporte mais duradouro, porém podem acompanhar-se de uma fixação no delírio que impede circular em outros laços sociais.

Encontramos uma terceira forma de desejo na psicose onde este se sustenta na constituição de certo laço social. Nestas formas, a introdução do social estaria nos falando de uma cota sublimatória que parece

diferenciar a segunda forma da terceira. Inclui o que Freud classificou como a capacidade criadora ou talento artístico em jogo na sublimação. Joyce nos mostra que o suporte assintótico não é necessariamente delirante [14]: o *sinthome* “*desejo de ser um artista*” se sustenta também na assíntota e na constituição de um Outro ao que lhe faz falta: “*o escritor que manterá os críticos ocupados durante séculos*” ou a mulher que falta a Deus.

Neste sentido haverá talentos artísticos excepcionais, criadores de gênio. Porém também temos a arte mais cotidiana, usual, frequente, a dos que chegam a nossas portas e que é necessário poder reconhecer. Este suporte do desejo no laço social nem sempre recebe uma aparência persecutória ou erotomaniaca, e em muitas ocasiões pode produzir-se no encontro analítico e transferir-se logo a outros discursos, permitindo outros circuitos.

A questão é com que se encontra o psicótico: com a indiferença? Com a rejeição? Com o medo? Com a angústia? Com o ideal? Com a fascinação ou a admiração? Dessa resposta parece depender a sorte do encontro. É neste ponto que entendemos que o psicanalisado tem uma vantagem sobre outros possíveis interlocutores [15]. A posição que pode ter alcançado depois da travessia da análise o deixa as portas de tornar-se um parceiro como o psicótico. Se o encontro se produz, e se o psicótico consente em um novo circuito. O psicótico pode permanecer no circuito alienante do Outro prévio [1] – aquele do desejo não simbolizado e devorador que foi rejeitado junto a impostura de um pai que pretendia regulá-lo – mas também existiria a possibilidade de que habilite novos circuitos a partir do encontro com um desejo especial, o desejo do analista.

A posição do analista exclui a resposta pelo medo, angústia, admiração, fascinação ou objetualização. O analista tem outra coisa para oferecer, suporta com sua presença este desejo, se faz assim causa de desejo do analisante e é ali onde Lacan coloca a eficácia do discurso

analítico. Concluo então que poderia haver uma espécie de “*atração eletiva*”¹, de afinidade entre o psicótico e o analista.

Tradução : Consuelo Almeida

Referencias bibliográficas

[1] Lacan, J. (1960) *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* en *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

[2] De Battista, J. (2012) *Le désir dans les psychoses. Problématique et incidences de la cura dans l'enseignement de J. Lacan. Thèse de Doctorat en Psychopathologie*. Université de Toulouse I. Le Mirail. Disponible en <http://www.theses.fr/2012TOU20033/document>. Hay versión en español: *El deseo en las psicosis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

[3] Freud, S. (1911) *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 1-76.

[4] Freud, S. (1914) *Introducción del narcisismo*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 65-98.

[5] Lacan, J. (1955-1956) *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

[6] Freud, S. (1921) *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p 213-226.

¹ Tomo como referência da metáfora química que usa Goethe em *As afinidades eletivas*. Duas substâncias químicas que estavam indissolúvelmente unidas podem separar-se a partir de la introdução de uma terceira, destruir-se recompor-se formando uma nova combinação. É como se a *atração* inicial pudesse romper-se a partir do aparecimento de outra substância mais “*afim*”, como se operasse uma sorte de “*afinidade eletiva*”, como se houvesse uma eleição preferencial. Um novo encontro pode produzir a separação e a formação de um novo corpo, a este lugar poderia vir o encontro com o analista. A chave está então na resposta e não na suposta gravidade da posição psicótica.

[7] Lacan, J. (1957-1958) *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998, p. 480.

[8] Lacan, J. (1958) *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. En *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

[9] Lacan, J. (1958) *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. En *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

[10] Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. Paris : Éd. La Martinière, 2013.

[11] Lacan, J. (1959-1960) *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

[12] Lacan, J. (1961-1962) *Le séminaire. Livre IX: L'identification*. Inédito.

[13] Lacan, J. (1974-1975) *Le séminaire. Livre XXII. RSI*. Inédito.

[14] Lacan, J. (1975-76) *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.

[15] Lacan, J. (1967) *Pequeño discurso a los psiquiatras de Sainte-Anne*. Inédito.

A Insuportável Divisão

Paola Malquori

Na lição de 13 de maio de 1959 do *Seminário O desejo e sua interpretação*, Lacan se interroga sobre a função do analista e sobre o sentido da análise, evocando a questão do movimento analítico atravessado por um “*perpétuo deslissamento dialético*”.¹

Interrogaremos a partir de um caso clínico, qual é a relação entre o desejo, o sujeito que deseja e o mundo circundante, sendo o desejo, que se apresenta primeiro como uma desordem, a especificidade da coisa freudiana.

Sara é uma jovem mulher de 20 anos que vejo há dois anos.

Chega a mim depois de um período crítico que a leva a querer, de repente, mudar de escola durante o último ano do liceu, e a declarar aos seus familiares ter sofrido violência da parte de um desconhecido com o qual aceitou fazer um passeio de carro, violência da qual não quer falar mais.

Aos 15 anos, descobre que tem uma doença, uma síndrome nefrótica auto-imune, que lentamente a levará a insuficiência renal. A terapia médica serve apenas para retardar este destino fatal.

Nos primeiros encontros me relata que toma a medicação de vez em quando porque a esquece, e porque: “*não é para tanto*”, deixando entender através da negação *não* uma tentativa de negar a contingência real da

¹“*Junto a isto, tudo o que nossa investigação comporta de inabilidade, de confusão, de inseguro mesmo nos seus princípios, tudo o que, na prática isto traz de equívoco – eu penso em encontrar sempre não somente diante de si, mas na sua prática mesma o que é justamente seu princípio, o que queríamos evitar, ou seja a sugestão, a persuasão, a construção, até mesmo a mistagogia – todas estas contradições no movimento analítico não fazem senão marcar a especificidade da coisa freudiana.*”, J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 13 mai 1959, Ed. de la Martinière, Le champ freudien éditeur, p. 424

doença, além de um desafio aos médicos que controlam os valores de sua análise, mas que não reparam que ela não toma a medicação.

“*Não é para tanto*” a expressão que ela fala, equivale a: “*tudo passa, não te preocupes, como se diz as crianças*”, expressão que mantém em cena uma aparência de “*tudo vai bem*”.

Não tomando a medicação que os médicos lhe prescrevem por conta de sua doença, o sujeito busca de um modo imaginário controlar e manejar a situação,² tentando enganar os médicos num desafio tanto ao saber da ciência como o tempo – o tempo que resta antes de chegar a insuficiência renal, único passo para ela entre a vida e a morte.

A doença auto-imune se impõe como um Real, um Um, e a diálise é o único remédio que a mantém na vida e que a separa da morte, o mestre absoluto.

Enquanto isso, se encontra implicada com *dois* rapazes ao mesmo tempo, através dos quais literalmente, mediante vários estratagemas, se divide: um dia com um, um dia com outro. Divide seu tempo até chegar a pergunta: Quando foi que me meti nesta situação? Como faço para escolher um dos dois?

Diz saber que já escolheu, porém não se decide, em um beco sem saída entre o pensamento e a ação:³ divisão do sujeito entre o saber e a verdade, divisão entre o saber e o ato.

De um deles diz: “*por qualquer coisa se sente mal, imagina estar doente, e eu então o quê?*”

“*E eu então o quê?*” Esta é a questão do sujeito com todas as variações que a pergunta pode tomar, quer dizer, os predicados, os desfiladeiros da articulação significativa que o eu assume em suas relações com o outro: “*e*

² « *Trata-se disto : na terceira etapa do esquema temos a intervenção do elemento imaginário da relação do eu [m] ao outro [i{a}] como sendo o que vai permitir ao sujeito parar este desamparo na relação ao desejo do Outro* », *Ibidem*, 12 novembre, p. 29.

³ « *O não [ne] do eu não sei não cai sobre o sei, mas sobre o eu [je].* »

J. Lacan, *L'identification*, Séminaire 1961-1962, Publications hors commerce, Document interne à l'ALI, p. 30

então o quê deveria eu pensar”, “e então o quê deveria eu dizer”, “e então o quê deveria fazer”, até chegar a verdadeira pergunta: e agora o quê (coisa) sou eu?”.

Enigma da escolha em relação com o desejo, desejo do Outro, obscuro, opaco, frente ao qual o sujeito se encontra *hilflos*, sem recursos.⁴

Détresse originária do sujeito, experiência traumática difícil de remover, quando o ser do sujeito é marcado pela doença, marca da co-presença no corpo da vida e da morte, marca do mundo, aquele mundo que Lacan no seminário *A angústia* define como o lugar no qual o Real se precipita⁵

Primeira insuportável divisão que o sujeito deve encarar: de um lado o mundo, do outro a cena do Outro, o enigma de seu desejo obscuro, opaco ao qual o sujeito se confronta, e que cria uma distância inacessível, que o sujeito tenta salvar através da fantasia, lugar de saída, lugar de referência pelo qual o desejo, metonímia do ser, aprenderá a situar-se,⁶ porém também meio através do qual o desejo cede ao prazer, no sentido freudiano do termo⁷, como indica o losango da fórmula da fantasia $\$ \langle \rangle a$, que diz como o sujeito dividido é sempre empurrado pelo objeto *a* e projetado para isso.

⁴ *Ibidem*, p. 27

⁵ “Por isso mesmo é que foi muito útil, nas primeiras fases deste discurso sobre a angústia, eu formular uma distinção essencial entre dois registros : de um lado, o mundo, o lugar onde o real se comprime, e, do outro lado, a cena do Outro, onde o homem como sujeito tem de se constituir, tem de assumir um lugar como portador da fala, mas só pode portá-la numa estrutura que, por mais verídica que se afirme, é uma estrutura de ficção.” J. Lacan, *Le Séminaire Livre X, l’Angoisse*, séance du 23 janvier 1963.

⁶ “é por isso que o que lhes designo aqui $\$ \langle \rangle a$ como sendo esse lugar de saída, esse lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se dituar, é o fantasma.”, J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 12 novembre 1958, p. 30.

⁷ “(...) O desejo, desde a origem da articulação analítica apresenta-se com este caráter que em inglês, *lust* quer bem dizer « cobiça », assim como « luxúria », esta mesma palavra que está no *lust* principle. E vocês sabem que em alemão ele mantém toda a ambiguidade do « prazer » e do « desejo ». *Ibidem*, 13 mai 1959, p. 425

Na lição de 27 de maio de 1964 do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan o aborda como uma questão topológica e diz que é uma borda que funciona⁸. A parte inferior do losango é o *vel* constituído pela primeira operação essencial sobre a qual se funda o sujeito, quer dizer a alienação.

*“A alienação consiste nesse vel que condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise”.*⁹

O uso forte da palavra *condena* indica a relação de dependência do sujeito do Outro, indica a perda de liberdade do condenado, a necessária divisão que põe o sujeito frente a duas faltas, a própria e a do Outro, representada pelo ponto de interseção dos dois conjuntos, cuja re-união implica a perda de algo para ambos.

A respeito da perda, a divisão pode chegar a ser insuportável.

Além do que o termo *condena* evoca o crime e o castigo, podemos pensar em Hamlet, que no *Seminário VI* Lacan elege como exemplo paradigmático dos incidentes relativos a evolução do desejo com respeito a castração, “*chave secreta da humanização da sexualidade*”.¹⁰

A evolução do desejo, sua humanização, se dá então através da assunção da castração, castração da mãe de um lado, que reenvia a do filho através do desejo de um pai.

Na tragédia de Shakespeare, *S (A)*, o significante da falta do Outro chega no modo não simbolizado através da palavra do fantasma do pai morto, palavra sussurrante na orelha do filho, chegada de improviso para revelar uma falta redobrada, a morte no momento do pecado.

⁸ J. Lacan *O Seminário Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, lição de 27 maio, p. 198.

⁹ *Ibidem*, p. 199.

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 29 avril 1959.

A cena é inversa a do procedimento analítico porque no curso do tratamento o analista não declara nenhuma verdade no “*atravessamento da fantasia*”.

A partir deste início invertido, nenhuma possibilidade para Hamlet de tecer uma trama simbólica em torno da falta, de usar a fantasia ou de atravessá-la para lidar com este objeto *a* que em 1964 Lacan formula como o representante da falta, a perda necessária causada pela criança no ingresso na vida e na linguagem – a humanização sancionada pelo encontro com o desejo do Outro -.¹¹

No momento de *fading* o sujeito se encontra confrontado com a pergunta que acarreta o desejo, pergunta de volta ao Outro, campo no qual o sujeito está alienado, que se expressa no “*Che vuoi?*”

Seja entendido como “*que quer ele de mim?*”¹², seja como “*que lugar do eu queres que eu ocupe*”, são questões que reenviam a identificação narcisista em sua relação com o desejo, a identificação primária¹³, quer dizer ao grande *I* sobre o qual termina o trajeto do sujeito no grafo do desejo, grafo que Lacan constrói para ilustrar a relação do sujeito falante com o significante.

Na confrontação sem fim do sujeito barrado com o objeto *a* minúscula da fantasia – através da qual o sujeito busca reunir-se com o Outro, na ilusão de evitar a insuportável insatisfação da divisão entre o sujeito e o objeto, entre o sujeito e o Outro, signo da falta em ser – podemos considerar a simetria com aquilo que Lacan disse formulando a

¹¹ J. Lacan, *O Seminário Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lição de 17 de junho de 1964.

¹² J. Lacan, *O Seminário Livro X, A Angústia*, Lição de 14 novembro 1962.

¹³ “*O núcleo de identificação ao qual isto chega, esse processo, trata-se do que se produz quando a mãe não é simplesmente aquela que dá o seio, já lhes disse, ela é também aquela que dá a marca da articulação significante.*” J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, p. 43.

tese “*não há relação sexual*”, que remete por sua vez a tese sobre o desejo indestrutível, não articulável no significante.

*“Como psicanalista, é pelo signo que sou alertado. Se ele me assinala o algo que tenho de tratar, sei, por ter encontrado na lógica do significante um meio de romper o engodo do signo, que esse algo é a divisão do sujeito: divisão esta decorrente de que o outro é aquele que cria o significante, pelo que não pode representar um sujeito senão por ele só ser um do outro. Esta divisão repercute as desventura do ataque que, do mesmo modo, o fez confrontar-se com o saber do sexual – traumáticamente, por estar esse assalto condenado de antemão ao fracasso, pela razão que enunciei: que o significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula que seja da relação sexual”.*¹⁴

A divisão do sujeito e seus avatares testemunham então de um *troumatisme*, ou seja, a ausência de um significante que articule o saber sobre a relação sexual, que articule um saber sobre o gozo do sujeito que se assinala no sintoma e um saber sobre o gozo do Outro.

Concluo agora com o testemunho de Sara, que me conta um sonho: “*Estou no hospital, e me informo de que só tenho uma semana de vida. Então penso: que faço? A quem vejo? Quem sou? Com quem estou? Se eu disser, então todo mundo vai querer estar comigo, e logo penso: não, não todos.*”

Do insuportável ao impossível, do universal ao particular.

O sonho põe em cena o chamado a uma divisão necessária (“*Todos não*”, não todos/não toda) que move a angústia de morte, sinal de outro saber impossível de dizer (“*se eu disser, então...*”) na vertente do eu, que se encontra no ser mas *Um-entre-outros*.¹⁵

Este sonho que nos diz que o necessário do sintoma, que não deixa de escrever-se através do Real contingente da doença do corpo, implica um

¹⁴J. Lacan, *Radiofonia, Outros Escritos*, p. 411, Ed. Jorge Zahar 2003.

¹⁵J. Lacan, *O Seminário Livre XX, Mais Ainda*, lição de 26 junho 1973, p. 196, Ed. Jorge Zahar 1975.

ponto de suspensão, um movimento da angústia da morte iminente frente a questão de sua relação com o outro "A quem vejo? Com quem estou? "

"A quem vejo? Com quem estou? ", a pergunta que Sara elege para falar de seu particular, do sintoma necessário, para dizer algo sobre o ponto de suspensão que está na passagem do contingente ao necessário, ponto de suspensão no qual se articula todo amor.

Como diz Lacan no Seminário *Mais ainda* na lição de 26 de junho de 1973:

"(...) o saber, que estrutura por uma coabitação específica o ser que fala, tem a maior relação com o amor. Todo amor se baseia numa certa relação entre dois saberes inconscientes",¹⁶ dado que o saber é um enigma que para o ser falante se articula em um discurso no que "nada é, senão na medida em que é dito disso que isso é".¹⁷

Na contingência do amor advém o encontro do parceiro dos sintomas, esses sintomas que havíamos definido como necessários porque escrevem para cada um singularmente, o traço do exílio da relação sexual.

O encontro entre o contingente e o necessário gera o tempo de suspensão, o instante da ilusão, a miragem daquele que faria que a relação sexual se articule e se escreva. *"Todo amor, por só subsistir pelo cessa de não se escrever, tende a fazer passar a negação ao não cessa de se escrever, não cessa, não cessará."*¹⁸ Destino e drama do amor que através do inconsciente supre a inexistência da relação sexual.

Este tempo de suspensão do amor que gera a ilusão de que algo da relação sexual não só se articula mas que se escreve – negando assim o impossível da relação sexual que não se escreve, e sonhando com a passagem do contingente ao necessário - , pode ser revertido pela análise, que em seu discurso inverte o ponto de suspensão em precipitação, para

¹⁶ *Ibidem*, p. 197.

¹⁷ *Ibidem*, p. 188.

¹⁸ *Ibidem*, p. 199.

passar do necessário ao contingente, vale dizer para passar do sintoma necessário que continua escrevendo-se, ao encontro contingente, prova daquele amor mais digno que deixa o saber no lugar do enigma.

Tradução: Consuelo Almeida

Se soubéssemos o que o avarento encerra no seu cofre, saberíamos muito sobre seu desejo.¹

Bela Malvina Szajdenfisz

*“O inconsciente, não é que o ser pense [...] o inconsciente é que o ser, falando, goze - acrescento - e não queira saber de mais nada.”
(Lacan, 1973)*

Lacan faz essa citação, de autoria de Simone Weil, no *Seminário- livro 6*, na lição de 13/05/1959, quando nos convoca a ocuparmos, enquanto psicanalistas, o lugar de objeto *a*, objeto este que causa o desejo do sujeito trazer à tona algo de sua verdade.

Apropriei-me dessa citação como uma metáfora para o caso clínico em questão, pelo fato do significante “*avaro*”, com suas derivações “*avarento* e” “*avareza*” se fazerem presentes na fala de uma jovem em processo analítico, que sai em busca de saber sobre o segredo familiar que lhe faz enigma. Ela esconde no seu ‘*cofre*’ o objeto precioso, o pai biológico, por não querer perdê-lo, mas a ele não tem acesso, efeito de um dito materno proibitivo na adolescência e de um encontro, na época, malsucedido com esse pai.

O fragmento desse caso clínico, que muito contribuiu para a minha experiência na clínica é o de Verônica, 27 anos, que, após muitas andanças pelo mundo acompanhando os pais que a criaram, retorna à sua origem, São Paulo², em busca do pai que lhe foi ‘*arrancado*’ ainda na infância.

¹ O título foi extraído de uma frase de Simone Weil, escritora francesa, citada por Lacan na lição 20 de 13 de maio de 1959. In: *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. p. 394. Foi utilizado pela autora como uma metáfora.

² Neste artigo as cidades e profissões utilizadas pela autora são fictícias.

Verônica trabalha para uma ONG³ como jornalista. Saiu da cidade em que atualmente vive sua família, porque queria se distanciar de seu controle. Trouxe consigo o desejo de busca pelo pai biológico e a tiracolo, o namorado alagoano que, ao passar em um concurso público para o magistério superior, se mudou para outra cidade no Norte do Brasil. Verônica não o acompanhou. Diz que o ama, mas teme recomeçar uma nova peregrinação. Atribui à Universidade um obstáculo para a sua vida, pois, quando pequena, foi obrigada a morar com os pais no exterior, por causa dos mestrados e doutorados deles e agora, na fase adulta, vê isso se repetir. Diz que não quer passar pela mesma situação, mas quer construir sua própria família em outra base, que não a da família em que foi criada.

Na sua primeira entrevista, Verônica se queixa de uma gastrite e se apresenta com manchas pelo corpo, sem diagnóstico preciso. As manchas apontam para o sintoma, dando a ver que ali há uma mensagem. Ela é o mensageiro que carrega suas marcas. Seu código pessoal está gravado no corpo, exigindo uma decifração.

Os pais biológicos de Verônica conheceram-se em São Paulo, ainda estudantes de Biologia e foram morar juntos quando ela nasceu. Ainda pequena, eles se separaram. Sua mãe conheceu Figueiredo⁴, seu pai adotivo, quando cursava o mestrado e com ele acabou se casando. Verônica, que muito queria ter um pai, aos cinco anos arrancou a foto de seu pai biológico do álbum de bebê e a substituiu pela foto de Figueiredo, seu pai adotivo, que simplesmente riu. Ela se queixa até hoje de que perdeu seu pai verdadeiro por um pai que a adotou parcialmente. Isto porque prometeu dar-lhe seu sobrenome e nunca o fez. Como ele havia

³ ONG- Organização não governamental que trabalha em comunidades carentes.

⁴ Sobrenome fictício dado para ressaltar a notoriedade do sobrenome da família. João Batista Figueiredo foi o trigésimo Presidente do Brasil no período de 1979 a 1985 e o último presidente do período do regime militar.

passado para um doutorado no exterior, a família precisou acompanhá-lo e nunca mais se falou dessa mudança de sobrenome.

Em uma das sessões, Verônica evoca uma passagem traumática de sua adolescência. Silva, seu pai biológico veio ao seu encontro, mas sua mãe interveio impedindo qualquer aproximação, só o consentindo após a concordância dele em custear os estudos da filha, o que o fez por curto período. Com a interrupção do custeio dos estudos, Verônica se viu na contingência de trabalhar, mas só conseguiu quitar a dívida com a ajuda do pai adotivo, irritando sua mãe a tal ponto que a mesma exigiu que a filha entrasse na Justiça contra o próprio pai. Na sua fantasia de adolescente, ela imagina que seu pai nunca mais vai querer vê-la. Ela diz não querer nenhum contato com ele, mas precisa saber de sua história.

Verônica lembra-se de ter exercido funções domésticas, de organização da casa por um bom período. Enquanto sua mãe trabalhava em outra cidade, ela cuidava de sua meia irmã, mais nova. Ela, por não se sentir parte da família, em sua fantasia se via como uma personagem do conto de fadas, a ‘gata borralheira’, conhecida também como Cinderela, conto que retrata uma jovem que vivia com sua madrasta malvada junto a suas duas filhas que a faziam de serviçal. Mas, originalmente, ao contrário, a gata borralheira era a única filha biológica do pai, sendo que as meias irmãs, essas sim, eram filhas adotivas do pai de Cinderela.

Dentre as queixas, a ‘*avareza*’ da mãe ainda a incomoda. Reclama que, mesmo em boa situação financeira, essa mãe nunca lhe comprou roupas femininas, de marca como o faz com a irmã. Ela até hoje tem dificuldade de entrar em loja de marca, confirmando o lugar de ‘*borralheira*’, significante que faz equivocidade com ‘*borrar*’, ‘*borrar o caderno de Matemática*’, matéria que tinha dificuldade quando retornara do exterior. Na ocasião ouvia do pai adotivo: “*Você nem parece uma Figueiredo!*” Podemos pensar na hipótese de que, no caso, borralheira não

é somente a que fica marginalizada, como a história da gata borralheira, mas a que '*borra os Figueiredo*'.

É interessante notar que Verônica traz na sua carteira de identidade, o sobrenome do pai biológico, Silva, mas não o usa nas suas assinaturas. Utiliza apenas o sobrenome da família materna, Campos. Sua mãe insiste que ela é uma Figueiredo. Figueiredo é o estatuto da família. O seu lugar na família é, no entanto, diferente do lugar dos Figueiredo. Na sua posição histórica de exceção, atribui o não ter o sobrenome do pai adotivo a sua diferença radical em relação aos outros membros da família, fazendo valer o pai biológico, o pai que foi descartado ao se separar dela. Biologia é a profissão escolhida por todos os membros da família. No caso, Verônica se faz também ser uma exceção, na medida em que não escolheu trabalhar na Universidade, nem seguir a profissão da família. Escolheu ser professora.

Ao ocupar um lugar diferente dos Figueiredo, ante a fantasia de gata borralheira, Verônica não se coloca na série no momento em que se separa da casta dos perfeitos. Na realidade, ela fica muito dividida em relação à sua filiação. Por um lado, diz que, frente à mãe e ao Figueiredo, sempre precisou se esforçar muito para ser digna deles, mas ao mesmo tempo se culpa por querer ir à procura do pai biológico, o que seria uma ingratidão com seus pais atuais. Percebe-se que sua fragilidade e sua insegurança a levam à duplicidade em quase tudo: dois empregos, dois pais, duas mães, duas casas.

Ao longo do processo analítico verifica-se, em Verônica, uma mudança de posição ante a questão feminina. Ela, agora, apresenta-se como uma mulher sedutora, usa amplos decotes e adereços que permitem cobrir-se e descobrir-se, uma particularidade sua que faz naturalmente.

Essa jovem começou o tratamento em 2010. No ano seguinte o namorado foi para outro Estado e ela decidiu permanecer na cidade que havia escolhido. Repete, com frequência, que não foi isso que sonhou para

os dois. Ela tenta manter-se fiel ao projeto original de encontrar aquele que, na sua fantasia, lhe foi arrancado do convívio quando criança: o pai.

No *Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan nos diz que o discurso fragmentado, efeito do recalque, contém elementos interpretáveis que vão surgindo à medida que o sujeito em análise tenta reconquistar-se na sua originalidade. Mas, ainda que a enunciação aponte para o lugar do falante e do seu desejo, o mais próximo a que se pode chegar, diz respeito a fragmentos, ou a um dizer marcado pela falta.⁵ Em *A direção do tratamento...* Lacan acrescenta que para apreender o desejo, é preciso tomá-lo ao pé da letra, na decifração da cadeia significante, um processo cuja lógica traz a marca da impossibilidade de um saber todo, a recusa de uma verdade irrefutável⁶.

Fixado como uma constante pela fantasia fundamental, o desejo está ali, efeito da operação de linguagem, motor na enunciação do *'isso fala'* do inconsciente, um saber muito maior do que o homem crê saber. É um saber ele mesmo, um saber que não se pode saber por que está recalcado, um saber que faz parte do recalque original, algo da ordem do impensável, um saber que a gente sabe sem sabê-lo⁷.

Ao final de seu ensino, Lacan vai relativizar a descoberta freudiana ao produzir um corpo de significantes e significações nas interpretações dos casos clínicos. Ele vai nos dizer que a linguagem deve ser pensada como real, pois há um saber no real e é nesse saber que está a verdade, priorizando, assim, o gozo. Nesse sentido, uma psicanálise não visa só interpretar e dar sentido às coisas, ao que é falado pelo sujeito. As interpretações são meras intervenções no dizer do analisante. O analista participa do inconsciente do analisante sustentando o seu desejo, mas, na

⁵ LACAN, Jacques (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. Lição 10 de 28/01/1959, p.190.

⁶ LACAN, Jacques (1958). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 626.

⁷ LACAN, Jacques (1976-1977). Lição 2 de 14 de dezembro de 1976. In: *Seminaire XXIV: L'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

análise, o Um dialoga sozinho, pois ele recebe sua própria mensagem sob forma invertida. Satisfazer a demanda dirigida ao saber é algo da ordem do inacessível, uma vez que é *um-dizer* que se sabe sozinho.⁸

Soler⁹, em *l’Inconscient reinventé* nos diz que:

“A verdade articulada é impotente ao dizer do real que a comanda, não chega ao seu núcleo real, ainda que teime em fazê-lo. Se é recalcado, retorna; se é amordaçado, se mostra em outro lugar; se é demandado o que esconde, ela mostra apenas uma meia verdade. Sua insistência reiterada nos deixa, no entanto, entrever um real de causa inominável que a anima, um impossível de dizer desse ‘objeto que falta’, para sempre perdido, ainda que engendre o mais-de-gozar de onde o desejo se articula ao gozo”.

Verônica lamenta-se da sina que a persegue até os dias atuais, sina com a qual se identifica em sua fantasia: a da mãe, com seu sofrimento e sua avareza. Ela esconde no “cofre” esse pai imperfeito, objeto agalmático não-todo, capaz de furar a série dos perfeitos. Encerra em si o objeto de seu desejo, um objeto mortificado, fora do circuito, subtraído, inapreensível, que aponta para um gozo para além da linguagem, que escapa ao discurso e se experimenta no corpo.

“Por que tenho que saber tudo?” “Eu não tenho que saber tudo!” São ditos de Verônica que confirmam um amor cujo pretense objeto é o resto, sua causa, esteio de sua insatisfação.

Repetindo palavras de Rebollo: *“Qual lagarto nas sebes do dizer, o desejo não se deixa alcançar, perdendo sua cauda em cada modalidade*

⁸ *Ibíd.*

⁹ *“... la vérité articulée est impuissante à dire le réel qui le commande: elle ne conclut jamais mais s’obstine. On la refoule, elle revient, on la bâillonne, elle parle ailleurs, on lui demand le mot de la fin, Le fin mot comme je m’exprimais naguère, elle mi-dit. Cependant, son insistance réitérée ouvre un aperçu sur le réel de la cause innommable qui l’anime. Ainsi Lacan a-t-il d’abord fait du fantasme ce qui fait fonction de réel par l’impossible à dire de cet ‘objet qui manque’, qu’on ‘n’a plus’ quoiqu’il engendre les plus-de-jour d’où le désir s’articule à la jouissance.” SOLER, Colette. *Lacan, l’inconscient reinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p.19.*

substancial de gozo. O desejo, ele só nos conduz à visada da falha, ao fracasso da tentativa e se revela como um sem saber que sabe.”¹⁰

Para concluir, o analista, ao ouvir a partitura de um sujeito, não pode ser tomado pelo sentido, mas precisa ouvir os engasgos, os tropeços, os tons, os sons, o silêncio, uma enunciação para além dos ditos. Na primeira clínica de Lacan, que se pauta em dar sentido ao dizer do sujeito, o objeto *a* é causa do desejo. Na segunda clínica, o objeto *a* se concentra no objeto condensador de gozo e o modo de barrar esse gozo é o ato analítico.

Esse caso clínico pode me mostrar, na prática, que uma clínica não exclui a outra.

Referências bibliográficas

LACAN, J. (1958). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

----- (1976-1977). Lição 2. In: *Seminário, livre XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

----- (1976-1977). Lição de 14 de dezembro de 1976. In: *Seminaire XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*. Edição heReSla, de circulação interna.

----- (1972). *O aturdido*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

----- (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Associação Psicanalítica de Porto Alegre. 2002, lição 10 de 28/01/1959.

----- (1958-1959). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

SOLER, Colette. *Lacan, l'inconscient reinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

¹⁰ Extraído do *Prelúdio 13*, Manoel Rebollo – preparação para o Encontro Internacional - *Os paradoxos do desejo*-IF-EPFCL, 2014.

Porque o fiz?

Carmen Nieto Centeno

O caso que vou apresentar é o de uma mulher de 37 anos a quem chamarei M., que tinha 28 anos quando começou o tratamento comigo, e só com as ferramentas de um *acting out* (um roubo) e os significantes (batom vermelho berrante) fez um trabalho de elaboração sobre seu inconsciente que lhe permitiu uma mudança em sua vida.

Dividirei o caso em três etapas ou momentos diferentes.

PRIMEIRO MOMENTO

Recebo a chamada telefônica de uma mulher que chora do outro lado da linha e que me pergunta se posso lhe receber. Marco o encontro, ela chega e ao sentar-se começa a chorar copiosamente, está desconsolada. Pergunto-lhe o que lhe acontece e entre soluços e a duras penas consegue me dizer que trabalha como camareira em um hotel, continua chorando e me diz que fez algo horrível e que não entende porque o fez. Pergunto; o que é que você fez de tão horrível? Responde que lhe causa vergonha dizer o que foi e continua chorando. Ofereço-lhe lenços de papel, deixo que continue chorando para que se desafogue e possa continuar falando. Então relata: “eu trabalho em um hotel e sou uma pessoa responsável com minhas tarefas, amável com os clientes e muito bem reconhecida pelos meus chefes. Continua chorando, mas devagarinho segue falando.

“Outro dia havia um desfile de modelos no hotel do qual me encarreguei. As modelos tinham que passar os vestidos, maquiar-se, pentear-se. Para isso mandaram antecipadamente certo instrumental que eu devia dispor na sala para que quando chegasse a agência com as modelos encontrasse tudo preparado e assim eu fiz. Quando o desfile começou ocorreu-me algo espantoso, as modelos eram belíssimas, os vestidos, os penteados as maquiagens tão inalcançáveis que começou a ficar

insuportável ver-me vestida de camareira entre todas aquelas mulheres. Apesar de tudo cumpri bem meu trabalho e estive atenta a tudo o que necessitavam até o final”. E começou a chorar novamente. Pergunto-lhe: Isso é tão terrível assim? Responde; “não, o horrível aconteceu depois quando todos já tinham ido embora, eu tinha que recolher os objetos empacota-los e enviá-los à agência. Estava fazendo o trabalho com certo ritmo, sem perder tempo, porém de repente me detive no expositor de batons e comecei a olhá-los, a pintar-me e a olhar-me no espelho e, não sei porque, peguei um batom vermelho berrante e coloquei-o no bolso. Inicialmente continuei trabalhando como se nada houvesse, porém com o passar do dia comecei a sentir uma tremenda angústia e a ficar obcecada com a ideia de que a agência ia perceber que faltava um batom, que chamariam o hotel, que iam me pegar, e eu seria despedida”.

Pergunto-lhe: M. Com todos os objetos que havia porque precisamente um batom vermelho berrante? Responde que não sabe.

A INFÂNCIA

Em sucessivas sessões, pouco a pouco foi revelando sua história:

“eu nasci em uma cidade diferente de Madri, sou a mais velha de três irmãos e me lembro de uma infância muito feliz. Vivíamos em uma casa muito grande típica de cidade do interior onde meus pais tinham um bar e não tínhamos necessidades econômicas. Frequentava um colégio de freiras, tinha amigas e amigos, participava do coro do colégio, gostava muito de cantar e brincar com meus amigos no bosque que havia perto de casa. Vivia uma vida normal e tranquila, até que um dia, não sei porque, meus pais fizeram as malas as pressas e abandonamos a cidadezinha e viemos para Madri. Meu pai começou a trabalhar repartindo bolos, a economia familiar mudou, os luxos desapareceram e o dinheiro nunca dava porque meus pais tinham que pagar uma dívida que nunca entendi em que se consistia”.

Apesar de relatar uma infância tão feliz, resgata três episódios traumáticos da mesma.

O primeiro episódio acontece no campo quando brincava com seu grupo de meninos e meninas. “Encontramos um passarinho ferido e os meninos do grupo o pegaram abriram -lhe o bico e começaram a encher de areia até que o passarinho morreu. Eu horrorizada gritei que não

fizessem isso, mas não me deram bola e fiquei afônica de tanto gritar. A partir daí cada vez que encontrava um passarinho ferido levava para casa. Eu estava feliz porque minha mãe colaborava comigo, levava os passarinhos ao veterinário e encheu o quintal de gaiolas onde guardávamos os passarinhos feridos até que se curassem. Até que um dia minha mãe me disse: *“M. Não aguento mais, seus passarinhos estão me tirando o sono. A partir de amanhã está proibida de trazer mais passarinhos feridos para casa”*.

“Acho que foi depois disso que resolvi participar do coro da escola” me disse M.

O segundo episódio ocorreu no Natal. No colégio elegeram-me para ser a Virgem Maria. Escolheram-me entre todas as meninas. Eu era muito crente nestas datas, era uma menina muito boa e me senti emocionada. Minha mãe me ajudou com o vestido e esteve perto de mim em todos os preparativos, mas no dia em que ia fazer a apresentação ao levantarmos me disse: M. você não vai mais representar a Virgem Maria, essas freiras estão lhe influenciando e vão fazer de você uma freirinha. Fiquei petrificada, por mais que tenha argumentado com minha mãe que já era muito tarde para fazer essa mudança, que ficaria muito mal perante todo o mundo, minha mãe se negou e tiveram que procurar as pressas uma Virgem Maria substituta. Continuo sem entender porque minha mãe me fez isso.

O Terceiro episódio aconteceu quando eu tinha uns doze anos. Havia um menino de quem eu gostava e que também gostava de mim e que um dia me roubou um beijo às escondidas porém ninguém viu. Quando atravessava o campo para voltar para casa, os meninos do grupo começaram a me atirar pedras e a me chamar de puta. Como se não isso não bastasse quando cheguei em minha casa meu pai me disse: *“M, recebemos uma chamada telefônica de uma pessoa anônima que dizia que*

tínhamos uma filha que era uma puta. Olhe minha filha, não sei o que há de verdade nisso, mas, por favor, tome cuidado para que não te vejam”.

“Passei uma tremenda vergonha, mas sempre agradecerei a meu pai que no lugar de me bater e brigar comigo, me falou com naturalidade e só me disse para me cuidar. Me senti traída pelos meus amigos e além do mais não entendia porque a mim chamaram de puta e ao menino que me deu o beijo não disseram nada. Esse foi o momento em que me separei para sempre desse grupo, até porque coincidiu com o momento em que viemos morar em Madri”.

EM MADRI

“Em Madri também procurei um coro para cantar, sonhava em me dedicar ao canto, o diretor do coro me escolhia para fazer os solos, e dizia que eu tinha uma boa voz e que podia prosperar no canto. Quando contei para minha mãe ela me disse que deixasse de bobagens e que em casa precisávamos de dinheiro e que pensava em me colocar para trabalhar o quanto antes para ajudar na economia familiar. E foi o que eu fiz encontrei esse trabalho de camareira e me pus a trabalhar. O mais perto que cheguei do canto, foi quando comecei a ganhar algum dinheiro, e pude juntar um tanto e aí contratei umas aulas particulares com uma professora de canto que também me disse que minha voz era boa porém precisava educá-la”.

Eu corto a sessão e lhe digo que existe um caminho formal para educar a voz que é a Escola de Canto.

SEGUNDO MOMENTO

Estudos no conservatório

Na sessão seguinte chora desconsoladamente porque para ser admitida na Escola de Canto tem que passar por uma prova prévia, que é muito difícil e que nunca vai se apresentar para fazer a prova porque pensa que vão reprová-la.

Depois de dizer que não podia fazer a prova, se apresenta para fazê-la e é aceita.

O ROUBO DO BATON

Nessa época o chefe reúne as funcionárias do hotel para lhes dizer que lhe telefonaram comunicando a falta de um batom e as interroga: quem foi? Disse a elas que em um hotel essas coisas não podem acontecer porque é um desprestígio e perdem o cliente. A coisa fica como se o batom tivesse sido perdido e as funcionárias vão procurá-lo, porém o chefe deixa escapar aqui neste grupo entre nós há um cleptómano e hei de saber quem é. Por essa vez não chamarei a polícia, porém quem foi terá que arcar com as consequências.

Depois dessa reunião dispensam uma companheira de trabalho sem motivo aparente e M. considera que é uma dispensa injusta, porque devem ter pensado que foi sua companheira quem roubou o batom. Como ela é a representante sindical das funcionárias na empresa, comunica ao hotel que vão protestar pela dispensa da companheira e a resposta que os chefes lhe dão é que dias depois ela também recebe a notificação de sua própria dispensa dos serviços.

Em princípio pensou em empreender ações legais frente às dispensas, mas como a companheira não se interessou e ela acabara de se inscrever na Escola de Canto, avalia de outra maneira e desiste.

Como ela trabalhava há muitos anos no Hotel terão lhe pagar uma boa indenização e cobrará o seguro desemprego talvez seja melhor conformar-se com a dispensa e dedicar o tempo que pode estar sem trabalhar para estudar intensamente na Escola. O seguro desemprego dura dois anos, durante os quais progride, avança até o ponto em que é contratada para fazer “*Bolos de Escola*”.

Começa a atuar em espetáculos e em cada viagem com a companhia ocorre a seguinte peculiaridade: ela sempre coqueteia, se relaciona, se enrola com algum amigo da companhia. Relações esporádicas e furtivas que se rompem depois do “*bolo*” que ela diz não conseguir evitar.

O REAL, A PERDA DA VOZ E COLOCAÇÃO EM CENA.

A) Enquanto continua estudando na Escola e fazendo os Bolos, alcança o nível de se candidatar às audições para ser contratada para o coro do Teatro Real. Animada por seus professores, se apresenta a todas as audições, porém ocorre que a cada vez que se apresenta perde a voz e não pode passar pela prova. De fato, por conta disso ao finalizar os estudos, apesar de ter sido uma das mais ovacionadas, é avaliada com um conceito “*bom*” “*notável*” (abaixo do excelente e acima do ruim). Ao encontrá-la chorando como uma Madalena arrependida o presidente da banca examinadora da Escola a leva para o seu gabinete lhe diz: M. você cantou maravilhosamente, como nunca e começamos a lhe dar a Matrícula de Honra, mas alguém lembrou suas perdas de voz e se lhe colocamos um substituto para esses momentos não estaremos lhe ajudando em nada. Imagine-se cantando de verdade diante de um público numeroso e a sua voz se vai e você não pode mais cantar. O que estamos fazendo com você, só fazemos com alguns poucos alunos que valem muito, porém que saem da escola sem ter resolvido algum problema que pode arruinar lhes a carreira.

B) Outro episódio na Escola refere-se ao fato de que a partir do segundo ano, os alunos devem encenar atuações como se fossem de verdade como se estivessem diante de um público. Não só têm que cantar, mas também devem eleger um vestuário de acordo com o que vão fazer e realizar a cena como um todo. A primeira vez que teve que cantar e encenar, escolheu um vestido luxuosíssimo, um sapato sem igual, foi ao cabelereiro etc. Chegou para a sessão de análise chorando amargamente e dizendo que não conseguiu cantar. Depois desse fracasso seus próprios colegas lhe disseram: O que acontece?, não é porque você se preparou que isso deixa de ser a Escola e ela sentiu-se muito envergonhada.

Isso voltou a acontecer outra vez e ela retorna dizendo que não queria que isso voltasse a acontecer mais, que se entretiera tanto com as

roupas que se esqueceu das canções. “*Não quero voltar a fazer esse ridículo*”. Então lhe vem a memória uma lembrança de infância. Ela era a encarregada de afinar as guitarras no colégio, um dia dormiu mais e percebeu que não chegaria ao colégio a tempo de afinar as guitarras, pegou as pressas no armário um moleton e correu a todo vapor até o colégio. Chegou cinco minutos antes da aula e quando ia começar a fazer seu trabalho apareceu uma freira que lhe repreendeu dizendo-lhe: como se atreve a se apresentar na casa do Senhor vestida dessa maneira, volte para casa e só retorne quando estiver vestida melhor. Apesar de explicar a situação à freira esta não a deixou entrar. Ficou sem afinar as guitarras e sem cantar no coro. Comenta que desde esse dia deixou de acreditar nas freiras, na religião e se tornou atea.

Depois que fez essa relação, suas encenações na Escola ficaram mais sensatas. Dá menos importância às roupas, aos enfeites, à imagem e se concentra mais no canto. Os professores começam a elogiá-la porque enfim sabe encenar.

Em relação às falhas da voz no Real, ela faz uma associação: é a mais velha dos três irmãos; o segundo é alcoólatra e a terceira é adita de droga e ela sente-se a única que se livrou. Onde ficariam seus irmãos se ela conseguisse ter êxito de verdade? Vê isso como um ato de solidariedade para com os irmãos e também para com o pai que chorava desoladamente quando ela era criança. Não recorda porque, porém intui que coincidia com a data em que tiveram que sair correndo de onde viviam.

Paralelamente a essa associação conta um sonho cujo relato é o seguinte.

“Entro em um castelo antigo, que está escuro e cheio de teias de aranha, porém também tem uma luz atrativa, pedras preciosas que flutuam no ar e pássaros voando; que não se sabe se são de rapina ou pássaros raros. No fundo de uma das salas há um megafone que vai falando. Há uma pessoa ao lado do aparato que não sabe quem é. Ela corre para perto do aparelho para escutar melhor e aí encontra sua mãe que grita –“Não! isto não se pode saber, não diga nada”.”

A interpretação que M. dá ao sonho é que em sua casa sempre havia um assunto do qual nunca se falou, cercado por um certo mistério, e que ela o relaciona com a causa que motivou a saída repentina do lugar onde viviam. Por mais que tenha tentado nunca conseguiu obter uma informação de seus pais sobre o assunto que era tratado como algo vergonhoso do qual não se deveria voltar a falar. Movida pela curiosidade interroga sua mãe sobre o assunto e só consegue uma resposta evasiva, uma meia explicação obscura e confusa. A mãe lhe contou que tiveram problemas com o negócio que tinham ali e que esse foi o motivo que os levou a sair de lá, porém não explica bem o assunto. Disse algo assim; os trabalhadores fizeram chantagem com seu pai etc.

SER MÃE OU TRABALHAR.

Apesar de ter encontros furtivos com seus companheiros ela mantém um parceiro estável. Um homem que a quer que a deseja. Não estão casados, porém ele a defende de todas as situações frente a sua própria mãe que não a vê como a mulher adequada para seu filho. De repente ela começa a dizer que quer ser mãe e que seu parceiro não a entende e que ademais ser mãe significaria ter que renunciar a ser soprano, que não vai poder ser mãe e trabalhar, etc. Isto se converte em uma obsessão durante um bom tempo da análise.

Em uma festa que dá em sua casa, na qual pretendia se comportar como uma grande anfitriã, relata que de repente se viu chorando como uma Madalena arrependida, dizendo aos amigos que quer ser mãe, que não vai poder ser mãe, que seu parceiro não tem esse mesmo desejo que ela. A resposta de seu parceiro foi de que só havia escutado que ela queria ser soprano, que em nenhum momento havia escutado que queria ser mãe.

Em pouco tempo me comunica que está grávida e que está muito contente. Durante a gravidez, assinou mais contratos do que nunca, lhe ofereceram dirigir coros, participar em alguns musicais etc... porém ela

quer ser uma soprano como Montserrat Caballé, como Ainoa Arteta, ou como Maria Callas.

TERCEIRO MOMENTO

Um dia se apresenta dizendo que já é soprano, que também já conseguiu ser mãe, e que trabalha no que quer e mostra uma certa urgência em terminar a análise. Surpreende-me fazendo uma síntese de seu percurso em análise. Me diz:

“compreendi que minha vida está marcada pelas palavras: puta, Virgem Maria, passarinhos, pelo pranto de meu pai, pela submissão de minha mãe e pela culpa que sinto pela situação de meus irmãos”. Me agradece por tê-la ajudado durante esses anos e declara que tem comigo uma relação impossível de contar fora da análise: *“A quem senão a você eu poderia contar com naturalidade que a responsabilidade por eu ser soprano é de um passarinho? Se contasse minha relação com os passarinhos fora daqui me tomariam por uma louca”*.

Por outro lado, em relação à palavra puta, disse que ainda que tenham lhe chamado de puta, esse beijo roubado pelo menino de quem tanto gostava, lhe fez sentir uma felicidade imensa e reconhece que as relações furtivas que manteve durante um tempo com seus companheiros eram uma tentativa de voltar a encontrar essa felicidade de maneira oculta, tal como lhe indicou seu pai.

Em relação à Virgem Maria disse que se dá conta de que passou a vida fazendo com a família o papel que sua mãe não lhe deixou fazer no colégio. Tratar de salvar seus irmãos e a relação desastrosa de seus pais. Me impus uma tarefa impossível, ninguém pode viver por outro. Agora entendo porque eu passava tão mal.

Em relação à perda da voz, está convencida de que se seus pais lhe contassem o que se passou quando ela era pequena, poderia solucionar a questão.

Por último dá uma explicação de porque roubou o batom. O roubo está ligado ao beijo roubado que lhe fez tão feliz, e o batom é um aparato fonador tão importante para as sopranos. Por trás do roubo do batom está a frase velada “*Minha felicidade está em ser soprano*”. E me disse com certa graça “*Madre mia, o que produz um batom em psicanálise*”!

Neste terceiro momento, que é o de concluir, me chama um dia em caráter urgente e me conta que sua avó está morrendo, que seu pai em vez de chorar está internado com conjuntivite e que quando a viu chorar perguntou, porque choras?

Não pode acreditar que o pai não chore a morte de sua própria mãe e isto reavivou a cena em que ela lhe viu chorar, e reconhece que desde o seu “*papel de Virgem Maria*”, passou a vida consolando seu pai. A eminente morte de sua avó levou-a a refletir sobre sua própria morte, e a evidência de que não dispõe de todo o tempo do mundo para realizar as coisas que quer.

Esta elaboração sobre sua própria morte, junto a um “*não posso acreditar que um passarinho tenha me influenciado tanto*” e a um “*não tenho palavras para dizer o que se passa com meu pai*”, vão pondo a morte em relação com a perda da voz que é o que lhe ocorre no Real e no Real.

Situação atual da cura cuja elaboração pode se precipitar no final da mesma.

Tradução: Elisabeth da Rocha Miranda

Do luto ao desejo

Devra Simiu

Gostaria de começar agradecendo Marc Strauss e sua equipe por todo o seu trabalho para produzir essa conferência.

Meu texto é sobre a relação ao mesmo tempo essencial e paradoxal entre o luto e o desejo. Para um observador ‘*ingênuo*’, alguém em luto está sofrendo a perda de uma presença.

Certamente isso é verdade. A presença foi perdida, um objeto foi perdido, uma pessoa ou uma mercadoria, com traços de significação específicos, modalidades e características, que tinham alguma função para a pessoa que agora está de luto¹. Mas há uma outra perda para fazer o luto. Essa não é uma perda de presença, mas a perda de uma falta: a falta em torno da qual qualquer relação de amor é necessariamente construída.²

No *Seminário VI* e no *Seminário X*, Laca se refere ao Hamlet de Shakespeare para elucidar a ligação entre luto e desejo. Em Hamlet, vemos o trajeto e as trágicas consequências que ocorrem quando o luto é evitado, adiado ou prevenido. Clinicamente, temos muita familiaridade com a evidência do que ocorre quando há um fracasso em fazer o luto.

O luto de Hamlet só acontece no Ato V, o que quer dizer exatamente no final da peça, apesar de que desde o começo ele tem a impressão de que é o luto que ele precisa. Seu luto começa na sepultura recém acabada de Ophelia onde ele vê Laertes. O irmão de Ophelia pula na cova de poeira que marca o buraco no Real deixado pela morte dela. É um encontro com seu duplo que é também o encontro com o luto, a própria coisa que fez falta até então.

¹ Soler, Colette. “*Hysteria and Obsession.*” Em reading Seminars I and II. Feldstein, Richard; Fink, Bru melancce; Jaanus, Mire, editions (1996), p.256.

² Para uma excelente discussão sobre luto e melancolia na teoria de Lacan ver Boothby, Richard. “*The lost cause of mourning.*” Continental Pshilosophy Review (2013), pp 209-221.

De acordo com Lacan, Hamlet, vendo o verdadeiro luto de Laertes, fica completamente absorto por essa imagem.³ Esta captura na imagem é o que conta para a fúria competitiva que acontece quando Hamlet pula na cova de Ophelia e disputa com seu irmão o título de quem amava mais Ophelia.

*“Eu amava Ophelia. Se você somasse todo o amor de quarenta mil irmãos, não chegaria ao meu... mostre-me o que você vai fazer por ela... chorar?... lutar?... parar de comer?... beber vinagre?... Eu farei o mesmo.”*⁴

Hamlet fica de luto e logo após ele vai passar ao ato matando o usurpador Claudius.

Nesta virada de procrastinação entediante para um ato assassino, Lacan reconhece uma ligação necessária entre o trabalho de luto e o ressurgimento do desejo. Vamos destrinchar um pouco o processo.

Em primeiro lugar, o luto é um processo exaustivo. Reconhecemos o que está acontecendo com alguém de luto porque o enlutado não faz muita coisa. Ele não tem energia. Ele não tem nenhum desejo de encontrar um novo objeto ou fazer as coisas que antes lhe davam prazer. Em outras palavras, o desejo não está circulando. O objeto causa de desejo está em um estado de suspensão. Freud diria que o enlutado está envolvido em um meticuloso processo de intensamente convocar e depois descartar cada uma das imagens, cada uma das memórias do amado/a. Seu trabalho é de se reconciliar com a ausência do que antes foi uma presença.

Para Lacan, o processo é crucialmente diferente. Ainda é um trabalho meticuloso, mas um trabalho de restaurar um laço, um laço com o verdadeiro objeto de relação que mascarava o objeto. O ponto de vazio que é a causa de desejo.⁵ Lacan indica que nós não passamos pelo luto em qualquer perda. O sujeito neurótico entra em luto, mas só em determinadas circunstâncias que Lacan especifica como alguém que pode dizer: *“Eu era a*

³ Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the interpretation of Desire em Hamlet*. Yale French Studies, No. 55/56 (1977), p.31.

⁴ William Shakespeare. *Hamlet* (Ato 5, cena 1).

⁵ Jacques Lacan, *Seminário X Angústia* (p.355).

falta dele ou dela”⁶. A parte mais difícil do luto é por causa desta falta, por causa do lugar construído em torno da lacuna que alguém supunha no outro perdido.

Na cena final da peça de Shakespeare, Hamlet agiu para matar Claudius. Houve um movimento do luto para o ressurgimento do desejo, como deduzido pelo ato. Agora o palco está repleto de espadas e cálices, sangue e cadáveres. Ao menos sete pessoas morreram, incluindo o próprio Hamlet. Essa mortal trajetória imersa em sangue pertence ao Príncipe Hamlet, um personagem em uma peça.

Como pode parecer uma trajetória de luto ao desejo em um paciente? Essa foi uma pergunta que me fiz há muitos anos atrás, quando uma jovem mulher de vinte e oito anos chega a meu consultório com uma demanda de luto, mais precisamente a demanda de luto com o suporte de alguém que pudesse fornecer tanto espaço quanto tempo para o processo. Três meses antes, essa jovem mulher – vou chamá-la de Kay, terminou um relacionamento emocionalmente insatisfatório. O homem era três anos mais novo do que ela e chegou a mudanças de humor. Mais de uma vez ele agiu violentamente. Apesar de suas inquietações, ela acreditava que esse relacionamento fosse chegar ao casamento. Até que uma noite, ele agressivamente apertou sua garganta, definitivamente ultrapassando os limites que permitiram que ela terminasse tudo.

Cheia de lágrimas ela tentou conversar com a mãe, a irmã e as amigas. Nenhuma agüentou ouvir seus lamentos. Ela falou com uma prima formada na área de saúde mental, mas claramente esta não lhe deu um conselho sensível como queria, dizendo-lhe para ‘*ultrapassar isso*’. A mãe lhe deu um ultimato: ‘*Acabe com esse luto até o final do verão*’.

Mas algo nela resistia; uma sensação de que algo não estava funcionando e que o que ela precisava agora era falar e ser ouvida. A perda

⁶ Jacques Lacan, *Seminário X Angústia* (p.141). Veja também Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert “*Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*”. Yale French Studies, No. 55-56 (1977), p. 47.

de seu relacionamento havia aberto um buraco muito fundo que necessitava uma dolorosa e complicada elaboração. Na medida em que seu trabalho comigo progredia, ela começava a ver que sua escolha de parceiros românticos estava ligada a uma perda profunda, difícil e desprovida de luto para sua família: o nascimento de seu irmão mais novo, um menino com severos comprometimentos neurológicos que nasceu quando Kay tinha oito anos. A família desenvolveu um script sobre como ele estava bem e como eles estavam contentes. Mas a realidade era totalmente diferente. O irmão de Kay nunca seria capaz de sentar, ficar em pé ou tomar conta de seu próprio corpo. Não poderia falar claramente ou comunicar pensamentos. Ela está convencida de que ele sente amor, medo e excitação. Suas interações com ele permanecem uma agonia, requerendo um enorme esforço que ela faz com praticamente pouco retorno. Responsivo por uns poucos minutos; ele se afasta... um fantasma em uma relação...

Os pais de Kay, especialmente a mãe, acharam difícil voltar à vida 'normal'. Eles evitaram parentes e vizinhos e recusaram convites para socializar. Toda tarde a mãe ficava na cama, onde estava disponível, mas somente se Kay a procurasse.

Como qualquer criança, Kay se perguntava: o que minha mãe realmente quer? E inventou uma resposta: minha mãe quer uma criança que seja quieta e auto-suficiente, resultando em que Kay se isolasse cada vez mais, ainda que ansiasse por tempo e afeição da mãe. Voltou-se para amigos e pais de amigos.

Em torno de dez anos de idade, começou a ter um pesadelo recorrente: *“Estou sozinha em meu quarto. No meio da noite, um terremoto acontece e separa meu quarto do resto da casa onde minha família está”*.

Em suas associações ao sonho, ela se lembra de estar ainda acordada quando seu pai desligou as luzes do hall e foi se deitar. Horas antes, a mãe já havia dormido; auxiliada por medicações para dormir. Quando seu pai apagou as luzes, ela soube que era a única acordada e se sentiu completamente sozinha, isolada e sob pressão de não incomodar o sono de

seus pais. Algumas vezes decidia acordar seu pai, um médico, que ela sabia que lhe daria algo leve para induzir seu sono.

Não há dúvidas de que o nascimento do irmão de Kay atingiu enormemente sua família. Este evento cuja consequência em seu inconsciente simbolizava um terremoto, dolorosamente destrutivo e isolante. Mas Kay também tem evidências de que sua mãe foi deprimida muitos anos antes deste acontecimento.

Em sua análise, Kay reconheceu que em sua escolha de parceiros românticos, há um desejo de oferecer a seus pais um menino-substituto e efetuar uma cura.

Recentemente ela trouxe um sonho vigoroso e mordaz, ao qual ela e eu continuamos a voltar, pois até agora não foi aproveitado em todas as suas riquezas. Aqui está o sonho:

“Olho no espelho, meus lábios estão rachados. Puxo uma pelinha e meu lábio superior inteiro sai. Olho no espelho e pareço um monstro. Eu ponho meu lábio na mão e vou achar minha mãe. Digo a ela que tenho que ir ao médico; peço que me leve a um cirurgião plástico. Meu lábio está na minha mão e eu noto que está secando. Chegamos ao carro e há obstáculos. Minha mãe para o carro na lateral da estrada. Ela faz isso duas vezes. Estou ficando brava. Meu lábio está ficando menor e menor. Então digo à minha mãe: Eu te odeio”.

Em suas reflexões associativas, Kay até agora escolheu lutar com a dor de ser a menor prioridade de sua mãe, relegada depois de seu irmão e de sua irmã. As duas paradas que sua mãe faz na lateral da estrada no sonho; os dois obstáculos a que Kay tivesse o que queria e necessitava de sua mãe.

A respeito de seu lábio que cai em sua própria mão e começa a secar, ela associou com seu sorriso, que é radiante; algo pelo qual é conhecida, uma causa de desejo; mas não por sua mãe que prefere quando Kay não faz malcriação⁷. Em inglês, ‘*dar lábio*’ significa fazer malcriação, responder.

⁷ N.do T. doesn't give her any lip que ao pé da letra em português quer dizer não lhe mostra nenhum lábio.

Com a mãe de Kay na infância, as coisas funcionavam melhor quando Kay ficava calada, '*nenhum lábio*', '*nenhuma malcriação*'.

Ouvindo este sonho, como pode alguém não lembrar do Seminário X, onde Lacan faz referência às pinturas de Zurbarán, Santa Lúcia de Siracusa ou Santa Agatha de Catânia? Cada uma segura um prato à frente. No prato de Santa Lucia, tem seus dois próprios olhos. No prato de Santa Ágatha, tem seus dois seios. Objetos-causa de desejo.

No sonho de Kay, seu lábio caído e encolhido no prato de sua própria mão, uma imagem do que ela sentia que era para a mãe deprimida de sua infância. Uma imagem de perda, a ser elaborada e trabalhada no luto e, portanto também a possibilidade de elaborar algo diferente, novo.

Tradução: Elizabeth Saporoti

De um desejo que não é um desejo d (a) mãe

Anna Wojakowska- Skiba

No *Seminário livro VI O desejo e sua interpretação*¹, Lacan diz que:

“A relação do desejo do sujeito ao desejo do Outro é dramática na medida em que ele deve se situar diante do desejo do Outro que, entretanto literalmente o aspira e o deixa sem recursos. É nesse drama que se constitui uma estrutura essencial, não somente a da neurose, mas de qualquer outra estrutura analiticamente definida”.

Eu quero ilustrar essa tese apresentando um fragmento da análise de uma histeria que pude tratar em minha prática.

Uma mulher, com mais de quarenta anos, pediu uma análise há dois anos em decorrência de problemas em sua vida amorosa com homens. Ela permaneceu por alguns anos, casada com um homem a quem durante a relação se referia como um *“não serve para nada, um mau pai e um filhinho da mamãe”*. Ela já havia feito muitos anos de terapia que lhe permitiram apenas *“poder falar de sua mãe calmamente”* assim como também mudar de *“ofício”*, a saber, não mais exercer o *“ofício”* ao qual se consagrava inteiramente, sua mãe e seu ex-marido. No entanto a questão da relação com o homem tinha um novo ponto de partida. Ainda que ela aplicasse as indicações práticas de sua terapeuta, o poder da repetição fazia com que cada uma das suas relações em um momento ou outro, por exemplo, em uma crise, terminassem sempre em ruptura. Outra razão pela qual ela se interrogava a respeito de suas relações com os homens era o fato de ela gostar muito dos reencontros *“pelo sexo”*, mas lhe era difícil falar de sentimentos. Subitamente, ela duvidava do fato de querer estar com um homem, ou será que ela não preferiria levar uma vida de *“mulher celibatária”*. Ela já não sabia se queria ter filhos.

¹J.Lacan, op cit., lição XXIV de 10 de junho de 1959

A questão dos filhos foi resolvida em uma única sessão por sua terapeuta que decretou que se ela não queria ter filhos, então ela não tinha mais que falar nisso. Quanto aos problemas com os homens, foram relacionados ao fato de ter sido abandonada por seu pai. Segundo a analisante, a origem de seus problemas vinha do fato de que ela criticava cada homem com quem se relacionava, a começar pelo marido de quem ela se divorciou antes dos trinta anos, “*pois*” sua mãe a criticava tanto quanto a seu pai. Bem no início do casamento ela admirava seu marido como sendo mais experimentado, mais diplomado e rico, para em seguida não fazer outra coisa que o desvalorizar. A seus parceiros seguintes, ela mostrava sua superioridade intelectual, financeira e sua faculdade de melhor se desembaraçar na vida. Mas malgrado isso, depois de cada ruptura, ela se deixava levar ao desespero e “*bebia diante do espelho*” se colocando a pergunta: “*porque as outras mulheres conseguem e não eu?*”.

O assunto que a analisante mais gostava de abordar eram as queixas contra sua mãe. Elas se resumiam ao fato de sua mãe criticá-la sem cessar e também porque “*não lhe tinha dado bastante amor*”. Essas queixas começaram a deixá-la perplexa a partir do momento em que fez o seguinte lapso: “*Eu penso sem parar que quero parecer com ela, euh... quer dizer eu penso sem parar que não quero ser como ela*”. Logo após isso ela, envergonhada, rememora sua satisfação infantil quando sua mãe repreendeu duas primas diante dela. Assim é colocada a questão de saber por que a analisante se parece a alguém com quem, segundo seus dizeres, ela não quer parecer.

Aqui a história da analisante:

Quando ela era pequena sua mãe mudara de casa com ela por não suportar o fato de seu pai ser muito influenciado pela própria mãe (eles moravam juntos). Mas segundo a analisante a verdadeira causa era que sua mãe não amava seu pai, mas sim a outro homem que era casado. A analisante se recorda que após a separação dos pais, quando ela ia ver o pai,

este estava sobretudo interessado em saber com quem sua mãe estava, quem ela frequentava. A mãe tinha numerosos parceiros, mas quando um ou outro queria que eles vivessem juntos ela colocava um fim na relação “*por causa da*” analisante. A analisante recorda bem que foi difícil reconhecer que uma vez ela disse à sua mãe a respeito de um dos seus amantes: “*ou eu ou ele*”. A analisante sublinhava que sua mãe sempre tinha sucesso com os homens malgrado fosse uma septuagenária e se perguntava o que eles queriam com ela? Quando seu pai propôs à mãe viverem novamente juntos, ele encontra uma recusa, para desespero da analisante. Quando seu pai morre, ela era adolescente e se sente aliviada por não mais precisar esconder que seus pais eram separados. Lembra-se igualmente de seu espanto face ao fato de que sua mãe tinha preparado o corpo de seu pai para o sepultamento, ainda que não fosse obrigada. Alguns anos mais tarde, a mãe da analisante lhe anuncia que está grávida e que ela iria ter um irmãozinho. A analisante chocada com o fato de sua mãe estar grávida “*com a idade de 45 anos*” e de um filho “*sem pai*” lhe sugere um aborto.² A mãe lhe confessou que quando estava grávida dela tinha querido abortar e, novamente após refletir ainda mais uma vez, decide ter o bebê. A analisante define sua mãe resumidamente com essas palavras: “*ela era maravilhosa para todo mundo, mas horrível para seus filhos*”.

A configuração familiar da analisante se apresenta, portanto assim: sua mãe suscita o desejo dos homens sem o satisfazer e o amor endereçado a um homem não pode alcançar a categoria de uma relação: seu pai apresenta um desejo não satisfeito dirigido à mulher. Na via da enunciação dos paradoxos, nos quais ela e sua mãe dizem uma coisa e fazem outra, a análise levou essa mulher a se interrogar sobre o desejo de sua mãe e sobre seu próprio desejo de filho. Na sequência de nossas sessões, uma série de *acting outs* ligados ao desejo de ter filhos foram revelados. No casamento

²Contrariamente à situação atual, o aborto era legalmente permitido na Polónia entre 1956 e 1993, notadamente se a mulher grávida tinha “*uma condição de vida difícil*”.

onde ela era amada e desejada, a analisante de início faz de conta que está grávida, depois de simular uma relação sexual. Em casa, ela tomava para si o irmão pequeno, já alguns anos mais velho, para lhe poupar das críticas de sua mãe e da vida sem pai, quando na verdade ela detestava se ocupar dele. Quando seu marido exprimiu o desejo de ter um filho, ela prepara o quarto para um bebê, mas em seguida evita ter relações sexuais com ele e mostra-se ciumenta de seu ex-namoradinho sugerindo que ele tinha uma aventura com ela. Seu marido pede o divórcio. Em cada uma de suas relações seguintes o mesmo esquema comparecia: inicialmente o pensamento “*e se eu tivesse um filho com ele?*” e em seguida o preservativo que se rasga e a busca febril por um antídoto para uma eventual gravidez.³ No entanto no curso de mais de vinte anos de relações sexuais com diversos homens, a analisante nunca ficou grávida. Sua ginecologista lhe diz que “*seu útero é muito pequeno para que uma criança possa se desenvolver*”. Depois de ter analisado tudo isso, a analisante exprimiu sua suposição de que ainda que inconscientemente ela não tinha jamais querido engravidar.

A análise lhe permitiu articular sua oscilação entre “*ter e não ter um filho*” e entre “*estar ou não estar em uma relação com um homem*” a partir das palavras de sua mãe: “*uma mulher pode passar sem um homem, mas não pode passar sem filho!*” a analisante então observa: “*Eu fiz tudo ao contrário, eu não queria filho, mas eu queria um homem, mas não tive sucesso*”. Esse momento preciso demonstrou que a oscilação da analisante no que concerne a maternidade e aos fracassos em suas relações são causados pela dependência de seu desejo em relação ao desejo do Outro. Como escreveu C. Soler: “*são as palavras da mãe, seu imperativo e seus*

³A contracepção pós coito é autorizada e disponível sob receita, mais o medico não é obrigado a prescrever para uma paciente, invocando não só as contra indicações médicas, mas também a “*questão da consciência*”. L’IVG medicamentosa (antigamente pílula abortiva) foi considerada pela lei polonesa como um modo de aborto e portanto interdito.

*comentários, que inscrevem na memória a voz, às vezes devastadora e persecutória, que o analisando evoca com tanta frequência.”*⁴

Em seu *Seminário VI*⁵, Lacan diz que o primeiro encontro do sujeito com o desejo, é o encontro com o desejo do Outro. O sujeito não sabe de que se trata, portanto ele tem medo e se defende. Para se defender ele não pode se utilizar do próprio desejo porque ele ainda não o tem. De onde a primeira formulação da questão sobre o desejo que se exprime sob a forma de uma interrogação lançada ao outro: “*que queres?*” Esse momento da relação do sujeito à língua e ao desejo como qualquer coisa de estrangeiro, Lacan o exprimiu introduzindo esta questão em língua italiana: *Che Vuoi?* O desejo aparece no hiato que separa a articulação languageira, quer dizer a palavra, disto que marca que o sujeito realiza aqui alguma coisa de si mesmo, de seu próprio ser. O sujeito quer saber se ele alcançará este horizonte de ser, que se situa para ele entre sua demanda dirigida ao Outro e sua exigência de ser reconhecido pelo Outro que é ao mesmo tempo uma exigência de amor. O desejo é sua interpretação. É o momento onde o sujeito coloca o significado lá onde estava o significante da mensagem do Outro.

Segundo a analisante sua mãe deseja ter filhos, pois ainda que a cada gravidez ela pense em abortamento, acaba por permanecer com o bebê. Quanto aos homens, eles lhe interessam na medida em que podem lhe dar filhos, pois à parte disso, ela não quer viver com eles. Quanto à analisante, ela só se interessa em ter um homem, mas sua interpretação das palavras da mãe mostram que ser mulher é ser mãe. Da mesma maneira, ser mulher sem ser mãe é uma posição intermediária entre não ser absolutamente nada e ser não sabe o quê, e então não sabe mais para que o homem serve para a mulher.

A interpretação da analista segundo a qual “*o desejo da criança é o desejo da mãe*” além de apreender a dimensão incestuosa do desejo da

⁴C.Soler, *O que Lacan dizia das mulheres* Editor Jorge Zahar p.99

⁵J. Lacan. Op cit, lição de 12 de novembro de 1958.

analisante, tinha como objetivo diferenciar no desejo do Outro, o desejo da mãe e da mulher, pois os dois juntos oprimem seu próprio desejo e entrava a identificação a seu próprio sexo. Ser mãe e ser mulher, de duas maneiras diferentes se reportam a uma falta fálica: “*a inveja do pênis*” freudiana e a “*falta -a- ser*” lacaniana. Segundo C.Soler, (citando Freud) para a mãe a resposta à essa falta é ter um filho como substituto do objeto fálico faltante. “*Ser a mulher da mãe, não se reencontra inteiramente na possessão fálica de substituição*”. Se o homem é o alvo do desejo da mulher, então ela pode ser o falo através do amor que a torna fálica ou pelo fato de receber o falo pelo viés do órgão masculino com que ela goza, mas nos dois casos ao preço de não tê-lo.⁶

Em seguida à interpretação do analista, surge na analisante uma atenuação da angústia assim como se inicia uma nova posição do sujeito na qual aparece o pensamento de que seu desejo pode diferir do de sua mãe. A analisante começou a colocar em questão sua convicção de que ela não pode se manter casada e resolve “*beber diante do espelho*”.

A análise volta a atenção da analisante para a onipresença em sua vida da figura da “*outra mulher*”. A analisante observou que a impossibilidade de subtrair essa influencia está ligada não somente ao seu pai e aos homens que ela escolhe, mas também a ela mesma. Em torno dessa descoberta ela tem o seguinte sonho: “*eu me deitava com uma mulher, magnífica, a pele bronzeada, com longos cabelos escuros, finos*”. Entre suas associações ligadas ao sonho encontramos: “*as mulheres sob os cobertores de um magazine*”; “*ela mesma em sua juventude*”; “*ela mesma como ela queria ser*”; e enfim “*sua mãe, pelo viés de uma fotografia de infância*”. A analisante admite que seu sonho concerne a “*um estilo de relações muito próximas com a mãe*” relações que ela desejava, mas não tinha. No entanto, a analisante se perguntava por que essas relações se manifestavam em um quadro

⁶C. Soler, op cit , p.100

erótico e se isso fazia dela uma homossexual, já que ela jamais se sentiu como tal. Esta questão se resolve em seguida ao aparecimento de uma série de recordações, nas quais ela escutava “*por curiosidade*” sua mãe em seus embates sexuais com seus amantes o que segundo ela, de certa maneira, despertou sua própria sexualidade.

Lacan apresentou a interpretação dessa oscilação histérica em seu comentário do caso freudiano de Dora.⁷ Inicialmente Lacan considera que a histérica ama o objeto homossexual por identificação ao homem. A histérica não sabe se ela ama a si mesma, sua imagem enaltecida e ampliada em outra mulher, ou se ela deseja outra mulher: Trata-se aí do reconhecimento nela do desejo do Outro e de seu objeto⁸. Em seguida ele coloca a tese segundo a qual a outra mulher é importante para a histérica na medida em que ela representa sua questão.⁹ A questão colocada pela mulher sobre o que é a Mulher significa que ela encontrou um obstáculo em seu caminho para se tornar uma. Na histeria, a mulher coloca essa questão passando pelo caminho mais curto, esse da identificação ao pai.¹⁰ Na identificação ao homem enquanto portador do pênis, o pênis representa o instrumento imaginário para apreender isto que a mulher não chega a simbolizar em seu próprio sexo.

Esse caso representa o paradigma do desejo histérico, colocado em evidência por Lacan, no qual a histérica sustenta seu desejo de sujeito em presença do desejo do Outro enquanto desejo insatisfeito. Seu gozo consiste em impedir o desejo, o que é claramente visível em um de seus sonhos, onde uma jovem esperava a chegada de seu namorado (na realidade), mas (no sonho) ele não viria jamais.

⁷ Entre outras nos seminários: I- V, VIII, IX-XII e nos textos dos *Escritos: Intervenção sobre a transferência* Função e Campo da palavra e da linguagem; *A direção da cura e os princípios de seu poder*.

⁸ Lacan, J. *O Seminário livro 1 Os Escritos técnicos de Freud* lição IX 12 de maio de 1956

⁹ Lacan, J. *O seminário livro 4 A relação de objeto* lição VIII de 23 de janeiro de 1957.

¹⁰ Lacan, J. *O Seminário livro 3 As psicoses* lição XIII de 14 de março de 1956.

No decorrer da análise, esta mulher se liga a um homem casado; a mãe, a mulher e a filha desse homem lutavam para que ele voltasse ao seio da família. Ela observa que nessa relação ela fazia todo o possível para se colocar em segundo plano. Dando ao namorado conselhos sobre a conduta que ele deveria adotar com essas três mulheres, ela aumentava paradoxalmente as chances dele retornar para elas no lugar de permanecer com a analisante. Isso que se manifestava, portanto, até como ciúmes (nível imaginário) era de fato seu interesse por outra mulher (nível simbólico) por não assumir ser o *symptôme* de seu homem.

A analisante começou a se aproximar dessa questão em seguida a uma série de sonhos nos quais aparecia seu ex-marido e um “*ex-namorado*” que ia ver outra mulher no lugar de vir vê-la. Ela faz o seguinte sonho a propósito do homem que ela está atualmente:

“Eu o vejo na casa dele, no hall do imóvel, com vários sacos. Eu me ponho a pensar que adoraria que ele se mudasse comigo, mas isso não acontece. Ele não vem me ver, ele vai alhures. Enfim não com outra mulher. Ele vai ao consultório, ou talvez alhures, enfim se ele vem ver você é certamente pela mesma coisa que eu”.

Esse sonho mostra que a histérica, no lugar de saber o segredo sobre o objeto desejado, dá à outra isto que é o mais importante para ela, seu homem.¹¹ A histérica se interessa pela outra que encarna para ela a Mulher, pois ela acredita que é a Mulher que sabe o que falta ao gozo do homem. Aliás, a histérica calcula que a Mulher deseja o que ela demanda. É justamente por isso que a histérica não chega a se identificar à mulher a não ser ao preço de um desejo insatisfeito.¹²

No desejo da analisante encontramos por sua vez o desejo incestuoso pela mãe enquanto objeto erótico *a* desalojado por Freud, que alimenta a rivalidade com isso que a domina¹³, e o desejo da mãe que significa o desejo

¹¹ Idem, *O Seminário XVII O avesso da psicanálise* pg 69-70

¹² Idem, *O Seminário XVI De um Outro ao outro* pg 373

¹³ Idem, *O Seminário o desejo e sua interpretação* inédito pg 332, 329, 347.

disso que a mãe representa enquanto Outro¹⁴, simbolizado pelo A, apoiando-se sobre a interpretação de suas palavras. Tudo isso é compilado para criar sua alienação em relação ao seu próprio desejo e faz com que ela permaneça enferma da palavra da mãe.

O fato que a mãe seja objeto do desejo da analisante se passa no nível da identificação desta última ao pai, enquanto desejo insatisfeito. Seu *symptôme* sob a forma da impossibilidade de se separar da mãe é um *symptôme* do pai e do casal parental. É assim que a analisante conserva a relação de seus pais, da mesma maneira que outrora se sentia responsável por ter escondido a separação deles. Isto mostra como a histérica, em seu desejo, alimenta por procuração o desejo insatisfeito do pai¹⁵, mesmo depois da morte deste. É só quando sua mãe cai novamente em novo relacionamento que a construção histórica da analisante desmorona, pois ela sai do jogo e seu lugar é ocupado por um irmão nascido de outro pai. Isso mostra igualmente que a histérica faz tudo para “*ser mais*”. No entanto a analisante querendo ser o *phallus* para seu parceiro, e, portanto o objeto que lhe falta no lugar de ser o objeto que lhe dá satisfação, perde o que, segundo ela, lhe toca o coração, o cerne de seu desejo, a saber, manter uma relação com um homem. A histérica que quer ser o *phallus* difere da situação onde o homem a posiciona enquanto *phallus*, e a identificação histórica ao desejo exclui a identificação ao objeto de gozo.¹⁶

Separar no curso da análise, a questão do desejo da mãe da questão do desejo da mulher levou a analisante a se interrogar sobre isso que poderia animar seu desejo se ela definitivamente abandonasse seu desejo de ter filhos. A análise a confrontou com alguma coisa que a terapia precedente lhe tinha poupado, a saber, a perda provocada pela decisão de não ter filhos. Quando a analisante percebeu por acaso que seu antigo marido estava feliz

¹⁴ C.Soler, op cit p.120

¹⁵ J. Lacan *Seminário XI Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* lição de 5 de maio 1965.

¹⁶ C.Soler, op,cit., p 51

de informar que teria outro filho, ela se dá conta de que tinha participação na destruição de seu casamento e assim ela se desamarra das críticas com as quais ela massacrava a mãe.

De mais, isto a levou a se interrogar sobre o que o homem espera dela, questão que ela nunca tinha se colocado antes. A análise permitiu ao desejo da analisante aprisionado em sua relação com a mãe enquanto Outro, renascer graças ao desejo deste Outro que é o analista.

Tradução: Elisabeth da Rocha Miranda

DO DESEJO DO ANALISTA

O desejo do analista, dialética do êxtimo

Martin Alomo

A hipótese do sujeito barrado

Como psicanalistas, lidamos com a produção do sujeito tomado em seu desejo, o sujeito como efeito do Outro da linguagem -falta-a-ser- que, no entanto, pode tornar-se, de forma intermitente, o objeto que se recorta da articulação com o Outro. Esse objeto *a* minúsculo, tal como Lacan o chamou, é um resto na dialética do sujeito com o Outro¹. Ou o que é o mesmo: não é um ser-em-si, nem uma coisa, mas algo que se esboça, que se recorta em torno dos avatares entre o sujeito e o Outro.

Por outro lado, não nos esqueçamos do que Lacan nos ensina a ler em *O Banquete* de Platão. Ali, o desejo, caracterizado como o amor erótico, Eros, é definido por Sócrates contra a doçura de Agatão e as meias laranjas de Aristófanes, da seguinte forma: *deseja-se o que não se é ou o que não se possui*². Ou seja, o desejo já é uma manifestação das ilusões de ser tocado pelo não-ser que vem do Outro e dos outros. Este é precisamente o ponto que eu quero assinalar hoje. O reformularia assim: que a psicanálise se oriente pelo desejo e que em última instância possa produzir um desejo novo, o *desejo de analista*, implica pelo menos três questões:

1. Em primeiro lugar, trata-se dos avatares do sujeito, de algo que se caracteriza como falta-a-ser, dentro de algo que se define por não sê-lo ou não possui-lo, quer dizer, o campo do desejo.

¹ Cf. Lacan, J. (1966). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 185-198. (Clase del 13 de marzo de 1966).

² Cf. Lacan, J. (1961). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 177-194. (Clase del 8 de febre de 1961).

2. Em seguida, a dialética do sujeito e o Outro, que produz como resto um objeto *a*, não é uma dialética considerada em termos hegelianos, mas sim uma não-dialética kierkegaardiana, ou seja, anti-hegeliana.³

3. Finalmente, que a esta nova subversão do sujeito e anti-dialética lacaniana do desejo, poderíamos chamar de "*dialética do êxtimo*", em que o Outro é externo ao sujeito, enquanto o determina, é verdade, mas o convoca, o intima, lhe fala "*de dentro*", por dizê-lo de alguma forma. É por isso que não se trata de uma antítese que venha a negar uma posição primeira a partir de uma suposta exterioridade. Não. Pelo contrário, é a suspeita íntima da inconsistência e da incompletude que o confronto com o desejo do Outro instila a partir de "*um fora que está dentro*." Trata-se então de um sujeito que quando advém no campo do desejo já está contaminado pela falta-a-ser que se lhe é imposta, barrando-o e levando-o ao plano do hipotético.

Dialética da destituição subjetiva e o *deser*

Este estado de coisas leva-me a formular as seguintes questões que se seguem logicamente a partir da colocação: Como é possível que a prática da falta-a-ser dentro do que se define como não sendo- o sujeito e o desejo do Outro - produza como resultado do ato analítico, precisamente um analista? E como este resultado é possível, se considerarmos que, para produzir seu ato o analista deve encontrar as coordenadas, pelo menos, de uma certeza que vai permitir concluir com alguma integridade? E, além disso, que tipo de desejo é o *desejo do analista*, se considerarmos a seguinte afirmação sobre duas outras questões: Será que o desejo do analista é o que o analista deseja quando se encontra em sua função de analista; ou melhor, é o nome de um operador lógico que não se refere ao desejo *de* ou ao desejo *por* um objeto em particular?

³ Cf. Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Libertador, 2006. Por mi parte, le dedico un capítulo a la "no-dialéctica" kierkegaardiana en *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

Então eu tentarei responder à última questão, supondo que ao dizer *desejo do analista* nos referimos a um elemento que funciona como um operador lógico na direção da cura.

Dizer que o *desejo do analista* é um operador lógico não é tão simples. Em primeiro lugar, porque se trata de um desejo, e se o desejo está articulado à lógica dos significantes, no entanto não é articulável como tal e, entre outras coisas, isso significa que este desejo do analista teria que ser localizado a partir da lógica significante, mas, sem que se trate de um elemento significantizável ou matematizável. Não existe o materna ou a fórmula do desejo do analista. Talvez o que mais se assemelhe a ele seja o algoritmo que Lacan escreveu na "*Proposição de outubro '67.*"⁴

Não que este algoritmo faça referência específica ao desejo do analista. Mas sim encontramos nele diferentes posições do analista ao longo da cura. Pelo menos duas, com a condição equívoca $-\varphi$ e por isso mesmo esclarecedora- de que não importa a pessoa do analisante ou do analista neste algoritmo; por isso mesmo nos permite pensar o início, desenvolvimento e final da análise, desde que tenhamos em conta que o analista agora, no final, é outro. Quanto aos dois lugares mencionados são os seguintes: por um lado o "*significado para o sujeito*" posição inicial que pode advir a partir da entrada no dispositivo (eu entendo que se trata de uma posição, produto da equivocidade do sujeito suposto saber ainda em broto, e por isso mesmo bífida entre analista e analisante iniciante). Por outro lado, o lugar do significante qualquer, lugar na estrutura vinculada à vertente epistêmica da transferência.

Neste cenário onde poderíamos encontrar o desejo do analista, finalmente? Até agora, eu poderia responder a esta questão da seguinte forma: nenhum lugar em particular, e em vez disso, em ambos. Mas não no Sq, significado para o sujeito, mas na mobilidade mesma de não estar -de

⁴ Lacan, J. (1967). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la escuela. Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981.

não ser –nem em um lugar nem em outro. Eu entendo que essa mobilidade mesma pode ser lida como uma indicação do desejo do analista.

E agora eu me pergunto qual a relação disto com o final da análise, com o saldo de saber que alguém que concluiu pode obter. Eu entendo a destituição subjetiva inerente ao final, ela mesma é o que está em jogo como resposta às transferências que um analista sustenta. A manifestação desta variável é dada pela mobilidade, pela plasticidade do analista para jogar os jogos que seus analisantes lhe propõem, a cada vez.

No *O avesso da psicanálise* enquanto Lacan escreve discurso do analista, pode-se ver melhor que o próprio desse discurso é a possibilidade de circulação ou giro dos quatro.⁵ Ou seja, em si a psicanálise é um discurso que encontra a sua especificidade na detecção da impotência dos outros discursos. Detalhe que não o torna onipotente. Pelo contrário, é precisamente daquele lugar, a partir desse ponto de impotência dos discursos, conjuntura das trocas discursivas e a inflexão de giro consequente, que o discurso analítico obtém a sua eficácia.⁶

Entendo que a capacidade do analista para servir-se do giro dos discursos, de uma maneira tal que possa entrar e sair deles, sem estar fixado em nenhum, é uma outra manifestação da aptidão que pode ser obtida unicamente da destituição subjetiva praticada no final da própria análise.

Três conclusões provisórias

1. Segundo o que eu disse, as coordenadas do desejo do analista são dadas, por exemplo, pelos diferentes lugares que um analista pode ocupar na cura: seja participando na sustentação da transferência e do sujeito suposto saber, tomando como referência a "*Proposição de outubro*"; seja como um semblante de objeto *a* que alterna sua posição com a encarnação mesma do objeto que divide e angustia, se considerarmos "*O avesso da*

⁵ J. (1970); *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

⁶ Cf. al respecto Lacan, J. (1972). "L'etourdit". *Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52. También Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'etourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

psicanálise". Disso se deduz que o desejo do analista não está nem aqui nem lá, mas se manifesta pela mobilidade mesma que o analista pode colocar em jogo na análise que conduz, produto da destituição subjetiva, que adquiriu como saldo de sua própria análise.

2. Além disso, no que diz respeito às relações esquivas entre o desejo e o ser, precisamente por tratar-se da falta-a-ser dentro da falta mesma, é que pode advir no ato analítico considerado como um ato final, então decisivo, como afirma Lacan no seminário *O ato analítico*,⁷ um analista como produto da destituição subjetiva do sujeito suposto saber que tinha sustentado o trabalho de deciframento solidário da *hystorização* sob transferência.

3. Isso nos leva a pensar sobre a questão do analista, como resultado de um trajeto de análise concluído. Ao dizer que o ato analítico, o ato final correlativo de uma posição destituída, é justamente isso que se colocará em jogo depois, uma e outra vez, na direção do tratamento pelo analista, produto da sua análise concluída, estamos nos referindo à dimensão ética do problema. Cortar o tecido aqui e ali é uma atribuição que o alfaiate (ou analista) assume, não porque sabe que vestimenta vai desenhar, mas porque ele aprendeu a cortar.⁸ E o corte, quando o tecido é discursivo, sempre se apoia em algum material significativo do qual obtém sua certeza e a linha sem pontos por onde dar um bom golpe de tesoura.⁹ Ou seja, para encontrar a saída da própria análise no ato conclusivo e inaugural do analista, ou então, para exercitar-se na arte da interpretação e do manejo do tempo da transferência nas análises que conduz.

Tradução: Gracia Azevedo

⁷ Lacan, J. (1967-8). *Seminario XV. "El acto analítico"*. (Inédito).

⁸ Aludimos aquí a la clase Lacan, J. (1965). *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédito. Clase del 3-2-1965. "...le bon coup de ciseaux...". Junto a Gabriel Lombardi, nos hemos ocupado extensamente de este tema. Vg. Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). "*Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante*". En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

⁹ Aludimos aquí a la noción de "línea sin puntos" comentada por J. Lacan en las consideraciones topológicas de "*L'etourdit*".

Bibliografía

-Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). *Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante. Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Facultad de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

-Alomo, M. (2013). *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

-Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'etourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

-Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Libertador, 2006.

-Lacan, J. (1961). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

-Lacan, J. (1965). *Seminario XII. Problemas cruciales del psicoanálisis*. (Inédito).

-Lacan, J. (1966). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

-Lacan, J. (1967). *Seminario XV. El acto analítico*. (Inédito).

-Lacan, J. (1967). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la escuela. Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981.

-Lacan, J. (1970); *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

-Lacan, J. (1972). *L'etourdit. Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52.

A operância do psicanalista e o desejo em questão

Sandra Berta

Faz alguns anos que me detive na palavra “operância”¹, neologismo de Lacan contemporâneo com sua *Proposição para o psicanalista de Escola* na qual o desejo do psicanalista foi dimensionado a partir do perguntar pelo ato psicanalítico. O que opera, o que produz efeitos, o que obra numa análise? Uma resposta logo se me impõe: um desejo que possa ir além do rochedo da castração. Hoje proponho pensar essa operância à luz do desejo em questão na psicanálise, em particular algumas modulações sobre o que Lacan chamou desejo do analista.

Além das diferentes afirmações no texto *A Direção do tratamento*², tenho reparado na questão que Lacan se coloca ao finalizar seu *Seminário sobre O desejo e sua interpretação*³ quando menciona o desejo do analista para fazer contraponto e diferenciá-lo da dimensão interpretativa do ser falante nomeada: desejo do desejo do Outro. Lembrando sua *intervenção no Congresso de Rouyaumont* se refere ao desejo do analista nestes termos: “Este desejo do desejo do Outro, afinal de contas a qual desejo ele vai se confrontar se não for o desejo do analista? É precisamente por isso que é tão necessário que mantenhamos diante de nós esta dimensão sobre a função

¹ A palavra operância (*opérance*) não está incluída nos dicionários de francês, português e espanhol, que foram, por mim, consultados. Notadamente trata-se de um neologismo que Lacan emprega nesse momento, articulando o antepositivo do latim. *opus*, *èris*, trabalho (em sentido concreto), obra, e acrescentando o sufixo “*ância*”. Como todo neologismo, abre a diferentes significados. Um deles, refere-se à palavra “operante” (operante), adjetivo de dois gêneros: 1 que opera, realiza, trabalha 2 que serve para operar; que produz efeito. A etimologia latina “*opérans*” permite-nos um tratamento semântico a partir do verbo *operáre* 'trabalhar, ocupar-se com, executar, obrar, fazer'. Esse neologismo “operância” aponta tanto ao que opera na psicanálise quanto a produção de efeitos, lidos, neste ponto, como uma pergunta baseada na eficácia da experiência de uma análise.

² Lacan, J. (1958). *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 591-652.

³ Lacan, J. (1958-59). *O Seminário Livro VI: O desejo e sua interpretação*. Tradução da Associação Psicanalítica de Porto Alegre a partir do texto estabelecido pela Association Freudienne Internationale, 2002.

do desejo⁴". O que aqui se aponta é um encontro que deve diferenciar no desejo: a dimensão do fantasma fundamental ($\$ \diamond a$), sendo a escrita da interpretação do desejo do Outro da escrita de alteridade [S (A)] que fica por conta do desejo do analista. Como analista estamos "numa situação paradoxal de sermos os mediadores, os parteiros, os que presidem o advento do desejo"⁵. Precisamente por operarmos a favor da construção de um saber sobre essa escrita da interpretação e sabendo de antemão que a mesma se sustenta da escrita da alteridade, escrita causal.

Dois anos depois, no *Seminário A transferência*⁶ Lacan aponta que o analista deverá alcançar as coordenadas que lhe permitam estar numa posição tal que seu desejo seja aquele pelo qual possa oferecer o lugar vacante onde o analisante fará a experiência do saber sobre o desejo do Outro. O objeto agalmático é um convite ao saber sobre o desejo e sobre a impotência da verdade em dizê-lo. Lacan fala da cumplicidade do sujeito com o seu desejo. Há uma relação de cumplicidade necessária que manifesta a *inscientia* do sujeito em relação ao seu desejo. Observemos que, referindo-se a Sócrates Lacan evoca; *amantia* (ignorância, demência) e *inscientia* (ignorância, falta de saber). Com elas nos remete ao tratamento do saber na transferência e tendo como suporte o desejo do analista. Trata-se do não saber constituído como tal, como vazio, como apelo do vazio no centro do saber. Mas é a posição de *inscientia* do analista que possibilitará mostrar essa dialética entre o amor e o desejo e, que Lacan apresentara como metáfora do amor e no qual o *agalma* exercerá seu poder não tanto como brilho quanto como suporte (*agazo* é uma da raiz de *agalma* e significa: suportar com dignidade). O desejo do analista se suporta deste agalma. Será

⁴ *Ibíd*, p. 516-517.

⁵ Lacan, J. (1958-1959). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Edição de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Tradução do texto estabelecido pela *Association Freudienne Internationale*, p. 517.

⁶ Lacan, J. (1960-61). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1992.

também nessa experiência onde o psicanalista ao fazer parte do inconsciente fará da sua operância: corte em ato.

No texto *Posição do Inconsciente*⁷, Lacan nos diz que o psicanalista faz parte do inconsciente entendido este como sendo o corte em ato entre o Outro como campo da fala e o sujeito como pressuposto do inconsciente. É desde essa posição que pode estar à “*espera do advento desse ser em sua relação com o que designamos o desejo do analista*”⁸. Sabemos que aí a versão do dejetivo é fundamental: dejetivo dessa operação da análise com a concomitante constatação da *meprise* do Sujeito Suposto Saber⁹. Versão concomitante, também, com a produção do objeto *a* com a qual o analista opera. Objeto *a* como produção e como causa, isso se lê nos discursos. É possível que fosse por isso que encerrando seu *Seminário A Angústia*¹⁰, antes mesmo da excomunhão, Lacan apontasse a relação do desejo do analista com o objeto *a* como irreduzível. E é por isso também que a partir daí uma das funções ou da operância se vinculem com a presença do analista, um nome do que refere a experiência clínica da angústia pelo fechamento do inconsciente.

Em 1967 com as articulações sobre o ato e com a proposta do inconsciente como saber sem sujeito, operância do psicanalista e definida como uma função lógica $f(x)$. E curiosamente é em 1968-69 - os remeto à aula de 5 de março de 1969 - que Lacan dirá que no campo do saber, enquanto suposto, é preciso *savoir-y-faire* com a verdade, como castração. Sim, mas como? Desde uma posição que incluía a tapeação - a palavra é *duperie*.¹¹ Um tapeado é alguém explorado por outro, acrescenta Lacan. Precisamente, sermos tapeado por esse saber - meio de gozo - que tem como

⁷ Lacan, J. (1964). *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 843-864.

⁸ *Ibid*, p. 858.

⁹ Lacan, J. (1967e). *O engano do sujeito suposto saber*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 334.

¹⁰ LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

¹¹ Lacan Jacques (1968-1969). *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre 16: D´um Autre à l´autre*. Paris: Seuil, 2006, p. 208.

irmã em primeiro grau a verdade - *não toda* - sermos tapeados até a goela, pode levar-nos a *savoir – y – faire* com o *desejo como escrita*. Percebe-se aqui uma modulação no que respeita à presença do analista. Parece-me que aqui o desejo do analista opera com a produção do objeto *a* isto é: com a produção da causa: o analista “*faz-se produzir; do objeto a; com o objeto a*”¹².

Disto depende o ponto de impossibilidade que se lê no discurso do analista e que indica que o saber no lugar da verdade não satura nem sutura o infinito a cadeia (S_1 - S_2) promove. Qual é o saber que faz falta para que possa ser colocado em questão no lugar da verdade? Este ponto é crucial no meu entendimento porque imediatamente Lacan “*responde*” a partir do discurso do analista, no qual o objeto *a* causa de desejo – e *mais-de-gozar* é o agente de onde a operância do psicanalista pode *atuar*: Ele, o psicanalista fará esta operação, qual seja: uma psicanálise, na medida em que se compromete a seguir as marcas do desejo de saber¹³. Produzir o desejo de saber, não do neurótico, mas do impossível, é disso que se trata com a operância do psicanalista. Por essa razão o analista segue o saber desde uma posição *dûpes*. Ser *dûpes* do inconsciente para topar com o impossível lógico e poético. Disto é que trata o saber do psicanalista: saber dessa dimensão impossível que em termos lógicos Lacan expressa assim: entre Um e dois há um abismo, isso é o que se esperaria do saber do psicanalista. Neste sentido o saber do psicanalista e o desejo do psicanalista se equivalem. É preciso a *dûperie* para poder localizar essa dimensão do saber que se decifra (cifra e sentido), mas também do saber que se inventa aí onde sentido não há. E o que se inventa? Permitam dizer: *savoir y faire* com o que se soube do impossível. E que se soube? Nada mais do que o impossível de dizer para pô-lo em exercício do seu uso. Isso pode levar a que o saber se invente,

¹² Lacan J. *O ato psicanalítico. Resumo do Seminário*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003, 375. “*se fait produire; de l’objet a, avec de l’objet a*” (Edição du Seuil, Paris, 2001, p. 379)

¹³ Lacan, J. *Ibid.* p. 112.

como forçamento, aí onde saber não há (como não há relação) precipitando, do saber inventado a escrita de uma singularidade.

O que nos diz Lacan na lição de 19 de abril de 1977: Se vocês são psicanalistas, vocês verão que é o forçamento por onde um psicanalista pode fazer ressoar outra coisa, outra coisa que o sentido, porque o sentido é o que ressoa com a ajuda do significante, mas o que ressoa, isso não vai longe, é antes de tudo fraco. Certamente, esse valor de uso (e não de troca) do gozo próprio a *moterialidade* da palavra redimensiona o desejo.

Portanto, a *lalangue* que nos *interessa* é efeito da escrita em psicanálise, ela se recolhe pela operância do psicanalista quando produz como letra, logicamente, e pelo efeito poético da *lalangue*, um saber sobre o impossível.... De dizer. A isso Lacan chamou: *troumatisme*. *Troumatizados*. É o matiz desse *ser furado* que nos afeta... e que está em jogo na transmissão. O mal-entendido é a trama do trauma, do *trou*, do furo no saber. *Troumatizados*, essa variação imperceptível da não relação ao furo, não é disso que somos testemunhas? É disso que testemunhamos na operância em função quando *Il y a du* psicanalista, isto é: do falar obliquamente do furo. Podemos considerar *lalangue* à luz do que con-sona pelo equívoco que se *entrepresta* ao mal-entendido e possibilite a *meprise* do sujeito suposto saber. Por aí se direciona a via do ato na passagem de psicanalisante a psicanalista.

Se pela lógica Lacan indicara que o saber no lugar da verdade está furado, em *L'insu*¹⁴ apresentara o nó borromeano tórico para mostrar como o *falasser*, por falar, promove que o simbólico envelope o imaginário e o real fazendo consistir a verdade. Lacan propõe que no final da análise haveria que cortar o envelopamento simbólico para mostrar que não há prevalência de um registro sobre o outro. A isso chamou, desafiadoramente, fazer uma contrapsicanálise. Podemos pensar que essa contrapsicanálise se promove

¹⁴ Lacan, J. (1976-77). *O Seminário de Jacques Lacan, livro 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à morre*. Document interne à l'Association Freudienne Internationale

a cada interpretação e a cada vez que o psicanalista, pela sua opeância, sustenta a causa fazendo *ex-sistir* a cada vez o “*não é isso*”, não como demanda, mas como índice do real em questão. Isto faz ressoar a *moterialidade* da palavra, ou se quisermos o poder da *lalangue* traumática – corpo do simbólico – seu alongamento pelas voltas dos ditos. Contrapsicanálise? Sim, uma psicanálise que vai contra a psicanálise do sentido (da hermenêutica). Estão dadas as coordenadas para a interpretação: *chiffonnage*, dobradura, forçamento. Cada um destes modos de tratar a fala na sua *moterialidade* possibilitam a função poética a ser entendida como: fazer “soar” algo diferente do sentido. “*Quelqu’un que a expérimenté une psychanalyse...*” deve a cada vez topar com o paradoxo do desejo entra a realidade psíquica e a alteridade. O mesmo, entendo, só se produz por a colocação em questão do que seja o desejo do psicanalista a ser entendido, como o poder agalmático que, antes de que referir ao brilho fálico seja índice da Coisa [S (A)], isto é o que me permito chamar: a versão real do agalma: *agazo*, suportar com dignidade. Lembro com isto que ao pôr no coração da Escola a questão do desejo do analista, Lacan já tinha articulado sua pergunta: como viver a pulsão após a travessia de uma análise? Como suportar, sustentar esse desejo esdrúxulo que não supõe ao Outro uma resposta como interpretação [($\$ \diamond a$) --- *d*]? Foi sobre isso que propôs que se testemunhasse na Escola. Para sustentar o que? A questão do desejo como mola última na direção do tratamento, de cada psicanálise. Sim, há de se contar com a sorte (*bonheur*) para que o analisante encontre um analista em função.

Sustentar-se no estrangeiro: alguns paradoxos do desejo do analista

Matias Buttini

Estamos em uma escola internacional. É um fato precedido por um ato de fundação e comandado por desejos colocados em acordo. Isso mesmo já nos propõe alguns paradoxos e um *estado de esforço* (*Drang*) sem o qual, muitas vezes, o desejo (*Wunsch*) não se sustenta. É um esforço por de acordo os desejos ou ao menos o desejo de se fazer escutar com seu *dizer/désir* próprio.

Como reunirmo-nos a não ser constituindo uma *collage* de partes dissiguais? Que tipo de cola (cole) usa a Escola (école)? Em Buenos Aires, há algum tempo, Colette Soler utilizava uma expressão contundente: “*quando a psicanálise chega a seu termo produz uma raça paradoxal dos diferentes*”¹ Como sustentar-se, então, na diferença sem efeitos de segregação? Esta é uma pergunta a que deve responder todo psicanalista que não queira permanecer isolado em sua poltrona. Notemos Freud, por exemplo, quando confessa a respeito de seus pacientes: “ *pessoalmente pude auxiliar com toda eficácia sujeitos em relação aos quais não me unia comunidade de raça, educação posição social ou princípios, sem perturbar em nada sua idiosincrasia*”² É coerente com sua ideia de sintoma definido como “*hóspede mal recebido*”³, como des-alojado. Trata-se para nós de saber como receber este estrangeiro que bate à nossa porta... mas também, e aqui colocarei hoje a ênfase, como sustentar-se no estrangeiro?

Don't talk to a stranger diz um ditado prevenido que situa a diferença como perigo. Falar com um estranho/estrangeiro pode ser perigoso como abrir a boca em uma análise, se estamos dispostos a suportar a emergência daquilo que não queríamos dizer e ainda assim acabou sendo dito. Esse *stranger* ao que o analisante dirige sua divisão de sujeito, essa indeterminação do ser se produz graças a uma contra-posição em ato. O analista ali localizado é, ele mesmo, um estrangeiro que

¹Soler, C. “*El fin y las finalidades del análisis*” Ed. Letra Viva Bs.As., 2013, p. 85.

²Freud, S. (1919) “*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*”.

³Freud, S.(1905) *Caso Dora*

recebe a um outro. Nas palavras de Theodor Reik, austríaco em Nova York, “*I´m a stranger here myself*”. Situar-se como causa de desejo é uma estranheza da psicanálise, o que mantém viva sua extraterritorialidade como discurso: sem ela não há análise possível e menos ainda, final, limite a esse sustentar-se aí. E não há maneira de estar aí nesse lugar onde “*a oferta é anterior à solicitação de uma urgência que não se tem certeza de satisfazer, exceto depois de pesá-la.*”, diz Lacan no *Prefácio de 76*. Temos dois opostos contraditórios para começar: movimento e detenção. Ambos são inevitáveis para não cair na impostura. Nesse mesmo *Prefacio* que conhecemos bem, Lacan o denomina com um termo muito interessante: satisfação. Continuidade e corte. O *isso é suficiente* ou o *até aqui* se impõem nessa satisfação que não é outra qualquer daquela que “marca o fim de análise”. Satisfazer a urgência implica em sustentar-se na oferta, pesada como experiência sobre si mesmo.

Se em algum lugar Lacan nos diz apenas dois anos antes⁴ (1974), o analista deve portar a marca de suas aventuras... Devemos colocar em diálogo esses dois termos marca e satisfação. Isso nos conduz ao desejo e seus paradoxos, em especial aos que se referem ao desejo do analista.

Uma marca é algo já produzido diferente de uma satisfação que sempre tem a qualidade de *urgência*, terceiro termo que Lacan utiliza aqui. Cito: “*Posto que dar essa satisfação é a urgência que a análise preside, interroguemos como pode alguém se dedicar a satisfazer esses casos de urgência.*”⁵

O título que proponho supõe o inter-nacional, o inter-línguas. Estamos aqui na qualidade de estrangeiros. Falamos línguas supostamente próprias que outros escutam, sempre alheios e isso nunca nos deixa totalmente satisfeitos. O que por um lado, assinala o erro em crer que haveria satisfação-toda para o ser falante, ao mesmo tempo que nos ensina, por outro lado, a encarnar esse estrangeiro de

⁴Lacan, J. “*Nota a los italianos*”. Em *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012

⁵Lacan, J. “*Prafacio a la edición inglesa del semanario 11*”. Em *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

la língua que pensamos não sê-lo pelo fato de falá-la e fazê-la nossa, por acreditar que nos pertence. *Pertencer tem seus privilégios*, dizia um velho slogan. Privilégios com os quais o estrangeiro não conta por não pertencer a esse lugar onde se encontra, ainda que tenha outros, por exemplo, o que Julio Cortázar nomeava como paradoxo irrisório. Diz, com mais de 30 anos de exílio: “*quanto mais pertencemos a uma cidade menos a vivemos*”⁶. Quanto mais avança uma análise em uma interpretação orientada para o real, mais se desprende do sentido, se quebra. Seguindo Lacan, “*basta prestar atenção para sair dele*”. Não são estes privilégios do estrangeiro que se correspondem com o ICRS, o Inconsciente real, ainda que este lugar *não seja turístico*?⁷. Definitivamente, não é essa uma maneira de sustentar-se no estrangeiro? “*Não existe ali amizade que suporte esse inconsciente*”⁸, insiste o Prefácio dirigido a estrangeiros. Quando o analista se apega ao outro sai de seu lugar. Para que exista causa de desejo deverá sustentar-se em uma certa distância que não tem porquê ser antipática ou fria, mas que seja de ruptura com a ego sintonia egóica. A inter-língua se contra-põe à inter-subjetividade, o desejo do analista como presença real do estrangeiro se opõe à ilusão imaginária do *eu te amo e te compreendo*.

Bastará, talvez, ao escutar uma paciente que, no momento em que a conheço, está internada e que havia passado os últimos anos em sua casa forrada de cartazes que barravam aqueles que cumpriam a função de cuidá-la, dirigir-lhe algumas palavras específicas. Entre elas o interrogativo do verbo *querer*. Não se podia dizer a ela: quer um chá? Ou: Quer sair? Entrava em crise e especialmente rompia com o outro abruptamente utilizando um significante que a análise pôde isolar: *fechei a cortina para você (te bajé la cortina)*. Tampouco lhe podia dizer a palavra *pai*. Referia-se a ele com *o lixo, o fator negativo, esse cara* e finalmente por seu primeiro nome. Não havia ali lugar para ninguém que se esforçasse em entender. O analista não é um especialista da língua nem em semântica, mas esse incauto que erra em seu jogo interpretativo, por isso não goza de sua função. Como sustentar-se ali sem cair antes do tempo?

⁶Cortázar, J. *Paris, último primero encuentro*. En: Papeles inesperados, Ed. Alfaguara.

⁷Soler, C. *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Ed. Paidós, Bs.As., 2013. p.68.

⁸Lacan, J. “*Prefacio...*”

Esse desejo paradoxal que localiza sua operação mais além do sentido comum, esse desejo do analista, nos perguntamos: é o mesmo quando o analista foi até essa satisfação que marca o final de sua análise, até a *identidade de separação*?⁹

Situarei dois paradoxos para avançar. Ambos contêm um componente ético e devemos interrogá-los sob a própria lupa do desejo já que sua revisão ética é possível tal como o assinalou Lacan. E também porque esse tão conhecido: *atuaste em conformidade com o desejo que te habita?* Na aula final do Seminário 7, recai também sobre o desejo do analista. Tanto é assim que Lacan afirma logo em seguida: “*Esta é uma pergunta que não é fácil sustentar. Suponho que nunca tenha sido formulada em outro lugar com esta pureza e que só se possa fazê-lo no contexto analítico*” (grifo nosso). Frase fulminante que encontrei em Lacan (1960) e que choca com a sentença com que conclui seu *Seminário XI* (1964): “*o desejo de análise – não entrarei aqui sobre as versões desse famoso desejo e seu referente – não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta...*” (grifo nosso). Essa pergunta sobre o desejo não pode ser colocada de modo puro a não ser em uma análise, ao mesmo tempo que quem possui o dever ético de sustentá-la ou sustentar-se nela, está sujeito *ele próprio* e pelos efeitos de *sua análise*, a um desejo que não é puro, mas marcado, acontecido, marcado, separador, entre tantas outras objetivações que Lacan propões e que eu agora denomino *estrangeiro*.

Experimento estes dois paradoxos habitualmente ocupando esse lugar e devem ser ponderados: um é próprio do discurso e o outro se observa no nível do dizer:

O primeiro paradoxo é que o discurso analítico é o único dos quatro construídos por Lacan que prevê sua própria destruição como discurso. Já na entrada o sintoma deverá se enlaçar para poder logo soltar-se. Trata-se do único laço que implica em sua própria dis-solução ou dit-solução, solução pela via do dizer

⁹Soler, C. Lacan, lo inconsciente reinventado.

analisante e por isso, sempre singular. Com a exceção do desejo do analista que “*é o lugar – nos diz Lacan em 1967 – de onde se está fora sem pensar nele, mas no qual encontrar-se é ter saído dele pra valer, ou seja, não ter tomado esta saída senão como entrada, e não uma qualquer, já que se trata da via do psicanalisante.*”¹⁰

Atopia, estranhamento, novamente paradoxo da existência da psicanálise já que desde o início esse percurso deverá se propor um final, uma transformação tal que implique uma saída *satisfatória*. Saída, *exit*, *êxit*-o da análise. Podemos dizer que em análise, se não há saída não há êxito.

Confesso que ao fazer minha análise na adolescência, me capturou, na relação com este estrangeiro que escutava de uma maneira diferente, nova para mim, absolutamente surpreendente, algo que agora chamaria *um desejo de estar do outro lado*. A inespecificidade deste *outro lado* foi variando, mas nunca deixou de orientar minha escolha pela psicanálise como uma marca, inclusive para sustentar a pergunta: o que é um analista? Este *outro lado* que me escutei dizer, talvez exista agora, a cada vez e a cada encontro, é uma das formas que assume a minha oferta.

Formularei o **segundo paradoxo** deste modo: a análise é uma operação de contra-dição, cada sessão é um corte em oposição à outra. O desejo do analista não advoga pela continuidade, pela unicidade nem pela coerência, mas por sustentar-se em seu lugar de contra-dizer (ou, por que não usar os equívocos entre línguas e chamá-lo de contra-desejo/contra-desir?). Este dizer-contra o sentido comum é um dizer que aponta para a des-identificação e, por consequência, à separação e ao marcar a diferença.

Emparelhar-se com o sintoma implica ambos os paradoxos já que “*o reprimido é para o eu -nos diz Freud- terra estrangeira*”¹¹. A qual não se alcança nem de todo, nem para sempre, a não ser por sucessivas entradas. É aqui onde os afetos próprios do *analisado*, produtos desta identidade de separação, de haver obtido *sua* diferença absoluta e a situado como marca, vem a adquirir maior relevância. Nesta terra estrangeira do desejo do analista não habitam nem temor, nem piedade, “*afetos standards do sujeito natural*”, segundo elaborações de Colette

¹⁰Lacan, J. “*Discurso a la EFP*”, Otros Escritos, p.284 (p.270 da edição brasileira)

¹¹Freus, S. “*La descomposición de la personalidad psíquica*”. 32° Conferência. Meu agradecimento a Andrés Hofman que assinalou esta passagem estando eu imerso nestes temas.

Soler.¹² Isso não exclui, certamente, que a vacilação não calculada, a divisão ou a angústia possam re-cair do lado do analista. Mas é com seu desejo interpretativo que fincará uma bandeira em terra estrangeira onde habita o sintoma do sujeito “*na medida em que a análise contém um desejo de saber, empurra para mais além da piedade e do temor*”.¹³

Para ir concluindo, retorno a uma pergunta central deste *Encuentro*: *o que é o desejo?* Nome freudiano que serve de ponto de encontro entre fixação e movimento (desidere), indestrutibilidade, insistência, mas também corte, detenção do gozo já que é tão insatisfeito em sua estrutura histérica como realizável por meio do ato. Devemos revisar a solidariedade entre noções como ato, desejo do analista e destituição subjetiva uma vez mais para discernir a operação que levamos a cabo. Inclusive com o acréscimo que termos como urgência, satisfação, marca e entusiasmo lhe trazem. Agrego mais um: realização.

Talvez nos fique rasa a pedagógica separação entre desejo e gozo, o primeiro compatível com o simbólico e o imaginário, o segundo com o real. Freud não confunde os termos *trieb* e *wunsch*, nem os que utiliza habitualmente para cada um deles: *Erfüllung* (realização) para o desejo e *Befriedigung* (satisfação), termo que costuma reservar para a pulsão.¹⁴

O desejo pode real-içar-se (real-izarse), ou seja, içar-se no real (izarse a lo real)? Utilizo a ajuda da *lalíngua* espanhola: real-içar-se, como se iça uma bandeira em um mastro, uma bandeira que se finca no real. Essa bandeira que pode subir, descer, tremular (movimento), mas que para isso necessita de um ponto de apoio, o mastro (fixidez). Se o mastro é comparável à análise do *analizado* conduzido a um *bom porto*, até o final do percurso e para além do sentido comum (para-doxa), é que se poderá colocar ali a *adriça* (assim se denomina a corda que permite içar uma bandeira) do desejo do analista, a única que pode içar uma bandeira estrangeira, ou

¹²Soler, C. “*El fin y las finalidades del análisis*.” Ed. Letra Viva, Bs.As., 2013, p.68.

¹³Idem.

¹⁴Buttini, M. “*El deseo insistente del analisante*”.En www.nadieduerma.com.ar, Revista digital del FARP, nº 1, *Las paradojas del deseo*.

seja, a que não é a própria. Neste ponto preciso de real-ização coincidem o desejo do analista em sua forma de desejo do Outro e o desejo do sujeito, atravessado pelo sintoma e a transferência como *aquilo que não tem nome no lugar do Outro*.¹⁵ Vemos coincidir dois estrangeiros quando o desejo do analista se coloca entre a divisão do sujeito e o objeto *a* causa de desejo.

Porém cuidado; essa bandeira, como é tradição em alguns países e instituições, poderá içar-se somente a meio-pau como símbolo de luto, deixando no que resta do mastro a bandeira imaginária da morte que impede que a outra, real, chegue até o topo. Esta figura nos permite apenas esboçar a relação entre desejo e sua realização, com o agregado ou não da satisfação que marca o final da análise. Se esse desejo for içado apenas a meio-pau, o analisante estancará em um luto impotente e interminável, negatividade, perda e, talvez, o gozo próprio da decepção, das promessas não cumpridas, do beco sem saída e do fracasso; ao contrário se se real-iza até o final, para além dos destes escombros, pederemos situar a satisfação em sua face de *entusiasmo* como afeto/efeito necessário para que o desejo do analista possa ser *posto em forma a cada vez e com cada sintoma alheio* e para poder produzir assim as condições do ato analítico.

Esta hipótese toma forma: *o desejo do analista se atualiza com a presença real do analista, tomando a forma de um desejo que se real-iza (real-iza) em ato*. Tomo uma afirmação do passe de Cora Aguerre que temos trabalhado detalhadamente em Buenos Aires recentemente. Cito: “*Talvez poderia dizer, que se experimentam de um novo modo as possibilidades e limitações e se pode realizar o desejo.*”¹⁶

Curiosa dissonância com Freud quando diz que o *wunsch* no sonho só pode realizar-se de forma alucinatória, quer dizer, no imaginário e por meio do simbólico. Mas é o próprio Freud que assinala os paradoxos e contradições com as quais o ato se encontra em suas variadas formas de apresentação: falho, lapsus, sintoma. Ali, o real do inconsciente se faz carne, detenção, imobilidade e fixidez. O ICRS,

¹⁵Lacan, J. “*De los nombres del padre*”. ED. Paidós, Bs. As., 2005, p.102; Lacan, J. “*Los cuatro conceptos...*”, Ed. Paidós, Bs. As., 1987, p.262)

¹⁶Aguerre, C. “*El devenir del sintoma*” En Wunsch n° 12.

Inconsciente real nos adverte que “*basta que se lhe preste atenção para sair dele*”¹⁷
O ato não presta atenção, nem pensa nem pode calcular-se a não ser como já efetuado.

Se *lalíngua* no acostuma a frases feitas, como “*o fim justifica os meios*”, é somente porque a cada vez podemos subverter esse significado supostamente fixo e transforma-lo em nosso uso em algo móvel, des-colável. A análise é esse lugar onde, paradoxalmente, “*o meio justifica o fim*”. A associação livre, o *diga*, vem justificar o fim, o *já não há nada a dizer...*

Porque o desejo do analista pode real-izar-se, acompanhando o sujeito até as portas do ato. É daqui que devemos retomar as discussões, desde a queda final e não desde o início promissor, desde esse território estranho a conquistar e não desde a terra prometida. Ali onde alguém poderia ousar sustentar-se no estrangeiro.

Tradução: Luis Guilherme Mola

¹⁷Lacan, J. “*Prefacio a la edición inglesa del seminario 11*”. En *Otros Escritos*, ED. Paidós, Bs. As., 2012.

De um desejo ao outro

Zehra Eryoruk

“Já que se trata de tomar o desejo e que ele só pode ser tomado ao pé da letra, porquanto são as redes da letra que determinam, que sobredeterminam seu lugar de pássaro celeste, como não exigir do passarinho, que ele seja, antes de mais nada, um letrado?”¹

É uma passagem de *A direção do tratamento*, o último ponto do capítulo intitulado “*É preciso tomar o desejo ao pé da letra*”, onde Lacan questiona “o que deve acontecer com o analista (com o “*ser*” do analista) quanto a seu próprio desejo”.

Na citação que acabo de ler, há a formulação, que não pode ser mais clara, de “*tomar o desejo ao pé da letra*” e outra, um pouco menos precisa, em que trata do passarinho e do passarinho. Tomar o desejo ao pé da letra é Lacan na via traçada por Freud. Ele acentua a indestrutibilidade do desejo e sua incompatibilidade com a fala. A outra formulação, aquela onde fala do “*passarinho letrado*”, suspende a nossa atenção e nossa “*compreensão ao pé da letra*”, se posso assim dizer. Poderíamos dizer que Lacan utiliza a metáfora e que dizendo “*passarinho letrado*” ele quer dizer o “*analista letrado*”. É um fato. Mas, se ele passa pelos termos “*passarinho letrado*” não é, tampouco, sem razão. Esta expressão é esclarecida por outra que Lacan vai utilizar em *A lógica da fantasia*, na lição de 26 de abril de 1967, quase dez anos depois de *A direção do tratamento*.

A expressão é o “*psicanalista letrado*”. Cito a passagem onde Lacan a utiliza: “*Se eu tivesse sido bem sucedido em fazer um psicanalista letrado, eu teria ganhado a partida, isto é, que a partir deste momento, a pessoa que não seria psicanalista se tornaria, então, uma iletrada*”².

Essa formulação – “*Se eu tivesse sido bem sucedido*” – nos diz que ele não teve sucesso. A expressão ressoa com o que Lacan pronuncia em seu *Discurso à EFP*, em 6 de dezembro de 1967. *O seminário A lógica da fantasia, a Proposição de 9 de outubro*

¹ J. Lacan, *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, 1958, em *Escritos*, Rio de Janeiro, JZE, 1998, p 648

² J. Lacan, *Séminaire La logique du fantasme*, leçon du 26 avril, 1967, p396-397, www.valas.fr/MG/pdf/514LOGIQUE.pdf

de 1967 e o *Discurso à EFP* são todos do ano de 1967 e se sucedem em alguns meses. “Se eu tivesse sido bem sucedido em fazer um psicanalista letrado”, diz ele em um [texto] e no outro, diz: “[o ato] nunca tem tanto sucesso como ao falhar”³.

Na passagem de *A lógica da fantasia*, o que Lacan diz é que a erudição não pertence aos psicanalistas e, principalmente, que não se deve, sobretudo, pensar que ele, Lacan, seja exceção. O que esta frase diz também, e é mais sutil, é que se o psicanalista se coloca como letrado, isto deixaria o analisante iletrado. É ou um, ou outro. Relação dual! Ora, a análise não é uma relação dual e, com razão, entre o analista e o analisante há um terceiro termo que é o inconsciente. A suposição do inconsciente deve ser posta pelo analista. Ele constitui o endereçamento e faz parte do conceito do inconsciente – posição do inconsciente. O analisante, ao endereçar seu sintoma ao analista, o constitui como sujeito suposto saber. Contudo, o analista não deve fazer-se o sujeito suposto saber. Antes, ele deve saber de qual lado o saber deve se situar. E se ele sabe onde situá-lo, ele saberá situar o verdadeiro sujeito suposto saber, o saber suposto ao inconsciente, (saber inconsciente). Eis o ponto pivô onde se articula a transferência⁴. O analista, em sua função, encarna a causa do desejo de saber do analisante. Mas, do lado analisante é o amor ao saber que é mobilizado. O saber, “o saber que não se sabe”⁵ está no nível do inconsciente do analisante.

Retorno à *Direção do tratamento*, texto de 1958. Lacan interrogava o “*ser do analista quanto a seu próprio desejo*”. Algumas páginas antes ele dizia que o analista “*faria melhor situando-se em sua falta a ser do que em seu ser*”⁶. O desejo sendo a metonímia da falta-a-ser. Situar-se em sua falta-a-ser é se situar em relação ao seu desejo.

No dispositivo analítico, o lugar da pessoa do analista e de seus sentimentos é o lugar do morto. A partir daí, qual é o desejo próprio ao analista? Lacan o nomeará “desejo do analista”, o inédito engendrado pela experiência analítica⁷, em cuja saída o analisante passou a analista. O desejo de saber que ele adquiriu da experiência ao

³ J. Lacan, *Discurso na Escola Freudiana de Paris*, em *Outros escritos*, Rio de Janeiro, JZE, 2003, p. 270

⁴ J.Lacan, *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, em *Outros escritos*, *op.cit.*, p.253

⁵ J.Lacan, *O Seminário: livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro, JZE, 1985, p.129

⁶ J.Lacan, *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, em *Escritos*, *op. cit.*, p. 596

⁷ Lacan define esse momento como sendo um “*momento eletivo*” do ato analítico. J.Lacan, “*O ato psicanalítico*” (Resumo do seminário de 1967-1968), em *Outros escritos*, *op.cit.*, p. 371

mesmo tempo em que cerniu seu próprio horror de saber (impossível do sentido, do sexo e da significação).

A rigor, a incompatibilidade com a fala vale também para o desejo do analista. Quando surge ao final da análise, ele assinala a passagem a analista que o passe pode atestar, se a transmissão se produz. Ele está presente no ato analítico no DA (psicanálise em intensão) e nos atos em extensão. Ademais, podemos tentar explicitar o que pode ser o desejo do analista dizendo o que ele não é.

No dispositivo analítico, o analista tem uma função de semblante de objeto – silencioso e esvaziado – como causa da fala analisante⁸ e de sustentação do desejo do analisante. O desejo do analista é um desejo advertido, sem sujeito. Trata-se, antes de mais nada, de uma função que opera no tratamento, um saber fazer com as redes da letra (para retomar a primeira citação). Um saber ler o inconsciente, escutando com entendimento a “*escória do Ser, [resíduo do ser que é o objeto a], produto da operação da linguagem*”⁹ e a *Spaltung* pela qual o sujeito se articula com o Logos¹⁰.

“O desejo de analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta”¹¹, dirá Lacan. É uma formulação que, de uma parte, diz o que o desejo do analista não é e, de outra, diz o que ele visa. Deixo de lado o que o desejo do analista visa, pois este tema é tratado por Luiz Izcovitch. Vou prosseguir com a primeira parte da frase: “o desejo do analista não é um desejo puro”. Lacan trata da questão do desejo puro em seu seminário sobre *A Ética da psicanálise*, em 1960. O desejo puro é o de Antígona. É um desejo sem temor, sem piedade, que conduz o sujeito até a morte. É um desejo louco, não-humano? É um desejo que abandonou as malhas das leis humanas e o mundo dos bens.

Diante de um real insuportável, Antígona faz a escolha inequívoca de uma travessia insensata que a leva à morte. Nada a detém. Nem o amor, nem a morte. O ato que ela realiza não é para sua própria morte, nem para sua própria vida, aliás, é para o corpo morto de um de seus irmãos deixado à vista de todos e como presa para

⁸ C. Soler, *Les interprétations de la psychanalyse*, Heterité 4, p.31, www.champlacanian.net/public/docu/1/heterite4

⁹ J.Lacan, *Seminaire La logique du fantasme*, in www.valas.fr/IMG/pdf/S14LOGIQUE.pdf, leçon du 26 avril 1967

¹⁰ J.Lacan, “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, 1958, em *Escritos*, *op.cit.*, p.649

¹¹ J.Lacan, *O Seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Rio de Janeiro, JZE, 1988, p.260

animais carniceiros. É para que esse real encontre seu lugar em uma sepultura – última dignidade humana. Antígona é a expressão extrema de um desejo que não cede sobre nada. Seu desejo não é dialetizado pela lei, ele se voltou para a coisa. Certamente, ela não cede sobre seu desejo. Este “*não ceder sobre o desejo*”, Lacan o utiliza também para o analista. “*A única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo*”¹².

O que quer dizer, para o analista, ceder sobre seu desejo do analista? Qual é a diferença entre Antígona e o analista? O que é que diferencia fundamentalmente seus desejos? A diferença radical entre o analista e Antígona é que, lá onde o primeiro de detém, Antígona ultrapassa o limite sem temor e sem piedade. Este limite é o do impossível. O desejo puro de Antígona é um desejo de morte, diz Lacan, enquanto que o desejo do analista não é desejar o impossível, mas é um desejo vetorizado pelo saber que inclui o não-saber. É este limite que faz Lacan dizer, no final do Seminário XI, “o desejo do analista não é um desejo puro”. O que se deve reter aqui é esta negação, este “*não... não*” [“*ne... pas*”]. Portanto, é por este “*não... não*”, a negação, que se define igualmente o psicanalista. Por conseguinte, Lacan não foi bem sucedido em fazer um psicanalista letrado. É uma bela lição que ele nos dá, ele que soube ler Freud. Ele já diz que “O” psicanalista não existe. Mais tarde (1973), ele dirá que o psicanalista procede do não-todo¹³, tal como “A” mulher que não existe.

Não é simples seguir Lacan. E é impossível seguir Lacan ao pé da letra! Lacan tensiona, desvia, afasta, destaca, decola, aviva a atenção. Ele põe o “a” em tensão de escola. Por essas distorções, ele nos mostra o que pode ter de tesouro entre as linhas de um texto. É o estilo Lacan. Inimitável. É preciso dez anos para compreender seus Escritos, diz ele na terceira, onde nos mostra com os versos de Nerval a cadência... que “*A terceira, ela retorna, é sempre a primeira*”¹⁴.

Lacan não é um analista letrado, como ele dizia, *não poeta bastante!* Mas seu ensino tem o efeito da poesia e é essa toda a aposta [*l'enjeu*] das traduções, quando o ensino de Lacan é posto à prova da tradução.

¹² J. Lacan, *O seminário: livro 7: a ética da psicanálise*, 1959-1960, *op.cit.*, p.382

¹³ J.Lacan, “*Nota Italiana*”, 1973, em *Outros escritos*, *op.cit.*, p.308

¹⁴ J.Lacan *La troisième*, www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf p45

Do litoral ao literal... Tu podes saber

O tempo para compreender e para decifrar o que diz o sintoma e o corpo falante, o tempo onde se deposita o solo analítico que vai da decifração ao litoral do real e, do gozo, ao literal. Este tempo é o tempo em que o desejo é posto em tensão¹⁵.

Lacan precisa o lugar do desejo do sujeito no nível da divisão, e da ruptura do *a*.

*“[...] é enquanto o sujeito se situa e se constitui em relação ao significante, que se produz nele essa ruptura, essa divisão, essa ambivalência, no nível da qual se situa a tensão do desejo”*¹⁶. Eu me permito escrever isto: a-tensão do desejo.

É, ao mesmo tempo, depósito de um saber sobre a cena analítica, aluvião, um outro saber, de uma outra cena, que vai progressivamente se depurar. Essas duas cenas e esses dois saberes, onde por um, e mais precisamente pela ação de um, se esvazia o outro, e entre os dois o litoral. *“Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal quando essa virada, vocês puderem tomá-la, a mesma, a todo instante. É somente a partir daí que podem tomar-se pelo agente que a sustenta”*¹⁷. Posição do analista no discurso analítico, pronto a todo instante, atento para responder à urgência... à urgência de saber. A finalidade de uma análise e um pedaço de saber.

Como esse pedaço de saber se traduz pela fala? E o que resta no umbral da fala, na borda dos lábios, que não passa à linguagem, ao significante. O que é este silêncio? Resposta: um esp de um laps... É que ali entraram letras que caem, o que há de resto, é um silêncio e um pedaço de saber nas malhas da letra. Essas letras que bordejam o buraco (no saber) ... E que é la língua.

Eu concluo. Se o psicanalista se coloca como letrado, como um sabido, para não dizer como um sábio, ele tampa o buraco e não pode se prestar à escuta do analisante. A expressão *“passarinheiro letrado”* é uma forma de barrar a rota da canalhice. Entre as duas expressões, *“o passarinheiro letrado”* e *“o psicanalista letrado”* há uma barra e há o ato. O ato analítico e a Escola. O estilo de Lacan deforma (e reforma) o que

¹⁵ J.Lacan, La troisième, WWW.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf p 45

¹⁶ Idem p. 366 : *“... c’est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir”*

¹⁷ J.Lacan, “Lituraterra”, em Outros escritos, op.cit., p.21-22

poderia ser tomado como evidência. Suas diz-torções [*dits-torsions*] nos impedem de segui-lo ao pé da letra, certamente, mas se nós nos deixamos tomar em suas nós nos deixamos tomar em suas redes, nossa doura ignorância pode tocar o litoral onde saber e gozo se frequentam.

Traducción: Graça Pamplona

Do particular ao singular, experiência de desejo

Lydie Grandet

Uma psicanálise levada até seu final é um percurso à prova do desejo.

Primeiro, para o analisante, para quem uma vez que os empedimentos do desejo tenham sido um pouco clareados, enquanto a localização do sujeito suposto saber e da transferência começam a fazer a recuperação do desejo embarçado, é preciso fazê-lo “*saber o que quer e como obtê-lo*” como o dizia essa jovem analisante na hora de fazer uma escolha entre prosseguir em seu tratamento e o engajamento em um posto profissional que a teria impedido.

Percurso à prova do desejo também para o analista que garante a orientação do tratamento, a qual convoque desejo do analista e ato, frutos do encontro, em sua cura, com esse pedaço de real que é seu sintoma e pelo qual ele tem que responder pelo encargo¹ ético.

A análise, portanto, uma experiência de desejo, através disso que se prova² e faz prova! Eu proponho entender aí “*ex/pai-riência*”³ no sentido disso que ek-siste ao pai, a saber, isso que escapa radicalmente do falo, outra maneira de ler “*O Nome do Pai, podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servir dele*”⁴

A questão do desejo é constante no ensino de Lacan. Na “*Direção do tratamento*” ele o define como “*metonímia do ser*” fazendo-o esse “*arroio que corre em derivação da cadeia significante*”. Se um arroio (*ru*) é um riacho bem pequeno, um filete justamente, não podemos negligenciar as equívocos que essa palavra carrega: rua (arremessar), cio... Eu noto que desde essa época, ele coloca que “*cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para*

¹ Nota do tradutor: A palavra *charge* pode significar carga em vários sentidos, inclusive o de obrigação moral, encargo. Mas diz também de um “*fato que pese sobre a situação de um acusado, prova*” – que também caberia no texto já que a autora está falando das “*provas*” da análise. (Petit Robert)

² Nota do tradutor: A palavra *éprouve* ressoa de vários modos: provação, experiência, teste, confirmação, verificação.

³ Nota do tradutor: A autora joga com a palavra *expérience*, incluindo a palavra pai (*père*): *ex/ père-ience*.

⁴ Jacques LACAN, *Le Sinthome*, Seuil, p.136. O Sintoma, Zahar, p. 132.

colocar em seu vértice a questão do desejo do analista".⁵ Dois anos mais tarde, na última lição do Seminário "A Ética da psicanálise", ele introduz os três paradoxos da ética que ele articula ao desejo, "metonímia de nosso ser", acrescentando que

"o arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é propriamente falando, o que somos e também o que não somos, nosso ser e nosso não ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações".⁶

Temos aí o que faz o paradoxo do desejo, que exige uma tomada de posição ética se a cura conduz a essa versão real do desejo. O desejo nos vem do Outro abrindo assim à humanização e ao gozo da linguagem, correlativo da perda do gozo todo, fazendo do objeto a causa do desejo. Objeto *a* irrepresentável, "em exclusão interna no vacuole"⁷ do furo da estrutura que faz a captura do desejo no fantasma (\$◊ a); e nesse sentido o fantasma é uma defesa contra o desejo, organizando a alienação imaginária e as manifestações sintomáticas.

Se o gozo fálico da linguagem nos dá um corpo, ele introduz também pontos de gozo sobre esses orifícios: disfarces do objeto em ligação com a demanda do Outro que organizam os trajetos das pulsões, atribuindo-nos um corpo furado.

A experiência analítica permite graças às emergências de linguagem – não sem o ato do analista! – que o fantasma seja atualizado, descoberto e por pouco que haja contingência, que sua travessia tenha lugar. O que se entrevê então toca o mais particular do sujeito – eu lembro o que Lacan diz em *Radiofonia*: "o particular da língua é aquilo pelo qual a estrutura recai sob o efeito de cristal (homofônico) a que me referi antes"⁸ – ponto de verdade que se revela passando assim ao saber, extração de um ponto de saber inconsciente do qual Lacan faz a passagem do psicanalisante ao psicanalista na *Proposição de 09 de outubro de 1967*:

"A passagem de psicanalisante a psicanalista tem uma porta cuja dobradiça é o resto que constitui a divisão entre eles, porque essa divisão não é outra

⁵ Jacques LACAN, *La direction de la cure, Ecrits*, Seuil, p.615. *A direção do tratamento*. Zahar. p.621.

⁶ Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, p. 371. *A Ética da psicanálise*, Zahar. 2a. Edição p.376.

⁷ Albert NGUYÊN, *Le désir impassible*, Rodez 21 juin 2014, inédit

⁸ Jacques LACAN, *Radiophonie*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 410. *Radiofonia*, in *Outros Escritos*, Zahar, p. 408.

*senão a do sujeito, da qual esse resto é a causa. Nessa reviravolta em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um des-ser*⁹.

Nesse tempo do ensino de Lacan, a dobradiça da porta é então a falta que faz a divisão do sujeito e sua causa.

Mas a partir do *Seminário XX* Lacan nos indica uma nova porta atrás da porta. É preciso, para que haja psicanálise, que se produza ainda/no corpo, a divisão entre a e S(A), pois que a função do ser pode se prestar a confundir-los. E nos seminários que seguem, ele vai se empenhar em nos mostrar graças à topologia e aos nós borromeanos que final é possível esperar de uma cura. Trata-se da passagem do particular do gozo da linguagem ao singular do sintoma que abre ao passe do fim “*aquele cuja porta tem por dobradiça a falta da falta*”¹⁰.

Como uma cura analítica pode permitir essa passagem? Os efeitos de verdade em jogo na cura, que o dizer do analisante carrega, podem ser apreendidos, à condição de que a interpretação do analista vise esse ponto de fora do sentido, falha da estrutura onde se escreve o não todo. Trata-se, para o analista, de fazer “qualquer coisa que consiste a incitar (o analisante) a passar no bom furo disso que lhe é ofertado, a ele, como singular”¹¹.

Em “*Radiofonia*” ainda, nós podemos ler: “(O dizer) é o que toca no ser ao fazê-lo nascer da falha que o ente produz ao se dizer”¹². O tempo desse dizer na cura desvela a falha de onde nasce – mas também “*não é*”¹³ – o sujeito, abrindo ao saber sem sujeito e ao *des-ser*. O ato inaugural que permitiu a entrada na linguagem faz o leito do pequeno riacho onde se situa o desejo, “*que é propriamente falando, nosso ser e nosso não ser (...) e que se paga com uma libra de carne*”¹⁴. Reconhecer-se aí como desejante é o inverso de reconhecer-se aí como sujeito: ex-sistência que

⁹ Jacques LACAN, *Proposition sur le psychanalyste de l’Ecole*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 254. *Proposição de 9 de outubro de 1967*, in *Outros Escritos*, Zahar, p.259.

¹⁰ Michel BOUSSEYROUX, *Dénouement*, in *Lacan le Borroméen*, Eres, 2014 (tradução livre)

¹¹ Jacques LACAN, *Ouverture des journées de l’Ecole*, juin 1975 (inédit) Tradução livre.

¹² Jacques LACAN, *Radiophonie*, o. c. p. 426. *Radiofonia*, op.cit. p.425.

¹³ Nota do tradutor: a autora joga com a homofonia em francês entre *naît* (nasce) e *n’est* (não é)

¹⁴ Jacques LACAN, *A Ética da psicanálise*. Zahar, 2ª. edição, p.376.

abre ao desejo do analista e à *diz-mensão*¹⁵ do ato analítico. Reconhecer-se como desejante traz consequências: dessa confrontação com a castração radical pode se extrair a letra do *sinthoma*, signo da “*marca de ferro do significante (...) momento de corte (...) assombrado pela forma de um farrapo ensanguentado*”¹⁶.

No final do tratamento e nos testemunhos do passe muito especialmente, que coloca à prova a *historisterização*¹⁷ da análise, *historisterizar-se* por si mesmo confronta ao “*on le sait soi*” que satisfaz, deixando o que pode se cernir do real ao encargo ético de cada um. Tomar a medida de sua singularidade de *falasser* faz signo, assinatura disso que “*não há outro ser para o homem que o falasser*”.¹⁸ Na falha onde se aloja o desejo ao final do tratamento, há o impossível do real que nos fez nascer nos fazendo entrar na morte. Lacan nos mostrou que se “*do inconsciente resulta que o desejo do homem é o inferno*”¹⁹, uma cura analítica pode abrir a um “*se virar com seu sinthoma*”²⁰.

Eu gostaria para concluir, voltar à última lição do *Seminário “A Ética”*. Lacan acentua o fato de que em psicanálise a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido sobre seu desejo. Ele nos mostra como a ética da análise vai contra sustentar o serviço de bens e o sonho burguês, pois a análise nos conduz a encarar a condição humana e “*a experiência trágica da vida*”. Não nos esqueçamos de que, quando Lacan traz a condição humana, é para é situa-la no coração mais profundo dos humanos, crueldade e covardia. Ora, diz ele não há outro bem a não ser aquele que pode servir a pagar o preço para “*o acesso ao desejo (o qual) necessita ultrapassar não apenas todo temor mas também toda piedade*”.²¹

Não há acesso ao desejo sem perda de gozo, sem assunção da castração. Assumir a irredutibilidade do desejo supõe então suportar sua singularidade, seu “*traço de humanidade*” e encarar esse paradoxo do desejo que é o fato de ser

¹⁵ Nota do tradutor: no original dit-mension, modo como Lacan escreve palavra dimension (dimensão) fazendo ressoar “*a mansão do dito*”.

¹⁶ Jacques LACAN, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, *Ecrits*, Seuil, p. 629 /630. *A direção do tratamento*, *Escritos*, Zahar, p.636

¹⁷ Em francês hystorisation que une hystérie (histeria) com histoire (história).

¹⁸ Albert NGUYÉN, *Le cœur vivant des choses*, FCL Bordeaux, nov. 2013. Tradução livre.

¹⁹ Jacques LACAN, *réponse à Marcel Ritter*, 26 janvier 1975. Tradução livre

²⁰ Jacques LACAN, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 13 février 1977, inédit

²¹ Jacques LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, o. c, p. 372. *A Ética da psicanálise*. Zahar, 2a. Edição, p. 377.

mortal; esse pedaço de real encontrado, ele retorna a cada um que tenha audácia e coragem de encarnar (Um-carnar), dando lugar ao poema que se é e que se escreve.

Lacan que queria a Escola como abrigo contra o mal estar da psicanálise nos deixou duas ferramentas preciosas: o cartel e o passe. Eu lembro o que ele dizia em novembro de 75:

*“Aquele que se propõe para o passe (...) não é (...), de modo algum, o sujeito. Ele se oferece a esse estado de objeto que é aquele ao qual se destina a posição do analista. De modo que se se extrai o creme²², de certa forma, não é em absoluto uma recompensa, é que nós temos a necessidade dele para sustentar a posição do analista”.*²³

Eu encontro um eco disso no que ele acrescenta no *Prefácio da edição inglesa do Seminário XI*:

*“O passe (...) eu deixei-o a disposição daqueles que se arriscam a testemunhar da melhor maneira possível sobre a verdade mentirosa. (...) Eu o fiz por haver produzido a única ideia concebível do objeto, a da causa do desejo, isto é, daquilo que falta. A falta da falta constitui o real que só sai assim, como tampão (...) que é sustentado pelo termo impossível”.*²⁴

Que nossa escola de psicanálise possa permitir que se cultive em seu coração esse desejo inédito e que não seja tentada a ceder a serviço dos bens e ao sonho burguês no sentido em que Lacan o define na Ética. Por uma Escola de psicanálise “polética”²⁵.

É a René Char que eu deixarei a palavra final: *“Imponha tua sorte, agarre tua felicidade e vá em direção a teu risco. Ao teu olhar eles se habituarão.”*²⁶

Tradução: Ana Laura Prates Pacheco

²² Nota do tradutor : no original *si on l'écème. Écemer* seria extrair o creme, o melhor, como *crème de la crème*.

²³ Jacques LACAN, *Journées de novembre 1975*. Tradução livre.

²⁴ Jacques LACAN, *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI*, in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 573. *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, in *Outros Escritos*, Zahar, p. 569.

²⁵ Nota do tradutor: no original “*poléthique*”, unindo *politique* (política) e *éthique* (ética).

²⁶ René CHAR, *Rougeur des Matinaux, Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1995. Tradução livre.

Di(z)versões do desejo

Luiciana Guarreschi

“A liberdade produz chistes e os chistes produzem liberdade”.
(Jean Paul Richter, 1804).

Recorrerei a algumas versões do desejo do qual nos ocupamos diariamente, com seus desvios e descontinuidades para pensar e questionar o desejo do analista. Que espécie de diz-versão seria esse novo desejo, do qual nos fala Lacan? Pois ainda que o analista use de seu ser de silêncio na operação analítica, é certo que porta, neste silêncio mesmo, um dizer. Como da *“metonímia da carência do ser”* (Lacan 1958), do deslizamento infinito da *falta-a-ser* que não pode parar de demandar ao Outro sua consistência, pode-se passar a uma espécie de presentificação esvaziada do desejo, tal qual encontramos no desejo do analista? A nuance que pretendo enfatizar aqui é de que o desejo do analista é apenas uma versão do desejo. Versão, como se sabe, é uma variante de alguma coisa original. No contexto de documentos, geralmente é uma melhoria da versão anterior, sendo que o original é o menos evoluído (em música nem sempre). Mas tomamos também versão como cada um dos diferentes modos de contar ou interpretar o mesmo ponto, fato ou história. Além de versar, por em verso algo que está em prosa. E ainda verter, fazer correr, balela, boato. E por último, mas não menos importante, do latim *versio*: tornar, revirar, desviar, resultado da ação de traduzir um texto.

Não pude resistir a me aproximar também das raízes de diversão, aqui a parte não contada dessas linhas, cujo título me veio em francês, *di(t)version*, que é menos diversão (amusement), e mais uma ação que tem por finalidade desviar a atenção do inimigo – contexto militar, sentido também encontrado em português, além dos: mudança de direção, apartar-se, divergir, ser diferente. Foi por essas vias que o desejo do analista me

pareceu uma manobra diversionista, puro desejo de confundir o inimigo – a fixidez do fantasma – mudando a direção do desejo do sujeito, que não mais precisa conformar o não-idêntico à síntese fantasmática do Um, podendo viver sua impertinência na linguagem como pura diferença.

Passo então às três versões do desejo:

Wunsch – versão aspiração indestrutível.

A referência aqui é o *Projeto para uma psicologia científica* e a *Interpretações dos Sonhos*. Freud fala que os sonhos vêm realizar certos desejos circunstanciais ocorridos durante os dias anteriores ao sonho. No entanto, algo maior se realiza via estas pequenas apetências oníricas, a afirmação de um desejo infantil insatisfeito, reserva criadora de todos os outros sonhos. A realização de que se trata é a da insistência na busca da identidade de percepção que permitiu, em um tempo outro, alguma satisfação. Um desejo de aspiração, indelével, cuja *diz-versão* poderia ser: “*eu queria...*”, passado imperfeito do verbo, que diz com perfeição que lá onde satisfação não houve, o desejo continua martelando.

Père-version – versão desejo do Outro

O desejo é o desejo do Outro, na versão lacaniana, impossível de não abordar caso se queira pensar o desejo do analista, bem como a direção da cura. Se o desejo se desenha nas bordas da demanda é porque há uma falta constitutiva de satisfação. Se “*comida é pasto e bebida é água*”, a fome é sempre outra, de outra Coisa. Eis o resultado da incidência da linguagem no homem, o que nos leva a definição de sujeito como um efeito dessa incidência. Definição que o concebe como consequência, como resultado dos movimentos da cadeia. Segundo Lacan:

“A metonímia, como lhes ensino, é o efeito possibilitado por não haver nenhuma significação que não remeta a outra significação, e no qual se produz o denominador mais comum entre elas, ou seja, o pouco de sentido (...) que se revela no fundamento do desejo (...).”

O verdadeiro dessa aparência é que o desejo é a metonímia da falta-a-ser.” (Lacan, 1958/1998, p. 628-629, grifos meus).

Há de se ter um limite nesta versão metonímica do desejo, versão vazia, o limite da interpretação. A interpretação limita a cada vez que aponta o “*horizonte desabitado do ser*” (Lacan, 1958/1998, p. 648), S(A) se quisermos. Limite lógico. Limite no ponto preciso onde o sujeito é falta por ter sua origem no corte, que engendra uma perda real. Limite que ilustra o impasse freudiano frente ao rochedo da castração, e que Lacan o transpõe ao formalizá-lo, dizendo que duas faltas aqui se recobrem. Uma diz respeito ao advento do sujeito do campo do Outro, falta que vem retomar outra, que é real e anterior, a ser situada no advento do vivo, no que o vivo perde por ser sujeito ao sexo (Lacan 1964). Nas palavras de Saflate:

“(…) isto indica a necessidade de levarmos em conta uma dimensão radical de inadequação entre sujeito e universo simbólico. O sujeito não é apenas sujeito do significante, mas ele também porta em si mesmo algo da ordem do real.” Saflate (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907>)

“*O desejo não é somente um efeito da castração, mas uma causa do falasser*” diz Soler, em entrevista dada por ocasião do Encontro Nacional em Belo Horizonte (2013), e continua: “*é a linguagem que engendra a causa do desejo, não o Pai, que tem outra função, que é antes a de apresentar uma versão de desejo e de gozo, é por isso que Lacan diz père-version, versão na direção do Pai.*” (Grifos meus).

Ora, não é que temos a *falta-a-ser* de um lado e o *fala-ser* de outro, mas uma bipartição em que se superpõem logicamente. Me parece que o dizer do ser que falta é um, o dizer do *fala-ser* é outro, sendo manobra do analista fazer passar de um dizer à outro, cuja imagem é a banda de Moebius. A *falta-a-ser* fixa o desejo como uma constante na fantasia e é separado do gozo pelo Outro, alcançando-o via objeto pequeno *a*. O *fala-ser* tem um corpo, porta uma noção de significante que inclui a substância

gozante, bem erra seu desejo e com isso pode inscrever algo, já que se deixa trabalhar pelo saber insabido que habita o homem.

Quando a palavra é levada ao seu extremo pelo limite da interpretação pode ressurgir com efeitos de poesia e ou comicidade. É assim que, versando sobre a história de seu desejo, o sujeito apossa-se dos significantes mestres e, vertendo-os de sentido, revira sua forma de viver, saindo da versão direção ao Pai. É assim que, alguém que sempre ouviu como Demanda a frase: “*o que você está fazendo de sua vida?*” enquanto se deleitava no sofá, diz, enfim, impertinentemente: “*Nem te conto!*”. Atravessada a fantasia, o fantasma pode continuar a servir a gozar, mas não mais para cernir a *existência* do sujeito, encontrar Um sentido lá onde não há.

Chiste – diz-versão analista.

“A vida não é trágica, mas cômica, e é curioso que para designar isso, Freud não tenha encontrado nada melhor que o complexo de Édipo. Isto, sim, uma tragédia. Não se entende por que ele não tomou um caminho mais curto, que seria o de designar, por intermédio de uma comédia, o que importa na relação que liga o simbólico, o imaginário e o real.” (Lacan, aula de 15/11/77).

Sim, Édipo contribui tragicamente, mas o “*chiste é a contribuição feita ao cômico pelo domínio do inconsciente*”, nos diz Freud (1905/1977, p.236). Ora, um domínio do inconsciente é a linguagem, e é por isso que, na tirada espirituosa, o cômico vem inteiramente do campo da linguagem, tal como precisou Lacan (Lacan, 1957-58/1999).

O chiste joga com a contradição entre o sentido e a falta de sentido das palavras, criando primeiro um desconcerto e, num piscar de olhos, um esclarecimento. Cito Freud: “*O contraste entre o sentido e nonsense torna-se significativa: aquilo que, em um certo momento, pareceu-nos ter um significado, verificamos agora que é completamente destituído de sentido*”. (Lipps in Freud, 1905/1977, p.24, grifos meus). Não é esse o grande chiste de uma análise?

Freud acrescenta que a força do chiste se vincula menos àquilo que ele esconde, uma falta de lógica, e mais ao que ele mostra, a saber, a própria verdade do desejo. Se os chistes portam um dizer verdadeiro, tal como disse Freud, e se esse é o campo da psicanálise, tal como disse Lacan, teremos que ser tolos o suficiente para nos deixarmos trabalhar por eles.

Assim, proponho analisar o que pode ser considerado um “*chiste misto*”, formado por um jogo de pensamento e um jogo palavras ou um chiste “*sofístico*” e um chiste “*verbal*”, na classificação freudiana. O importante aqui é o que passa com o chiste, a transmissão de um dizer, em ato. O chiste faz passar de maneira especial o dizer da psicanálise, pois escancara o pouco de sentido, esse “*denominador mais comum entre as significações e que se revela no fundamento do desejo*”.

Em uma primeira sessão, uma moça, filha única, conta que em uma semana será o aniversário de dois anos da morte, súbita, de sua mãe. Com muita dificuldade, conta que até então as coisas haviam se mantido, mas agora a casa teve que ser desfeita, o pai havia arrumado uma namorada e o gato que era dela, mas que a mãe cuidava, está muito doente e velhinho. Na segunda sessão chega silenciosa, senta e de imediato começa a chorar, diz algumas coisas ininteligíveis entrecortadas com muito choro e finaliza: “... e ainda meu gato morreu, no dia do aniversário de morte da minha mãe”. Ao que digo: “Mas que filho da mãe! Ainda escolheu o dia!?!”. Me assusto com as palavras que saíram. Ela, que mantinha os olhos baixos, levanta-os em direção a mim, num instante de ver em silêncio, ao que se segue uma sonora gargalhada, que reproduzo, aliviada.

O chiste criou uma abertura, um espaço entre o que se fala e o que realmente se diz, espaço onde se localiza a causa, já que esta sempre implica hiância, cujo efeito é o desejo (Lacan, 1962-63/2005, p.310). Na perspectiva aberta pela ambivalência da expressão “*filho da mãe*”, a identidade não se coloca mais como princípio. Jogando com “*o filho da mãe*” como um juízo pejorativo e, ao mesmo tempo, como a designação de alguém como “*o filho*

desta mãe”, a verdade se introduz como distinta da realidade, expandindo suas possibilidades.

Em dado momento, Freud se atém aos chistes de pensamento e se pergunta: “*Consistirá a técnica do chiste precisamente no deslocamento da réplica em relação ao sentido da reprovação? Se tanto, uma modificação similar do ponto de vista, uma mutação da ênfase psíquica, será talvez rastreável (...).*” (Freud, 1905/1977, p. 67).

A mutação de ênfase psíquica ocorre quando uma expressão supõe a ênfase em um de seus termos e a resposta toma outro termo como essencial. A ênfase colocada no “*ele morreu*” e, se quisermos, “*estou tão morta quanto ele, já que filha desta mesma mãe*”, foi desviada para o “*dia*”, que tomado como essencial na expressão “*ainda escolheu o dia!*”, “*exemplifica o uso de nonsense em um chiste para revelar algum outro nonsense*” (Freud, 1905/1977, p. 75).

O nonsense de que nos fala a paciente é próprio à vida, esta que ela continua a viver e a que foi arrancada subitamente. *Nonsense* que a faz se agarrar a farrapos para fazer sentido: o dia da morte, a casa, o que for... Dizer que um gato escolheu o dia de sua morte, explicita este nonsense primeiro, e tem como efeito descentralizar o sujeito, que estava identificado ao gato morto, à mãe morta, e que dali é retirado pelo riso, pelo “*desconcerto e esclarecimento*” do chiste.

Agarrar-se ao sentido torna uma análise interminável. Sendo tarefa do analista, desde o início, apontar o inarticulável, o intraduzível. Não pela vertente do impossível, ou mesmo da resignação, mas pela vertente inventiva. Se o entusiasmo zela pela possibilidade, o desejo do analista pode ser uma disposição em divertir-se. E com que se diverte o desejo do analista? Com a acontecência do desejo, já que parte de um dizer, “*um dizer que faz acontecimento*” (Lacan 15/01/74).

Bibliografia

Freud, Sigmund - Os chistes e sua relação com o inconsciente. Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de., RJ. 1977, Vol. VIII, 1905.

Lacan, J. - Escritos. Jorge Zahar Ed., RJ, 1998.

Lacan, J. - O Seminário As formações do inconsciente. Livro 5, Jorge Zahar Ed., RJ, 1999.

Lacan, J. - O Seminário A angústia. Livro 10, Jorge Zahar Ed., RJ, 2004.

Lacan, J. - O Seminário Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Livro 11, Jorge Zahar Ed., RJ, 1988.

Lacan, J. - O Seminário Les non-dupes errent. Livro 21, 1973-74 (não estabelecido)

Lacan, J. - O Seminário L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Livro 24, 1977 (não estabelecido).

Safate, V. - Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. 2005. (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907> - Último acesso em 02/07/2014)

O Desejo do Analista, Nomeação e a Experiência da Análise

Andréa Hortélio Fernandes

O desejo do analista decanta-se da experiência da análise. No passe, a nomeação de um analista como AE autentica uma escrita da qual é possível depreender que a análise foi condição necessária para que o analisando pudesse remanejar o poema borromeano que ele é. O presente trabalho examinará como a análise pode levar um sujeito a enodar-se de forma nova e singular no nó borromeano articulando isso aos ecos de *alíngua* presentes nos testemunhos de passe que atestam quão singulares é a relação do sujeito com *alíngua*.

Com os avanços do ensino de Lacan a falta constituinte tomada como o objeto *a* causa de desejo passa a ser atrelada ao gozo opaco dado ao fato de que de início não há linguagem, há *alíngua*. Esse ponto do impossível pode vir a ser decantado na passagem de psicanalisando a psicanalista. Ele está articulado ao fato de que o sujeito não é causa de si mesmo, mas sim consequência da perda. É preciso que ele se coloque como consequência da perda aquela que constitui o objeto *a*, para que possa vir a ocupar o lugar vacante do sujeito suposto saber no final da análise.

A transferência é condição necessária para que uma análise aconteça. A transferência é suportada por um significante fora sentido que demanda sentido. De fato, o analisando espera que o analista dê sentido ao sem sentido do sintoma. Contudo, o sentido escorre tal qual a água colocada no túnel furado das Danaides. Tanto mais a análise avança dado aos ecos de verdade próprios a historização do sujeito, mais ela pode vir a se aproximar do sentido real do sintoma, visto que a associação livre não esgota o sentido, não há saber todo, todo transmissível e, também, não há sutura possível entre a verdade articulada do analisando com o saber. O saber em questão é um saber sem-sujeito.

No discurso do analista o saber está no lugar da verdade, donde pode se extrair uma advertência aos analistas. A fala dos analisandos não é capaz de produzir uma solução ao semi-dizer da verdade que é estrutural. Cabe, pois, aos analistas seguirem a política do sintoma no que ele mantém um sentido no real que aponta para o ser de gozo do sujeito, na materialidade da letra.

É pelo manejo da transferência que o amor como signo de que mudamos de discurso permite a emergência do discurso analítico a cada travessia de um discurso a outro. O ato analítico franqueia a emergência de algo novo, um novo desejo, o desejo do analista. Assim, o que se espera de uma análise é que, por uma suposição própria à transferência, seja possível “*desfazer pela fala o que foi feito pela fala*”¹.

Isto decorre do fato do sujeito ser pendente do Outro para sua entrada na linguagem. Anterior a isso o sujeito está no puro gozo de *alíngua*. Logo, a alienação significativa é sustentada, de um lado, por um gozo opaco, fora sentido e, por outro lado, pela elaboração própria ao falasser. A entrada na linguagem supõe a entrada no discurso do Outro ao qual o sujeito se aliena para vir a separar-se.

Nesta perspectiva, para a psicanálise dita lacaniana só há despertar por meio do gozo opaco. O sujeito ao recorrer ao sentido para resolvê-lo, não tem outra chance senão se fazendo tolo do pai. É por esta via que o sujeito pode vir a consentir no “*semblante que fundamenta o discurso*” analítico². Isto porque afora os significantes do Outro que o sujeito vai recorrer na associação livre, entra em jogo na análise o dizer do pai, que permite ao sujeito alcançar outra barreira. Não é necessário que o pai, o genitor, seja o responsável por essa nomeação. A nomeação em causa não

¹ Lacan, J. *Seminário “O momento de concluir”*, inédito, aula de 15 de novembro de 1977. Disponível traduzido para o português por J. Gerbase no site www.campopsicanalítico.com.br

² Soler, C. *Lacan, O inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012, p. 171.

tendo uma função propriamente significativa, extrapola a função do pai como metáfora que vem a substituir o enigma do desejo do Outro.

É, pois, graças ao discurso do analista, condição necessária para que os semblantes estejam em seu lugar que será possível franquear ao analisando ler aquilo que pela escrita da letra pode se decantar da análise, no passe.

As elaborações de Lacan acerca do semblante e de *alíngua* são contemporâneas às formulações dos nomes do pai e visam destacar que a função pai passa por um dizer que se destaca de todos os outros ditos. Investigarei, portanto, em que medida num testemunho do passe a passagem de analisando a analista aponta para como o sujeito pôde dispensar o pai à condição de ter se servido dele.

A novidade trazida por Lacan está articulada ao fato de que o complexo de Édipo é proposto por ele como um sonho de Freud³. Isso porque a castração, para Lacan, é tomada como uma operação real introduzida pela incidência do significante, “*seja ele qual for, na relação do sexo*”⁴. A lei que instaura o desejo, ou seja, a castração acontece não pelo pai onipotente, pois ele nada mais é que um mito construído para dar conta do real da estrutura. O pai real, onipotente, apresentado por Freud articula-se a um impossível, o que leva a imaginarização do pai como privador. Este é o caminho traçado do amor ao pai, em Freud.

Lacan defende, então, que na análise é preciso ir mais além do amor ao pai, sede das identificações do sujeito. Ir para além do pai, para além da lógica fálica e do gozo fálico onde impera a deriva significativa.

Isso pode ser articulado ao gozo do Outro, no qual há um ultrapassamento do sujeito. Uma destituição subjetiva, mesmo que momentânea, se inscreve para todo o sempre dado os efeitos de afeto de *alíngua* nela presentes. Somente assim o analisando pode fazer a travessia

³ Cf. Lacan, J. *O Seminário – Livro 17: O Avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 121.

⁴ Idem.

“*dos afetos do real*”⁵: do horror ou da angústia à satisfação do fim. Há uma mudança de posição, de afeto, com relação ao real e à verdade não-toda que está articulada ao fato de que a “*leitura toda de alíngua não existe*”⁶. Contudo, ao recuperar os efeitos de afeto de *alíngua*, ao tocar o que faz sua diferença absoluta, o analista pode vir a assumi-la de forma nova naquilo que constitui o desejo do analista.

Nesse sentido, a experiência do passe é importante para relançar questões cruciais à psicanálise. Os ecos de *alíngua* presentes no passe demonstram que “*não há senão suportes múltiplos da linguagem, que se chama de alíngua*”⁷ e que é por meio de uma elucubração de saber acerca de *alíngua* que o sujeito adentra na linguagem. A decifração significativa própria à transferência faz com que pelo simbólico seja possível tratar o real do sintoma, o ponto do impossível dado a não relação sexual. É assim que o ponto de partida e o ponto de chegada se aproximam no passe, pois desde sempre fica interdito ao sujeito a leitura completa de *alíngua*. Ela é feita por meio dos detritos, dos ecos de *alíngua* que formam a própria linguagem.

Na análise, Um dizer pode vir a se depositar de todos os ditos. É nesta vertente que o desejo do sujeito como o desejo do Outro se articula à sua causa objetual. É possível depreender isso quando Lacan trata da questão de autorizar-se analista. Ele afirma que não é possível nomear alguém analista, já que o analista é um poema, mas não um poeta.

Logo, o sujeito pode se dizer um poema e não um poeta, uma vez que não é o autor, o artífice do poema. Na análise o sujeito se serve do significante para tratar o real do sintoma. Desde os casos clínicos de Freud, constatamos como “*o sujeito é um poema que se serve do significante, que por si mesmo é besta*”⁸. O caso do *Homem dos Ratos* mostra como a partir

⁵ Soler, C. “Colocar o real no seu lugar” in: *Wunsch*, nº10. Janeiro: 2011, p. 21.

⁶ Idem.

⁷ Lacan, J. *Seminário “O momento de concluir”*, inédito, aula de 15 de novembro de 1977. Disponível traduzido para o português por J. Gerbase no site www.campopsicanalítico.com.br

⁸ Idem.

do suplício com ratos, relatado pelo capitão, toda uma cadeia associativa permeada por metáforas e metonímias toma forma. O *Homem dos Ratos* não é o autor, dada a sobredeterminação inconsciente, mas sim seu inconsciente estruturado como uma linguagem. É, entretanto, por intermédio das identificações, sobretudo, com o pai que a verdade do desejo pode aflorar e revelar que o sintoma é o modo como o sujeito goza do inconsciente na medida em que o inconsciente o determina. A identificação por meio dos significantes com o pai ao desvelar o desejo está a serviço tanto da interdição do gozo como é causa de gozo.

Logo, a psicanálise sustenta a sua prática por uma ética que privilegia o sujeito. O sentido do sintoma é singular a cada sujeito. O sintoma do sujeito estrutura-se sob os ecos de *alíngua*. No passe, o analisando vai dedicar-se a testemunhar a historização da sua análise. Ele vai “*testemunhar da melhor forma possível sobre a verdade mentirosa*”⁹.

A verdade mentirosa aponta para a dimensão do desejo e do gozo na medida em que está articulada ao afeto. O desejo leva o sujeito a caminhar pari passo com a angústia entendida como aquilo que não engana. Ir além do pai é ultrapassar o horror de saber, saber que apontar para o impossível a dizer, deixar-se levar pela lógica do *não-todo* e daí saber fazer com isso. Neste estágio, frente ao não-todo o sujeito pode experimentar a satisfação do fim, algo que é inédito, pois o que atormenta o neurótico é justamente a inconsistência do Outro. Desse modo no passe é possível encontrar relatos em que a passagem de psicanalisando à psicanalista testemunha a produção de “*um sentido inédito, que deixa ‘em branco’ o chamado senso comum*”¹⁰, e atesta que algo tem efeitos de escrita que podem ser lidos no testemunho do sujeito acerca do que decantou da experiência da análise.

A isto se articula a frase de Lacan em que ele se declara “*mestre de alíngua... por atestar o gozo próprio ao sintoma. Gozo opaco, por excluir o*

⁹ Lacan, J. “*Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*” in: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 569.

¹⁰ Idem.

*sentido*¹¹. No passe é possível constatar que na análise a *alíngua* é a integral dos equívocos que persistiram na história do analisando pela insistência deles, dos quais é possível decantar o desejo do analista.

No testemunho do passe de Elizabeth Léturgie encontramos isso. Foi-lhe dito que visitava o túmulo do pai, desde a idade de quatro anos. Entre as letras do seu sobrenome inscritas no túmulo, a letra H que era a sua preferida e se destacava das outras, pois se repetia três vezes.

Quando solteira, suas iniciais eram E. H., pois se chamava Élisabeth Herenguel. Essas letras se tornaram o significante de apelo ao outro. Porém, ainda criança, repetia as últimas letras do nome do pai: E. L. que se inscreveram nela como significante da sua feminilidade.

Dada a sobredeterminação inconsciente, segundo ela, essas letras orientaram seu destino, no qual ela se engajava a cumprir totalmente o mito familiar, transmitido pelo discurso materno cuja máxima era “*o amor antes de tudo*” como a melhor forma de fazer suplência a ausência da relação sexual.

O discurso materno dava-lhe a impressão de marcá-la por um “*é ela*” e apontava-lhe um lugar particular em meio a seus irmãos, dando-lhe a ilusão de ser única, porque o C L¹² comportava um brilho fálico que a cegava.

Ao se casar adquire novas iniciais: E. L. de Élisabeth Léturgie o que fez com que ela se ligasse novamente as letras significantes do nome do pai. Feliz de estar alienada a esta escolha amorosa, uma passagem ao ato “*obscura*” fez operar uma separação. Na análise, quando de um momento de crise, a fissura de seu ser apareceu para ela com toda a força da angústia própria à vacilação do sujeito e ela constituiu essa passagem ao ato em sintoma.

¹¹ Lacan, J. “*Joyce, o sintoma*” in: *Outros Escritos*. RJ: Zahar, 2003, p. 566.

¹² Este testemunho foi feito em Francês e nesta língua ao enunciarmos as letras C. L. temos um som homofônico ao “*c’est elle*” que seria em Português “*é ela*”, demarcando todo o brilho fálico envolvido.

Um longo trabalho de análise lhe permitiu descortinar o gozo amado e detestado, e pelo ciframento¹³ da letra – quer dizer passar do E. H. à E. L.- conseguir se desembaraçar dos traços do gozo nelas inscritos.

Na análise, ela tinha tomado a posição desejante de salvar o pai, o passe permitiu-lhe uma nova maneira de enodar R.S.I. com a morte, a letra e o corpo. Separada do resto que o sintoma exprimia da sua relação ao corpo-morto do pai, ela pode reconhecer a face do real dissimulada na sombra do túmulo para afrontar o que era justamente isso, o inconsciente, e realizá-lo “*de um modo único e extraordinário*”¹⁴.

Com este testemunho do passe vemos o tratamento dado à passagem de analisando a analista pelos ecos de *alíngua* que foram se decantando ao longo da análise e, em especial, na experiência do passe. Neste sentido, o trabalho do Analista da Escola (A.E.) vivifica a psicanálise ao trazer o singular do que um sujeito pôde depreender da experiência da análise e no que a sua nomeação dar-se em função de um dizer.

¹³ Em Francês *chiffrage*.

¹⁴Leturgie, E. “*Témoignage de ma passe*”. In: *Mensuel*, nº 10. Paris, novembro, 2005, p. 58.

O desejo do analista e a diferença absoluta

Luis Izcovich

Houve uma necessidade constante na psicanálise, depois de Freud: demonstrar o que faz a diferença entre um sujeito analisado e outro não. Ela foi prolongada por Lacan, que acrescentou outra dimensão, que pode ser chamada as diferenças concernentes à autorização do analista; e é nessa perspectiva que ele introduziu a noção de desejo do analista. Portanto, as afirmações assertivas tentando cernir esse desejo são raras e sua verificação é, frequentemente, objeto de controvérsias. Tratará, pois, para nós, de contribuir à questão espinhosa do que constitui o suporte desse desejo e as condições de sua emergência. Perceber esse desejo torna-se uma constante para Lacan, depois que ele anuncia que o desejo do analista é de obter a diferença absoluta, isso que é retomado no “*Discurso à EFP*”, no qual o desejo do analista é colocado como ponto absoluto. Trata-se de uma metáfora para dizer que a relação do analista com esse desejo é assintótica? Não penso isso. Parto disso que sabemos depois de Freud: o desejo, na sua essência, é indestrutível. Isso quer dizer que existe no sujeito uma estrutura mínima, garante e que assegura sua permanência, ainda que os efeitos sejam intermitentes e o sujeito ignore sua mola. Dito de outra maneira, isso que um sujeito percebe não são mais do que fragmentos, meteoritos desse desejo, de um caractere frequentemente alterado, e presentificado pelos signos do desejo do Outro, que exige, quando se está na perspectiva da análise, a garantia de permitir ao sujeito sair da confusão concernente ao objeto do desejo.

É o que significa decifrar a opacidade da relação com o inconsciente, opacidade que é o efeito da cooptação entre o desejo e o fantasma, base da crença que um objeto poderia colar o sujeito. É essa crença que determina que o desejo seja, em sua essência, intermitente e suspenso. A questão essencial para nós *torna-se* saber o que captamos do desejo em uma análise e o que muda. Constatamos que o que se capta não é jamais o que faz sua substância, mas apenas as articulações que permitem ao analista mensurar a distância entre isso que o sujeito sabe ou não do desejo que o anima, em seguida, também a distância entre a posição que ele

toma, em relação a seu desejo e outra posição possível. Isso faz parte do desejo advertido do analista. Ele é também advertido que, se os desejos podem ser variados, a passagem de desejos múltiplos à singularidade de uma posição que consiste em consentir ao insensato do desejo, é possível. O analista sabe também, por experiência, que *paga-se* pelo desejo que se exclui. Mais ainda pelo negligenciado na escolha das normas em detrimento do inconsciente, mais, paga-se caro com um extravio na vida.

Fazer a escolha do inconsciente supõe, para o analisante, tomar a medida da alienação ao desejo do Outro, porque desejamos, antes de tudo, pela identificação. Isso quer dizer que, para decifrar qual é a diferença produzida pela análise, é preciso começar resgatando claramente o que há em comum com o Outro. Logo, de qual diferença se trata?

Dizemos, para iniciar, que existem sujeitos sem diferença, são aqueles nos quais todo seu discurso é uma holófrase. Lacan tinha, com efeito, marcado muito cedo a necessidade do elemento diferencial para além da distinção entre significantes. Ele corresponde à implicação do tema, sem o que o discurso é monolítico e corresponde a uma holófrase única. Mais, além disso, o elemento diferencial concerne também ao indizível que comporta sempre um real singular. Remarquemos que se deixarmos de lado esses casos, o sujeito tem sua diferença. Freud o havia percebido com a expressão narcisismo das pequenas diferenças, que é uma diferença reivindicada, que me distingue do outro, meu vizinho, mas que se resume, verdadeiramente, a ser uma diferença que porta apenas sobre o imaginário. Nisso é conveniente distinguir o desejo narcísico do desejo inconsciente, pois há desejos decididos cujo suporte é unicamente o narcisismo. A neurose acredita haver regulado esses impasses se reconhecendo ser "*um como os outros*". Isso implica renunciar, tanto quanto possível, a sua pequena diferença? Sem dúvida que, pagar o preço, ou seja, renunciar a sua pequena diferença, constitui um grande passo no caminho de acesso ao desejo, à condição de que se reconheça nessa fórmula "*um como os outros*" outra coisa que um sinal da identificação. Outra coisa é ter pago o preço da castração. Ela assegura um desejo, de fato, disso que ela promete: uma falta radical. É o que se pode chamar a diferença mínima exigível de uma análise, sem o que uma terapêutica não pode se chamar analítica. Isso não é pouca coisa,

pois a diferença mínima, prometida pela castração, é propícia ao “*ser para o sexo*”, a assunção de uma diferença radical concernente à posição de um ser sexual. Mas, então, qual seria a diferença máxima? O programa traçado por Lacan visa distinguir a identidade da identificação. A identificação é sempre ligada ao significante do desejo do Outro e, nesse sentido, ela designa o que faz a substância do Outro, ao menos é isso que o sujeito acredita. A dessubstancialização do Outro, efeito de uma análise, leva a um “*não há*” que é a base da concepção de Lacan do “*não há relação sexual*” inscritível. Mas o “*não há*”, do lado do Outro, pende para o “*há o Um*” que indica a substância do sujeito. Há substância nisso que é invariável e suporta o todo, de ser sempre o mesmo. É, então, a propósito do Um, marca da diferença pura, que Lacan introduz a noção de unidade, definida como pura diferença, a ser distinguida de outra unidade, essa relativa à diferença de um significante em relação ao outro: é somente uma diferença no interior de uma cadeia. Nós temos, de um lado, a diferença entre os significantes, que revela uma diferença ligada ao simbólico, do outro lado, uma diferença introduzida pelo que ex-siste ao simbólico, por isso que faz marca do real, e que será a pura diferença. Nesse sentido, a pura diferença é aquela produzida pela marca, a discernir numa análise, e fará o próprio da análise lacaniana, ou seja, discernir o que o sujeito tem de mais real. Isso determina a concepção da interpretação, pois a diferença entre os significantes é a base da combinatória inconsciente. A articulação significante, que é a interpretação do Um da marca, se resolve pela interpretação que elucida essa combinatória. Constata-se que assim se interpreta o envelope, mas não se toca a isso que ela envelopa. Porque o que é envelopado, interpretado pela cadeia inconsciente do sujeito, é a marca do real, suporte da verdadeira alteridade no coração do sujeito e que funda seu gozo, o mais opaco e, ao mesmo tempo, seu verdadeiro nome próprio. É por isso que Lacan colocou a interpretação psicanalítica como intrusiva, pois ela consiste, no sujeito, em reproduzir a operação que forjou o desejo como indestrutível, pela intrusão do significante no corpo.

Com efeito, marcamos que existe a introdução da diferença a partir da intrusão do desejo do Outro. Esse desejo é a intrusão dos significantes e se distingue do amor, pois esse não faz intrusão, mas visa antes, a continuidade, e se distingue, também, do gozo, que introduz o novo, mas não produz nenhum desejo.

O gozo do Outro, sem desejo, faz marca apenas da devastação. Então, disse que a interpretação reproduz a operação da marca de um desejo. Lacan a formulou bem cedo, marcando que, os efeitos de uma análise sobre o sujeito têm, de acréscimo, efeito sobre o desejo. Por exemplo, quando ele coloca que “*o desejo assujeita isso que uma análise subjetiva*”. É assim válido pela fenda. Ela produz o desejo nisso que ela visa: a hiância significativa e, logo, a causa do desejo. Depois, igualmente, com a noção de intrusão. A interpretação analítica é, também, intrusão de um significante novo. Nisso ela é geradora de um desejo, mas à diferença do desejo do Outro, intrusão produtora de alienação, a interpretação faz uma intrusão de separação. A visada da interpretação continua a cada vez a mesma: a causa do desejo. Cerne-se a causa e gera-se a diferença. Dessa forma, constata-se que, a diferença visada em uma análise, está ligada ao descarte entre o ideal I e a . O objeto a , representante da falta do sujeito e causa do desejo, emerge na análise, desvelando o sujeito, com a queda dos significantes com os quais ele tenta se representar. Mais se cava o descarte, mais a falta aparece. E mais o sujeito tem uma chance de se sustentar de outro modo que pelos seus ideais ou pelo seu fantasma fundamental, os dois suplências à falta no Outro. Contrariamente à identificação, a identidade, efeito da marca sobre o sujeito, é a base da singularidade de um desejo e faz objeção ao nivelamento. Nessa perspectiva, a análise opera uma redução sobre os objetos que se oferecem ao desejo, ela denuncia suas futilidades e produz um limite à metonímia do desejo. É pela colocação em jogo do falo que o advento de um desejo inédito é possível, ou seja, um desejo que não é suscitado pela falta e sim pela falta da falta, que faz o real, é a marca da diferença absoluta. A produção de uma falta fundamental não é, pois, o termo último da diferença absoluta. Essa falta, como mola do desejo, encontra o mesmo suporte que a falta-a-ser como condição do desejo. Em 1975, Lacan pôde avançar que “*um desejo não é concebível sem meu borromeano*”, o que quer dizer, parece-me, que um desejo não se concebe sem a relação do sujeito com o real. É por isso que é indispensável correlacionar o desejo inédito do fim com o real. E exige que se conceba isso que faz o Um da diferença como contrapartida lógica do “*Não há do lado do Outro*”. Sublinhemos o desafio: não conceber o desejo sem o real, implica outra dimensão para o desejo que cernir a falta-a-ser que revela apenas o simbólico. Isso faz-nos remarcar os

paradoxos do fim de análise que seguem o primeiro paradoxo da experiência analítica. Isso que eu chamo o primeiro paradoxo é relativo aos significantes enigmáticos, efeitos do fantasma, que determina os mistérios do desejo: o hiato entre um desejo que se conhece e a ação que permite sua realização. Isso que se demanda à análise é de resolver a falta, e a análise responde pela radicalização da falta. Esse é o primeiro paradoxo.

O novo paradoxo do desejo concerne aos efeitos do fim de uma análise que provam que é possível desejar de maneira não metonímica e sem cultivar a falta a ser. Esse desejo não metonímico é bem específico aqui, coloco que é um desejo sem sujeito. Dito de outra forma, uma análise não somente permite responder à questão de saber quem deseja no sujeito, não somente ela produz um sujeito desejante, mas mais fundamentalmente, na passagem à analista, ela opera uma transformação pela passagem de um sujeito que deseja a um desejo sem sujeito: eis o próprio do desejo do analista. Como todo desejo, ele não se capta pela palavra, contudo pode-se atestar seus efeitos sobre outros sujeitos. Lacan o sugere quando coloca o objeto *a* como agente do discurso, no discurso analítico. Isso mostra que o desejo do analista não é o desejo de um sujeito dividido, mesmo que seja preciso um sujeito para encarnar o objeto *a*. Sustento que essa é a verdadeira diferença produzida pela análise: um objeto que não se mantém de um sujeito dividido. Aliás, é isso que regula os debates sobre o diagnóstico do analista. Não desenvolvo esse ponto, dou apenas a conclusão. Não há impasse relativo a uma estrutura clínica para o analista, pois se admitirmos que o desejo do analista é desejo sem sujeito, a questão colocada sobre qual é o sujeito que faz o analista, não tem razão de ser. É toda a distância entre fazer a substância do analista a partir do Nome-do-Pai ou o fazer a partir do objeto *a*.

Recapitulo. A experiência analítica, como efeito de intrusão, afeta a marca de real do sujeito. Aliás, poderia se colocar a questão: quando Lacan se refere ao desejo do analista como desejo de obter a diferença absoluta, de onde pode provir esse desejo, que daquilo que essa diferença se tornou, ou seja, de algo que não é sujeito. É coerente com a fórmula de Lacan “*O analista sabe ser um resto*”. É um *savoir faire* bem especial, marcado por um afeto, pois Lacan relaciona esse saber ao fato de haver cernido o próprio horror de saber, independente de todos. É, então, que

advém o desejo, o analista carrega a marca. Saber ser um resto, consentir a se tornar, fazer semblante de objeto, trata-se de posições de ser que não são posições de um sujeito no particular, e revelam todas, a aptidão a se excluir como sujeito. Isso demonstra que o desejo do analista, mesmo se qualquer um o possa incarnar, não é um desejo de sujeito. Eis a marca da diferença absoluta que repercute no paradoxo do passe. Pois testemunha-se no passe sobre o desejo que, por definição, é inarticulável. Tenta-se dar conta de um afeto do real que, uma vez enunciado, não é mais do real, e finalmente, tenta-se dar conta, enquanto sujeito, de um desejo que não é de sujeito. É toda a problemática a isolar do afeto do fim de análise, pois a marca do afeto de fim é a virada do horror de saber ao entusiasmo, ou como ele pôde formular mais tarde, de satisfação. O paradoxo é que o afeto é sempre de sujeito e o desejo de analista não é desejo de um sujeito. É porque Lacan acrescenta que a marca, são os congêneres de saber que a reconhecem. Isso quer dizer que o desejo do analista se demonstra somente por haver produzido a diferença absoluta em um analisante. Antes disso, é um desejo que se supõe. Pode ser suposto naquele que decide se autorizar como analista. Isso cai também da suposição quando é o Outro que avalia, por exemplo, no passe. É preciso convir que, em matéria de suposição, vale mais que haja convergências. É porque sempre preferível que alguém confronte esse desejo à suposição de outros. Agora a questão que é como aparece esse desejo, o que Lacan comenta em dois tempos. Inicialmente, ele coloca que o essencial é aquele significante irreduzível - *non sens* - ele é como sujeito assubjetivo, depois avança que o desejo de obter a diferença absoluta intervêm quando o sujeito, confrontado a esse significante, vem, pela primeira vez, em posição de o assujeitar. Isso já indica a relação ao real, o significante do *non sens*. É uma indicação também de uma virada, pela primeira vez, diz Lacan. Isso indica um assujeitamento desse desejo, que se releva, ainda, uma decisão ética, questão fundamental. É um desejo que não é puro, acrescenta Lacan. Portanto, o melhor: isso que se pode cernir desse desejo, são as condições de emergência, e se Lacan acrescenta que ele não é puro, é bem porque é um desejo que não é de sujeito. Trata-se de um desejo que não o é sem incluir o impossível.

Então, o que é que nos liga àquele com quem embarcamos?

Bernard Lapinalie

É nesses termos que Lacan interrogava os analistas sobre o desejo em 21 de junho de 72, durante a última lição de seu *Seminário ... ou pior*¹. Quanto a mim, o que me liga a este analisante, dentre outros, é a vacilação de seu ser no momento em que ele entrevê que um dizer enigmático o constitui. Dessa vez, mais uma vez, pude constatar a enigmática satisfação do analista que o engajou nessa via do dizer, com essa abertura de seu inconsciente. É esse cotidiano que me conduziu a examinar a resposta de Lacan na mesma sessão desse seminário, sobre o que liga o analista ao analisante - e não o contrário: não se trata aqui da questão da transferência. Vejamos então como Lacan, o que é frequente, responde a questão que ele acaba de colocar.

Notemos desde já que com essa questão Lacan nos coloca no terreno da famosa questão sobre o desejo do analista... sendo que aqui não se trata da vertente do desejo que condiciona o ato analítico, mas de uma outra vertente do desejo do analista, que o fez também dizer alguns meses antes aos psiquiatras de Saint-Anne, que achava a-normal que alguém que saiba o que é a psicanálise, possa ainda querer tornar-se analista. Sendo ele mesmo analista, Lacan está bem colocado para saber que isso continua, apesar de tudo, desde Freud. É por isso que eu entendo aí muito mais uma questão de Lacan, que eu traduziria assim: “*Que satisfação pode encontrar o analista para querer ocupar esse lugar donde ele não deveria retirar satisfação, sabendo que seu destino lógico é o de, ao final, tornar-se de dejetos?*” – de dejetos porque ele não serve mais. Ele deve bem ter aí outra coisa que o motive, que o ligue a seu analisante.

Eu sustentarei que é essa “*outra coisa*” que visa Lacan nesse 21 de junho de 72 ao provocar um novo modo de interrogar o desejo do analista: pois perguntar sobre isso que faz o laço não coloca a questão do lado daquilo que causa seu desejo, mas, ao contrário, do lado disso que responde a ele, com a

¹ Lacan J., *O Seminário*, livro XIX, ... ou pior, Zahar, Rio de Janeiro, 2012, p. 213

satisfação do inconsciente inerente a todo laço que Lacan chama discurso, mesmo o analítico. Encontramos a confirmação de que é bem nesse terreno do discurso que Lacan coloca sua questão, pois ela vem logo depois de um longo desenvolvimento sobre o que agarra os corpos no discurso, inclusive na análise. Ele até mesmo respondeu que é a interpretação que agarra os corpos dos parceiros de uma análise, sempre destacando uma dissimetria – para isso ele se serve da semiótica de Charles Sanders Peirce: de um lado, o analista intérprete, do outro o analisante interpretante. Ele aproveita para apontar a especificidade da análise onde o inesgotável da interpretação encontra seu limite com o objeto a; e aí é preciso atenção pois ele faz uso disso para derivar uma nova definição do seu objeto a que me surpreendeu e me questionou – eu a cito: «*o objeto a não é nada além do fato do dizer como esquecido*»². Estamos portanto diante de uma nova definição do objeto a por Lacan na qual eu gostaria de destacar que ela é o pivô que o permite abordar isso que liga o analista ao seu analisante.

Se queremos compreender essa definição inédita do que é o objeto a, é preciso considerar os avanços de Lacan nesse momento, Pois em 72, dizer que é a interpretação que liga os parceiros de uma análise, não faz apelo somente à estrutura, mas introduz uma outra dimensão, aquela da existência, inclusive a existência do parceiro analista: a interpretação requer a existência de «*um que diga*», que diga isso que existe ou não. Não apenas essa questão da existência é um fio maior do seminário... ou pior, mas estamos também no ano do texto O Aturdido com sua famosa: «*Que se diga fica esquecido por traz do que se diz no que ouve*», que coloca o dizer como existencial. Sem esses dados não poderíamos compreender o que é que permite Lacan dizer que «*o objeto a não é nada além do fato do dizer como esquecido*». Porque falar do objeto a em termos de dizer, ainda que esquecido, é passar do nível da estrutura ao nível da existência.

Por que isso é tão importante? por que a dimensão da existência é essencial à psicanálise como tratamento das singularidades. Ela faz a psicanálise passar do reduto de uma teria estruturalista, a um tratamento possível do modo singular

² *Ibid* p. 225

como cada um é afetado pelo real de seu inconsciente em sua existência, até nas suas satisfações. E se nós o concebemos facilmente para o analisante, eu gostaria de mostrar que é também no terreno da existência e de suas satisfações que Lacan interroga o desejo do analista nesse 21 de junho de 72. Pois, passar do « *analista em lugar do semblante de objeto a* » ao « *analista em lugar de semblante do fato do dizer como esquecido* » - de acordo com a nova definição de objeto a-, é passar de um objeto que não permite nenhuma satisfação, a um lugar existencial do analista, que, ele sim, abre uma satisfação possível – mesmo se Lacan não utiliza o termo.

Para abordar essa satisfação enigmática do lado do analista, Lacan vai especificar a palavra « *irmão* » como aquela que melhor representa o que liga o analista ao analisante – analista e analisante portando a mesma filiação: eles são filhos do discurso; isso certamente se desprende da tralha familiar e seus ideais, mas filhos do discurso pode parecer desumanizante, no sentido corrente de humano. No entanto, ele começa essa lição afirmando que « *os analistas estão relacionados com (...) o ser humano* »³. Para se localizar aí é preciso não esquecer que em 72 o discurso de Lacan é uma estrutura de laço determinada por um real específico: qual seja « *que não há relação sexual* ». Nós seríamos, então, irmãos humanos, por sermos, primeiramente, filhos desse dizer esquecido: « *que não há relação sexual* », que apenas revela, ao invés de mascarar, o discurso analítico...

Se eu chego a falar de satisfação para o analista, mas não de gozo, é exatamente porque nesse 21 de junho de 72 Lacan coloca sua resposta do lado do sujeito. Ele na verdade explica que isso que liga o analista ao analisante é isso que deve nascer de uma análise, ou seja « *essa coisa dividida que ele chama o sujeito* »⁴. « *Nosso irmão transfigurado – acrescenta Lacan- é isso que nasce da conjuração analítica, e é isso que nos liga àquele que chamamos inapropriadamente de nosso paciente* »⁵. A referência é evangélica: A Transfiguração é um episódio da vida de Jesus Cristo no qual ele muda de aparência por alguns instantes de sua vida terrena, revelando sua natureza divina

³ *Ibid* p. 215

⁴ *Ibid* p. 227

⁵ *Ibid* p. 227

à três discípulos; essa será a prefiguração do estado anunciado aos irmãos cristãos para sua própria ressurreição. Nós ouvimos aí, quase ponto por ponto, a metáfora escolhida por Lacan para a análise: nosso irmão transfigurado nessa coisa fendida que é o sujeito, percebida por alguns instantes, que deve nascer da conjuração analítica - isso que o psicanalista (o analisado) justamente sabe e que ainda ignora o analisante que, ele, deverá percorrer o caminho do nascimento analítico para o saber. O divertido nesse negócio, e a questão que se coloca para nós, é que essa fraternidade en-fim reencontrada não conduzirá à efusão dos reencontros, mas ao contrário, à separação. Podemos perceber aqui o interesse de uma escola de psicanálise que se orienta por esse saber que se extrai da experiência.

No entanto permanece a questão de que, se esse nascimento do sujeito do inconsciente numa análise é um ganho, ela é programa apenas para o analisante. Isso não nos diz como a satisfação pode advir também para o analista ao se ligar ao analisante - a menos que a supuséssemos à filantropia.

Para responder, Lacan vai especificar em que, segundo ele, a palavra « *irmão* » é aquela que melhor representa isso que liga o analista ao analisante. Sua resposta é surpreendente na medida em que ela coloca o imaginário em primeiro plano; ela me parece, no entanto responder tanto à experiência como à estrutura. Ele vai dizer que é o analisante, ao se engajar no dizer, que vai dar ao analista « *a exaltação do irmão que ele é* »⁶ (ele, o analista). Observemos que, como a transfiguração, a exaltação pode também ser uma referência cristã à verdade: trata-se então da exaltação da santa cruz, da verdadeira cruz... Quanto ao uso comum de nossa língua, a exaltação é uma experiência que sai da medida comum; é literalmente « *ser elevado fora de* » e isso remete assim à transfiguração invocada por Lacan de nosso irmão analisante.

A resposta de Lacan a isso que pode nos ligar àquele com quem embarcamos, é então que o analisante presta um serviço ao analista; ele lhe dá, ele lhe permite alguma coisa: o analisante dá ao analista a exaltação do verdadeiro irmão que ele é - ele analista -, ou seja a fraternidade do sujeito

⁶ *Ibid* p.226

dividido, essa coisa fendida que já havia nascido na análise do analista. Aí está a resposta de Lacan à sua questão que gerou meu título: é essa fraternidade de divisão subjetiva (re) encontrada pelo analista, através da divisão de seu analisante, que o liga a esse último.

Farei um pequeno comentário sobre a forma com que Lacan argumenta a possibilidade dessa passagem do analisante ao analista da exaltação do verdadeiro irmão que ele é. Porque o que pode surpreender aqui, é que Lacan apresenta essa indução direta da exaltação do analisante ao analista sobre o eixo imaginário, curto-circuitando o simbólico, ou seja, todos os ditos da análise. Para compreender é preciso ter notado essa precisão de Lacan que implica também um Real na questão: ele diz que essa passagem de exaltação só é possível se o analisante se engajar no dizer; e o dizer é um real, o real disso que resta fora de todos os ditos da análise, afora que aqui não se trata apenas de um real da estrutura, mas um real próprio à existência de cada um.

É assim que leio a resposta de Lacan, ela é clínica: querer ainda ser analista ao final de uma análise, querer se ligar a um analisante, pertence a essa exaltação fraternal da divisão subjetiva. Ela é restituída ao analista por seu analisante, por ir direto rumo a essa distância ente o Imaginário e o Real, por ir diretamente ao real do fato do dizer como esquecido (nova definição do objeto a), sempre singular, e que faz essa coisa fendida que é o sujeito. É interessante observar que « *ir diretamente rumo a essa distância ente o Imaginário e o Real* »⁷ é a forma como Lacan define o ato analítico para que a análise possa ter fim, no seu *Seminário O Momento de Concluir*.

Isso significa que para Lacan, mesmo com a análise terminada, essa transfiguração, não é adquirida, inclusive para o analista. Minha ideia é que se alguma coisa de enigmático empurra o analista a retornar, via seus analisantes, a sua própria divisão, não é apenas para assegurar sua boa posição de analista. Lacan nos deixa entender aqui que a resposta que o analista encontrou em sua própria análise está também, e ainda, em jogo nisso que o liga a seus analisantes.

⁷ Lacan J., O Seminário, Livro XXV, O Momento de Concluir, aula de 09 de maio de 78

É talvez isso que ele chama « *o estilo de vida do analista* ». Sem dúvida um certo entusiasmo do lado do analista é o traço desse momento de exaltação fraternal.

Tendo chegado ao fim deste trabalho, eu perguntei-me se poderia dizer algo a mais sobre isso que me liga aos analisantes e que parece prevalecer na existência dos analistas. Por que não aproveitar desse seminário de 72 para propor: que existe essa satisfação... ou pior, e mesmo, que isso é parte do saber do psicanalista.

Tradução: Lia Silveira

A apreensão – paradoxal – do desejo no final de uma análise

Celeste Soranna

A experiência de final de análise, por mais que se leia ou se escreva a seu respeito, não se pode imaginar: não é simplesmente o final de algo, mas sim algo que deixa um vazio com relação ao saber, algo que muda para sempre.

Esse vazio é diferente de outros já experimentados porque não é um vazio nostálgico, nem de indeterminação, não há nada a que se referir para dizer que algo o precedeu.

Lacan, na *Proposição de 67*¹ chama esse vazio de “*dèsêtre*”: é o des-ser do psicanalista no final de uma análise – des-ser radical que abre a porta a outro ponto de real, a outra dimensão do saber impossível, e Lacan acrescenta que a apreensão do desejo nada mais é que isso.²

Mas, o que é o desejo? E qual sua relação com o real? O que mudou com a reinvenção do inconsciente por Lacan?

O desejo está no centro de atenção do descobrimento-invenção do inconsciente e da psicanálise. A partir de Freud e com Lacan, aprendemos que ele não é um conceito nem romântico e nem enigmático, mas sim que está relacionado com o conceito de inconsciente e que tem uma notável importância clínica com relação à decifração do sintoma e à produção de um saber epistêmico para o sujeito. Para Freud o desejo é essencialmente desejo inconsciente, está estreitamente vinculado a uma estrutura de sonho, do sintoma e do lapsus, isto é, às formações do inconsciente. Está regulado por alguns mecanismos estruturais: negação, repressão, denegação. Há uma parte do sintoma que é decifrável (metáfora) e outra que cai fora da cadeia significante, mecanismos esses que revelam não apenas a estrutura, mas que, por serem função da regulação do desejo na estrutura, mostram também um modo de relacionar-se com

¹ Jacques Lacan, *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, in *OUTROS ESCRITOS*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2003, p, 248

² Idem, p. 259 “*A passagem de psicanalisante a psicanalista tem uma porta cuja dobradiça é o resto que constitui a divisão entre eles, porque essa divisão não é outra senão a do sujeito, da qual esse resto é a causa. (...) Nessa reviravolta em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejodesejo não é outra senão a de um des-ser.*”

o saber, com o saber decifrável. Como sabemos, a esses mecanismos Lacan vai acrescentar a forclusão, generalizada para o sexo e a morte, e a forclusão própria da estrutura psíquica. Sem dúvida, para Lacan, o sintoma não é uma formação do inconsciente. Trata-se do sintoma-letra do inconsciente e, como tal, está desconectado da cadeia do inconsciente. É um elemento do inconsciente que vai sozinho.

Então, para Freud o desejo tem a ver com o saber sobre o sexo e sobre a morte, é inaceitável e está proibido. Faz-se acompanhar pela angústia, sendo esta a companheira indesejada do desejo.

Para Lacan, em seu retorno a Freud, o desejo enquanto saber encontra sua articulação no interior do discurso e constrói sua representação em *O grafo do desejo* em termos de um sujeito definido em sua articulação a um significante. Sucessivamente, como recorda Colette Soler, a partir do *Seminário XI*, o inconsciente será um conceito forjado “sobre as marcas da causa”³.

Logo, há um outro inconsciente, aquele inventado por Lacan, o inconsciente “*fala-ser*”.

O termo “*fala-ser*” se refere à função de *lalíngua* (lalíngua), à sua conjunção com o real do gozo, constituinte do inconsciente real. Está precedido pelo esquema Borromeo, essencialmente a partir do *Seminário XX*. Este esquema não elimina a noção de sujeito como falta-a-ser, antes, acrescenta-se a ele, para dizer que não existe ser que não esteja determinado pelos efeitos encarnados da *lalíngua*.

O inconsciente “*fala-ser*” se diferencia do inconsciente linguagem que “*ex-siste*” ao discurso analítico. O saber produzido pelo inconsciente linguagem é um saber sempre hipotético: enquanto elucubrado é hipotético com relação à *lalíngua*, cujos efeitos superam tudo aquilo que se pode aprender dela.

O inconsciente como efeito da palavra, o inconsciente-desejo de Freud, começa em *A direção da cura*, mas pode-se voltar a encontra-lo em *Televisão*, onde Lacan define o inconsciente como “*a insistência onde se manifesta o desejo*”⁴. Então, se há

³ Cj. Colette Soler, *L'inconscio, che cos'è?* – Formazioni cliniche del campo lacaniano Collegi clinic di Parigi, anno 2007-2008, trad. It. In Qp 8, Quaderno di PraxisPsicoanalisi, Edizioni Praxis del Campo lacaniano, Roma, 2012.

⁴ Jacques Lacan, *Televisão*, in Outros Escritos, Zahar, Rio de Janeiro, 2003, p. 508

consistência entre inconsciente-desejo e inconsciente-real, como se articulam o desejo e o real? Fácil. Se é possível uma articulação, isso se dá graças ao sintoma.

Sobre o desejo do analista

Se observamos bem, toda uma primeira parte da história da psicanálise se ocupou em elaborar, a partir da experiência empírica, uma teoria que pudesse dar conta dos fenômenos clínicos. Porém, a partir de Lacan e ainda hoje, o desejo do analista está no centro de muitas elaborações, porque embora Lacan não tenha dado uma definição precisa do que é um analista, muito menos do que vem a ser seu desejo, antes disse aquilo que ele não é e indicou sua posição no discurso do analista. O desejo do qual fala Freud é indestrutível, enquanto que sobre o desejo do analista há uma interrogação, interrogação esta que faz resto e que produz também o laço na Escola. É um desejo que pareceria se perder, sendo às vezes descontínuo e que é necessário sustentar, interrogar e verificar em cada caso.⁵

O desejo do qual fala Freud é um desejo que tem um objeto, o objeto perdido e, além disso, tem objetos relacionados ao gozo da vida. Por outro lado, o desejo do analista não tem objetos e não se reduz ao desejo do Outro.

No final do *Seminário XI*, Lacan conclui que o desejo do analista, mesmo não tendo objeto, não é um desejo puro⁶, antes, é um desejo de obter a diferença absoluta, diferença através da qual um sujeito se reconhece como efeito do significante primordial que o constituiu e ao qual se assujeita.

Interessa-me sublinhar alguns pontos:

O primeiro é a questão do desejo do analista, um desejo não puro mas sem objeto: o não puro me faz pensar também que existe algo de irreduzível no Outro, embora seja apenas porque existiu um tempo anterior e porque, de qualquer forma, continua sendo um desejo vivo. Além disso, o analista é responsável pelo inconsciente, portanto ele não pode deixar de tomar uma posição e, creio, isto tem um peso na determinação do desejo enquanto função causa, estabelecendo-se, assim, sua dimensão ético-pulsional.

⁵ Jacques Lacan, *Nota italiana*, in *Outros Escritos*, Rio de Janeiro, 2003, p. 311.

⁶ Jacques Lacan, *O Seminário, Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Zahar, Rio de Janeiro.

Então, qual a relação entre esse desejo e a invenção do objeto “a”?

Colette Soler, comentando a origem teórica do objeto “a” e de seu estatuto, em um texto de 2005⁷, *Profits et Pertes*, sustenta que o objeto “a” é proveniente da concepção lacaniana de sujeito. No princípio, como efeito de linguagem, o sujeito é um ser de falta (falta de gozo, falta a ser). Porém, existe também uma condição de complementariedade e o sujeito não o é se não estiver articulado ao que não é linguagem, independentemente da estrutura. É a isto que Lacan, num primeiro momento, chama de objeto pequeno a.

Portanto, o objeto “a” em princípio foi inventado para dizer algo daquilo que, no sujeito, não está articulado pela linguagem.

Se fosse necessário explicar isso a Freud, supondo-se que ele pudesse saber algo disso, embora não tenha sido seu inventor, poderíamos perguntar: “*Este desejo sem objeto não se sustenta em nenhum suporte fálico?*” Não me atrevo a imaginar sua reação, mas com certeza sua resposta teria a ver com a castração.

Sem dúvida, sabe-se que a lógica da castração não regula todo o campo do gozo: nele há uma parte que não tem nada a ver com o UM fálico e que resta no real, fora do simbólico. Se é assim, então tampouco regula todo o campo do desejo.

O conceito de desejo não é somente efeito da castração, é a linguagem que gera a causa do desejo. Dessa forma é possível se fazer hipóteses sobre outras versões do desejo e do gozo que fariam do desejo um desejo não anônimo, específico de cada um, específico com relação ao traço unário do sujeito na sua relação ao trauma. Dito de outra forma: no ponto da articulação, não da experiência do sujeito, mas sim no único ponto de articulação do sujeito com esse ponto de real sobre o qual o desejo se prende, independentemente do Outro.

Sem dúvida, para o analista está presente também o desejo de pagar na primeira pessoa “*reduzindo-se ele e seu nome ao significante qualquer*”⁸ De forma semelhante, em *Televisão*, Lacan fala em descarte, fazer-se descarte do gozo.⁹

⁷ Colette Soler, *Profits et perttes*, in *Revue de Psychanalyse Champ Lacanien* n. 5/juin 2007, dossier sur L’objet “a” de Lacan. Incidences cliniques. Conséquences techniques. Publication de l’EPFCL – France. Paris 2007, p. 11

⁸ Jacques Lacan, *Proposta sobre o analista da Escola*, op. cit., p. 248

⁹ Jacques Lacan, *Televisão*, op. cit.

O desejo inédito do qual fala Lacan provavelmente emerge de um saber que se encontra em um ponto absoluto sem nenhum saber. Talvez por isso Lacan fale de um saber que se inventa e não que se descobre. Esta falta de saber não é ignorância, nem aquilo que toca o impossível de dizer sobre a morte e sobre o sexo, ali onde há uma falta de saber. Porém, isso não é suficiente. Para que haja desejo é necessário que se produza um dizer que tenha a ver com uma eleição, com a decisão de ocupar um lugar.

Em si mesmo, o desejo é uma eleição, uma ausência de indeterminação e, de fato, é somente ao se eleger que se pode colocar em jogo a perda. Não falo da perda que se situa na estrutura de linguagem, mas sim de uma operação específica a partir da qual se produz um vazio de sentido irreversível: produz-se outra perda a nível do ser. Um exemplo disso é que todo saber adquirido anteriormente vacila e se desordena até o ponto de não mais poder ser usado. Talvez esse seja um dos modos de se dizer a solidão e a sensação de extravio frente ao real. Então, como colocar em jogo um novo desafio do saber, diferente, no momento em que este se deixa destituir? Lacan, por exemplo, recorre ao modelo matemático, modelo que já havia sido útil a ele na medida em que suas invenções saiam dos impasses de sua formalização. Quando Lacan se refere ao saber, na *Nota italiana*, opõe o desejo de saber ao amor do saber, do final de análise, como uma eleição possível. É o desejo de saber mais além do que já existe, do que se sabe da psicanálise e de seu futuro e também para contrastar com o real, quando necessário.¹⁰

Uma eleição possível supõe uma determinada modalidade de renúncia subjetiva, um passo mais além das constatações da verdade. Porém, não é a única eleição possível.

Quando se fala em eleição se está falando também de uma eleição possível... No final de seu ensino, Lacan propõe uma identificação ao sintoma, em oposição a uma identificação ao Outro, que vai alienar em seus significantes.

Ele convida a que se denuncie as identificações no decorrer da análise. Este é um objetivo que tem seu preço, porque às vezes quer dizer declinar, enumerar mas

¹⁰ Jacques Lacan, *La Terza*, in *La Psicoanalisi*, Astrolábio, Roma, 1987, p.21: “A chegada ao real não depende do analista, em absoluto. O analista tem por missão fazer-lhe frente”.

também rechaçar. E, se o rechaço se faz necessário é porque, contrariamente, as identificações que provém do campo do Outro, mascarando o real, estariam fazendo parte da defesa contra esse real. Por isso, creio eu, se pode dizer que a identificação ao analista é antinômica à identificação ao sintoma, única eleição cujo efeito poderia se considerar como uma separação bem sucedida.

No final da análise, quando o sujeito sabe para que lhe servia o fantasma, o que se pode dizer desse furo no ser que marca o sintoma? Talvez seja da ordem do impensável que pode ser localizado pela fórmula conclusiva da cura.

Visto que, no final da cura trata-se da “*resolução*” do desejo, do que é o mais íntimo do ser, de sua singularidade, a conclusão de uma nova pontuação que inclui esse vazio central, com todas as conclusões que o sujeito pode dele extrair.

Assim, pois, o sujeito pode perceber que, no “*après-coup*” essa fórmula enunciava as consequências de um impossível: o impronunciável do Nome do Pai, aquele que nomeia, separadamente do inominável do gozo.

Tradução de Elisabeth Saporiti

Paradoxos do "DESEJO MATERNO" versus DESEJO DO ANALISTA

Camila Vidal

O assassinato de uma menina galega de 12 anos, aparentemente por sua mãe, com a ajuda do pai, que a haviam adotado quando ela era um bebê, porque, ao que parece, atrapalhava os planos da mulher para mudar de vida. E o estupor que produziu em uma pequena comunidade pouco acostumada a este tipo de evento levou-me a refletir, (para além de qualquer consideração, pois ainda está sob investigação) sobre o desejo materno e seus paradoxos.

A criança toma, diz Lacan, a mensagem recebida do Outro, um significante como insígnia da sua onipotência (aquele que pode dar ou recusar, estar ou não estar...), para estabelecer a primeira identificação, uma identificação não especular, uma... *"que marcará para o sujeito, a forma de se colocar no lugar que lhe dá o Outro"*. Depois disso, a criança se situará sempre da mesma maneira frente ao Outro – traço unário- obtendo assim uma unidade ilusória (ser isso que indica o traço da primeira identificação) na qual o sujeito *"está petrificado"*. Esta identificação é uma defesa, continua Lacan, para não ver o Outro barrado, não para ver o seu desejo *"... presença primitiva do desejo do Outro como obscuro, como opaco."* (O desejo e sua interpretação)

O que é tão assustador no desejo do Outro?

Por que Lacan o representa com as enormes mandíbulas da mamãe crocodilo?

O que é aterrador do desejo materno é que não existe tal desejo, seu desejo segue pela via do feminino, a criança como um sujeito não interessa por seu desejo. Daí ser a criança, indefesa.

A criança é nos diz Lacan, o produto de uma operação que faz o gozo dos pais: a relação sexual. É um resto dessa operação. A mãe, como o pai, não está interessada na criança enquanto tal, com sorte, poderá incluí-la, se sua posição o permite, na metonímia de seus objetos, objetos de gozo *se entende*, tomando-

a em seu campo pulsional e isso na melhor das hipóteses. Em muitos, nem sequer poderá fazer isso e, então, deparamo-nos com o que nos contam muitos psicóticos e que podemos definir como “*filhos anônimos*” quando a criança pode desaparecer por um dia inteiro sem que ninguém sinta a sua falta e, em alguns outros, usada como objeto real de satisfação, sem a intermediação de qualquer metáfora.

Atualmente esta operação de resto está, talvez, um pouco velada diante da dificuldade reprodutiva crescente em nossa sociedade- os filhos únicos- já que o filho aparece diretamente em relação ao tempo nunca possível de tê-lo, ou a incapacidade de ter. Se você quer ter um filho, na verdade, é como um carro, uma casa ou uma televisão, pode-se comprar, adotar ou alugar e até mesmo devolve-lo se “*não estiver satisfeito*”, como qualquer outro gadget.

Isto que hoje em dia tornou-se claro, já aconteceu antigamente sob outras formas e as crianças eram entregues às avós para serem criadas, emprestavam-se a um parente mais ou menos próximo, por um tempo mais ou menos longo, para prestar-lhes algum serviço... inclusive faziam intercâmbio.

A criança se pergunta pelo desejo da mãe, o que lhe faz com dar ou não dar (comida, presença, significantes...), e o que é assustador para a criança é que a mãe não “*lhe*” almeja nada, está ou não está, dá ou não dá, mas não é em função do que ela faz, é que ela está em suas atividades, seu desejo não passa por ele, é nesse sentido que está indefesa, esta mulher poderia deixa-la morrer ou matar se for o caso, se fosse necessário para afirmar seu desejo, sua posição como mulher. Não é por mera casualidade que Lacan elegeu a figura de Medéia para exemplificar a posição feminina.

O amor de mãe será sempre um carinho de gozo e nunca um verdadeiro desejo.

Este é o horror que todos nós, como seres humanos enfrentamos, e dele, nada queremos saber.

A criança toma um significante do Outro, o significante como insígnia da sua onipotência e a partir de lá se inventa um desejo e, correspondentemente, um Outro consistente com o desejo inventado: quer me comer, cagar-me, quer me esmagar... ele é dotado de uma unidade fictícia (ou não tanto se o apreciamos

como unidade de gozo) a partir do qual você não pode sair, marcando dali em diante a forma que terá de responder a esse Outro que ele mesmo inventou. É preferível para o sujeito pensar que o Outro materno reúne para ele más intenções, do que entender que na realidade não abriga nenhuma intenção, e como tal, o sujeito não é desejado de nenhuma maneira, portanto, tem razões para estar preocupado, pois quanto a isso está totalmente indefeso.

É unicamente como mulher que uma mãe pode segurar seu filho e, portanto, não há desejo materno como tal, este desejo é inventado pelo próprio sujeito para defender-se do vazio que se apresenta diante dele e da incerteza de sua posição no mundo, uma vez que sua única possibilidade de sobrevivência é determinada pela posição de objeto que possa chegar a ter para esse Outro materno – indicação de Lacan de que para abordar a questão da análise da criança, deve-se começar a estudar a sexualidade feminina.

Assim se explicam algumas das posições do nosso tempo: Por que as mulheres de hoje não têm filhos?

Uma passagem por vários sites da internet que circulam na rede pode ser instrutiva. Seu desejo está comprometido em outras questões, dizem-nos, a que agora elas podem ter acesso, e quando surge o desejo de um filho, o faz tardiamente e muitas vezes com um poder a mais: quer escolher o pai (de uma lista em resposta a certa condição física e mental), sexo, cor dos olhos, altura...

Não devemos confundir isso com outra questão muito diferente que é a de pensar que o desejo de ter um filho deve ser incondicional, levando, por exemplo, a avaliar negativamente como pais adotivos, aqueles que impõem “*condições*” quando na verdade ele é o único que pode ser avaliado. Não deixar que os pais adotivos elejam as condições que necessitam para poder ser pais desse filho é um equívoco, pois é o único sujeito à avaliação. O desejo dos pais como tal não pode ser avaliado, mas sim as condições que necessitam para poder ser pais de um filho determinado avaliando essas condições como possíveis ou pelo contrário como impossíveis. Em uma palavra o avaliável é o gozo implicado nos pais, e não o desejo em uma adoção.

As mães são ouvidas quase sempre sob o pressuposto de um desejo de filho e neste deslizamento entre (a partir de) o desejo da mãe e do desejo da mãe

por um filho, o último (o desejo da mãe por um filho) está sempre em déficit, nunca é apropriado e isso explica o sentimento de muitas mães (e a censura à psicanálise) de que são consideradas "*culpáveis*" das dificuldades apresentadas por seus filhos.

O desejo de ser psicanalista se apresenta, geralmente, como um desejo de curar, reparar, consertar o que a mãe não poderia fazer, poderíamos dizer seguindo essa linha de argumentação - "*furor sanandi*", dizia Freud- Alguém quer ser psicanalista para fazer pelo outro algo melhor do que fizeram por ele mesmo. Assim Lacan nomeia os desejos de famosos psicanalistas de sua época: um desejo de maternagem literalmente dito por Lacan referindo-se a Winnicott, Klein, etc.

Mas o desejo de ser analista não só não é o mesmo que o desejo de analista, mas é unicamente desprendendo-se do primeiro - o que só ocorre quando se constata a inexistência do Outro- que um pode aceder ao segundo.

O desejo do analista, como o avesso da posição do desejo materno é algo inédito no mundo.

Pela primeira vez que alguém vai para o analista irá estar numa posição inédita na sua existência: posição de sujeito, com um desejo dirigido a ele como sujeito, aonde é o parceiro que assume a posição do objeto, o que lhe permitirá, se concorda com isso, vislumbrar que objeto foi para o Outro que ele próprio se inventou.

O que quer dizer inédito?

Inédito significa que o desejo do analista não é algo que pode ser encontrado na história em si, ao contrário do desejo de ser um psicanalista.

Se dizemos que é um desejo inédito no mundo é porque não existe fora do dispositivo e, ao contrário do desejo inconsciente, não é particular e faz sua aparição com a própria análise. É o que resulta e se pode por em funcionamento uma vez que o percurso analítico tenha libertado o sujeito de sua crença no Outro, fazendo-o responsável de seu próprio gozo, tanto daquele que tem, como do que falta deixando esse lugar vazio permitindo assim ao analisante encontrar-se com esse desejo inédito, em que pela primeira vez não será tomado como corpo.

Esse algo inédito que há de ser encontrado na análise a cada vez, sessão após sessão, para que este possa prosseguir e, portanto vislumbrar ali, nas idas e vindas do próprio discurso, o Outro que cada um construiu para escapar ao horror do desejo materno – objeto prescindível, ou talvez pode ele me perder? A pergunta da criança.

Desejo inédito que permitirá o surgimento de um novo discurso e a possibilidade de um ato. Isto tornará possível, no dispositivo, não tomar o analisante como objeto, mas apontar para a sua própria constituição como sujeito - buscar a diferença absoluta – nos diz Lacan.

Este desejo, não estando inscrito no inconsciente do sujeito ou em sua história, não tem qualquer marca pessoal, daí o que Colette Soler nos dizia em Barcelona – respondendo a uma pergunta sobre a marca que alguns analistas deixam em seus pacientes, que permite inclusive, às vezes, identifica-los por essa marca: quanto maior for o desejo de analista, menor será a “*marca de analista*”.

O enigma não é, portanto, como aparece esse desejo – um psicanalista é o que produz uma psicanálise, mas sim, como disse Lacan, o fato de que uma vez tenha chegado ali, alguém queira sustentar essa posição.

Então, surge um paradoxo.

Nós dissemos que é somente desprendendo-se do desejo de ser psicanalista que alguém pode aceder ao desejo do analista, quer dizer, que só se pode sustentar o desejo do analista uma vez que “*esteja curado*” do desejo de ser psicanalista.

O desejo do analista não se sustenta em nenhum “querer”, mas em uma posição ética que implica “*não recuar*,” não recuar frente ao caminho percorrido, aceitar que, apesar de já “*não querer*” a escolha está feita, não há como voltar atrás, o tempo passou inexoravelmente e se constitui como uma imposição que o sujeito se auto-impõe, um “*alguém tem que ganhar a vida e não sabe fazer de outra maneira*”.

Escolha forçada, mas escolha no final das contas, e nem todos escolhem o mesmo, alguns escolhem outra coisa, mesmo sem sequer sabê-lo, podemos constatar.

Nenhum gozo, portanto, na posição do analista.

Desejo inédito no mundo, que resulta uma experiência igualmente inédita para aquele que a realiza, o único desejo que, se não é puro, podemos dizer "*é verdadeiro*", já que está livre dos paradoxos que o gozo introduz no interior mesmo do desejo.

Tradução: Gracia Azevedo

A relação entre Desejo de Analista e a Escola de Lacan

Fernanda Zacharewicz

O que significa afirmar que ao final de uma análise surgiu em um sujeito o desejo de analista? Qual a relação do desejo do analista com a escola de Lacan? Qual a relação desses mecanismos com as nomeações de escola? Para iluminar essas questões – já que não acho possível oferecer uma resposta final a cada uma delas, vou partir da seguinte frase: Viver livre ou morrer – essa é a sentença escrita na escultura principal do Panthéon.

Viver livre ou morrer, ambas são posições extremas que sublinham a possibilidade da escolha. O viver livre é uma escolha, assim como a morte. Como os que tiveram seu lugar no Pantheón, também nós podemos escolher.

Disso se trata o desejo do analista e sua relação com a Psicanálise, de escolha. De escola; de escolha, sem h, que é escola. Portanto, escola é escolha. Lacan trata disso desde seus primeiros textos. Em *A situação da Psicanálise em 1956* essa preocupação está presente durante todo o texto.

A sustentação da ética fez com que Lacan, em 1963, fosse expulso da IPA, episódio nomeado por ele como *excomunhão*, retomando a comparação da instituição psicanalítica com a Igreja feita em seu texto de 1956:

“Para nosso propósito, devemos partir da observação, ao que saibamos nunca feita, de que Freud pôs a AIP em seu rumo dez anos antes que, na Psicologia das massas e análise do eu, se interessasse, a propósito da Igreja e do Exército, pelos mecanismos mediante os quais um grupo orgânico participa da multidão, investigação cuja evidente parcialidade justifica-se pela descoberta fundamental da identificação do eu de cada indivíduo com uma mesma imagem ideal, cuja miragem é sustentada pela figura do líder.(...) Atento mais precocemente a esses efeitos, Freud sem dúvida se interrogou sobre a margem deixada ao predomínio da função do boss ou do chefe numa organização que, para sustentar sua própria fala, decerto podia, como seus modelos, equilibrar-se num recurso ao vínculo simbólico, isto é, numa tradição ou numa disciplina, mas não de todo modo equivalente, já que tradição e

disciplina davam-se ali como objeto questionar-lhes o princípio, juntamente com a relação do homem com a fala” (LACAN, 1956/1998, p. 478)

Estava aí a intersecção presente entre o sujeito e a escola de Psicanálise existente à época. Poderia haver uma instituição de psicanálise com uma estrutura distinta?

Em 21 de junho de 1964 Lacan funda a Escola Francesa de Psicanálise, que será nomeada, mais tarde, Escola Freudiana de Paris. Tudo indicava que Lacan romperia com a solidificação de nomeações e cargos em sua proposta de escola. Em 1967, apostando na possibilidade de escuta do novo, do ainda não apreendido, do que escapa, Lacan propôs o dispositivo do passe e o cartel, também como forma de não solidificação das relações estabelecidas. Esses dois dispositivos de escola abrem a possibilidade de giro, de não estagnação.

Ele inicia o texto *Proposição de 9 de outubro de 1967* (1967/2003) afirmando que escreverá especificamente sobre as questões relativas à instituição psicanalítica: *“Vamos tratar das estruturas asseguradas na psicanálise e de garantir sua efetivação no psicanalista”* (LACAN, 1967/2008, p.248). O que são as estruturas asseguradas na Psicanálise? Afirmo que a IPA assegura a estrutura, escreve a Lei e a faz cumprir. Lacan não trata disso. Do que trata então? Começa a *Proposição* afirmando que é possível instituir o novo no funcionamento de uma instituição psicanalítica. A estrutura presente na IPA deixava de lado um princípio fundamental, segundo Lacan, que o psicanalista só se autoriza de si mesmo.

O psicanalista só se autoriza de si mesmo – nessa frase Lacan destrói todo o regulamento anterior. Já não há quem diga quem pode ser psicanalista; cabe a um só, ele mesmo autorizar-se, responsabilizar-se por si mesmo. Não é isso o viver livre?

Lacan continua: *“Isso não impede que a Escola garanta que um analista dependa de sua formação”* (LACAN, 1967/2008, p.248). Estamos na segunda parte do título dessa exposição: a Escola de Lacan. A Escola garante

que um analista depende de sua formação, que se dá por iniciativa própria. Novamente, o analista deve optar em sê-lo.

Lacan continua: “*E o analista pode querer essa garantia, o que, por conseguinte, só faz ir mais além: tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista da própria experiência*” (LACAN, 1967/2008, p.248). Faço notar: pode querer – de novo a liberdade! Então o princípio da Escola é a liberdade, é pois, o viver livre. Ufa! Pelo menos na *Proposição* escapamos do morrer.

Mas será que funcionamos dessa maneira? Vivemos livres enquanto Escola?

Não cabe a mim, nessa apresentação, seguir linha a linha o texto de Lacan, que todos já conhecem. Porém cabe-me refletir sobre a desejo de analista, nossa Escola, a liberdade e a morte enquanto possibilidades.

De que se trata o desejo de analista? O que leva a alguém, depois da travessia da fantasia, da queda da submissão ao Outro, dispor-se a ocupar o lugar de significante qualquer, o lugar de a, passar de *lettre* a *litter*?

Litter, lixo, resto. Esse é o lugar do analista. Posição de semblante no discurso, o significante qualquer no matema da transferência. Esse é também o significante que Lacan emprega em ambas titulações de nossa Escola: Analista Membro de Escola e Analista de Escola. Ou seja: *litter*, resto, significante qualquer Membro de Escola ou *litter*, resto, significante qualquer de Escola.

Por que fazemos então tanto barulho sobre essas duas posições? Arrisco –me: fazemos barulho pois não sabemos!

Não sabemos o que é o desejo de analista, como surge. Lacan também não sabia em que consiste a passagem de analisante a analista e pôs isso no centro de nosso funcionamento. No centro temos o furo! O passe. O passe do qual só pode dar testemunho aquele que optou por fazer-se psicanalista de sua própria experiência. “*Essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o psicanalisante passa a psicanalista, é*

ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar” (LACAN, 1967/2008, p.258).

Empenhar-se em dissipar, é o que nos cabe como Escola. Esforço hercúleo e infindável.

Assim, nessa nova proposta lacaniana, a autorização do psicanalista estava centrada em sua pessoa, em seu processo analítico e das decisões tomadas a partir disso. Lacan afirma que a Escola garante que o analista depende de sua formação, porém ele é o responsável por ela. Escreve ainda que o analista pode *“tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista de sua própria experiência”* (LACAN, 1967/2008, p. 248) e propõe duas formas possíveis. A primeira consiste no título de AME (Analista Membro de Escola), *“constituído simplesmente pelo fato de a Escola o reconhecer como psicanalista que comprovou sua capacidade”* (LACAN, 1967/2008, p.249). Ele não escreve nada sobre o que significa *“comprovou sua capacidade”*. Somente completa dizendo que a garantia provém da Escola e tem como base um projeto de trabalho. Em que consiste o projeto de trabalho? Lacan deixa essas questões sem repostas em seu texto. A segunda forma possível, o título de Analista de Escola (AE) dirige-se *“a quem se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise”* (LACAN, 1967/2008, p.249). Esse título deve ser pedido, demandado à Escola e seria conferido através do ofício do passe, que busca recolher os testemunhos sobre como se dá a passagem de analisante a analista.

“O desejo do psicanalista é sua enunciação, a qual só se pode operar se caso venha ali na posição do x” (LACAN, 1967/2008, p.257). O x é o enigma, o agalma, o que não pode ser dito, a enunciação que só entre os significantes é que se faz surgir.

Deixar em aberto em que consiste comprovar a capacidade ou o projeto de trabalho, no caso do AME, ou preocupar-se em colher no relato do próprio candidato à AE é uma proposta de permanente construção de um saber. Podemos mantê-la em aberto em nossa instituição? Ou a

impossibilidade de saber propiciou o nascimento de uma nova lista, repetindo a história como farsa?

É possível manter aberta essa possibilidade de construção de nosso saber? Isso significaria sustentar o debate de opiniões distintas, isso significaria sustentar o não-todo. Estamos prontos?

Discutindo a inserção teórica da Psicanálise, em 1976 Althusser publica um novo escrito, *Marx e Freud* (1976/1985), afirmando que tanto a teoria marxista quanto a freudiana são materialistas e dialéticas. Materialistas já que a “tese mínima que define o materialismo é a existência da realidade fora do pensamento ou da consciência” (p.77) e dialética pois o inconsciente freudiano “não conhece a contradição” (p.77). Mas a seguir Althusser (1976/1985) se pergunta: “Seriam suficientes essas afinidades filosóficas para dar conta da comunidade teórica que existe entre Marx e Freud? Sim e não” (p.78). Logo a seguir ele responde que o caráter conflituoso de ambas as teorias deve ser considerado. Althusser (1976/1985) afirma:

Que a teoria freudiana seja uma teoria conflituosa é um fato que provém da experiência. Desde o seu nascimento, e esse fenômeno nunca deixou de se repetir, provocou contra si não somente uma forte resistência, não somente ataques e críticas, mas também, e isso é o mais interessante, tentativas de anexação e de revisão. Digo que tais tentativas de anexação e de revisão são mais interessantes que os ataques e críticas, porque significam que a teoria contém –seus adversários o confessam– algo de verdadeiro e perigoso. (...) existe, portanto, em Freud, algo de verdadeiro, de que é preciso apropriar-se, para rever seu sentido, uma vez que isso que é verdadeiro é perigoso: é preciso rever para neutralizá-lo. Cria-se, assim, um círculo, cuja dialética é implacável. O mais importante nessa dialética resistência-crítica-revisão é que esse fenômeno, que começa sempre fora da teoria freudiana (em seus adversários) acaba sempre dentro da teoria freudiana. É, então, a partir de seu próprio interior que a teoria freudiana se vê obrigada a defender-se contra as tentativas de anexação e de revisão: o adversário acaba sempre por “infiltrar-se” – o revisionismo-provocando contra-ataques internos que acabam em cisões. Ciência conflituosa, a teoria freudiana é uma ciência cisionista, cuja história vem marcada por cisões incessantemente renovadas (p.78-79).

Nossa Escola, desde Lacan, é fruto de uma história de cisões. Cindimos mais uma vez e concordamos com Althusser, pois consistimos no âmago em ciência cisionista? Porém proponho, as seguintes interrogações: será possível, enquanto Escola, manter a cisão em seu âmago, como força propulsora da própria teoria e relançamento do desejo de analista de cada um dos seus membros? Ou será, de outro lado, necessário, rompimentos institucionais periódicos para que o S_1 se mantenha no lugar da produção?

Será que só entendemos o viver livre como cindir? Manter o conflito, suportar a posição de dejetos que marca as duas nomeações de nossa Escola é morrer? Buscamos nos relacionar com o insuportável da inexistência não relação sexual pondo-o de lado?

Poder, como membro de Fórum, pensar, questionar, escrever e apresentar o trabalho sobre essas questões deixa claro o posicionamento de nossa escola: a liberdade. A mesma liberdade que marca essa minha escolha.

Em nossa Convenção também o que, mais uma vez está em jogo, é viver livre ou morrer.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. (1976) *Marx e Freud*. In: *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª.ed, 1985.

LACAN, J. (1971) *Lituraterra*. LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____ (1967) *Proposição de 9 de outubro de 1967*. In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 249 - 264.

LACAN, J. (1955) *Situação da Psicanálise e formação do Psicanalista em 1956*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

DESEJO E INTERPRETAÇÃO

A interpretação no marco do não sabido

Ana Canedo

A psicanálise é uma resposta que se articula a uma demanda, com a qual se apresenta um sujeito que sofre de um mal estar que perturba sua vida, que o faz sofrer demasiadamente.

No dispositivo se estabelece um vínculo social novo, o discurso do analista. Nesse discurso os lugares estão bem delimitados, onde se aloja o desejo do analista, que se ajusta ao pentagrama que marca o inconsciente do sujeito.

Daí pode deduzir que o que responde na interpretação é o desejo do analista, e o que responde à demanda do analisante, o desejo que orienta a sujeição do analista a sua ética. Desde esse ponto de vista, não há ética sem clínica, a resposta do analista deve ater-se ao pé da letra aos significantes e à lógica da estrutura desse sujeito.

Sabemos que desde este lugar de resposta, onde se aloja o desejo do analista, se estabelecem as regras do jogo, a chance de que a partida possa ter lugar.

Poderíamos nesse sentido pensar que é o desejo do analista o que se enrosca ao dizer do analista, o que fornece, como interpretação? Aqui nos encontramos com a variedade que impõe a clínica em cada momento, com sua interrogação: Quando se trataria de propiciar a via do sentido, quando se trataria, pelo contrário, de reduzir o imaginário com o corte ou através do equívoco, para propiciar um efeito de escritura, para qual sujeito e em que momento de sua análise?

A interpretação aponta à surpresa, como Lacan dizia já em 1967, porque o psicanalista não faz da interpretação uma enciclopédia, mas que "*O esperado é justamente o que alguém se nega esperar: a surpresa*"¹

Não se trataria assim de alcançar na análise um conhecimento "*iluminador e transformador*", mas que, agregará anos mais tarde, do que se trataria seria de preservar na interpretação a equivocação e o marco do não sabido: o que se sabe no não sabido que *sabe*.² Refletindo sobre isso dei o título desse trabalho.

¹ Lacan, J., *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad* - 1967- Otros escritos - Ed. Paidós

² Lacan, J., *Seminário XXIV, "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* - 1976 - inédito

Nas origens, a interpretação freudiana encontrava seu canal no deciframento do sonho, destinado a elucidar a verdade do desejo inconsciente, via eficaz para reduzir o sintoma. Pela incidência da linguagem na associação livre, poder-se-ia examinar assim os caminhos presentes já nas cadeias significantes reprimidas do inconsciente.

Entanto que Freud concebia a neurose como uma enfermidade da libido, cativa no sintoma, o trabalho do deciframento seria a chave para despregá-la, levando à consciência com a interpretação das ideias reprimidas.³

No entanto a interpretação do desejo encontraria seu ponto limite na rocha da castração, pontos de fixação, modalidades da libido, que davam conta da materialidade do sintoma e na imobilidade do fantasma no homem e na mulher.

Lacan o retoma dizendo que análise começa com a associação livre, pondo a trabalhar o sintoma que interroga o saber: com a falta em ser do lado do sujeito e possível resposta do lado do analista. Desse modo, poder-se-ia discernir os significantes amo do analisante, seus ideais e os traços de repetição que marcam seus objetos.

Mas o deciframento encontra seu cume para dedução do gozo, "*insondável eleição do ser*", por sua natureza inassimilável à linguagem. É o gozo que não depende do Outro nem da história, já que se experimenta de um modo singular e íntimo em cada sujeito. Desse modo, se o sentido aponta para "*realidade sexual*", ficções que tecem o inconsciente linguagem, é a partir do buraco no saber que encontra sua causa.

Como conduzir um tratamento preservando aberto o sulco do não-todo da verdade, se o pensamento mesmo se orienta na busca de sentido?

Se o analisante desliza na crença da verdade de seus ditos, o lugar do analista apontaria a acolher o mais além da gramática do fantasma, de preservar aberta a ranhura entre o saber e o gozo, onde se aloja o objeto *a*, causa de desejo, para fazer possível o encolhimento do gozo.

O analista se encarrega do relançamento da verdade, mantendo-se na borda do não sabido, consentindo ao objeto *a* causa de desejo, fazendo valer a falta que

³ Freud, S., *Conferencia 27: "La transferencia"* - 1917 - Volumen XVI - Ed. Amorrortu

é própria a cada sujeito. A oferta do desejo vem no lugar da falta de resposta à demanda, oferecendo ao analisante o objeto que falta, no sentido de "*me nego a oferecer-te o que demandas, porque não é isso*".

Colette Soler se referia a isso quando dizia: "*a interpretação se refere ao objeto, que por sua vez frequenta e falta à cadeia, que é ativo, porém não representável, no corte do dizer da interpretação*".⁴

No *Seminário XVI "De um Outro ao outro"*, Lacan indicava a leitura de um artigo de Bergler, discípulo de Freud, para reatualizar a pergunta que já estava presente nos pós freudianos. Assim podemos ler em um interessante artigo sobre uma dificuldade da clínica, que chegava a um ponto onde a interpretação do desejo inconsciente estava a serviço da repressão, incrementando a voracidade do supereu, sem modificar a passividade na posição do paciente e favorecendo as próprias armadilhas subjetivas.⁵

Desse modo se pode pensar o caso de uma analisante de 45 anos, que num percurso em análise, pode demonstrar que o gozo-oco da orelha não leva ao desejo e ao gozo sexual, produzindo-se uma desestabilização no fantasma. Os significantes da demanda já não se sustentavam desde o ideal, não encontrando palavras para dar corpo ao desejo. A pregnância do objeto olhar inundava a cena, desarrumando o sentido e reproduzindo imagens decompostas, cenas de gozo da neurose infantil. Efeitos que se produzem quando a pulsão não se enrosca ao significante, presente nas figuras sem palavras, sem voz, em seus sonhos. Momentos em que o discurso desliza no plano da superfície, interpelando ao "*que sou?*", citando-se a si mesma. Pergunta impossível de responder sobre o ser; se trataria um pouco de saber desde onde se deseja: se, desde o ideal do narcisismo, metonímia do gozo, ou desde a própria falta, a verdadeira, que nenhum objeto poderia preencher.

O desejo do analista tinha de jogar aqui seu papel como parceiro de um vazio fazendo valer a causa do desejo no tempo por vir, desamarrando os ditos interpretativos de seu passado. Tratava-se então de promover o inédito do desejo,

⁴ Soler, C., "*Florilegio del Mensual*", pag.61.

⁵ Bergler, "*El subestimado superyó*", citado por Lacan en el *Seminario De un Otro al otro*

no intervalo entre o enunciado e a enunciação, apoiando-se na falha do sentido, em um sentido positivo, com certo humor quando era possível.

Como lemos a indicação de Lacan no *Seminário do Ato*: “fazem falta algumas defasagens, algumas sacudidas do Eu (je) no saber, para que de repente se renove esse saber que se sabia de antes”.⁶

Como rebaixar o significante ao signo?⁷

Com a lógica dos discursos, produz-se um giro no qual a interpretação aponta do significante ao signo, de onde o sistema simbólico traça a pista de um cálculo por vir. Troca de paradigma que tem seus efeitos, presenteando contribuições fecundas para clínica.

A partir dos anos 70 Lacan se refere á interpretação em *Radiofonia*, retomando novamente a metáfora e a metonímia. Se a metáfora como condensação funciona “no tempo” gerando um efeito de sentido, a significação provém do real. As cadeias do inconsciente são, falando com propriedade, mais que sentido, de *gozo-sentido*, estabelecendo uma relação primária entre saber e gozo. O inconsciente “é gozo” cifrando e decifrando, gozo que deve encontrar seu limite na interpretação. Faz-se necessário o corte nas cadeias do discurso para situar o lapsos, solta do significante, onde se lê outra coisa, “*campo de ouro*” onde se revela o inconsciente como materialização do significado no Real como impossível.

Em *Radiofonia*, a metonímia não se serve no sentido do simbólico, mas do gozo, no qual o sujeito se produz como corte. Indiferente ao tempo é “*assunto atual*” porque tem que ver com os avatares do encontro com o saber do sexual traumático, que permanece, porque o significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula da relação sexual.

Para isso, a interpretação do analista aponta assim a reduzir o gozo do sentido, servindo-se do equívoco para refratar com o significante o objeto *a*, o que divide e causa o sujeito.

⁶ Lacan, J., *Seminário XV El acto analítico*, Clase del 17 de enero

⁷ Lacan, J., “*Radiofonia*” -1970 - *Otros escritos* - Ed. Paidós

Cito: *“é justamente como falsa... que uma interpretação opera através, a saber: onde o ser se faz com o lapsus linguae”*.

Nos tropeços do discurso onde se revelam os efeitos do cristal de lalange, a espera do ser que se realiza no tempo, aquilo do ser que procede do *“o mais arcaico”*, no corte do objeto, cedendo esse gozo, esse pouco de gozo onde se aferra o sujeito.

Anita Iscovich se referia a isso quando dizia que é no intervalo onde a interpretação falha demonstra o irreduzível. *“... A interpretação equívoca que define o falso, é o falso do “fracasso” da verdade, com um efeito de verdade que se sustenta do que cai do saber: aí de onde se faz o ser, isso se demonstra, se desfazer-se, do indemonstrável”*.⁸

Qual é o alcance de nosso dizer?

A pergunta: Qual é o alcance do nosso dizer? Lacan assinala que o primeiro seria extinguir a noção do belo, das belas palavras para dizer a verdade.

Se como dizia *“o não sabido se ordena como campo do saber”* o que resta por transitar no final da análise seria *“o horror de saber”*, como rechaço que resiste a conclusão. Horror de saber ante a prevalência de um saber sem sujeito que produz o inconsciente real.

Só sabemos da existência desse real irreduzível por seus efeitos, *“nos afetos enigmáticos do sintoma-letra que comovem o corpo, na manifestação da angústia ou do gozo Outro”*.⁹

Como poderia mobilizar a interpretação mesmo o desejo no final da análise guardando o objeto *a* como causa, a condição de não falhar nenhuma letra?

O que caberia destacar agora é o *dizer* da interpretação - o bem-dizer do analista - sabendo que é o equívoco o que pode mobilizar um saber que produz ressonâncias, ao modo do chiste de que faz *“cócegas”*, comovendo as marcas do gozo no corpo. O ato do analista empurraria assim até o *“que se diga”* do analisante

⁸ Izcovich A. *“cuando lo indemostrable es prueba”* - Wunsch 13 -

⁹ Soler, C., *“Lacan, lo inconsciente reinventado”* - Ed. Amorrortu

mais além dos ditos, se trataria agora de despedaçar, de obter “*troços de real*”, onde algo se escreva na guarida de lalanguê.

Para o analista se trataria então de estar sensível a “*o que ressoa no equívoco*” revocando os pontos de capitão da cadeia significante que não representam o sujeito, para distinguir a insistência do objeto *a* que o comanda e de onde se organiza a insistência da demanda. O dizer da interpretação então não é explicável, já que se assenta sobre os ditos particulares do analisante, apontando a produção de um saber na borda do não-sabido, que dá substância, porque se assentar em uma “*identidade de separação no ser*”.¹⁰

Em todo caso a interpretação, em suas diferentes variações, provém do saber que funda “*a sabedoria da falta*” que o analista adquiriu em sua própria análise. Já que para apontar o horizonte desabitado da falta, é preciso haver entendido que, ao modo do oleiro, algo se pode construir ainda, da ordem do escrito, “*promessa de outra solução, de um novo saber*”.

Tradução: Alba Abreu Lima

¹⁰ - Ibid

A interpretação no desfiladeiro dos equívocos

Vanina Muraro

Queria compartilhar com vocês algumas reflexões sobre a interpretação e o sentido, mais especificamente sobre o abandono progressivo da religião do sentido que deveria operar no decorrer de uma cura. Abandonar o sentido pressupõe abandonar a crença na relação sexual que não existe e, decorre daí, as lamentações sobre o objeto sempre inadequado com todos os padecimentos que esta inadequação comporta. Supõe também deixar para trás a satisfação fantasmática e o cálculo eterno a espera das coordenadas ideais para dar lugar, finalmente, ao ato.

São conhecidas por todos nós as reflexões de Freud sobre a compulsão a ligar, que caracteriza o aparelho psíquico. É por causa dessa compulsão que ao analista é reservada a tarefa de decompor, separar aquilo que a sede de sentido se ocupará quase instantaneamente se volta a se reunir; devido a impossibilidade de manter esse conjunto aberto e, paradoxalmente, a impossibilidade também de fechá-lo devido ao que por via do sentido sempre haverá um sentido a mais, e outro, e outro...

Mas essa sede de sentido – tal como explica Lacan no *Seminário 17 – O avesso da psicanálise* -, não é adjudicável a uma exigência própria do sistema, é o sujeito do significante quem, por sua debilidade, tenta exigir esse apoio. Esta é outra maneira de dizer que no real não falta nada, absolutamente nada, nem sequer uma explicação.

Como se verifica a dependência do sentido na cura? Comumente, no início, graças ao dispositivo analítico, o analisante toma o gozo como efeito do discurso, o sentido que fornece o deciframento do sintoma, transforma esse gozo que o sujeito pode assumir como próprio, e que é plausível de ser ficcionado – hyterizado – como uma argumentação. No entanto, o percurso de uma análise conduz a perceber que essa trama não é mais que uma armação entre muitas, uma versão ficcionada e, em última instância, sofrida.

Mas, tal como escreve o escritor Juan Goystisolo, em seu livro *Telón de la boca* tratará de advertir o olhar para o que volta na vida “...*necessitava de argumentação: só tem fragmentos de páginas, peças mal encaixadas ou soltas, esboços de uma*

possível trama. (...) O desejo de atribuir posterior coerência a eventos dispersos implicava num engano...”.

No terreno específico da interpretação, me interessa diferenciar-me de uma concepção “*etapista*” a qual o analista interpreta a partir de dois modos totalmente opostos de acordo como o momento da análise. Num primeiro tempo, tempo 1, faz essa leitura: a interpretação-deciframento – próxima a comunicação freudiana – dotaria de sentido, para um belo dia quando as condições transferenciais forem dadas, passar a segunda etapa, ao tempo 2 e dedicar-se a interpretar derrubando o sentido construído.

Considero que, embora resulte paradoxal, cifrado e decifrado não correspondem a um primeiro e um segundo momento do trabalho analítico. Por tanto, a astúcia apaziguadora do gozo e o desengano não respondem as táticas interpretativas diferentes e, são tarefas simultâneas.

Esta ideia me conduziu a voltar a exigência, tantas vezes assinalada por Lacan, de um uso novo do significante, que não apele a compreensão do ouvinte senão a sideração para palavra interpretativa. Um uso que propicie uma operação que violente a linguagem na tentativa sempre fracassada dizer o desejo que se furta.

Pensar num uso novo da linguagem foi uma tarefa que historicamente se encontraram as vanguardas, especialmente as literárias. As mesmas, advertidas sobre perda de eficácia que produziriam a repetição de artifícios, figuras retóricas, partiram para caracterizar os objetos pelos funções que até ontem se consideravam não essenciais, como uma forma de se distanciar-se das descrições estereotipadas – as metáforas explosivas escreveu Chaïm Perelmann, que foi uma referencia retomada por Lacan.

Roman Jakobson, por exemplo, em seu artigo “*Sobre o realismo artístico*”, utiliza a expressão: “*palavra violada*”:

“Quando queremos que um discurso seja franco, natural, expressivo, rejeitamos os acessórios de quarto, chamamos os objetos pelo seu próprio nome e essas formas têm uma nova ressonância; nesse caso, dizemos, c'est le mot. A partir do momento em que fazemos uso regular desse nome para designar o objeto, somos obrigados, no entanto, a recorrer a uma metáfora, a alusão, alegoria, se desejamos obter uma forma expressiva. As alegorias tornam-se o assunto mais sensível e

ajuda-nos a vê-lo. Em outras palavras, quando buscamos uma palavra justa apenas que nos permita ver o objeto, escolhemos uma que é incomum, pelo menos neste contexto, uma palavra violada "1

Espero que fique a vista o paradoxo que Jakobson expõe nesta citação: Para dar a entender a palavra justa que torne o objeto visível é necessário servir-se da palavra violada ou injusta. Trata-se de uma apreciação muito próxima da de Lacan em... ou pire, onde indica que tratar-se-á de vibrar a lira do desejo, mais pelo que ressoa do que pelo que se diz efetivamente.

Foi Cortázar quem retomou esta referência do linguista checo, numa conferência pronunciada em Madri nos início dos anos 80. A conferência se chamou, precisamente, “*A palavra justa*”. E embora sua proposta fosse radicalmente oposta a de Jakobson – o escritor propõe que limpemos as palavras para devolvê-las sua significação original – elas coincidem no nível diagnóstico. Dirá:

“... As palavras podem tornar-se cansadas e doentes, como os homens ou cavalos se cansam ou ficam doentes. Há palavras que por força de serem repetidas, muitas vezes mal utilizados, acabam exaustas, perdendo pouco a pouco sua vitalidade. Em vez de brotar das bocas ou escrita como foram uma vez, flechas da comunicação, pássaros do pensamento e da sensibilidade, as vemos ou ouvimo-las cair como pedras opacas (...) e servimo-nos delas como *lenços bolso, sapatos usados*.”²

Outra referência obrigatória para pensar um uso novo da linguagem é o antecedente freudiano do chiste. Especialmente pela vertente neológica que sempre inclui a nitidez verbal; neoformação significativa o progresso da língua que surge do “*colapso de significantes que se encontram, como disse Freud, comprimidos, embutidos um no outro*” – característica ainda mais notória nas palavras compostas da língua alemã mas que a marca da flexão também a faz acessível na nossa.

No que diz respeito o par sentido sem-sentido, Lacan afirma temporariamente, em seu quinto seminário, que:

¹ Jakobson, R. (1921). “*Sobre el realismo artístico*”. En AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T. (2008), Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008, p. 102.

² Cortázar, J. (1981). “*La palabra injusta*”. Conferencia dictada en Madrid.

“... o chiste chama a atenção de entrada pelo sem-sentido, deixa-nos em dívida e logo nos recompensa com a aparição nesse mesmo sem-sentido de não sei que sentido secreto, por outro lado sempre tão difícil de definir.”³

Em algumas ocasiões não é fácil notar a diferença entre um equívoco ou um chiste, devido a aspiração de sentido deste, opera como ponto de suspensão da função de significação do significante.

Lacan assinala no mesmo seminário que esse sentido secreto com o qual o chiste nos engana é sempre um sentido fugidio (que escapa) não um sentido coagulado, senão um sentido em forma de relâmpago *“da mesma natureza do espanto que nos manteve (conservou) no sem-sentido”*. Ressalta também a aparência inquietante ou perturbadora que podem adquirir as neoformações da língua, difíceis de distinguir do equívoco em várias ocasiões.

Continuando este raciocínio me interessou a interpretação que se serve desta possibilidade da língua - o equívoco - e possibilita que não obstante o caráter incurável da debilidade, a relação com o sentido se um analisante se modifica ao longo da experiência da cura, modificando a relação ao impossível que comporta o real.

E encontrei uma citação muito breve que constituiu um-achado para mim, maravilhoso, que gostaria de compartilhar com vocês. Trata-se de apenas uma expressão, do poeta francês, Paul Valéry que diz o seguinte: *“A poesía debe duvidar entre o som e o sentido”*.

Acredito que o poeta nos dá uma indicação muito útil para pensar a palavra interpretativa. Especialmente, para nos desprendermos de uma concepção *“etapista”*, apoiada na ideia de que primeiro haveria interpretações de um tipo e logo outras com o sinal contrario; substituindo essa ideia pela de um meio-dizer que oscila entre a vertente semântica e fonética, que o analisante para o sentido ou para o som de acordo com o tamanho de sua fé no Outro.

Concebida assim a interpretação, fica pendente para mim no horizonte outra investigação, -que é o lado produtivo do sentido; no campo epistêmico, pode-nos conduzir incansavelmente a outra busca, esse era o espírito socrático -; trata-se de precisar a quem atribuir a interpretação, a quem a diz ou a quem a escuta. Ou talvez

³ Lacan, J. (1957-58). *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 89.

se trate de um meio-dizer, justamente, porque isso que se diz pertence a ambos e a nenhum dos dois.

Tradução: Elynes Lima

Referencias Bibliograficas

- Cortázar, J. (1981). *La palabra injusta*. Conferencia inédita en papel. <http://blogs.perfil.com/lenguaje/2013/02/06/rememorando-a-julio-cortazar-a-traves-de-las-palabras/>
- Freud, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. IV y V, 1993.
- Freud, S. (1911). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XII, 1993.
- Freud, S. (1905). *El chiste y su relación con el inconsciente*. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. VIII, 1993.
- Goystisoló, J. (2003). *Telón de boca*. En *Obras Completas*, Vol. IV. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2007.
- Jakobson, R. (1921). *Sobre el realismo artístico*. En AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T. (2008), Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008, p. 102.
- Kundera, M. (2009). *Un encuentro*. Buenos Aires: Tusquets, 2009.
- Lacan, J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- Lacan, J. (1960). *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo*. En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- Lacan, J. (1957-58). *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2005.

- Lacan, J. (1969-70). *El Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lacan, J. (1972). *El atolondradicho*. En Lacan, J. *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1971-72). *El Seminario 19. ...ou pire*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Muraro, V. (2014). *Los estertores de la resonancia*. En Revista digital del Foro Analítico del Río de la Plata Nº 2. En <http://www.nadieduerma.com.ar/numero/2/resonancias-de-la-interpretaci-n>
- Perelmann, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos, Nueva Biblioteca Románica Hispánica, 1989.
- Soler, C. (2009). *El seminario repetido*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

O desejo no fim e sua (s) consequência (s)

Albert Nguyên

No ensino de Lacan há um deslocamento quanto ao desejo que vai do reconhecimento à causa e, por conseguinte, o desejo é um efeito, efeito de significante tomado nos restos metonímicos. OBS, não encontrei o vocábulo “*RÊT*” com acento, tal como utilizado pelo autor. Existe Ret que significa uma rede fina de caçar borboletas, trama fina... o sentido da frase parece-me poder ser traduzido por « restos ». Trata-se do tempo dos desenvolvimentos sobre o ser que Freud havia assinalado com o « *Kern unseres Wesen* », ser advindo por uma interpretação que oferece sentido.

A consequência do deslocamento é sinalizada: passa-se do desejo ao gozo, e a interpretação muda de direção, ela não visa mais o sentido e o desejo, ela visa a causa do desejo, de outra forma ela trata o desejo como uma defesa, defesa contra algo que ex-siste e que é o gozo.

Se por um lado a psicanálise relaciona-se à falta e concerne o ser e a falta a ser, por outro Lacan rompe nos anos 70 com essa concepção ontológica da experiência introduzindo – por causa do gozo- seu *Há Um* (Yad'l'Un): primazia do Um que obriga a repensar a questão do desejo devido à deflação (no original o autor repete duas vezes a mesma palavra, deflação, sem vírgula, parece-me ser um erro de digitação) do desejo, colocando no centro o gozo. Esse momento, que é também aquele em que é colocado em cena a prática do passe, entrega ao sujeito a solução de seu desejo que, no entanto, ele não atribui mais a mesma importância já que está mais ele não dá mais a ele a mesma importância pois está mais ocupado com Há Um (Yad'l'Ún) que traduz o que se manteve fixado, esses famosos restos sintomáticos de Freud, o gozo irreduzível.

Esse *Há Um* (*Il y a de l'Un*) responde a isso que confrontou o sujeito no momento da passagem da fantasia à não há relação sexual. Com o Há Um o sujeito se sabe só, sabe falar sozinho, sem o Outro que fez seu tormento, mas que também condicionou seu desejo: é a solução, a deflação de desejo que foi constituído a partir das contingências da vida, dos acidentes de sua história.

O que muda para o sujeito desde que ele se distanciou da questão do ser que portava a fantasia é, pois, lá onde ele não tem mais que se confrontar com o Outro que sustentava o gozo, ele deverá enfrentar o Um. O problema é o estatuto do ser falante (parlêtre) do sujeito: se ele é derrotado do Outro da fantasia ele encontra, entretanto, o Outro enquanto Outro, em particular quando para um homem esse Outro é uma mulher a qual ele fez o seu sintoma. Trata-se do debate em torno do Φx e da identificação a uma posição sexual. O problema com o gozo é que ele é autista e lidar com o desejo do parceiro reenvia ao Outro.

Mas Lacan tem êxito com a proeza de conjugar a falta a ser (o desejo) e a questão da existência (o gozo), como ele existe ou ele não existe. Não há desejo que não encontre o gozo pulsional e a raiz do Outro, isto é o Um.

O que se modifica quanto ao desejo, e em particular em relação ao desejo do analista, é que ao levar em conta o *sinthoma* trata-se de usar logicamente sua natureza de gozo recuperado, para atingir no fim o real até a exaustão, assim a prática da análise não é mais orientada sobre o sentido, a verdade e o desejo, mas sobre o real e o gozo do sintoma. Ela torna-se uma prática da fixação do real do *sinthoma*, ela vai além do Ideal para atingir o objeto como causa: a travessia da fantasia abre a porta para o real (*Proposição de 67*), sobre o saber real que é o inconsciente.

Pode-se deduzir o destino da fórmula da fantasia e a perspectiva que ela abre:

$$a \rightarrow \$ \diamond \text{A-barrado.}$$

De fato a questão no fim do tratamento é a do desejo do analista. Em o «*Discurso à EFP*» Lacan coloca a questão: « *A que responde o desejo do analista? Ter de enfrentar o desejo como desejo do Outro ou seja de se fazer causa do desejo. Mas para satisfazer a esta necessidade, o psicanalista deve ser tomado tal qual ele é na demanda* »

Nesse contexto, não há de fato uma correção quanto ao desejo do analista, mas Lacan propõe o passe «*onde o ato poderia tirar partido no tempo em que ele se produz*». O passe registra que «*o desejo (désidéro, désidération) sofre a deflação que o conduz ao seu des-ser*». O analista, ocupando o lugar de semblante de objeto, está pronto a dar corpo à operação analítica que atualiza que o inconsciente só joga sobre os efeitos de linguagem. Alguma coisa se diz sem que o sujeito seja ali representado, nem que ele afirme, nem que ele esconda isso que ele diz mas à saída, como notou

Lacan, o desejo é marcado por essa deflação. Ele vai ainda mais longe realizando um passo a mais e nós temos: « *Um dizer se diz sem saber quem o diz, é aí que o pensamento se subtrai* ».

Eis o que o passe registra, mas faz-se necessário entrar no « *after* », no depois do passe, a «*Nachpass*» a qual precisamente o desejo do analista que conduziu o tratamento, consequência da queda do sujeito suposto saber que atualiza seu inessencial, encontra-se transformado. Pode-se então colocar a questão de saber como se encontra modificada essa posição do analista porque se o passe é atravessado o analista encontra-se diante de um outro lugar, implicado com outra função pelo tempo que vai do passe ao fim, justificção evidente de que o passe não é o fim da análise.

Como formular essa « *segunda* » função do analista, a ser deduzida do campo que Lacan abriu com o gozo e o *sinthoma*, mas também com a evolução da doutrina do pai?

Esquemáticamente, levando-se em conta o lado redutor de todo esquema, poder-se-ia dizer que a função primeira do analista concerne à travessia da fantasia e ao desejo e que a segunda função concerne em primeiro lugar ao *sinthoma* e ao gozo. Dessa forma qual é a posição para o analista? Eu diria que se pode seguir a indicação que Lacan oferece na conclusão da terceira resposta de *Radiofonia*:

« *Eu me desloco com o deslocamento do real no simbólico, e me condenso para fazer peso com meus símbolos no real, como convém para seguir o inconsciente no traço.*», este inconsciente, como ele o precisa, constitui-se de depósito de aluviões, homólogo ao que ele sinaliza sobre a lalíngua na Terceira.

Tenho em meu título incluído o depois, as consequências. Elas estavam previstas por Lacan desde a *Proposição*: «*ele (o passe) permitiu um controle não desconhecido de suas consequências*». Para situar essas consequências, entre o passe e o fim e, sem dúvida, para além do fim quando se trata de ocupar o lugar de analista, eu diria que o depois consiste no tratamento das consequências da não relação sexual, da relação ao Um e da relação à existência e à inexistência.

Essas consequências respondem a qual tipo de prática? Elas se sustentam essencialmente de uma prática da contingência, ou seja, o não-todo e de uma prática da diferença. Precisemos o quadro para essas duas:

-Que as numerosas contingências que fizeram e surgiram na vida do sujeito não impedem que uma contingência e uma única tenha permitido desatar a neurose: a cada um sua contingência. Entrada no registro do não- todo.

-A diferença, retenho a definição de Lacan em “*Ou Pire*”:

- “*É o Um tão só enquanto que, não importa qual a diferença que existe, todas as diferenças que existem, todas se valem, só há uma, é a diferença*”. Definição que ele completa distinguindo o Um da diferença e o Um do atributo:

« *É o Um da diferença que deve ser tomado como tal no que se enuncia desse que ele funda, que é o conjunto e que tem as partes. O Um da diferença, não apenas é contável mas deve ser contado nas partes do conjunto* ». Este é o eco desse Um que se encontra desde o texto de Subversão: o Um que se conta sem ser. Esse Um (a mais) tem relação direta o « *ele existe* » das fórmulas da sexuação onde ele situa o Real: «*lá onde ele está*» (où il est-là”-wiléla) como se exprime Lacan em *O Atordoado*.

Eu ilustro esse « *lá onde ele está*»: fazer de uma mulher seu sintoma não promete portanto a paz e a harmonia, a tranquilidade. Bem ao contrario, uma intranquilidade inquietante e estranha pode surgir agora com uma acuidade particular: a diferença absoluta não é uma palavra vã. E uma tal contingência faz certamente brilhar a flexão do sujeito, a falta, interroga o amor, reativa o fracasso que o êxito encobria, confirma o héteros que o sujeito se depara: ele é não - todo.

E é também interrogação renovada sobre o desejo: que deseja o sujeito a partir dessa percepção perturbante? Saber se ele quer isso que ele deseja como resposta é crucial... e que não é mais definitivo, ele tem mesmo a certeza de ser novamente confrontado pelo surgimento de uma próxima contingência.

Confrontado a essa diferença índice da não -relação e confrontado a esse « *ele está lá*» do real, o sujeito tem a escolha de enfrentar isso assumindo a consequência: 1/. O saber, 2/. Para seguir a partir desse ponto de real, 3/. Assumir a barra da divisão. Confrontado, não é mais sobre isso que existe ou não existe, mas sobre isso que existe, é a isto que ele pode encontrar interesse em responder.

Definitivamente resolve-se aqui a questão do consentimento ao que ex-siste. A resposta dada indica a porta do «*Ele existe*» das fórmulas de Lacan sobre a sexuação onde se verifica: é a escolha da existência muito mais do que do ser que mobiliza para o sujeito a coragem onde ele poderá, ou não, testemunhar suas consequências. É bem

claro, terminar sua análise não o coloca ao abrigo da contingência e do não -todo, bem ao contrário.

De imediato deduz-se facilmente a consequência ética implicada: trata-se de uma ética do desejo suplementar do consentimento ao Real, ao impossível, apoiar-se sobre isso que se tem é melhor do que sobre isso que se tinha ou que se teria. Uma ética que integra o que Lacan indica concernente à posição feminina, entre o centro (não- todo $\times \Phi x$) e a ausência, ou des-senso (não existe um x para o qual a função fálica não funciona) entre inexistência e o suplementar, integrando a oposição, a diferença entre Há Um e a não-relação a partir da tomada radical do sentido.

Sem dúvida, a direção do tratamento é diferenciada se o analista conduz o tratamento tendo como referência o nó formado por esse ternário: *Há Um*, Não há relação sexual e «*o corpo goza*», gozo fechado, sem Outro, priorizando o Real, mas não sem que o simbólico o alcance.

Para terminar gostaria de tentar fazer sentir essa mudança “ *fina como um fio de cabelo*”, mas decisiva para a prática da análise e para a vida, que é a segunda função do analista.

Que se ultrapasse o pai sabendo servir-se dele, em *RSI* e em *O Sinthoma* Lacan mostrou com efeito que a experiência *desvela-se* para além do Édipo, do Ndp, até ao pai-versão (père-version). Esse pai-versão equivale no caso de Joyce a uma transmissão que opera a partir da função de fonação, ou seja função que coloca em jogo o objeto voz como causa. Lembramos do caso contado por Lacan na *Proposição* onde o analista se torna uma voz, bem como o caso Gide no qual o desejo fica fixado na clandestinidade devido à falha de humanização: um desejo não humanizado. Humanizado é um termo forte que reenvia a um outro registro que o simbólico.

Por isso avançarei sobre a análise impulsionada pela perspectiva do passe, a experiência de humanização. Gostaria de frisar que isso que toca a mudança que eu chamarei de traço de humanidade, traço que se relaciona à condição humana, ao humano enquanto tal, sem dúvida isso que Lacan aliás nomeou «*as amarras do ser*».

Digo, pois, do traço de humanidade, esse traço portado provavelmente por cada um e a cada um, efeito do Um e da língua, mas distinto do traço comum sinalizado por Freud e lembrado por Lacan concernente ao ódio e à crueldade que cobre a

covardia, e que a análise inverte em coragem sob certas condições, quer dizer sob a reserva de que esse traço de humanidade tenha podido ser mudado. Traço singular, respondendo a um gozo singular. Como localizá-lo senão fazendo-o equivaler ao ponto de fragilidade do sujeito, as dobras (flexões) do sujeito para retomar o termo de Lacan, esse traço de divisão onde ele se encontra sem apoio. Para ascender a ele é necessário ter podido mudar a defesa contra o gozo.

Desembaraçar-se desse traço recolhido, diz-se que a análise pode responder em termos de saber à questão, mas não diz que o sujeito vai poder ou possa, de fato, fazer face ao real, esse saber a ser inventado a cada vez... sem garantia.

A análise, de saber, concede uma resposta diferente daquela da neurose. E o analista joga sua parte: essa resposta, se soubermos fazê-la emergir do lado do analisante para o qual ela estava em suspenso... ela pode pois ser escutada. Se é este o caso, então a análise encontra-se ampliada, especialmente em seu fim.

Dessa forma, com esta resposta, é possível entender no fim do *Seminário XI* que é o Um que Lacan sinaliza como sua consequência: a significação de um amor sem limite porque ele é fora dos limites da lei, um amor que se pode dizer humildemente vivo, e onde somente ele pode viver porque, efetivamente, a vida se acha modificada: viver isso que *ex-siste*, viver a partir disso que *ex-siste*.

Para o analista, o que se encontra em função na direção do tratamento é uma nova relação com o inconsciente, uma relação modificada com a psicanálise que se constitui a resposta do fim da experiência, e outra relação com a vida, dizemos para ser mais precisos, a relação ao real da vida.

O saber do psicanalista é o saber sobre o sintoma recolhido do saber sem sujeito, ou seja, do poema que ele é.

Para concluir eu diria que esse traço de humanidade é de fato isso que protege da dor de existir, trata-se de uma consequência para o sujeito de não se precipitar no buraco (consequência melancólica) ou de continuar fascinado (tratamento interminável) mas, ao contrário, de ir ao encontro dos inesperados. Fazer viver «o roubo da humanidade» para retomar o termo de Hélène Cixous, que cada um tem inclinação de se tornar. Que ele perceba que o roubo (volée), o vôo (vol) se transforma em amor, e o traço de humanidade que divide o sujeito pode viver em seu coração. De outra forma, para viver, o tratamento do real da vida é exigido: ela ex-siste, (ela? elle?

ou II?) coloca problema para a vida, o gozo do vivente também, mas pode-se aplicar a fórmula que Lacan dá para o real : lá onde ele está.

Para o psicanalista é a mesma coisa, é em vôo que ele pode ouvir e liberar sua interpretação. Disso resulta que as consequências são de poder concluir que há- ainda um “ $Y a$ ”- que houve um ato e que houve psicanalista.

Tradução: Angela Mucida

Os sonhos, via régia

Trinidad Sanchez

Soñaba a menudo con mi madre y, aunque los destellos del sueño variaban, la sorpresa era siempre la misma. El sueño se detenía, supongo que porque era demasiado transparente en su esperanza, demasiado complaciente en su perdón.
Alice Munro. *Amistad de juventud.*

Freud disse, já 1895, que um sonho é um devaneio, uma aspiração e que apesar de serem breves delimitam com clareza o espaço das paixões humanas e por isso desde então são a via régia para se chegar ao inconsciente, para se chegar ao desejo que envolvem. Desejo inconsciente que nunca enuncia mais que é destrutível. Desejo que não diz que é desejo.

O sonho é a via régia, mas essa via não chega mais longe que a verdade significada pelos significantes extraídos dele. Porque o sonho é uma mensagem cifrada que poderia ser lida na condição de ser decifrada. Neste sentido Freud renovou totalmente a abordagem tradicional do sonho.

O decifrado, que nos leva a considerar o sonho como um fenômeno de linguagem, é sempre arriscado. Decifrar é decidir primeiro o léxico, antes de extrair logo a mensagem. A operação sempre é problemática, suspeita de desembocar somente numa lucubração.

No curso da associação livre, as representações de imagens emergentes aparecem vinculadas entre si em função da consonância, o duplo sentido das palavras ou sua coincidência temporal sem relação interna de sentido: Freud falava de associação superficial das representações na medida em que o significado não entra em jogo; por isso justamente, Lacan, seguindo Saussure a chama *associação pelo significante*. Este tipo de conexão que torna possível a formação dos chistes e jogos de palavras, opera como ponte que conduz aos pensamentos latentes. *Toda vez que um elemento psíquico está vinculado com outro mediante uma associação superficial e chocante, existe também entre ambos uma relação mais profunda e correta, que sofre a resistência da censura.* (Freud 1911, 666).

Mesmo nos sonhos melhor interpretados deixamos com frequência uma parte obscura, porque vemos que se encontra ali um novelo de pensamentos que não se deixa desenrolar, mas que tão pouco proporcionou nenhuma outra contribuição ao conteúdo manifesto. Este é o umbigo do sonho, o lugar onde se deposita o desconhecido. Os pensamentos latentes aos que alcançam a interpretação caem sem conclusão e fluem em outras direções na rede de tecidos dos nossos pensamentos. Num ponto mais denso dessa trama se eleva então o desejo do sonho como um fungo de seu micélio. (Freud, 1911, 668)

No sonho, como em toda formação do inconsciente, o desejo reprimido não se encontra no final das associações, não resulta da tradução última das figuras nem é o significado ao qual remeterá a representação final; emerge da trama das representações; se constrói erguendo-se sobre o desconhecido da experiência do sujeito que jamais poderá entrar na simbolização; se produz no limite entre o indizível e o que se pode dizer, nos obriga a enfrentar o inefável e, por isso mesmo, nos exige que prossigamos falando.

A interpretação dos sonhos é o fundamento principal da psicanálise, a base do que tem sido chamado de primeira tópica freudiana, que é dizer a radical separação entre o sistema pré-consciente – inconsciente; mas os sonhos não são o inconsciente, e não o são porque o inconsciente está separado do sistema pré-consciente – consciente, separação que tem um nome: censura.

O modelo de censura que Freud toma é o da Rússia no final do século XIX, os censores russos cruzaram com um traço de tinta grosso a palavra censurada. A censura como fato de discurso separa os dois sistemas. No entanto, existe um momento em que a censura perde força e é no tempo de dormir. Este relaxamento está determinado pelo desejo de manter o dormir, porém tem um limite além do qual está o psíquico verdadeiramente real.

Freud nunca disse que os sonhos foram sonhos de desejo. Nunca disse que era desejo sexual. O que Freud disse é o sonho era satisfação de um desejo, e que o único desejo fundamental do sonho, é o desejo de dormir.

Dou minha resposta atual. É tudo o que eu posso dizer, eu vim até aqui (Lacan 1975, 127). Assim começa Lacan a responder a pergunta que lhe faz Marcel Ritter, dentro das *Jornadas de Cartéis da Escola Freudiana de Paris*, que aconteceu em Estrasburgo em 1975. A pergunta de Ritter parte de um saber que o permite situar de forma clara um ponto difícil. De início extrai de Freud uma diferença entre *o umbigo*

do sonho propriamente dito e o *Unerkannte*. Deixa para o primeiro o *ponto de falha na rede*, a detenção da cadeia significativa e para o segundo o *não-reconhecido*. Também esboça uma distinção entre este *Unerkannte* e o real pulsional como duas formas de real. O primeiro, o coloca em relação com o desejo e o segundo, o laço com o organismo pulsional. (Lacan 1975).

O qual nos lembra as duas intervenções Freudianas sobre o que nomeou como umbigo. A primeira em uma nota no pé de página em relação ao sonho da *Injeção de Irma*, nesse ponto do sonho em que a decomposição imaginária advém como estatuto de tradução subjetiva desse abismo, desse horror inominado que se revela no fundo da garganta da boca que se abre. *Fundo da garganta, real último do objeto essencial que já não é um objeto senão algo ante o qual as palavras se detêm. Freud disse: já não quero associar mais* (Lacan 1954-55, 223). Vemos então que o umbigo do sonho não é algo advertido, reparável, mas que pela interpretação do sonho que o isola e localiza como limite; detenção da interpretabilidade do sonho. Insisto interpretabilidade, não interpretação, no entanto esse limite opera no cifrado mesmo e não no desciframento.

A segunda apelação freudiana ao umbigo do sonho aparece no parágrafo *O esquecimento dos sonhos*, onde ele nos apresenta como um ponto inacabado da interpretabilidade, um ponto insondável ligado a *Unerkannte*, o não-conhecido. Lacan fez do enigmático par: não-conhecido/umbigo do sonho, um ternário articulado pela lógica modal: o não reconhecido/o umbigo/o recalque originário.

Voltando ao texto freudiano, esse insondável do sonho, esse umbigo do sonho ligado ao não-reconhecido constitui um ponto que Freud não vacila em nomear como meada, novelo (bola), nó. Mas o certo é que este novelo, meada ou nó, nos diz, é impossível de desfazer.

Digamos que o umbigo por sua condição de limite, não responde a função escritural da imagem onírica, mas tampouco tem o estatuto do não-reconhecido puro. Pegada, e como rastro de uma pegada, marca a causa do desejo que no sonho se articula. Recordem a metáfora do micélio do fungo. Com base nele é que Ritter descreve o umbigo do sonho como esse lugar onde o desejo é por sua vez o mais próximo e o mais inacessível. É inacessível na construção do sonho, mas que, no entanto, causa esta construção, e para qual esta tende assintoticamente. Propõe

chamar a isto, o impossível do sonho. Na verdade é o impossível de todo discurso, é dizer o que se especifica por não poder dizer de nenhuma maneira.

Esse não-reconhecido indicado pelo umbigo e frente ao qual o sonho enquanto rede se detém: *Pode ser pensado como da ordem do Real? Se trata de um real pulsional? Que articulação pode se estabelecer entre esse Real e o desejo?* (Ritter 1975).

São três pontos que extraio da pergunta de Ritter, três pontos de dificuldade que encontra depois de sua atenta e rigorosa leitura da *Interpretação dos sonhos*.

Estou surpreso de escuta-los falar do real pulsional. Assim Lacan começa a responder o primeiro ponto de que o rela do umbigo do sonho, ou seja, o *Unerkannte*, o não-reconhecido, é diferente do real pulsional e nomeia este real como o que na pulsão se reduz a função de buraco, ligando-o por sua vez com os orifícios corporais. Diferencia neste ponto este orifício e o que funciona como tal no inconsciente. Dá um passo a mais e vincula este *Unerkannte* com o *Uverdrängt*, com o recalque original, definindo-o como: *algo que não pode ser dito em qualquer caso que seja a abordagem, se um não pode expressar-se assim, na raiz da linguagem* (Lacan 1975, 127). É um buraco, algo que é o limite da análise e que claro tem a ver com o real.

Podemos destacar o seguinte. Existe um buraco no inconsciente análogo ao orifício corporal, que está localizado na raiz da linguagem e que pode ser chamado umbigo, o nó do impossível de dizer. Metáfora corporal, marca irreduzível, cicatriz de um encontro com o Outro do desejo.

É por ter nascido de um ser que o tenha desejado ou não desejado, mas que só por este situá-lo de uma certa maneira na linguagem, é que um parlêtre se encontra excluído de sua própria origem, e a audácia de Freud nesta ocasião é simplesmente dizer que em algum lugar se tem a marca, no sonho mesmo. (Lacan 1975).

Então: De qual real se trata, é o real pulsional?

Se Ritter resgata e enfatiza o não-conhecido freudiano indicado pelo umbigo do sonho onde o desejo se enraíza, se Ritter o formula em termos *do que não pode ser dito de jeito nenhum*, Lacan acrescenta: *é o impossível de reconhecer*, o impossível enquanto não cessa de não se escrever. Nesse sentido, se o não reconhecido é da ordem *do que não cessa de não se escrever*, e acrescenta Lacan, *Lá não existe nada*

mais para extrair (Lacan 1975, 129). Pois bem, o que é do orifício, ao nível do simbólico, lá está enodado, não mais na forma de um orifício, senão de um fechamento, um fechamento no qual o pensamento se detém. Mais adiante diz que se trata de um orifício, bouclé (enrolado, encaracolado), enodado no sentido de fechamento.

O terceiro e último ponto que Lacan responde é: *que relações existem entre esse real com o desejo, já que Freud articula o umbigo do sonho com o desejo?*

Lacan ao final de seu ensino começa a falar do parletre, do falasser. Dizer parletre é outra maneira de designar o sujeito do inconsciente, é a partir do desejo do Outro que o sujeito se situa de certa maneira na linguagem. Lacan dirá que um parletre se encontra excluído de sua própria origem, e a audácia de Freud nesta ocasião é dizer que se tem, em alguma parte, a marca no sonho mesmo. Marca do que foi impossível da representação primordial, ponto de onde sai linha, mas é um ponto fechado o qual é impossível aceder. Lacan diz que deixa marcas no corpo e nomeia como cicatriz. Lugar impossível para o campo da palavra, quer dizer, da representação. Não pode nem *dizer-se* nem *escrever-se*. O umbigo do sonho aparece como índice do limite da escritura e ao mesmo tempo como sua condição. Ponto de limite no qual se articula com o desejo, do qual Freud nos diz que opera como o micélio dos fungos.

Lacan já havia articulado o desejo ao objeto (a), afirmando que o desejo encontra sua razão e sua consistência na linguagem. Contudo, por sua função de representação, e não de apresentação, a linguagem assinala a ausência da Coisa (*das Ding*). Afirma que esta relação com o inconsciente não tem nenhum motivo para não *concebê-la* como fez Freud: que existe um umbigo. Quer dizer que existem coisas que estão para sempre fechadas em seu inconsciente. Isso que está para sempre fechado Lacan o situa em relação ao sexo e a morte, o distingue daquilo que tem a ver com o inconsciente como tal. O que nomeia como não relação sexual fica ligado ao real do ser humano, o inconsciente passa a ser aquilo que vem a constituir uma tentativa de resposta e nesta resposta se articula o desejo.

Seguindo este raciocínio é possível pensar que teremos ao menos dois reais, *Unerkante* ou *Uverdrängt*, modelo do orifício do inconsciente, e por outro lado o real pulsional com seu orifício corporal. O umbigo do sonho dizíamos que era o nó que fecha o impossível do inconsciente, ou seja, a raiz da linguagem. Mas: *Quem faz as*

vezes do umbigo para o real pulsional? Lacan diz que não o encontrou e assinala algo que se encontra repercutindo e *é por metáfora comparável ao que é da pulsão, (Lacan 1975, 129), e frente a esse ponto a pulsão mesma se opacificará.*

Então existe algo do pulsional que se realiza no sonho, algo de outra ordem que pode interromper o sonho e que é de outro registro. Freud e Lacan o nomearam alternativamente: *a pulsão emergente, o traumático, a visão que angustia, o real último*; mas o que quero dizer é que isto que interrompe o sonho e desperta é fundamentalmente quando se intenciona *imaginar o símbolo* de um real pulsional; *quando se põe o discurso simbólico por baixo da forma figurativa, que não é outra coisa que sonhar.* (Lacan 1954-55, 232). Poderíamos dizer que o sonho oferece uma moldura imaginária para *ilustração visual patética* do não-simbolizado, de nenhuma maneira se trata do brilho fálico que oferece o fantasma. E, também podemos dizer, que um imaginário esvaziado de esplendor fálico, pode permitir a aparição de imagens de horror.

Então, temos dois limites do sonho que limitam dois reais distintos, e em ambos os casos existe retenção do deambular (fluir) significativa.

Situar o pulsional no sintoma é mais fácil por seu enlace com o corpo – fundamentalmente como o sintoma histérico – no sonho não acontece o mesmo já que pareceria que no sonho se subtrai o corpo. Podemos pensar que o sonho, com seu desejo de dormir intenciona subtrair o corpo, quando digo corpo me refiro ao organismo pulsional. Freud dizia que no sonho existe uma dupla ruga narcísica; dupla ruga sobre a imagem do corpo que intenciona envolver o que tem de mais real, a pulsão.

Lacan chegando a nesse ponto esboça por um lado: *a identificação do sujeito a um sexo sobre dois, é algo que não se faz mais que secundariamente e por acaso* (Lacan 1975, 130). Ressalta assim a não inscrição do feminino no inconsciente e a ficção do Édipo como resposta secundária sobre essa falta. Eu diria, o umbigo sexual do inconsciente sobre o qual se monta a diferença sexual edípica. Mas por sua vez ressalta que *a pulsão é algo que deixa completamente aberta a formulação da relação de um sexo como tal, e encontra que o mistério é que não há Outro* (Lacan 1975, 130). O real pulsional é o que impede que haja relação entre os sexos, porque o gozo, o gozo do um, sabemos, é o que impede o laço com o Outro sexo.

Supor um umbigo da análise, faz-nos saber que chegados a esse ponto não se trata de romper a corda, nem tampouco de permanecer parados diante disso. É o que aparece quando no sonho da injeção de Irma, encontramos a intenção de Freud de colocar uma placa nesse lugar. Freud fez algo com a garganta de Irma – visão atroz e angustiante a respeito do feminino se ele existe -, ao colocar uma fórmula detém o sonho nesse lugar do buraco que é a raiz da linguagem.

Calderón de la Barca põe estes versos na boca do Príncipe Segismundo: *O que é a vida? Um frenesi. O que é a vida? Uma ilusão, uma sombra, uma ficção, e o maior bem é pequeno, que toda vida é um sonho, e os sonhos, sonhos são.* (Calderón de la Barca 1993, 76). Mas cuidado Calderón: as pulsões são, e ao serem, são testemunho de que nosso mundo não se reduz a uma pura imaginação.

A interpretação de Lacan é simplesmente genial, afirma que *nenhuma outra palavra, outra solução que a palavra* (Lacan 1954-55, 240), é dizer, que nesse ponto não há nada mais para puxar a corda.

Em seu *Seminário Os não-tolos erram*, Lacan fazendo alusão ao umbigo do sonho dirá: *todos nós inventamos um truque para preenchermos o buraco no real, lá onde não há relação sexual, isso produz um traumatismo, Um inventa. Um inventa o que pode, claro.* (Lacan 1973, 100).

Levar a sério a especificidade da psicanálise tem como consequência não encontrar o que se procurava no início da mesma. No lugar da certeza do encontro esperado em sua fantasia e com sua visada fálica, a análise produz uma contingência, o encontro com o real. A análise empurra o sujeito a um limite, a um esvaziamento da produção fantasmática, para no fundo produzir um Ato. Lá onde não se espera haverá um encontro não com o Outro, mas com o real. E é a na contingência do ato analítico que o desejo do analista inarticulável, dá lugar para um dizer, que modifica o sujeito.

Tradução: Elynes Barros Lima

Bibliografía.

- Freud, S., *Interpretación de los sueños*, en Obras Completas, Madrid. Biblioteca Nueva, 1981
- Lacan, J., *El seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 1984.
- Lacan, J., *Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter, 26 de Enero de 1975; Strasbourg*, en Suplemento de las notas de la escuela Freudiana de Buenos Aires. Noviembre de 1980. N°1, 126-135.
- Calderón de la Barca, P., RBA Editores, S.A. Barcelona 1993.

O ponto nodal que é desejo

Susan Schwartz

Dois momentos no ensino de Lacan fornecem meu contexto. O primeiro ocorre no *Seminário XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*: desejo é o “*ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual*” (LACAN, 1985:1964, p. 146). O segundo é do *Seminário XX, Mais, ainda*: “*A análise presume, do desejo, que ele se inscreve por uma contingência corporal*” (LACAN, 1985:1972-1973, p. 126). O que essas duas afirmações nos dizem sobre os paradoxos do desejo e como elas dão uma orientação ao analista, possuído do desejo próprio à sua função?

Esses seminários pivô não somente marcam a direção do ensino de Lacan em direção aos efeitos – os afetos – do real e sua implicação para a natureza da interpretação, eles também oferecem dois diferentes mapeamentos do sujeito, da topologia Möbiana do oito interior (*huit intérieur*) (LACAN, 1985:1964, p. 255), reiterada no *Seminário XI*, à introdução do nó Borromeano (*noeud borroméan*), no *Seminário XX*, formado a partir de um simples círculo e um oito interior (1985:1972-1973, p. 168). Ambas as topologias *centram-se* no objeto *a*: a primeira, em termos da separação de *a* do I idealizador da identificação, e a segunda, o *a* como causa pelo meio da qual o sujeito se identifica com seu desejo em termos de sua falta. Concomitantemente, a noção do desejo do analista modifica-se do desejo de “*absoluta diferença*” no *Seminário XI*, para um desejo representado no discurso do analista. Isto é, o desejo do analista deve suportar o lugar da causa, não objeto, do desejo do analisante, por, na ocasião, ocupar o lugar do semblante e permitir ao objeto *a* reinar ali (LACAN, 1985:1972-1973, p. 129).

As conceituações paralelas do sujeito e do desejo do analista são acompanhadas por uma mudança de ênfase na noção de desejo, de desejo como desejo do Outro, um desejo orientado pelo significante, para aquela de um desejo orientado pelo real além da linguagem, uma mudança que tem consequências no nível de nossa prática, particularmente em relação à interpretação. Isto é, há uma mudança da decifração das formações do inconsciente do sujeito para o sujeito como ser falante, o *parlêtre*, o ser do ser de gozo, e do que não pode ser falado ou pode ser apenas meio-dito. Como

Lacan dirá mais tarde, o *parlêtre* é o inconsciente Freudiano (LACAN, 2003:1979, p561 [565]).

O desejo como ponto nodal tem suas coordenadas no simbólico e imaginário do sujeito e no real do corpo. Esse enodamento é fundamental para a natureza paradoxal do desejo do sujeito, um desejo sempre evanescente “*já que a satisfação da demanda o priva de seu objeto*” (LACAN, 1998:1958, p. 643). Em outras palavras, seu ser de gozo está sempre em outro lugar. A metonímia do desejo como falta a ser (*manque à être*) move-se na cadeia significante de acordo com a estrutura linguística do inconsciente; mas o objeto *a* que cai do corpo é real e intersecta o inconsciente na borda da zona erógena e, portanto, no lugar da pulsão. Aqui vemos o nexos entre desejo e demanda, um nexos que é nele mesmo paradoxal já que o sujeito causado pela falta tenta recuperar sua perda em infindáveis repetições de gozo em encontros – sempre contingentes – que servem apenas como repetições daquela perda.

A esse enodamento de desejo e gozo no *Seminário XI*, Lacan adiciona a mola imaginária do amor na transferência: “*A transferência é um fenômeno essencial, ligado ao desejo como fenômeno nodal do ser humano*” (LACAN, 1985:1964, p. 219). É evidente que esse ponto antecipa o nó Borromeano com o *a* em seu centro. Em 1964, Lacan está se referindo ao peso da realidade sexual representada pelo objeto *a*, correndo por baixo do discurso analítico (LACAN, 1985:1964, pp. 147-148), caindo entre o S_1 e o S_2 , o significante do que do significante se torna saber. Está claro porque, nesse ponto em seu ensino, o desejo do analista como sujeito-suposto-saber é condicionado pelo saber de que ninguém escapa dos efeitos de significação, mas que há um ponto sem nenhum saber – o inconsciente – um ponto ao qual o desejo do analista está ligado a fim de resolver o que pode ser revelado (LACAN, 1985:1964, p.239): a natureza daquele Outro ideal que o analisante sustentou com todo o seu ser.

O desejo do analista é a condição tanto da interpretação no nível da decifração como da circunscrição do além do sentido. No *Seminário XI*, Lacan se refere ao traço unário como aquilo ao que o sujeito “*se agarra*” (*s’y accroche*) e que só pode se constituir no campo do desejo, e portanto na relação do sujeito com o Outro (LACAN, 1985:1964, p. 242). Mas os efeitos do traço unário são reais: há uma perda de gozo com a conseqüente repetição. Segundo, Lacan mantém que o desejo do analista é interpretação (LACAN, 1985:1964, p. 167) porque “*o efeito da interpretação é isolar*

no sujeito um coração... de non-sense” (LACAN, 1985:1964, p. 236, itálicos no original). Então, se o desejo do analista é interpretação, ele também aponta para o limite interno da interpretação definida como a produção de sentido através da decifração, isto é, a produção de saber, o S_2 , que alcança seu limite no coração do sem sentido. O sujeito é afetado pelo traumático S_1 ao qual ele é assujeitado [*assujettî*] como sujeito no campo do Outro, um S_1 que não está encadeado, e portanto não pode ser reduzido ao saber. É dessa sujeição que ele tem de “*tirar-se disso*” (*s’en sortir*) (LACAN, 1985:1964, p. 178). “*Tirar-se disso*” implica em tomar uma nova posição em relação tanto ao desejo como ao gozo, e podemos adicionar, ao amor em sua relação com a identificação.

No *Seminário XX, Mais, ainda*, Lacan elabora as limitação tanto ao amor quanto ao saber. O amor de transferência é amor endereçado ao analista como Outro do saber, mas a demanda abriga o pedido por mais ser (LACAN 1998a, 126). Como um desejo em relação ao real, não um desejo do Outro, o desejo do analista não é para compensar pela falta-a-ser do sujeito, mas para mirar na revelação do ser de gozo do sujeito. Esse é um desejo que encontra sua orientação pelo sem sentido de *lalangue* que é constitutivo do ser que fala. A demanda por amor criptografada como uma demanda de saber só pode ser constituída como “*jouis-sens*”: um gozo do sentido, um gozo do significado, de falar, um caminho que leva a uma proliferação sem fim de significados interpretados que é, de fato, um impasse ao saber no real.

Em *Mais, ainda*, Lacan reitera o tema de *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* de que apesar do significante não ter relação com seu efeito de significado, ele ainda assim comanda. Esse é o elo conceitual entre discurso e escrita (LACAN, 1998a, pp. 30-36), uma escrita no corpo que é a consequência do fato do significante não ter nada a ver com a escuta, mas com o efeito encarnado dos significantes que são ouvidos. Essa escrita captura os efeitos da linguagem no real, isto é, nas marcas de gozo no corpo (LACAN, 1998a, p. 86). Lacan efetivamente liga as afirmações focais que selecionei dos *Seminários XI e XX* quando ele observa, no *Seminário XXII, RSI*: “*O inconsciente é aquilo que por falar determina o sujeito como ser, mas como um ser marcado com aquela metonímia pela qual eu suporto o desejo... o sujeito é causado por um objeto, um objeto que tagarela (cause), que só pode ser percebido na escrita*” (Lição de 21 de Janeiro de 1975). A brincadeira de Lacan com “*causer*” – tagarelar e

causar – lembra-nos que falar é em si mesmo um gozo, que o ser falante é constituído pelo dizer (*dire*) do Outro no nível daqueles desencadeados de *lalangue*, e com os quais a linguagem pode apenas tentar fazer sentido. De fato, a linguagem é o produto dessa tentativa de fazer sentido. Podemos encontrar uma referência anterior da marca do que o sujeito escuta por detrás dos significantes falados pelo Outro em “*A direção do tratamento*”, quando Lacan se refere à marca do ferro no ombro do sujeito (LACAN, 1998:1958, p. 636 [629]). Essa marca de identificação é o sintoma.

A imagem do ferro de marcar ilumina a observação em *Mais, ainda* que “*A análise presume, do desejo, que ele se inscreve por uma contingência corporal*” (LACAN, 1985:1972-1973, p. 126), de um encontro traumático com o Outro que marca o corpo de uma forma singular. Somos seres de contingência, do encontro. Na experiência analítica, a contingência é o que para de não se escrever (*ce qui cesse de ne pas s'écrire*). Tudo o que a contingência pode produzir é o S_1 , o significante de um gozo “*idiota*” (LACAN, 1985:1972-1973, pp. 126-127). O necessário é o falo, que não para de se escrever (*ce qui ne cesse pas de s'écrire*). No entanto, na lógica do inconsciente de Lacan, o que para de não se escrever é realmente o falo, o falo como ponto extremo da causa do desejo, isto é, como significante sem significado. Esse é o S_1 que não é encadeado, o Um fálico do gozo singular do sujeito. Assim, é somente como contingência que o falo para de não se escrever (LACAN, 1985:1972-1973, p. 127), e é na contingência do encontro que a relação sexual, a qual é impossível de escrever, que não para de não se escrever (*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*) também é submetida à regra do encontro.

A elaboração de Lacan, no seminário *Mais, ainda*, sobre o caminho do simbólico em direção ao real revela a verdadeira natureza do *a* como semblante de ser que preencherá a falta no sujeito; em outras palavras, o *a* como suporte de ser. Entretanto, confundir o *a* com ser é descobrir que ele não é nada senão sua falha, já que ele não pode ser sustentado em sua aproximação com o real. Assim, uma distinção absoluta deve ser feita no nível do objeto entre o imaginário e o real e, portanto, com a noção de semblante na qual a fantasia se baseia. Isso é crucial para a conceituação do *a* em relação ao desejo do analista, isto é, à sua função no discurso analítico. O analista não é a base para o semblante, nem é semblante ele mesmo. No entanto, diz Lacan, o analista pode, às vezes, ocupar aquele lugar e permitir que o objeto *a* presida. É

colocando o objeto *a* no lugar de semblante que o analista pode fazer seu trabalho; “*interrogar como saber o que é da verdade*” (LACAN, 1985:1972-1973, p. 129).

O limite à significação é estabelecido como a fronteira do vazio, do real em torno do qual o sujeito é estruturado, e disso segue que o desejo do analista de descobrir o que pode ser sabido, do que pode e que não pode ser trazido para a linguagem, é necessariamente orientado para esse real. Uma mutação na economia do desejo do sujeito requer um ato analítico, definido como tal por seu efeito no sujeito de algo reescrito no real do sintoma, um reescrever que permite uma mudança no nível do sofrimento do sujeito.

A definição do desejo do analista como um desejo em relação ao real do não-tudo, do não-saber, não-senso, meia-verdade, invoca a natureza paradoxal da situação analítica: o analisante, que quer mais significado com o fim de entender porque ele sofre, deve, em um processo de destituição subjetiva, cair da fantasia que sustentou seu desejo e se identificar com sua causa no vazio indizível. O desejo do analista se manifesta em des-ser (*désêtre*), caindo do lugar do semblante do sujeito-suposto-saber, para revelar o real como causa, isto é, o *a* que determina a urgência do ato analítico. Tal desejo só pode ser um efeito de uma experiência de análise que tenha produzido uma mudança na própria economia subjetiva do analista (LACAN, 1995, p. 8), um desejo completamente novo (*inédit*), como diz Lacan. No fim do *Prefácio à edição inglesa do Seminário XI*, de 1976, Lacan refere-se a seu dever de fazer par com os casos urgentes com os quais está trabalhando (*faire avec eux la paire*) (LACAN, 2003:1976, p.569[573]). Podemos ler essa afirmação pelo momento em *Mais, ainda* em que, em referência ao tempo lógico, ele fala do lugar do desejo em termos do *a* que inicia a função da pressa (LACAN, 1985:1972-1973, p. 67). De fato, desejo é movimento e desejo e tempo estão intimamente ligados em relação à contingência do encontro.

No capítulo final de *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan fala do *sine qua non* da operação analítica: manter a distância entre o I idealizador da identificação e o objeto *a*. Em outras palavras, o papel do analista não é como um objeto de identificação, mas como causa de desejo. A decepção da transferência serve para permitir que a demanda de amor seja endereçada ao analista para mascarar a pulsão. É tarefa do analista trazer a demanda de volta à identificação a fim de que seu

desejo, que corre contra a identificação, produza no sujeito a experiência de separação e por isso faça presente a pulsão. Desse modo, o *a* em torno do qual gira a pulsão é separado do I da identificação e a natureza da fantasia que suporta o desejo do sujeito é revelada (LACAN, 1988:1964, pp. 258-259). Por isso o analista deve cair a fim de que sua função seja realizada. A topologia Borromeana do ser falante, *parlêtre*, ser de gozo, refina mais o conceito do desejo do analista: a ênfase não cai no possível, como se manteve em *A ética da psicanálise*, mas pelo impossível: uma orientação pelo real do que não para de não se escrever – a relação sexual – e é por isso linguagem incompatível. Quando Lacan introduz o nó Borromeano no seminário *Mais, ainda*, ele o situa em relação à formulação: peço que você recuse o que lhe ofereço porque não é isso (LACAN, 1985:1972-1973, p. 170), porque “isso” é o objeto *a*, que é, por definição, sem ser e por isso sem a promessa de satisfação do gozo. Esse é o nível no qual o desejo do analista funciona em sua relação impossível com o Sujeito barrado, um desejo que mira produzir o S_1 que comanda o gozo do sujeito, e conseqüente a isso, o que pode haver de saber no lugar da verdade dado que a verdade pode ser apenas meio-dita. Esse é o nível do desejo como ponto nodal, desejo que é garantido apenas no próprio enodamento entre Simbólico, Imaginário e Real.

Traducción: Paulo Rona

Referencias Bibliograficas

LACAN, J. (1962- 1963) *O Seminário: A Angústia, Livro 10*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1964) *O Seminário: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, J. (1959-1960) *O Seminário: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LACAN, J. (1995) *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*. Trans. R. Grigg, *Analysis* 6.

LACAN, J. (1972-1973) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore 1972-1973*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company, 1998a.

LACAN, J. (1979) *Joyce, o Sintoma. In: Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1958) *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

DESEJO E PRAZER

O sintoma interpreta...

Sidi ASKOFARÉ

Esse título indica uma tese, mas uma tese inacabada e talvez inacabável, pois justamente, ao formulá-la in petto, eu medi o paradoxo.... Mais que enunciá-la portanto, vou toma-la por seu avesso.

O que é admitido e reconhecido em nosso campo é que o sintoma se interpreta. Não somente se interpreta, mas é esperado dessa interpretação que o sintoma recue, e mesmo cesse, desapareça. O que de mais aceitável, com efeito, a fim de nos mantermos na veia de Freud e do primeiro Lacan?

Esse último não cessou de soletrar sobre o fundo dos "*modos de formação dos sintomas*" e do "*sentido do sintoma*" de Freud, o que ele mesmo promoveu como metáfora do sintoma.

Mesmo se eu m.y.m.u.p.t - me coloquei aí um pouco tarde -, como o anunciou ironicamente Lacan ao fim de sua conferência de 9 de maio de 1957 (Escritos, p. 533), vem-me à memória as últimas linhas de *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*: "(...) se o sintoma é uma metáfora, dizê-lo não é uma metáfora, nem tampouco dizer que o desejo do homem é uma metonímia. Porque o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso". (Escritos, p. 532).

O par que se tornou clássico para nós, após Jakobson via Lacan, da metáfora e da metonímia, encontra-se então aqui redobrado por um outro binário, aquele do sintoma e do desejo.

Das inúmeras e difíceis questões que coloca esse binário, só reterei por hoje:

1. Qual a ligação entre o sintoma como metáfora e o desejo como metonímia da falta-a-ser?

2. O que muda nessa articulação a função borromeana do sintoma e a invenção do sintoma?

1. É em 1958, em seu seminário de 16 de abril, que Lacan examinará bem explicitamente essa questão da relação do sintoma ao desejo. Partindo de que é sobre o desejo que a descoberta freudiana colocou o acento desde o começo, ele avança que

"o que Freud descobriu essencialmente, o que ele apreendeu nos sintomas, fossem esses quais fossem, quer se tratasse de sintomas patológicos, quer se tratasse do que ele interpretou no que até então se apresentava como mais ou menos redutível à vida normal, como o sonho, por exemplo, foi sempre um desejo." (Sem. V, p. 331)

Sonho e sintoma, temos aí também duas formações clássicas ditas do inconsciente e das quais Lacan estabeleceu aqui o que as une e o que as separa sob o ponto de vista da função do desejo. O sonho, lembra-nos ele, não se contenta de nos falar do desejo, ele nos fala - e isso é o que está no coração da *Traumdeutung* - de realização de desejo (quer dizer de sua enunciação), que é dita também sua satisfação.

O paradoxo imediatamente assinalado por Lacan é que se trata também de satisfação quando Freud fala de sintoma, ou em todo caso, de alguma coisa que se assemelha a uma satisfação - um gozo, nos dirão hoje em dia - mesmo que seja *"uma satisfação cujo caráter problemático é muito acentuado, uma vez que é também uma satisfação às avessas."* (Sem.V p. 331)

Lacan conclui que o desejo, o que ele denomina desejo, está *"ligado a alguma coisa que é sua aparência, e para dizer a palavra, sua máscara"*. (Sem. V, p. 331)

É portanto, para além dessa máscara que se trata de apreender o desejo, sempre em fuga. É ao que se consagram, na experiência, o deciframento e a interpretação.

O que é assim atualizado é a relação entre sentido e desejo uma vez que esse desejo tentamos concebê-lo a partir de sua nesciente, de seu estatuto inconsciente. Lacan irá até dizer, a propósito do sentido, que ele não é *"outra coisa senão uma atenuação"* do termo do desejo que, este sim, « *confere toda*

a importância ao que se encontrou nessa primeira apreensão da experiência psicanalítica. » (Sem. V, p. 335)

No fundo, todo o esforço de Lacan consistirá em colocar em evidência que o caráter problemático, o caráter paradoxal do desejo na experiência psicanalítica é no sintoma que ele é atestado. E a mais clássica clínica da histeria, a observação de Elisabeth Von R, é suficiente para demonstrá-lo. Trata-se dessa dor no alto da coxa – esquerda e direita – que Freud vai relacionar à longa presença da paciente ao lado de seu pai doente e à evidência, enquanto ela cuidava dele, do desejo que a ligava a um de seus amigos de infância, a quem ela esperava fazer seu marido.

A análise traz à tona um elemento que sobredetermina a situação, a saber, as relações de Elisabeth com os maridos de suas duas irmãs. Ela detestava um deles e experimentava um sentimento mais que terno pelo outro. O sintoma da dor na perna será precipitado em torno de um certo número de encontros e de pensamentos relativos às relações entre esse cunhado apreciado, desejado, e uma de suas irmãs mais novas.

Aos olhos de Lacan o de que se trata nesse caso é principalmente do interesse tomado pelo sujeito em uma situação de desejo:

« Existe uma situação de desejo e o sujeito adquire um interesse nela. Agora, porém, que sabemos o que é uma histérica, nem sequer podemos acrescentar – qualquer que seja o aspecto pelo qual ela o adquire. Isso, com efeito, já seria implicar que ela adquire esse interesse por um lado ou por outro – que se interessa pelo cunhado do ponto de vista da irmã, ou pela irmã do ponto de vista do cunhado. A identificação da histérica pode perfeitamente subsistir de maneira correlata em diversas direções. Aqui, ela é dupla. Digamos que o sujeito se interessa, que está implicado na situação de desejo, e é essencialmente isso que é representado por um sintoma, o que traz, aqui, a ideia de máscara. A ideia de máscara significa que o desejo se apresenta sob uma forma ambígua, que justamente não nos permite orientar o sujeito em relação a esse ou aquele objeto da situação. Há um interesse do sujeito na situação como tal, isto é, na relação desejante. É precisamente isso que é exprimido pelo sintoma que aparece, e é isso que chamo de elemento de máscara do sintoma. » (Sem. V p. 337)

Lembrar tudo isso para dizer o que? Que desde o início de seu ensino, Lacan percebeu a ligação entre o desejo e o sintoma. E essa ligação é muito mais sutil do que um esquema mecânico e trivial poderia deixar pensar. Com efeito, uma das questões às quais se confronta toda análise é « *a da ligação do desejo, que permanece como um ponto de interrogação, um x, um enigma, com o sintoma do qual ele se reveste, ou seja, com a máscara.* »

É por isso que, de maneira paradoxal, convém considerar, com Lacan, que « *o sintoma vai no sentido do reconhecimento do desejo* », mesmo que esse reconhecimento se apresente sob uma forma fechada ao outro. Dito de outra maneira, « *reconhecimento do desejo, mas reconhecimento por ninguém.* » Daí a necessária mobilização de sua outra face: não de reconhecimento do desejo, mas de desejo de reconhecimento que necessita, funda e legitima a intervenção do analista, o significante a mais da interpretação enquanto esse desejo é um desejo inconsciente, um desejo recalçado.

2. Chego ao meu segundo desenvolvimento que é motivado por isso: mesmo se não me conto entre aqueles que consideram que o desejo é uma noção esmaecida e ligeiramente ultrapassada, uma sorte de camomila ao lado da aguardente do gozo, forçoso é constatar que suas ocorrências nos ditos e nos escritos de Lacan não cessam de declinar e de se rarefazer na medida em que ele avança em seu último ensino, notadamente depois de sua generalização do método borromeano para pensar a experiência analítica.

Minha segunda questão poderia então ser formulada assim: quais as razões para esse declínio? O mais simples, mas também o mais discutível seria considerar que a medida da categoria do gozo é tal – aqui incluo, claro, o que denominarei as noções derivadas: mais-de-gozar, Gozo Outro, Gozo do Outro, eu ouço-sentido (J'ouis-sens), sentido gozado (sens joui), etc. – que ela termina por apagar de maneira tendenciosa a noção de desejo do léxico de Lacan.

Assim, estamos justificados a colocar a questão: para onde foi o desejo?

Formo a hipótese de que, no último ensino de Lacan, é principalmente e mesmo exclusivamente o sintoma que o substitui, que toma o seu lugar. E isso não simplesmente em razão do que podemos constatar de que ao declínio

progressivo de um, responde o caráter mais e mais central do outro. A razão a meu ver é outra. Ela se prende essencialmente ao fato de que a operação do «*último Lacan*» é tanto uma aplicação e uma generalização do método borromeano – segundo a excelente e pertinente fórmula de Michel Bousseyroux – quanto o que se poderia denominar o primado do sintoma sobre a fantasia, o privilégio, em psicanálise, da relação ao sintoma sobre a relação à fantasia. Difícil por outro lado explicar a razão da passagem, em Lacan, da travessia da fantasia à identificação ao sintoma como «*critérium*» do fim da análise, sem se apoiar nessa opção.

Com efeito, o sintoma não pode se reduzir à máscara do desejo que evoquei no alto. Por se convencer, basta observar que o surpreendente, na subversão do último ensino de Lacan, é que ele recapitula e ordena de maneira nova tudo o que tinha elaborado anteriormente sobre o sintoma em sua relação ao desejo: complexo de castração, metáfora paterna e significação fálica, significado do grande Outro, reconhecimento do desejo e desejo de reconhecimento.

Mas o que constitui a meu ver a ponta dessa elaboração e que de um golpe conduz a conceber o sintoma não como uma interpretação do desejo, segundo minha primeira intuição, mas enquanto «*acontecimento de corpo*», como sua encarnação, é que o sintoma é de início e antes de tudo uma defesa contra o gozo – o que não faz objeção ao fato de que, pela fantasia, ele é gozo em espera de ser desvalorizado – e mais radicalmente a recusa inata de um sujeito de ser gozado pelo Outro. O sintoma sendo, para parodiar Lacan-Duras, «*a barragem contra o Pacífico*» do gozo do Outro.

Esse valor do sintoma junta, pode-se ver, uma das mais antigas definições do desejo para Lacan – «*(...) o desejo é uma defesa, proibição de ultrapassar um limite no gozo*» (*Escritos*, p. 839), a referência à função de separação e de enodamento do pai e o «*tudo, mas não isso*) que subtrai o sujeito ao todo fálico.

Concluo.

Podemos encontrar figura mais radical, mais eficiente, mais paradoxal e ao mesmo tempo menos desencarnada do desejo?

Tradução: Zilda Machado

Não há desejo sem gozo

Beatriz Helena Maya

“O sujeito não satisfaz simplesmente um desejo; goza de desejar, e essa é uma dimensão essencial de seu gozo”

O *Seminário V* nos adverte da estreita relação entre desejo e gozo. Assim, um enigma extraído do *Seminário XXI* onde Lacan define o princípio do prazer como gozar o menos possível, fórmula inspirada a Freud pelos epicuristas, leva criptografada a impossibilidade de deixar de gozar. Desde “*Os dois princípios do funcionamento psíquico*” até “*Mais além do princípio do prazer*”, um grande passo introduz uma correção de Freud no princípio que funda o humano.

Lacan oscila entre a separação e a aproximação entre o desejo e o gozo. No *Seminário IX* define o desejo sobre a base da repetição do traço unário pela via da demanda², com a topologia que diferencia o vazio da demanda do furo nada do desejo. Mas, a repetição que funda o desejo, igualmente, funda o gozo, posto que se trata de repetir o traço.

É no *Seminário XVI* que isso fica claro. Aqui, Lacan chama de “*acontecimento Freud*” uma concepção do prazer diferente daquela colocada pela filosofia, articulada por Freud com o encadeamento significante que permite reencontrar uma percepção idêntica a uma primeira, pela via da repetição, realizada apenas pelo que, na época, Freud chamou de alucinação, palavra que choca a Lacan, mas que tenta “*ênfatisar em particular o paradoxo do funcionamento do sistema, articulado com o princípio do prazer*”³. O “*acontecimento Freud*” descobre a realidade como dependente do encadeamento significante que é a interpretação selvagem do sonho, a qual antecede a “*arrazoada*”, “*frase reconstituída*”, que mostra o ponto de falha, não do sentido,

¹ Lacan J. *Seminário 5: Las formaciones del inconsciente*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 321

² Lacan J. *El seminario 9: La identificación*. Lección del 9 de mayo de 1962. Sin editar

³ Lacan J. *Seminário 16: De un otro al Otro*. Paidós, Buenos Aires, 2008, p 179

mas do que anda mal ali no sonho e que não é nada mais que o desejo⁴. Há em tudo isso uma “*lógica mínima*” que Lacan chama diferença e repetição⁵ introduzindo o paradoxo do desejo em relação ao gozo.

Estamos acostumados a pensar o gozo como excesso, a partir do que Lacan nos ensinou no *Seminário 7*, com o gozo da transgressão. Este *Seminário 16* introduziu a noção de mais-de-gozar em homologia com a mais valia de Marx, a qual permite entendê-la como o que responde a uma perda introduzida pelo discurso. Justamente esta perda é o que permite captar o gozo, porque segundo Lacan, não é uma transgressão dos aparelhos reguladores; o gozo arruindo se capta na entropia que se produz na repetição inaugurada pelo discurso, perda que produz o empuxo dialético do movimento desejante.

É por isso que a produção do objeto *a* como falta é o que toma corpo de um gozo a recuperar⁶ de maneira distinta, tornando-se objeto de desejo. De causa vazia, passa a algo que se coloca na frente, mais de gozar que faz parte da fórmula fantasmática.

Um passo a mais: No *Seminário 17*, esclarece a noção de compulsão à repetição freudiana. Lacan é pródigo em explicações sobre o que a funda: o traço unário. O emprego da noção é nova em Lacan porque o situa como a forma mais simples da marca, a origem do significante, S_1 , o princípio da cadeia e do aparelho do discurso que tocou o corpo do sujeito deixando uma marca de gozo, marca de voluptuosidade, e uma perda que podemos escrever *a*, como evocação do ser do sujeito perdido para sempre; marca que o dispõe à busca incessante e à repetição como o necessário que não cessa de se escrever, pondo em jogo a dialética do gozo entre um retorno e uma perda, uma estropia para sustentar o princípio do prazer, criando um paradoxo, posto que a repetição não é mais que retorno do gozo⁷. Dessa maneira o gozo surge fracassado pelo princípio do

⁴ *Ibíd.*, p. 182

⁵ *Ibíd.*, p. 181

⁶ Lacan J. *Seminário 17: Los cuatro discursos*. Paidós, Buenos Aires, 1992, p 53

⁷ *Ibíd.*, p 48

prazer, o que daria garantia à permanência do desejo, mas não sem o próprio gozo.

Então, o desejo se articula ao gozo porque é o substituto da perda, da entropia, mas se situa como busca também, em um movimento que implica repetição, assegurando assim seu laço indissolúvel com o gozo. Dito de outra maneira: Toda essa dinâmica do gozo introduz, no seu interior, o desejo suportado pelo fantasma, mediana entre o desejo e o gozo, porque sustenta o desejo, mas transporta gozo, pelo que acarreta de busca repetida. O fantasma é, portanto, a função que acentua⁸ a relação entre o gozo e o desejo. Assim, não podemos continuar pensando uma separação que seria ideal entre o desejo e o gozo, mas antes podemos pensa-los articulados, de tal forma que o gozo seja condição para o desejo.

Se se pensa a experiência analítica como um tratamento do gozo que conduz ao Desejo do analista, podemos nos perguntar pelo final. O *Seminário IX* faz uma virada nas relações que viemos articulando. Observando os lugares do discurso nesse seminário, no lugar do Outro, Lacan colocou o gozo e no lugar da produção, o mais de gozo, que no discurso analítico aparece como S_1 , do qual surgem várias perguntas, a saber: Se viemos falando de mais-de-gozar como a , por que aparece no discurso analítico como S_1 ? Que relação haveria entre o S_1 e o a , quando há um vetor que os articula no discurso?

Isso poderia se explicar justamente pelo passo que dá Lacan em relação ao Um entre o traço unário e o Uniano. Lacan os diferencia deixando o traço unário como o Um da repetição e o Uniano como o Um que se produz na análise; é por isso que o Uniano evoca o gozo mais além da repetição, mas não desprendido do significante; é significante, mas com uma qualidade, não faz cadeia, é o Um só, a diferença absoluta. Poderíamos pensá-lo como a letra que dá conta de um real

Assim, o S_1 Uniano é o que se produz a partir da experiência analítica, com o que se resolve a relação com a verdade⁹, ponto limite e último da experiência

⁸ *Ibíd.*, p 18

⁹ Lacan J. *Seminário 20: Aun.* Paidós, Buenos Aires, 1975, p 111

tal como diz Lacan: “A *experiência analítica encontra aí seu término, pois o máximo que pode produzir, segundo minha grama é S_1* ”¹⁰. Também o chama significativo do gozo. Mas sendo do gozo, como diferencia-lo do a da repetição que também acarreta gozo? Poderíamos conjecturar que o traço unário, que vem do Outro, inaugura o sujeito da repetição e do gozo via a alienação, mas que o Uniano é produto do sujeito, desalienado do Outro, ainda que contando com este. Por outro lado, não é o gozo da entropia que se tenta recuperar, é o gozo que, paradoxalmente, mostra ou dá a saber a repetição de uma busca inútil, porque este se constitui no saber de uma falta da qual o analisante fica advertido.

A partir da produção do S_1 do final, o analista assim produzido pode ocupar a posição de objeto a^{11} , quer dizer, o Uniano assinala o dejetivo da estrutura que Lacan escreve a, da mesma maneira que na lógica o Um marca o zero, é assim como leio o vetor que vai de S_1 a no discurso analítico. O S_1 produzido no final seria índice do real; sem nomeá-lo o indica, como letra que enoda saber o gozo. Escrita de um desejo novo, o desejo do analista, forma de saber fazer com o sinthoma, efeito da depuração significativa e da criação ao final. Poderíamos dizer que o analista é causa para outros, mas ele é causado por um saber da falta, escrito S_1 .

A expressão ‘*desejo puro*’ encontra seu lugar em relação a estar limpo do gozo, talvez seja o ideal esperado da experiência analítica, mas o que nosso percurso permite deduzir é que se trata de uma das formas do impossível. O Seminário XI traz esta expressão aludindo ao desejo do analista cuja ‘impureza’ seria determinada pela diferença absoluta, aquela que faz a singularidade que Lacan mais adiante chamará Uniano, nome de gozo, letra de gozo.

Assim o Uniano introduziria uma nova identificação que poderíamos chamar real. Uma escolha renovada do final que dá notícia da *lalíngua* com a qual a linguagem elucubrou um saber. Inconsciente. Talvez seja a maneira de

¹⁰ *Ibíd.*, p 113

¹¹ *Ibíd.*, p 113

responder à pergunta de Lacan em *A Terceira*: Como pode a *lalíngua* precipitar-se na letra? Pela via do Uniano, do S₁ produzido ou criado, que só diz: Há!

Um significante com o qual se possa apreender um fragmento de real¹² que por ser uma invenção é *sinthoma*, se seguimos a Lacan no *O Seminário XXIII*¹³, o que me sugere que do real só se pode fazer uma mostraçã¹⁴, não uma demonstração, por ser impossível, e que dita mostraçã se faz com um novo enodamento ao final que implica a solidariedade dos três registros, condiçã necessária para que haja ser falasser (*parlêtre*), o sujeito falado.

Chegamos ao *Seminário 24* no qual Lacan nos diz: “*Um significante novo que não teria nenhuma espécie de sentido, isso talvez seria o que nos abriria ao que, de meus não tolos eu chamo o real. Por que alguém não tentaria formular um significante que, contrariamente ao uso que se faz dele atualmente, teria um efeito?*”¹⁵

Meu título: “*Não há desejo sem gozo*” se confirma pelo final da análise no qual o desejo do analista não é sem um resto de gozo.

Tradução: Ana Laura Prates Pacheco

¹² Lacan J. *Seminário 23 El sinthoma*. Paidós, Buenos Ares, 2006, p 121

¹³ *Ibíd.*, p 130

¹⁴ Lacan J. *Seminário 24. L'insu*. Lección del 26 de febrero de 1977. Sin editar

¹⁵ *Ibíd.*, Lección del 17 de mayo de 1977.

Novos envoltórios, velhos desejos

Vera Pollo

É bem conhecida a expressão de Lacan “*os envoltórios (ou envelopes) formais do sintoma*”, criada por ele em uma de suas referências à *Aimée* (Marguerite), a quem também agradece por tê-lo trazido até Freud, com a sua poesia. A ideia de que os sintomas *vestem-se* com os trajes de cada época aparece primeiramente em Freud, em seu artigo sobre *Uma neurose demoníaca do século XVII*. Ele assim se expressa:

“Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos pouco psicológicos dias de hoje assumem um aspecto hipocondríaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles antigos tempos surgem em trajes demoníacos.”
(Freud, 1923[1922]/1976, p.91)

Ainda jovem e de formação psiquiátrica, Lacan percebeu que o sintoma psicótico de *Aimée* – Marguerite Anzieu – revertia-se em efeitos de criação. Mas o que queria ele dizer com a expressão “*o sintoma revertia-se*”? Se Marguerite fazia jus ao diagnóstico de “*paranoia*”, Lacan inovou a classificação psiquiátrica da época com sua proposta de uma “*paranoia de autopunição*”, pois, internada no manicômio, ela recebia de si mesma a proibição, o castigo de não poder estar com o filho. Todavia, entendemos que a “*reversão*” a que Lacan se referia dizia respeito ao lado avesso das ideias persecutórias em que consistia o sintoma paranoico: ideias românticas expressando um lirismo quase infantil. Talvez a maior prova dessa reversão, ou seja, da existência de uma banda de *moebius*, esteja justamente na possibilidade de retorno ao lado direito, isto é, a não remissão de sua intuição delirante original: “*eles vão matar meu filho*”.

Ainda a respeito do sintoma, vale a pena lembrar que, na lição de 19 de abril de 1977, Lacan forjou a expressão “*variedade do sintoma*”, *la varité du symptôme*, condensando os termos de ‘*variedade*’ e ‘*verdade*’, e acentuando desse modo que a dimensão da verdade, assim como a significação de um desejo

é tão variável quanto um objeto da pulsão. Mas a questão que desejamos levantar, nesse momento, diz respeito sobretudo ao vocábulo “*envoltórios*”. Será que podemos falar em “*envoltórios do desejo*” do mesmo modo em que falamos em “*envoltórios do sintoma*”?

Colette Soler vem insistindo há algum tempo na necessidade de distinguir entre o desejo no singular, isto é, o desejo enquanto causa, e os desejos no plural, para os quais, não por acaso, Freud e Lacan empregaram o mesmo termo, designando-os como “*restos*”. Freud referiu-se primeiramente aos “*restos diurnos*” que despertam o inconsciente e o põem a trabalhar durante o sono. Restos de desejos insatisfeitos durante a vigília ocasionam o despertar de traços mais antigos, lembranças mnêmicas não necessariamente prazerosas.

Ainda na década de 1950, Lacan mencionou primeiramente o “*resto*” da apreensão não-toda da necessidade no desfiladeiro dos significantes, sugerindo que aquilo que retorna em forma de desejo encontra nos sonhos a via régia do inconsciente, pois, se o sonho é metáfora do desejo, o desejo é metonímia da *falta-a-ser* do sujeito. Há desejos que se realizam paradoxalmente na irrealização do sonho. Trata-se, então, de objetos propostos ao desejo, ou simplesmente “*objetos do desejo*”, a serem distinguidos do “*objeto causa de desejo*”, posto que aqueles representam sobretudo uma tentativa de substituir o indizível pelo nomeável e contável.

Um fragmento clínico

Fabíola, uma mulher de cerca de trinta anos, casada e mãe de dois filhos, vem à análise porque deseja, mas não quer, realizar-se como cantora de música popular. Caçula de quatro irmãos bem mais velhos do que ela, afirma que a lembrança mais forte que guarda da infância eram os fins de semana “*musicais*”, logo que o pai se aposentou e passou a dedicar-se ao violão. Ele convidava os amigos e a casa vivia cheia, até que os pais se separaram, quando ela contava treze anos de idade. Mas não se deu por vencida, passou a fazer aulas de canto

e de impostação de voz. Adolescente, cantou em um grupo de MPB¹. Adulta, resolveu fazer carreira solo, continuou as aulas de canto e começou a se apresentar esporadicamente em teatros e boates. Porém, se queixa de que nunca ninguém lhe disse a única frase que verdadeiramente desejaria ouvir: *“Como você tem uma linda voz!”*

No decorrer de seu processo de análise, relata primeiramente a voz, ou melhor, as vozes que desapareceram em sua infância. Ela tinha apenas cinco anos, quando um irmão de dezesseis anos morreu afogado na praia e sua mãe teve de ser internada em uma clínica de repouso onde passou cerca de dois meses. Dos treze até a data do seu casamento, aos vinte e poucos anos, morava com a mãe. Em sua casa, havia apenas elas duas, pois sua irmã, mais velha, e os dois irmãos, já estavam casados e morando em outros lugares.

As aulas de canto, os ensaios e atividades afins eram os motes que lhe permitiam afastar-se de uma mãe melancólica e que a solicitava insistentemente. No entanto, na antevéspera de todos os espetáculos, Fabíola estava sempre resfriada e com dores na garganta. No palco, sua inibição era frequentemente censurada. Por trás do gozo nocivo do sintoma, havia a voz do pai a censurar-lhe: *“Quem não é rico, deve cantar por lazer, nunca como uma profissão”*.

Aprisionada em sua demanda de amor, fazia amizade com músicos famosos, tendo se tornado amante de dois deles, em diferentes ocasiões. Entretanto, ela sonhava com músicos importantes, relacionava-se com eles e se decepcionava, pois *“são fáceis em promessas e difíceis em realizações”*. Certa noite sonhou que Chico Buarque, compositor muito famoso, dormia em sua casa, ele a encontrava nos bastidores do teatro e a chamava de *“querida”*.

Em alguns momentos, Fabíola parecia fazer eco às palavras de Ysé² em busca de *“emancipação anuladora”* (Soler 2003, p.23):

“Você sabe que eu sou uma pobre mulher e se você falar comigo de uma certa maneira, nem precisa ser muito alto, mas se você me chamar pelo meu nome, pelo seu nome, por um nome que você sabe qual é, e eu não,

¹ Música Popular Brasileira

² Personagem de *“Partage de midi”*, de Paul Claudel. Éditions Gallimard 1949/1977.

*ouvindo-o, há uma mulher em mim que não poderá impedir-se de lhe responder”.*³

*“[...] mas o que desejamos não é criar, mas destruir, e que, ah! Não haja nada além de você e eu, e em você apenas eu, e em mim apenas a sua posse e a raiva e a ternura, e destruir você, e não mais ser importunada”.*⁴

Em um primeiro tempo de análise, ela pouco falou dos filhos ou de qualquer outro assunto que não estivesse ligado à música. Mudava constantemente de *agente/promoter*, porque essas mulheres transformavam-se invariavelmente em “*capitães cruéis*” que só faziam lhe dar ordens, para, em seguida, encontrarem uma forma de traí-la. Referia-se ao marido apenas para queixar-se de que ele não a apoiava em sua escolha, este lhe dizia com frequência que ela deveria dedicar-se à carreira de Jornalismo em que é formada e desistir da música. Mas, com o passar do tempo, ele passou a ajuda-la financeiramente e, por fim, decidiu apoiá-la de forma explícita. Na véspera de uma de suas apresentações, sonhou que um ‘*segurança*’ enorme – um policial, portanto - tentava impedi-la de entrar no teatro em que iria se apresentar, mas ela o venceu, ultrapassou-o e lhe disse: “*Você é muito grande, mas você não é dois*”. No dia seguinte, cantou desinibida.

Uma distinção necessária

Há que se distinguir entre o objeto proposto ao desejo e o objeto-causa, entre a busca por “*designar o desejável*” (Soler 2009, p.163) e o furo ou falta que está na origem do ato desejante. Trata-se do furo promovido por *das Ding*, a Coisa materna que os significantes podem apenas circunscrever. As imagens e os slogans publicitários alcançam “*dirigir as aspirações até os mais-de-gozar industrializados*”, fazê-los desejáveis para que as formas do desejo estejam sujeitas à história. Novos envoltórios para velhos desejos, poderíamos talvez dizer. Freud teria dito: designar o desejável para que ele se torne sujeito à

³ Op. Cit., idem, p. 50

⁴ Idem, ibid, p.91

civilização, embora a causa, efeito de estrutura, sustente-se a-historicamente no falante enquanto tal.

Lembremos que, após formular que o sonho é a via régia para o inconsciente, Freud (1920) se viu constrangido a acrescentar: “*mas o sonho não é o inconsciente*”. Acréscimo que se desdobraria com Lacan (1964) na declaração de que “*o inconsciente é ético e não ôntico*”. Ético, especificamente, em decorrência da inexorabilidade do desejo. Será, então, que Lacan, em suas elaborações sobre o campo do gozo, teria deixado de lado o que tem a ver com o desejo?⁵ Não pensamos assim. Ele nunca cessou de debruçar-se sobre o tema do desejo, mas o fez de diferentes formas.

No decorrer do sexto ano de seu Seminário, ele já havia abordado “*as vias perversas do desejo*” por meio da releitura conjunta do caso Dora e da Jovem homossexual. O adjetivo “*perversa*” remete à dependência que o desejo pode ter das fantasias inconscientes sádicas e masoquistas, e também à função do pai. Um pai não é necessariamente um significante que transforma o ideal da mãe em metáfora do desejo. Enquanto função de gozo, ele é aquele que divide uma mulher, permitindo-lhe situar-se simultaneamente como sujeito e como objeto; sujeito em relação aos ‘*filhos-objetos a*’, objeto em relação ao parceiro sexuado. Numa só palavra, é o elemento que permite a uma mulher estar “*não-toda*” na função fálica.

Em seu escrito *Kant com Sade*, Lacan (1963/1998, p. 785) prossegue lembrando que só “*a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo*”, pois “*a experiência fisiológica demonstra que a dor é de ciclo mais longo, sob todos os aspectos do que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto em que o prazer acaba*”. Contudo, a dor também não é sem fim, uma vez que o sujeito desmaia, esvaece. Trata-se aqui de um dado vital então: dor não é sinônimo de morte, a fantasia serve-se deste dado para criar uma prolongação da dor. “*Vias perversas do desejo*” significam ainda que a fantasia pode ser dita uma busca:

⁵ Remeto-lhes ao excelente trabalho do colega Conrado Ramos (FCL- São Paulo) em *Folhetim n. 8*, Revista do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro, 2014.

sujeito desejo de objeto, objeto desejo de sujeito. Sujeito e objeto são aí indiferenciáveis, mas não recíprocos, já que não se trata do acasalamento de um sujeito desejante com um objeto desejado. Trata-se de uma busca.

Quanto ao desejo do analista, uma de suas primeiras referências está no assinalamento de que, contrariamente ao caráter impenetrável do desejo de Antígona, espera-se de um analista um desejo advertido. Mas advertido de que? Podemos nos perguntar. Ora, não há dúvida de que Lacan está se referindo à necessidade de se estar advertido dos efeitos da pulsão de morte, que nada são além do gozo não necessariamente fálico, mas do gozo que pode vir a ser letal, como não raro assistimos na clínica da anorexia e/ou das toxicomanias. Advertido também, diremos nós, de que o desejo tem um preço que sobe ou desce conforme a época, e que seu valor não pode ser grande na época do gozo *ready-made*, ou seja, da proliferação dos objetos *prontos-para-o-gozo*.

Do ato ao pensamento “*pleno de desejo*” e retorno

Voltando ao *Seminário 6*, podemos dizer que o caso clínico que auxilia Lacan em seu trabalho de esclarecer a estrutura do desejo é Hamlet, não Shakespeare, mas Hamlet, herói submetido ao desejo da mãe, e não propriamente ao desejo pela mãe. Com ele, aprendemos a importância do luto na estruturação do desejo: o objeto precisa não apenas ser perdido, mas precisa ser recusado, rejeitado enquanto objeto de amor, para que venha a ser o falo como o significante ímpar do ser vivo sexuado. Que mudança Lacan já detectara na função-Pai? Se acompanharmos a fala de Hamlet passo a passo, encontraremos primeiramente um sujeito inibido em seu ato, secundariamente um melancólico e, por fim, alguém que precisou “*atingir o falo no real, o falo real*”, para finalmente aceder ao desejo em seu estatuto de ato.

No enterro de Ofélia, avançando para a cova, Hamlet pronuncia:

Quem é ele cuja dor tem tal violência de expressão, cujas palavras altissonantes de tristeza invocam magicamente a ajuda sobrenatural

*dos planetas e os imobilizam como ouvintes feridos pelo assombro? Este aqui sou eu, o Rei da Dinamarca.*⁶

Hamlet precisou dar um nome à casa vazia do desejo, ao lugar até então ocupado por um gozo obscuro. A partir daquele ele pôde passar ao ato, pois já não precisava mais da “*transferência como o que não tem Nome no lugar do Outro*” (Lacan 1963/2005, p. 87).

Dois seminários adiante, Lacan lerá a trilogia trágica de Claudel⁷ como o que restou do Édipo na contemporaneidade. Refém do verbo, deserdado pelo Pai, ao sujeito só lhe resta identificar-se com o “*Pai humilhado*” e deixar que o pensamento engravide. Morte cômica, no primeiro caso. Não há semblantes de tradição que lhe norteiem o desejo. O *mais-de-gozar* parece ter vindo substituir a causa. Mas o desejo insiste. Ainda e sempre. Qual é, agora, a sua natureza? *Gedanken*, dissera Freud. *Pensée*, dirá Lacan. Ela é jovem, pertence à terceira geração e está grávida. Grávida de um pensamento pleno de desejo, um pensamento que lhe retorna do ato.

Foi necessário que Lacan inventasse seu *objeto a*, de pura consistência lógica, para que as pesquisas sobre o desejo pudessem avançar. Se, num primeiro momento, ele foi designado como sendo “*a causa do desejo*”, ele se tornará cada vez mais “*objeto mais-de-gozar*”, e ainda “*objeto condensador de gozo*”, do que resta ao ser falante de um gozo cru e nu. Desde o *Seminário sobre a angústia*, se não antes, Lacan (1962-63) chama a atenção para a função de separação deste objeto, que se interpõe entre o sujeito e o Outro. Nomeia-o de prova derradeira da alteridade do Outro, em cuja ausência os registros do real, do simbólico e do imaginário se tornam indistinguíveis, a tal ponto que o melancólico vai buscar no real da morte o atravessamento da imagem. Objeto desprovido de imagem especular, porém cedível, isto é, passível de cessão e fragmentação. Se o quebrássemos, brinca Lacan, encontraríamos pequeninos estilhaços de corpo.

⁶ Shakespeare, W. *Hamlet*. Ed. JB, 1984, p.128.

⁷ *L'otage, Le pain dur, Le père humilié*.

Dissemos anteriormente que, a rigor, o desejo não envelhece. O mesmo é válido, então, para o objeto a. Se ele permanece sendo causa de desejo e de um *mais-de-gozar*, então, ele tampouco envelhece. Mas, também ele, deixa-se revestir na fantasia com os significantes de uma época, entre os quais se destacam, por exemplo: “o *par perfeito*”, a *second life*, o *facebook* - e por que não? - a “*inseminação artificial*”, a “*procriação assistida*” e a “*fertilização in vitro*”.

Ora, em seu estatuto radical, isto é, no registro do real, o desejo é, a rigor, falta de objeto. Em sua função de causa, talvez possamos dizer que o desejo se deixa envolver, sem, contudo, aderir inteiramente aos envoltórios que o recobrem na fantasia. No entanto, uma vez travestido, o desejo desemboca em sintoma na neurose. Nessa medida, diferentemente do sintoma, parecem haver envoltórios que não se gastam.

Lacan (1960) indagou se os psicanalistas teriam de esperar que a prática da inseminação artificial das mulheres com o esperma dos grandes homens se tornasse cotidiana, para que finalmente entendessem que o Pai não é mais do que um significante, um “*Nome do Nome do Nome*”. Isto é, um ser a que, a rigor, não há nome que lhe convenha, motivo pelo qual se requer uma criação. Alguns anos depois, em seu retorno ao Hospital Sainte-Anne (1971- 1972), ele chamava a atenção para o fato de que iríamos presenciar um engarrafamento de sujeitos dizendo-se “*homossexuais*” e demandando serem atendidos por psicanalistas, não para reverem ou questionarem sua opção sexual, mas para indagarem por que razão não conseguem gozar e sentir-se “*homossexualmente normais*”. Isso é fato. Talvez seja exagero já falarmos em engarrafamento, mas a procura é grande e a queixa é estritamente lacaniana. E o desejo? Como ele se apresenta nesses casos? O desejo do filho/falo permanece, se não em todas, em grande parte das mulheres independentemente da escolha homo ou hetero de um parceiro. Em muitos casos, são justamente os impasses e empecilhos na procriação o motor primeiro de uma demanda de análise. É curioso que muitas mulheres dizem dever um filho à mãe, o que nos leva de volta a Freud. Obsessivas se queixam da postergação interminável que fez do desejo de filho um desejo impossível, enquanto histéricas queixam-se dos companheiros, das companheiras e dos

filhos que as deixam insatisfeitas, o que nos leva de volta a Lacan. Psicóticas, algumas não se queixam, mas empregam uma linguagem de invectiva que acusa o Outro, fazendo-o ex-sistir da forma mais cruel possível. Nos três casos, “*a castração é [agora] sem o pai*” (Soler, 2009, p.130). E isso gera novos envoltórios de sintoma sustentados em velhas fantasias plenas de desejo.

Referências Bibliográficas

- Claudel, Paul (1868-1955) *Partage de midi* (1905). Éditions Gallimard, 1997.
- Freud, Sigmund (1920) *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*, In: *Obras Completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976, vol. XVIII.
- (1923[1922]) *Uma neurose demoníaca do século XVII*. In: *Obras Completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976, vol. XIX.
- Lacan, Jacques. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- (1963) *Kant com Sade*, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- (1966) *De nossos antecedentes*, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.69-76.
- (1958-1959) *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*. Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, juin 2013
- (1959-1960) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- (1962-1963) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- (1964) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2ª ed., 1985.
- (1971-1972) *Conversas na Capela de Sainte-Anne*, In: *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- (1976-1977) *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Aula de 19 de abril de 1977. Não publicado.

Shakespeare, William (1564-1616) *Hamlet*. Tradução Geraldo de Carvalho Silos. Rio de Janeiro: Ed. JB, 1984.

Soler, Colette (2003) *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

----- (2009) *Lacan, l'inconscient réinventé*. Presses Universitaires de France.

DESEJO E MÃE

DO DESEJO MATERNO A ALÍNGUA MATERNA ¹

Gladys Mattalia

*El analizante habla de un modo cada vez más centrado,
centrado en algo que desde siempre se opone a la polis,
a saber, sobre su familia particular.
La inercia que hace que un sujeto no hable sino de papá y mamá,
es un curioso asunto -
Jacques Lacan. Yale University - 1975*

Insensatez materna

Desde os começos de sua existência, desde os primeiros balbucios, o sujeito está assujeitado ao gozo materno. A mãe é o que há de mais próximo e íntimo, o Outro primordial. Uma *extimidade* primordial e fundante. Tudo o que a mãe é e herdou está marcado afetivamente em seu inconsciente e é transportado para sua relação com a criança.

O gozo materno se impõe como uma lei insensata e singular. Uma “*lei caprichosa*”² ligada à linguagem e anterior à lei do pai. A mensagem materna é uma lei que marca o destino, e os estigmas do modo de gozo materno ficam gravados no ser do prematuro.

Lacan, em seus últimos ensinamentos, batizou a esta lei como *alíngua* materna³. Escreveu-a formando o neologismo “*lalangue*” e nos ensinou sobre os efeitos traumatizantes (“*troumatisme*”) de tal língua. Traumáticos em seus efeitos de marca que se imprimem no ser e no corpo da criança. *Lalangue* é uma expressão mantida até o final de seu ensino. O conceito de “*alíngua*” remete à materialidade sobre a qual se assenta o inconsciente, e abre a uma outra dimensão que é a do inconsciente decifrado e estruturado

¹ Um texto orientador na construção deste escrito é o texto de G. Morel: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Editado por FCE.

² Lacan, J., *El Seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

³ A partir de 4 de novembro de 1971 (*El saber del psicoanalista - Seminario XIX - Je parle aux murs*), Lacan alcinha o neologismo de “*alíngua*” que, pouco a pouco adquirirá o valor de um conceito, encontrando seu ponto culminante no Seminario XX.

como uma linguagem. Dimensão de um “*fora de sentido*” mas não “*fora de gozo*” cujos *efeitos/afetos* ressoam no corpo.

A mãe enquanto genitora e parturiente – mães “*poedeiras*”⁴ - é um ser corporal e sua relação com a criança é uma relação real à qual tem que responder desde as primeiras necessidades vitais do organismo. Uma relação *corpo a corpo*. “*Organismo que há que fazer viver, mas sobretudo civilizar...*” a mãe é a “*polícia do corpo*”⁵. Corpo da criança marcado pelos significantes do gozo materno, por *alíngua* materna. Antes de ser um sujeito, a criança é um objeto (*a-sujeito*) nas mãos da mãe. “*A criança começa como súdito (assujet). É um súdito porque se experimenta e se sente de entrada profundamente submetida ao capricho daquilo do que depende.*”⁶

Enquanto a lei materna é singular, a lei do pai é universal e tem um efeito separador e normatizante sobre o cachorro humano. A lei materna é modalmente necessária. A lei paterna é modalmente contingente e sabemos as consequências sobre o *infans* quando esta é forcluída, desatendida, tênue... o sujeito permanece prisioneiro do gozo materno e impossibilitado de aceder a seu desejo. “*Não há virilidade que a castração não consagre*”⁷ – dirá Lacan-. A lei do pai tem um efeito separador, rompe a *con-fusão* mãe-filho. Separando a confusão e orientando o sujeito no caminho da identidade sexuada para alcançar o terceiro tempo da sexuação.

Uma mãe que deseja em outro lugar, deseja fora da criança, se ausenta, fecha sua garganta... não faz da metáfora criança o tampão de sua falta.

Disse Lacan: de como uma mãe “*faz de sua palavra (Outro), o limite de sua autoridade, o lugar que ela reserva ao Nome-do-pai na promoção da lei*” (*De una cuestión preliminar...*)

⁴ Lacan, J., *El Seminario, libro 16. De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

⁵ Soler, Colette: *La madre en el inconsciente, Lo que decía Lacan de las mujeres*, Ed. No Todo, Medellín, Colombia, 2004.

⁶ Lacan, J., *El Seminario, libro 5*.

⁷ Lacan, J., *El Seminario, libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

Em suas últimas teorizações, Lacan considera que o Pai como função é um *sinthoma*, “*um entre outros*”, que permite enodar os três registros da subjetividade: Imaginário-Simbólico-Real. *Sinthoma* que funciona como separador e, na clínica atual, vemos sujeitos enodados por formas particulares que não são a clássica estrutura edípica. Lacan necessitou pensar um *mais além do Édipo*.

É necessário que o filho não seja o único desejo da mãe, que ela não se sinta inundada pela presença do filho... que reste algo de mulher nela. Que seja não-toda mãe. Que a metáfora infantil não obture na mãe seu ser mulher. Ser mulher que pode adotar múltiplos semblantes.

A mãe “*suficientemente boa*” de Winnicott deve ser, além de mãe, mulher. Será necessário algo mais que o Nome-do-Pai. Necessário que a metáfora infantil não anule na mãe seu ser mulher, seu não-todo do desejo feminino.

“*Humanizar o desejo*”, ou seja, fazer com que na criança seu “*desejo não seja anônimo*”; o que supõe, por um lado, que o pai consinta ao não-todo feminino. O pai deve ser um homem. Por outro lado, a criança não pode tamponar a mulher. A mãe deve ser uma mulher. Que “*a criança não sature a falta na qual se sustenta seu desejo*” (*La significación del falo – Seminario 4*).

Isso não está colocado como uma lei moral, mas sim como uma necessidade estrutural para que a criança não sucumba encerrada na esfera do fantasma materno. Que os cuidados que a mãe prodigaliza a criança não venham dissuadi-la de desejar como mulher.

Que a metáfora paterna – nome lacaniano do Édipo freudiano- seja acompanhada do fato, constatável na experiência, de que a mãe não se veja dissuadida de encontrar o significante de seu desejo no corpo do homem ou em qualquer outro lugar que a alcance ou, pelo menos, a toque em seu não-todo feminino.

Com Freud a função materna concerne ao fato irreduzível, estrutural e não mítico do complexo de castração. Castração quer dizer “*lesão de gozo*”, “*gozo-não-todo*”.

Assim as funções se repartem: de um lado um objeto de satisfação primária e de outro uma função limitante.

Depois de Freud várias mães na Psicanálise: A do “*corpo pleno de objetos*” kleinianos, a dos cuidados winnicotianos “*mãe suficientemente boa*”, a do “*amor primário*” balintiano.

Assim, de acordo com essas doutrinas, a mãe carregará o peso das ditas e desditas de sua função: culpável, ausente, presente, aterrorizante, devoradora. Os semblantes maternos apresentam uma variada gama, uma palheta que se estende desde uma mãe “*demasiadamente mãe*”, “*suficientemente boa*”, que mantém o filho prisioneiro e cativo ou, em sua carência, no outro extremo, uma mãe “*demasiadamente mulher*” que abandona a criança⁸. Entre esses dois extremos uma série de matizes.

Enquanto os pós-freudianos colocaram o acento na mãe do amor; Lacan devolveu à mãe seu desejo: restituiu-lhe a mulher. Restituiu a mulher do pai ao Desejo da mãe. Concluindo em seu *mais além do Édipo* de suas últimas teorizações, na mulher barrada, Outra, não-toda ocupada da criança, não-toda ocupada do homem. Com um gozo que a particulariza: gozo feminino⁹. Desejo de mulher na mãe que permite limitar a paixão materna pelo objeto criança. Uma mãe não-toda para seu filho. Não-toda de seu filho porque sua aspiração fálica está dividida entre o filho e o homem. Divisão que permitirá ao cachorro humano assumir seu sexo.

⁸ Recomendo uma novela de Georges Bataille: *Mi madre* (Tusquets editores). Uma mãe não regulada pela função fálica. Texto encontrado entre os papéis de Bataille e que foi publicado póstumamente.

⁹ Lacan outorgou à mulher, ao final de seu ensino, quando construiu as fórmulas da sexualização, dois domínios: um domínio fálico (Φ) e outro domínio não-fálico (S(A/)). Um domínio tagarela e outro domínio silencioso. Ambos domínios são necessários para a constituição do sujeito desejante que será a pequena criança.

Nominação materna

Em sua “*Nota sobre a criança*” Lacan nos fala do fato constatável na experiência de que a inscrição do sujeito no campo do desejo supõe o acesso a um desejo que não seja “*anônimo*”. Que os cuidados que ela - a mãe - lhe prodigaliza levem a marca de um “*interesse particularizado*”¹⁰. Todavia, as formas do anonimato ou da nomeação na teorização lacaniana adotam diferentes modalidades.

Lacan nos adverte que a palheta nominativa é ampla e também anterior à lei paterna, anterior à metáfora do pai e à significação fálica.

Em seu *Seminário 23, O sintoma*, introduz uma variante que quero destacar. Com sua nova teoria do sintoma, surge também uma nova teoria do inconsciente, o inconsciente agora é: traço, letra, repetição, Um... e o sintoma é a tradução de um gozo que se inscreve no corpo.

Assim a lei da mãe engendra a repetição. Um exemplo disso é a criança Mishima presa do gozo materno, encarnado em sua avó, que marca o destino do adulto Mishima: sua forma de viver com seus ideais (restituir o Japão imperial) sua forma de gozar na sexualização (São João na cruz) sua forma de morrer (como um samurai).

Ali onde Freud estabelece o mito de um Deus testemunha de seu próprio assassinato, que se conserva no inconsciente como monumento do recalque, onde o pai é agente da castração e a lei; Lacan coloca o mito do Deus-pai que daria os nomes. Não o pai agente da castração e sim o pai que, em sua função, enoda o simbólico ao real mediante o ato da nomeação.

E quanto às mulheres? As mães nomeiam? Por qual via Lacan chega a pensar a nomeação materna?

Não é Deus quem nomeia, mas o homem. O homem nomeia as coisas do mundo e o faz em sua língua materna. Em sua *alíngua*.

¹⁰ Lacan, J., *Nota sobre el niño*, Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2012.

Diz Lacan: (...) *Adão era uma Madam (...) nomeou as bestas na língua dessa a que chamarei l'Evie. A Evie. Tenho o direito de chamá-la assim posto que em hebraico (...) seu nome (havvah) quer dizer a mãe dos viventes...*¹¹

Adão só podia falar em sua língua materna, aquela do pecado original que é a língua com a qual Eva falou com a serpente.

Lacan conclui que não há nenhuma língua divina para a nomeação, só existe a língua do homem que é sua língua materna, uma língua particular que tem a ver com o “*sin*”, com o pecado. Com a não relação/proporção sexual.

A língua pela qual o homem nomeia é a língua do desejo e o gozo dela, a mãe. Do Deus pai Lacan nos conduz a mãe, a uma mulher e a sua “*tagarelice*” com fins de gozo.

O sintoma tomou o lugar central que antes tinha o N-P.

Lacan, nesta época, depois dos anos 70, revoga tudo o que tinha a ver com o simbólico. Sua aposta é definir o inconsciente real. O real fora de sentido. Assim é que Lacan revoga a Deus, a palavra torna-se tagarelice e a linguagem vem a ser *alíngua*. Definitivamente o “*sintoma suprime o símbolo*”¹².

Considera o lado de Evida, sua língua como bem dotada de seu desejo e o simbólico é agora o lugar dos equívocos.

Numa só palavra *alíngua* é o tagarelar que, mais do que comunicar é antes um artefato de gozo.

A criação é obra das *poedoras particulares*. Se houve uma mãe particular é porque seu desejo marcou a criança, marcou-a por sua singularidade.

A mãe transmite o real vivo da língua que suporta o sintoma de cada qual.

¹¹ Lacan, J., *El Seminario, libro 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

¹² Morel, Geneviève: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Capítulo IV, Fondo de Cultura Económica, 2012.

A nomeação fica assim liberada da exclusividade divina do N-P e a mãe nomeia a partir de seu lado mulher-mãe, desde seu lado não-todo.

Nomeação essa, a materna, carregada de pecado, de falta¹³. A mãe é um ser cujo palrear, cuja tagarelice, cuja lalação, cuja canção de ninar está carregada de palavras de gozo.

Suas palavras fazem ouvir o equívoco, a discordância feminina. Estes equívocos primeiros estão ligados á ambiguidade do desejo materno.

Sin-thoma onde repercute o apetite de gozo materno, que são as primeiras palavras escutadas, exclamações peremptórias e equívocas que pesarão sobre o sujeito de uma maneira, às vezes, fatídica. O apetite de gozo materno concorre para o incesto, a possessão corporal e sexual das crianças.

Lacan reescreve o Gênesis onde as mulheres se encontram em uma posição principal como doadoras de *alíngua*. O filho recebe o mandato do pai e a vocação da mãe¹⁴.

Assim, o que interessa na mãe não é seu lado nutriente ou protetor, senão o seu poder em relação à linguagem. As mães são a fonte mesma do simbólico desde o lugar de *alíngua* e seus equívocos. São a fonte do inconsciente do homem-criança.

O *sinthoma* é o princípio de separação da mãe; uma maneira de denominar o que em Freud conhecemos como o Édipo. Lacan elaborou um “*Mais além do Édipo*”. Esse “*mais além*” é a nomeação materna como uma lei insensata e singular.

Tradução: Kátia Botelho de Carvalho

¹³ Em francês *faute* tem uma dupla conotação: pecado (falta moral) e falha (erro). Um equívoco no sintoma que vai desde a falta moral à falha erro.

¹⁴ Eu o li no livro: *Celia, la madre del Ché* de Julia Constenla.

DESEJO E REPETIÇÃO

DESEJO E REPETIÇÃO: PAS-DE-DEUX

Dominique Fingermann

“*L'inconscient, soit l'insistance dont se manifeste le désir, ou encore la répétition de ce qui s'y demande*” é assim que Lacan, em *Télévision* evoca o *inconsciente* : como “*pas de deux*” do desejo e da repetição. O Dizer da demanda se repete e daí o movimento do desejo insiste, indestrutível. Que o desejo seja indestrutível é paradoxal, mas simples: se nunca for satisfeito, define; se for satisfeito, caduca. Portanto o desejo é e não é satisfeito: paradoxo. Os seus mais-gozar, diversos e divertidos, não extinguem jamais sua causa: o gozo, real, inacessível. Pas de deux, o desejo, vetoriza o movimento, o passo; a repetição escancara o “*pas*” (topa com o não, não há dois).

Impressionante como a língua ostenta a estrutura! A etimologia e as variações históricas da língua francesa demonstram como a palavra “*PAS*” – do latim *passus*, participio passado de *pandere* (estender, afastar...) – denota primeiramente o movimento *mínimo* do ser humano, em seguida: a medida, o rastro, a passagem, e, enfim, a forma privilegiada da negação na língua francesa “*pas*”. Uma única palavra diz o movimento e a negação, a impossibilidade: o desejo e o princípio da repetição.

A dança, por sua vez, põe em cena o encadeamento do passo como movimento e ritmo: descontinuidade. A dança actualiza o vai e vem do movimento do desejo escandido por suas interrupções ritmadas: *pas de deux*, mas o passo continue: *paso doble*, “*and the dance goes on*”. *Pas -de-deux*.

1. Desejo e repetição são dois conceitos da Psicanálise que remetem à sua experiência própria e procedem da estrutura do sujeito tal como esta se desdobra na experiência da transferência. A primeira vista, o desejo indicaria o movimento e a procura do diferente, e a repetição conotaria a volta do mesmo. À primeira vista, portanto, uma análise iniciaria a sua

peregrinação com o insuportável da repetição e abriria para o desejo: “*não ceder em seu desejo*”,¹ ensina Lacan. O desejo apareceu incontornável desde os primeiros passos da metapsicologia freudiana para fundamentar os esboços do aparelho psíquico e orientar a interpretação do inconsciente, enquanto o problema da repetição irrompeu *na clínica do desejo* tanto para Freud, quanto para Lacan bem depois e localizou, referenciou, nomeou, um fenômeno que se apresentou como obstáculo ao tratamento analítico da neurose de transferência. Ambos começaram a sua “*práxis da teoria*” desenvolvendo a questão/dimensão do desejo, e ambos tiveram que produzir um salto na metade de seu caminho para focar a pulsão de morte, como princípio além do princípio de prazer no caso de Freud, e, no caso de Lacan, para demonstrar que se o desejo orienta a neurose e a estrutura, o que orienta a Psicanálise é o real. Foi a elaboração do fenômeno clínico da repetição que ocasionou tanto a virada freudiana de 1920 quanto a virada lacaniana de 1964

2. Lacan retomou a articulação topológica da repetição e do desejo desde sua experiência da clínica e dos desenvolvimentos necessários da teoria que a orienta.

Embora não explícita no Grafo do Desejo (porém evocada pelo sentido das flechas), é a articulação topológica da repetição e do desejo que o toro mostra, desde o *Seminário 9*: pois são as voltas da demanda (a sua *re-petitio*) em torno de seu dizer inacessível que permitem circunscrever como efeito a localização do desejo e sua causa impar. Lacan no *Seminário 14*, apresenta esse enodamento topológico como 8 interior “*duplo enlace do traçado da repetição*”²

A *repetição* não é apenas uma manifestação, ela é a estrutura: o seu ponto de partida e de partição real. O *desejo*, como movimento, é uma consequência, um efeito de uma causa real, um “*pas-de-sens*” (passo de

¹ LACAN, Jacques (1959-1960). *O seminário – Livro 7 – A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 375

² LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre 14: la logique du fantasme*, inédito, Aula de 15/02/1967).

sentido) conseqüente do “*pas-de-sens*” (não sentido). A repetição é o necessário da estrutura que não cessa de escrever o topar com o real em jogo como impossível. Acontece como um encontro, diz Lacan em 1964, contingente, portanto, pois é sempre de uma maneira imprevisível que se manifesta o real como encontro falho, com o “*não há relação sexual*”. A repetição, de fato, é sempre diferente. Topar com o encontro falho do real ocorre necessariamente, mas sempre de uma maneira imprevisível, incalculável.

Pas-de-sens (não sentido): é assim que ela se apresenta na clínica psicanalítica antes que a entrada na análise lhe convide para um *pas-de-sens* (passo de sentido), o equívoco do sujeito suposto saber e seu impasse programado: *pas-de-deux*.

A repetição não cessa de escrever o Um que nunca alcança o dois da relação, ela “*não se liga*”, embora permita que ecoe na sua insistência irrevogável o “*Y a d’l’Un*” do real que *ex-siste*. A repetição faz diferença, ela dá notícia do Um que *ex-siste*: encontro sempre novo.

O desejo, como efeito, liga-se, conecta-se, ele parece fazer laço com o outro, mas, de fato, é um objeto que ele enlaça, um objeto constrangido pela interpretação fantasmática: o princípio da monotonia e da mesmice. As errâncias do desejo parecem nunca se aventurar muito longe do cálculo fantasmático e do molde que ele configura para o “objeto *a*”.

O desejo e sua modelagem fantasmática não salvam da repetição, tanto que, na experiência da psicanálise, a transferência, seu vetor e seu trabalho próprio não curam da repetição.³ Pelo contrário, a sua demonstração (do impasse do sujeito-suposto-saber) produz o limite da série infinita, único caminho para, do impossível, deduzir a *ex-sistência* do real.

Quem se *procura* no desejo, encontra aí as miragens da verdade que dão sentido, mas é na repetição que *acha* essa dimensão que Kierkegaard

³ SOLER, Colette (2010) *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Ed. Escuta, 2013, p. 26.

localiza como ética e que Lacan qualifica como “*a diferença, a distinção, a unicidade*”,⁴ “*lugar temporal*”⁵. Kierkegaard percebeu que a repetição tinha um alcance revelador. E é isso que pode interessar ao psicanalista, independentemente da concepção daquilo que for revelado. Para ele, a repetição tem uma implicação ontológica, ela revela algo do ser do sujeito. “*A repetição é a palavra de ordem de toda concepção ética*”, diz ele, e, aliás, quando encontra a repetição, segundo sua expressão, acrescenta: “*sou novamente eu mesmo*”.⁶

Contudo, se a filosofia extrai dessa temporalidade paradoxal algo que volta, sempre atual e único, nunca passado; se a arte e a música usam seus recursos para produzir o mais novo e surpreendente, se a poesia joga com o seu ritmo para lançar mão da sua rima e da sua pulsação própria, na psicanálise o fenômeno se apresenta quase sempre como um estraga prazer! Contudo, uma análise pode chegar até esse ponto de passe, ou seja a extração de seu alcance ético, mais além de sua redundância patética.

Podemos, portanto, articular o desejo como efeito da repetição e a repetição com efeito do dizer; a repetição do traço unário efeito do Um-Dizer. Uma palavra única poderia condensar os três tempos: Dizer, Repetição, Desejo: *ENCORE!* desdobrada assim: *En-corps - Encore! - Encore?!*

En-corps, no corpo: o Dizer- *Encore!*, Outra vez!: a repetição- Mais ainda?!: *Encore?!*, o desejo.

E talvez possamos avançar que o que enoda os três é algo de um acontecimento de corpo – do corpo: o sintoma.

3. Por fim, convidemos para a dança do encore: M. Duras que, pelo afeto de sua prática da letra, dispara e fisga o interesse pelo enodamento do acontecimento, da repetição e do desejo. Desejo e

⁴ LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire – livre 9 – L’identification*, inédito, Aula de 06/12/1961).

⁵ LACAN, Jacques. (1961-62). *Le Séminaire– livre 9 – L’identification*, op. cit., Aula de 22/02/1967).

⁶ SOLER, Colette (2010) *A repetição na experiência analítica*, op. cit., p. 48.

repetição tramam a letra e a música de todos os romances, filmes e peças de Marguerite Duras. A sua obra permite vislumbrar a articulação da ética da repetição com a extravagância do desejo: *pas-de-deux*.

O marinheiro de Gibraltar (1952) - isca entre tantas do “*ravissement*”, arrebatamento, “*captura/deslumbramento*”⁷ que a “*prática da letra*” de M Duras provoca em alguns, como Lacan, entre muitos outros - é um exemplo paradigmático desse enlace do acontecimento, da repetição e do desejo.

*Le Marin de Gibraltar*⁸ é o nome do desejo feito causa, que propulsa Anna nos mares e continentes, à procura do instante de amor que o encontro com o marinheiro, na sua contingência radical, lhe proporcionou um belo dia em Xangai. O narrador da história interrompe um casamento “normal”, no meio de uma viagem a Firenze, para acompanhá-la nessa perseguição zelosa da Itália até a África, passando pelos mares da Espanha.

A miragem do encontro com o marinheiro ou sua sombra, sempre repetida nos portos e marinas, não cessa de inscrever o não encontro necessário do “*dois*”, tão mirabolante.

Vetorizada pelo desejo inalcançável, a travessia que zarpará nos mares azuis, verdes e negros, sempre recomeçados, não dispensa para Anna os seus repetidos corpos a corpos eróticos com qualquer um que pudesse lhe dar notícias da paixão perdida, nem mesmo desvalida o amor “*verdadeiro*” com o parceiro de viagem que tangencia a expedição toda.

Esse romance do exílio amoroso encena os movimentos sucessivos de uma coreografia que alterna o langor e o vigor do desejo por um lado, e, por outro, tanto o fastio da repetição quanto o desconcerto das suas irrupções repentinas.

Desejo e repetição se apresentam aqui no seu entrelaçamento estrutural e paradoxal. Mais do que errância, enquanto fuga ou deriva, é

⁷ LACAN, Jacques. (1965). *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 198.

⁸ DURAS, Marguerite. *Le marin de Gibraltar*. Paris: Gallimard, 1952.

uma dança que Anna e seus parceiros (do desejo, do amor, e do corpo a corpo) piruetam: 1, 2, 3, 4 – 1, 2, 3, 4: *Je te demande... de me refuser... ce que je t'offre... parce que c'est pas ça* ("Eu te demando de me recusar o que te ofereço porque não é isso... não é isso").⁹

É a dança que permite que o objeto do desejo vire e volte como causa, marcando o Um de repetição que evoca (invoca) o Um-Dizer que existe a todas as voltas.

A poesia, tanto quanto o amor, presentifica também esse *savoir-faire*: entrelaçar, trançar o sentido e o sem-sentido, o Um e o Outro, *encore* e *en-corps*. Mas, nada melhor do que a dança para produzir, encenar, fazer mostraçã, da alternância contrabalançada da repetição e do desejo: quem não lembra do trecho do balé *Cafe Müller*, de Pina Bausch,¹⁰ que Wim Wenders immortaliza em seu filme,¹¹ no qual uma mulher precipita-se incansavelmente nos braços de um homem que a deixa cair, e ela, de novo, se precipita nos braços dele, que a deixa cair e, de novo... *encore*.

Desejo e repetição são também os protagonistas do baile da embaixada da França em Calcutá, no qual Lol V. Stein se encontra, desaparecida, siderada, perante o desejo (*desiderare*) arrebatador de seu noivo, Michael Richardson, e Anne Marie Stretter.

O baile é o lugar da dança e contradança do desejo e da repetição que conta *India Song*, longa-metragem de Duras, de 1975.¹² E o baile do desejo alucinante dos homens todos, que cada um por sua vez, enlaçam Anne Marie Stretter numa sequência atordoante de *pas-de-deux*: rumba, tango, *ragtime*, valsas, 1, 2, 3... *pas-de-deux*.

⁹ LACAN, Jacques. (1971-72). *Le Séminaire, livre 19: ...ou pire*. Paris: Seuil, 2011, p. 81.

¹⁰ BAUSCH, Pina (1978). *Cafe Müller*. <http://www.youtube.com/watch?v=3WLazG0bQPI>.

¹¹ WENDERS, Wim (2011). *Pina*. <http://www.youtube.com/watch?v=CNuQVS7q7-A>.

¹² DURAS, Marguerite (1975). *India Song*, com Delphine Seyrig, Michel Lonsdale e Mathieu Carrière. <http://www.youtube.com/watch?v=laUM85wOcPA>.

Baile inesquecível, por causa da música de Carlos D’Alessio,¹³ do olhar de Lol V. Stein (a mesma do romance de 1964¹⁴) invisível, foracluída do baile e por causa do desejo aparelhado com o mais além do princípio de prazer. Às vezes, o baile silencia, com o *adagio* de um piano, com o rasgo do grito monstruoso do *Vice-Consul*¹⁵ e com o canto da mendiga laosiana, encantação de alíngua, em contraponto do drama do desejo, silêncios marcando o passo fora do tempo da repetição.

O grito, a música em descompasso, as vozes em *off* dessincronizadas, o olhar multiplicado pelo espelho monumental da sala de baile, participam dessa coreografia em que a repetição da “*não relação sexual*” engata o passo do próximo ritmo, inebriador em cadência com o desejo.

A travessia de uma análise não dispensa o leme do desejo, mas pode despregar da mesmice e de suas errâncias, ou seja, do cálculo do gozo a partir da falta do Outro: “*como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão?*”, pergunta Lacan.¹⁶

Mais além do *cálculo* é preciso *contar* com Um Dizer, exceção dos Uns da repetição, que repercutem “*o diferente, distinto, único*”, separado.

Desprender-se do horror de saber do Um Sozinho é preciso, para poder se contar como Um único e poder devolver ao desejo alguma extravagância.

Dançar é preciso: *pas-de-deux*. E o passo, *doble*.

¹³ Carlos D’Alessio (1935-1992) é o autor-compositor de toda a trilha sonora do filme. <http://www.youtube.com/watch?v=t-emOQ1jBv8>.

¹⁴ DURAS, Marguerite (1964). *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris: Gallimard, 1964.

¹⁵ DURAS, Marguerite (1965). *Le Vice-Consul*. Paris: Gallimard, 1965.

¹⁶ LACAN, Jacques (1964). *O Seminário – Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 258.

EU QUERO E TRANSMISSÃO

OS PARADOXOS DO SER

Jorge Iván Escobar Gallo.

Ficarão decepcionados muito rapidamente aqueles que esperem, a partir do título, o desenvolvimento de uma hipótese a favor de uma ontologia lacaniana. Procuro, no máximo, colocar em tensão algumas expressões de Lacan: a primeira referida ao “*desejo como metonímia da falta a ser*”¹, com uma outra muito posterior em concordância com a destituição subjetiva como resultado de uma análise, expressão utilizada em “*Discurso na Escola Freudiana de Paris*” o *efeito de ser forte*², em relação ao protagonista de “*O Guerreiro Aplicado*”, e ao Lacan de 1961, sustentando contra o vento e a maré seu ensino e seu discurso, proscritos para aqueles que decidiram voltar à Internacional.

Posteriormente encontrei duas outras expressões, **o falso-ser**³ do seminário XV e **o des-ser**⁴ principalmente na “*Proposição*” e no “*Pronunciamento na Escola*”. Quatro termos referidos ao ser que fazem série, dos quais, três deles o negativizam. Somente na base da destituição do sujeito ao final de uma análise aparece uma positivação do mesmo. Qual o movimento na cura analítica para que, sem resolver a carência, dado que existe um inconsciente irreduzível, possa produzir-se uma positivação do ser? Aqui se pode situar o paradoxo que tento resolver.

Ao meu ver são expressões com coerência interna ao exercício da experiência analítica, que ordenam e traçam a tarefa analisante que o analista autoriza com seu ato. Quatro expressões que servem de balizas, dando pontos de amarração ao tratamento, para além do deslocamento metonímico, que podem deixar entrever essas locuções. O ato do analista

¹Lacan, J. *O desejo e sua interpretação*. Seminário de 12 de novembro de 1958.

²Lacan, J. *Discurso na Escola Freudiana de Paris*. Outros Escritos, p.291 (p.278, na edição brasileira)

³Lacan, J. *O ato psicanalítico*, seminário de 10 de janeiro de 1968

⁴Lacan, J. *Proposição de 9 de outubro de 1967*. Outros Escritos, p.261. (p.259 da edição brasileira)

ordena a posta em marcha da análise, esperando que desde seu oferecimento como suporte do objeto de desejo, o sujeito possa obter um saber, uma elaboração significativa, bem como de seu limite, já que esta deixa um resíduo que conhecemos como a verdade, desprendido do desvelamento do fantasma. Estas quatro expressões assinalam a transposição até o horizonte do ser, que para o sujeito se propõe como perspectiva na travessia de uma análise.

É necessário precisar de saída que o sujeito não é o ser, mas um e outro estão afetados pela falta. A expressão falta a ser do sujeito refere-se à dupla divisão do sujeito, dividido pelo significante, mas também pelo gozo. O sujeito é o efeito mortificante da linguagem, esvaziado de gozo; o ser faz referência ao que permanece de substância, de corpo não mortificado. O termo falasser é a tentativa de aproximar o sujeito e seu ser, de dar-lhes certa unicidade. É palpável quão insustentável é uma divisão taxativa entre o sujeito e o ser, como é impossível pensar uma solução de continuidade entre o sujeito e o Outro, entre desejo e gozo ou entre o Outro e das Ding, dado que o simbólico se encontra inextrincavelmente entretelado com o real do gozo.

A falta a ser do sujeito se refere à perda de gozo dada pela imersão nos fatos da palavra. É o encontro traumático com o Outro da linguagem onde o destino de todo falante se apresenta, desde lá se perfura tal falta que termina por constituir-se em uma interrogação para ele. A neurose é a pergunta do sujeito por seu ser: sob a forma de “*o que sou?*”. Pergunta dirigida no plano do significante, colocada como “*ser ou não ser*”, acentuando a divisão mesma, porque neste registro, no do simbólico, não se encontrará a resposta.

O neurótico padece de sua falta a ser, expressa em múltiplos avatares, ela é a fonte do universo de sua queixa, não só no início da análise. O escavamento de seu ser pela perda o coloca no horizonte de sua busca através do verbo, fazendo-se causa do drama do sujeito, que desfralda sua pergunta pelos rodeios do Outro, pondo à prova sua

carência. Se, no entanto, tal falta e a posição frente a esta é a que fabrica a miséria do neurótico, é também a causa que impulsiona a experiência analítica.

A falta a ser escurece a vida do neurótico, desde lá se alabora este quadro de múltiplos matizes entre os quais se sobressaem a tristeza e o desânimo, a dúvida e sua errância, o desgosto e o tédio, a falta da mínima complacência e de fruição da vida, forjando suas degrações no amor, no trabalho e favorecendo as inibições em suas criações e em seus vínculos. Daí surge a vacilação amarga pelo sexo, porque a interrogação pelo ser implica também na pergunta pela posição sexuada.

Estas quatro expressões, que em razão do título do Encontro, denominei "*Os paradoxos do ser*", expõem o caminho da cura, desde o *menos phi*, desde a falta no início, passando por seu recobrimento sob o véu do fantasma, até o desprendimento do objeto como causa, onde o sujeito acha a solução possível para a pergunta por seu ser.

Diante do enigma que a neurose instala no coração de seu ser, a análise lhe propõe não só reconhecer-se na própria pergunta, mas, como um único mapa para encontrar a solução, que cruzando o tortuoso caminho do Outro possa ser franqueado e encontrar uma resposta desalienada. Pergunta que, na histeria, toma a forma da interrogação pela feminilidade: o que é ser uma mulher? Na neurose obsessiva o interrogante é outro, trata-se da questão sobre a morte, formulada em termos de: estou vivo ou estou morto?

A análise é a prática a ser realizada pelo sujeito, sempre suposto, na demanda mesma desta experiência. Esta é possível pelo ato que realiza a atualização de um ato primeiro, o de sua autorização como analista, para que o analisante formule a pergunta que lhe concerne, resposta que não estará do lado do inconsciente, mas não é abordável e ainda menos solucionável sem que se ocupe de suas formações, uma vez que é preciso atravessar as redes do simbólico para merecer algo do ser.

A questão que todo sintoma abre, indefectivelmente, toma para o sujeito a via do Outro, tentando reconhecer-se nele. Como o Outro não responde, é substituído por outro interrogante sob a forma daquele que me quer: que sou eu em seu desejo? Esta via acentua a divisão do sujeito e é por isso que se trata, ao início de um tratamento, de histericizar o paciente.

A psicanálise introduz um efeito de ruptura no cogito cartesiano ao introduzir o pressuposto do inconsciente, separando o ser do sujeito, propondo ao último uma interpelação sobre o primeiro. A princípio o sujeito tem uma resposta falseada sobre ele, suportada pela comodidade de seu fantasma, que não implica em nada o pensar, comodidade essa que Lacan chamou de **falso-ser**. O percurso analítico impulsiona o sujeito instalado nesse falso-ser a essa interrogação pelo emaranhado do inconsciente, para que algo desse ser se realize através de um pensamento que implica o não-ser nele, já que algo lhe escapa no próprio pensar. Este resto, produto da operação, como aquilo que sempre subsiste irremediavelmente no nível do falso ser do sujeito e que o faz detonar, é o que chamamos de objeto *a*, como forma encarnada da perda, a qual é incorporada pelo sujeito no momento mesmo em que submete a sua própria falta à interrogação através do inconsciente, reduzindo-o, ou melhor, dando-se conta de seu limite e forjando o que conhecemos como experiência subjetiva de castração.

O Outro vai se desvanecendo no tratamento e, frente a sua incompetência para poder responder, a solução, em parte, virá de certa consistência do lado do corpo em termos pulsionais. Há uma elaboração por uma dupla via, uma significante, produto do deciframento com um limite dado pela incompletude do Outro, e uma depuração uma decantação do mais-de-gozar do sujeito igualmente parcial porquanto a verdade se enuncia na palavra.

A transferência ativa a alienação dada entre o ser e o pensamento que tende ao encontro do real estatuto do sujeito, para além do ideal e na

vertente do objeto. Esta operação é possível graças à manobra do analista, desprendida em seu ato, reproduzindo o sujeito suposto saber que dá suporte à transferência, mas este saber acaba por demonstrar seu risco, rebelando sua face de engano, tendo sido o analista reduzido a esse suporte do objeto que faz a divisão do sujeito causando seu desejo. É o que é posto em jogo no momento clínico do passe, no qual ocorre o nocaute sobre o sujeito suposto saber, que golpeado e derrubado pelo objeto e em sua produção consegue a realização do **des-ser** que sacode aquele (o sujeito suposto saber) presentificado no analista. Em outras palavras, aquele que por efeito da transferência no tempo inicial “*era*”, e tinha para o analisante certo ser, no passe evidencia-se que “*não o é mais*”. É a esse desinflação do sujeito suposto saber que Lacan denominou o des-ser. No momento do passe o analisante recebe as consequências disso que ali se lhe apresenta, porque nele se produz um efeito diferente: é o momento da destituição subjetiva, ele cai irremediavelmente e para sempre da cadeia, pois não há o significante último que envolva seu ser, o que produz paradoxalmente **um efeito de ser e de ser forte**, que não tem como efeito uma restituição da falta ou a sutura da divisão, mas sim conduz ao fim da demanda e a uma saída da infernal vacilação que habitava, devido à categórica e irreversível separação que o sujeito obtém do Outro.

“*O guerreiro aplicado*” constata a seu modo, um desmoronamento do Outro e sua suposta habilidade, referida esta à hostilidade do mundo, descobrindo que aquele não era suficientemente poderoso, o que lhe outorga, no limite, um ponto de plenitude, entendida aqui como o melhor momento, e uma segurança única, ressaltando que antes disso se aproveitava tão somente da debilidade do Outro para assentar a possibilidade de sua queixa. Isso faz de Jacques Maast, o nome do guerreiro, um sujeito sem perguntas, sem enigmas e sem dúvidas, sem disputas com o Outro, pois vai decididamente à guerra e a enfrenta sem maiores temores. Com uma profunda decisão a realiza e a vive sem vacilos,

vê-se, além, disso inundado pelo mais surpreendente entusiasmo frente à adversidade, dotado de um conhecimento seguro, outorgando-lhe o caráter de simplicidade à nova ordem que consegue alcançar. No meio do caos que habita como guerreiro, encontramos um sujeito muito mais armado subjetivamente frente às contingências, não poucas, que ocorrem em uma guerra.

Conduzir uma análise até o final é viver a experiência do desamparo absoluto nessa excursão em direção ao impossível, até esse ponto limite, não isento de angústia, que Lacan também chamou de horizonte desabitado do ser. Assumi-lo ao final de uma análise é consentir com a tonalidade de vazio que o irremediável da falta outorga ao sujeito, mas, paradoxalmente, esta tonalidade de vazio também dá a coragem para suportar o enigma da relação sexual, a ousadia para reinventar a existência, o ânimo para enfrentar o mal-estar que implica lidar com as diferenças sintomáticas dos pares, o valor e a confiança para enfrentar o dispositivo do passe, mas também para resistir às consequências pessoais e institucionais da não garantia; e se nos parece pouco dali surge também o entusiasmo e a paixão tranquila, únicos carburantes que acendem o motor para alimentar o coração da Escola, a mesma que optamos por herdar de Lacan e pela qual, na Internacional do Fórum, apostamos por mais de quinze anos.

Tradução: Luis Guilherme Mola

DESEJO ABORDADO, DESEJO IMPLANTADO

Ester Morere Diderot

Sorteado como passador, é com surpresa, marcada por uma certa estranheza, que recebi esta novidade, a partir de uma chamada repentina! Sou muito atordoado por este golpe... o que é seguido por um sentimento de alegria, mas também de angústia impregnada de algo evanescente. É mesmo uma surpresa, algumas vezes, identifico passagens lógicas dos últimos tempos do tratamento: três sonhos de queda... longos meses de um atravessamento de luto, de vazio, um vazio fora do sentido que habito então, deixando-me atravessar por esta experiência. Há também uma mudança na relação com a psicanálise, tanto em relação à minha ligação com a Escola, quanto ao trabalho analítico junto aos meus pacientes. É uma travessia desconfortável, tempestuosa, na qual está em jogo este vivo, no qual me situo... Este “vivo” eu o reencontro no que Lacan escreveu em sua *Proposição de 9 de outubro de 1967* a propósito do passe, do testemunho que o passador recolhe: “*É com eles que um psicanalisante, para se fazer autorizar como analista da Escola, falará de sua análise, e o testemunho que eles poderão colher pelo vívido de seu próprio passado será daqueles que nenhum júri de aprovação jamais colhe.*”¹

Este termo – vivo – conecta-se a outro que parece também me habitar: a “*ebulição*” que declinará, primeiramente após o momento de escuta desse passe e, enfim, durante o testemunho junto ao júri. Houve muita ebulição ao longo dessa experiência, que se acompanhava de efeitos relacionados a meu próprio desejo de analista, imprimindo como a marca de um selo o “*se autorizar*”. Esta “*passa – agem*” chave na qual sou preso, reenvia ao que Lacan evoca igualmente na “*Nota*” sobre a escolha dos passadores, onde avança: “*não importa quem interrogue o outro, mesmo sendo ele mesmo escolhido... um risco é que, esse saber, precisará construí-lo com seu*

inconsciente, isto é, com o que ali descobriu, inventado por si mesmo, e que talvez não sirva de referência no campo de outros saberes”.²

Aqui dois termos são religados, inconsciente e inventado... por si mesmo: que singular, por outro lado, este inventado. A significação desta palavra é questionável, porque tem vários sentidos. Uma das significações seria invenção. Outras significações são possíveis, daí sua riqueza. É, igualmente, particípio passado do verbo crer, não se trata, neste momento, de uma questão de saber, de uma posição em mudança, associada à palavra “*ebulição*” que me atravessou; isto é, que me atravessou inconscientemente neste passe e nesta posição de passante pela qual estava tomado. Posição que coloca em ato um certo distanciamento para acolher, receber este testemunho sem ficar muito colado nele, e às vezes, onde se apresenta esta ebulição do lado de meu próprio saber inconsciente, atual, que permitiu uma tradução e invenção própria.

Retomando o “*autorizar-se*”, do lado do desejo do analista, que faz uma revelação mais nítida, eu a associo paralelamente a esta volta, onde no desvio da esquina de uma rua, me vem ao espírito esta paciente, que nomearei Bela Adormecida... Ela traz em si algo da beleza de uma época antiga, de um outro tempo. Evocando raramente, ela é como que esquecida, imobilizada. Isto me parece então insuportável, uma vizinha me interpela: “*chega, isto se repete*”. Tal como um “*ronronar*” incessante, ela dorme presa por um discurso que é recorrente, estando também eu também numa posição similar. Este despertar parece, então, convocar o desejo, do lado do desejo do analista, mas também vai operar sobre o desejo desta paciente, Nós o veremos mais adiante.

Bela Adormecida do desejo “*a meio mastro*” (enganoso?), em demolição, muitos segmentos de sua vida, de seu ser, parecem imutáveis... Podemos pensar no que Lacan evoca no Seminário do desejo e sua interpretação, retomando a fórmula de Spinoza: “*O desejo é a essência mesma do homem*”³. Na primeira lição deste Seminário, ele lembra, por outro lado, a importância do desejo no seio da análise como terapêutica.

Este tratamento psíquico atinge vários níveis do psiquismo, fenômenos residuais e marginais, o sonho, o lapso, o chiste. Lacan acrescenta que estas formações do inconsciente e os movimentos nos diversos níveis do psiquismo, têm uma importância considerável por colocarem jogo o desejo.

No que concerne à Bela Adormecida, quanto ao seu desejo, há algo fixado, entorpecido, a energia do desejo? Muito pouca... isto lhe custa tanto, ela dá dois passos e recua quatro... Na sua vida, tanto no que tange à sua vida profissional, como às suas relações com os homens, há sempre em um movimento de desencorajamento. Um sujeito que parece estar transbordando da camisa de força materna na qual está prisioneiro. As sessões poderiam ir ao infinito quanto a esse excesso de mãe, nada parecia poder deter, suspender esta hemorragia verbal... Queixa abissal, eis-me prisioneiro, não sabendo por que lado agarrar essa litania, como engendrar o corte...

Isto leva a pensar no que Lacan escreveu em *Os complexos familiares*, quanto ao desmame. Sua ligação ao maternal, muito prenhe para a Bela, não ocorria sem danos... Lacan lembra o formulado por Hegel, a saber 4: “*o individuo que não luta por ser reconhecido fora do grupo familiar nunca atinge a personalidade antes da morte.*” Todo desenvolvimento da personalidade exige este novo desmame. Para que o complexo do desmame seja totalmente liquidado, é necessário o abandono das seguranças que comporta a economia familiar. Este excesso do maternal, esta invasão constante, se assemelha a uma rocha impedindo o acesso da Bela ao seu desejo. Ela parece estar ainda presa ao desejo de sua mãe, defendendo-se incansavelmente, e aí retornando incansavelmente.

Este desejo encapsulado, que freia seus movimentos, e este ronronar que caracteriza a transferência neste momento particular me é insuportável... O que se passa comigo neste instante preciso está ligado ao que Lacan evoca no *Seminário da Ética*: “*Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo.*” Nós aí estamos... (5) “*Se a análise tem um sentido, o desejo*

nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga". De minha parte, considero que minha posição até aqui é muito discreta, não ousar muito. Numa espécie de pressa, varro meus medos.

Na sessão seguinte, ocorre uma "virada" com esta paciente que, como se compreendeu, parece congelar o pensamento... depois de algumas palavras que ela pronunciou, eu lhe devolvo uma intervenção que me surpreende. Eis esta mudança:

- *A Bela adormecida: "Eu fico de pijama, não faço nada, me entedio".*
- *Eu lhe reenvio: "A noite do homem"... eu mesmo me espanto com esta intervenção.*
- *Ela: Heim? Silencio, ela parece se surpreender, se mexer.*
- *Eu acrescento: "Seu perfume..."*

Muito rapidamente termino a sessão, introduzindo uma escansão.

Momento incongruente, próximo do absurdo, de interpretação próxima do equívoco. Este perfume que ela porta, "A noite de um homem" havia sido evocado antes. Que nome, este, "A noite do homem". Pode-se entendê-lo de várias maneiras, este tédio-noite (ennui-nuit) de-com o homem, caindo sobre ela como o perfume de um homem, colocando em jogo o seu corpo próprio...? O tédio da noite caindo, do qual ela fala, tédio do homem? Do que anoitece? ...da ausência-presença do homem... e de outras possibilidades ainda. Resta a ela dizer.

Opera-se na análise a partir do equívoco, com a interpretação poética, fora do sentido... No *Seminário RSI* Lacan dá uma indicação sobre a direção do tratamento precisando que não se deve nutrir o sintoma de sentido. Nutrir de sentido significa interpretar o que eles exprimem: "o que é esta história de sentido?... Pelo que é a prática analítica, vocês operam com o sentido, mas, por outro lado, para reduzi-lo."6

Essa interpretação, a interpretação sem sentido, resta suficientemente equívoca para propiciar uma abertura do sentido. Ela não fecha o sentido, mas o abre para diversas possibilidades. Isto terá imediatamente um efeito na clínica junto ao paciente.

Em seguida, nas sessões seguintes, outras conexões são estabelecidas, reduzindo-se este excesso maternal e familiar no qual a paciente estava aprisionada, lembrando a imagem das bonecas russas, onde ela parece se incluir, sem poder colocar os pés fora. Também o desejo vai se movimentar, desenvolver-se. Ainda que um pouco hesitante. Mas, observe-se, muito mais desejante, abordando temas quase inexistentes antes. Reterei dois: seu corpo, a imagem de seu corpo e os afetos comprovados aos seus olhos, e a relação como os homens, notadamente a primeira, em que ela parece colocar toda a sua energia: a posição de confidente. Podemos pensar que há certo risco nesta posição de confidente... A relação de amizade incluindo o amor, mas sem se confrontar como o desejo do lado da libido, do sexual.

Durante as últimas sessões, um sonho aparece.... Há uma certa abertura do inconsciente, o que convoca o desejo. Lacan no seminário O desejo e sua interpretação, diz:

“O desejo não é algo que possamos considerar como reduzido, normalizado, funcionando através das exigências de um tipo de preformação orgânica que nos conduziria, antecipadamente, na via e no caminho traçado no qual haveremos de fazê-lo entrar, reconduzi-lo. (...) E ele nos é apresentado em Freud como estando, em sua origem e em sua fonte, oposto ao princípio da realidade. (...) O desejo é definido como marcado, acentuado pelo caráter cego da busca que lhe é a sua como algo que se apresenta como o tormento do homem (...) [A] história do desejo se organiza em um discurso que se desenvolve como insensato – isto é o incosciente...”⁷

Para a Bela Adormecida: alguns avanços na direção do inconsciente, de seus efeitos, na direção de outros sujeitos. Menos suave, menos ronronante, uma luz, aquela do desejo, parece enfim, furar a opacidade de um discurso bem policiado.

Prosseguindo com o mesmo tema, os desejos parecem estar em oposição, para ela, aos seus sentimentos amorosos, não podendo enlaçar o desejo sexual. Na antiguidade grega, no entanto, Eros, o deus grego do amor, não podia se compreender sem Hímeros, o deus grego do desejo sexual. Os dois são gêmeos e estão presentes desde o nascimento de Vênus, deusa da beleza. No entanto, apesar da relação gemelar destes dois deuses, na clínica observamos que não se entendem sempre; e que quando um se comporta bem, o outro pode ser barrado... para nossa paciente, trata-se disto, o sentimento amoroso está presente. Poderíamos evocar também o desejo do lado da *philia*. Em grego, amor afetivo. Este está em jogo em suas relações com seus confidentes. *Philia*, o amor segundo Aristóteles, é fruto da partilha, da troca, da ligação social. Amor calmo, mais próximo da amizade, que está longe dos tormentos da paixão que ele desenvolve.

Podemos então nos interrogar sobre o lugar do desejo sexual, porque o desejo hímeros não aparece, está sempre ausente. Este desejo, ligado à questão da libido, domínio das pulsões sexuais concernentes às diferentes zonas erógenas do corpo, que convocam a pulsão oral, anal, mas também a pulsão escópica, a invocante, e acrescentarei a tátil. Podemos pensar que se trata, neste caso, de seu medo da sexualidade, que implica a relação com o furo do sexual, com o que pode haver de angústia face à castração. Mas também face à morte, ao caminho para a morte.

Daí minha posição preferencialmente fria face à Bela Adormecida, em relação à sua posição diante do tempo que lhe parecia infinito, assim como ao material apresentado numa repetição perpétua. O tempo parecia congelado, o discurso bem policiado, o reino de uma imutabilidade era lei. Lacan evoca a ligação entre o sexual e a morte durante *o Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Ele menciona ao fato de que:

“A realidade do inconsciente é - verdade insustentável -, a realidade sexual. (...) sabemos que divisão sexual, na medida em que reina sobre a maior parte dos seres vivos, é o que garante a manutenção do ser de uma espécie. (...) digamos que a espécie subsiste na forma

de seus indivíduos. Nem por isso a sobrevivência do cavalo como espécie deixa de ter um sentido – cada cavalo é transitório, e morre. Com isto vocês percebem que a ligação do sexo com a morte, com a morte do indivíduo, é fundamental.”⁸

Assim, a realidade sexual, que permite a vida, é indissociável do fato de que a morte a acompanha. Realidade insuportável e impossível de ser dialetizada... como, então, se defender, se isto não é uma atração estratégica para suspender o tempo? O tratamento permite aqui de inserir uma certa distância face a este discurso imutável, permite uma ligeira vacilação, trazer para ela um pouco de ar fresco face ao bloco familiar e maternal tão prenante... e isto não pode operar senão a partir da posição do analista que não cede quanto ao seu desejo.

Percebemos como o desejo do analista que foi abordado, depois desabrochado como as flores japonesas de que falava Lacan, que se abrem ao contato com a água, permitiu a abordagem do desejo do lado da analisante. Lacan retoma este ponto no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*:

“É por isso que, por trás do amor dito de transferência, podemos dizer que o que há é afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do paciente. É o que Freud traduziu numa espécie de rápido escamoteamento, um chamariz, dizendo – depois de tudo, é apenas o desejo do paciente – coisa para serenar os confrades. É o desejo do paciente, sim, mas no seu encontro com o desejo do analista. Esse desejo do analista, não direi de modo algum que não nomeei ainda, pois como nomear um desejo?”⁹

Tentamos identificar como se encontram esses dois desejos a partir do momento em que fui designado passador. O que teve como efeito uma perturbação subjetiva, evanescente. Este efeito de desejo, do lado do analista, teve um efeito sobre o desejo do analisante. Ele permitiu esta interpretação da ordem do equívoco, onde a ênfase não foi colocada sobre o dizer do analista, mas sobre o efeito de desejo observado na clínica da analisante. Após isto, podemos dizer que esta interpretação fora do sentido

é a realização em ato do desejo do analista, e que este ato tem uma interferência sobre o real.

Traduccion: Sonia Borges

Referências Bibliográficas

1 Lacan, J., *Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola*. Outros escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 261.

2 _____ *Nota sobre a escolha dos passadores*, carta endereçada aos A.M.E. da E.F.P., 1974. Nota assinada por Lacan, Documentos para uma escola da Letra Freudiana II, ano XX -n.0, ISSN 1516-521 1993.

3 _____ *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002 , p.18.

4 _____ *Os complexos familiares na formação do indivíduo*.Em: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 p. 42.

5 _____ *O seminário: livro 7, A Ética da psicanálise*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2008, p. 373-374.

6 _____ *O seminário, livro 21, RSI*. Lição de 10 de dezembro de 1974, inédito.

7 _____ *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002 , p.378-380.

8 _____ *O seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.143.

9 _____ *O seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.240.

Desejo e transmissão: paradoxos

Antonio Quinet

Assim como a falta, o desejo inconsciente, como desejo do Outro, se transmite de pais para filhos, mães para filhos, de geração em geração. Não foi a psicanálise que descobriu isso, é o tema central das tragédias gregas. Encontramos em Ésquilo a seguinte frase a respeito da herança recebida por Édipo: "*penso à falta antiga cujo efeito dura até três gerações*", diz o coro em Sete contra Tebas. Afinal o próprio desejo do sujeito é "*datado*", diz Lacan, recebido, articulado aos desejos daqueles que ocuparam para o sujeito o lugar do Outro. Os significantes com os quais o bebê é bombardeado desde o nascimento são significados do desejo do Outro, veiculados por este.

O desejo do analista, por sua vez, não é um desejo transmitido de pai para filho pela via castração como o desejo inconsciente, nem tampouco de analista a analisante nos moldes da transmissão pela sucessão.

O desejo do analista não é um desejo em falta, é um desejo positivado, produto de uma análise. O desejo como falta se declina em desejo insatisfeito, desejo impossível, desejo prevenido. O desejo do analista não é marcado pela negatividade e sim pela assertividade: desejo de fazer o outro obter sua absoluta diferença – aquilo que o faz diverso, e de-verso, atravessado por lalíngua. O desejo do analista não se presta ao coletivo, ele faz objeção à formação de grupo, pois não se presta à identificação nem com algum S_1 que possa sustentar um Mestre, nem com os iguais e rivais fraternos.

A emergência do desejo do analista na análise não se dá sem a mudança no dizer do analisante – dizer que modula seus ditos. Esse novo dizer advindo em sua análise veicula algo de si original e único. É a partir dele que o novo analista veiculará tática, estratégia e política na direção do tratamento analítico.

Se Lacan indica que “*o desejo do analista é sua enunciação*”, é porque este não pode ser dito, não está em nenhum enunciado. Portanto, ele não pode ser transmitido por uma comunicação interpessoal, nem por transferência tipo bancária, nem por vasos comunicantes ou rádio transmissor. Se aquilo que é o essencial em uma análise não pode ser transmissível é porque, em certa medida a psicanálise é intransmissível, como disse Lacan, em 1978 nas *Jornadas da Escola sobre a transmissão*: “*Tal como agora chego a pensar, a psicanálise é intransmissível. Isso é muito chato. É muito chato que cada psicanalista seja forçado - e é preciso que ele seja forçado - a reinventar a psicanálise*”.

Lá onde a análise é intransmissível está o desejo do analista como criação - é o que permite reinventar cada vez a psicanálise.

O desejo do analista é o nome que Lacan deu àquilo que leva um ex-analisante a fazer outro sujeito analisar-se, ou seja, a transmitir algo daquilo que se passou com ele em sua análise. O desejo do analista é sua transmissão. Esse desejo de transmissão não se esgota na clínica, ou seja, no ofício do analista de transmitir para o analisante, pela via da invenção, esse algo “*de si*” que se trans-mudou em sua própria análise e que causa seu desejo de estar ali. Esse algo “*de si*” que ressoa em sua transmissão é o mais-de-gozar que determina seu estilo como único. A psicanálise é, paradoxalmente, transmissível e intransmissível.

A ressonância do desejo de transmissão, como versão do desejo do analista, é aquilo que, no dispositivo do passe, os passadores vão procurar passar para os membros do cartel do passe, dóceis às ressonâncias diversas e particulares. Mas ela também se faz ouvir em alhures na Escola e fora dela quando o analista está empenhado em transmitir a psicanálise. O desejo do analista como desejo de transmissão ressoa também em seu estilo de saber fazer com a língua.

Diferente do poeta não analisado, esse saber vem de sua própria análise. Trata-se de um saber fazer a respeito do que recebeu e escutou da língua com a qual ele foi ninado, bombardeado, constituindo daí sua

lalíngua própria. E isso ocorre mesmo fazendo análise em outra língua diferente da lalíngua materna. O inconsciente é por demais esperto para se deixar aprisionar apenas por apenas um idioma – o inconsciente é translinguístico. A obra de Freud é repleta de exemplos, sendo o mais conhecido o *Ein Glanze auf der Naze* como condição desejante construída a partir da equivocação translinguística entre *Glanze*, brilho em alemão, e *Glance*, olhar em inglês. O *sinthoma-escrita* de Joyce é o melhor exemplo do translinguismo, pois ele não joga apenas com a lalinglesa, mas com várias.

Como invenção para transmitir o intransmissível o analista usa trocadilhos, equívocos e poesia da lalíngua e também de sua “*chistografia*”. É o que o aproxima do poeta.

“No poeta, diz Antonio Houaiss, quebra-se o elo da transmissão: o indivíduo, por instantes, opõe-se à sociedade — consciente ou inconscientemente — e, com os mesmos processos da língua-social — também consciente ou inconscientemente — cria seus valores individuais, sua língua-indivíduo: estilo”.

Essa distinção entre a língua-social e a língua-indivíduo encontramos em Lacan com a *lalíngua* partilhada para um grupo e a *lalíngua*-própria. É através da *lalíngua* própria – a língua-indivíduo – que o estilo se transmite em psicanálise – única via de transmissão segundo Lacan. O desejo do analista pela via do estilo se demonstra no saber fazer com lalíngua.

Em um momento da análise de Hilda Doolittle com Freud, este lhe mostra uma estátua e diz para sua analisante: “*Ela é perfeita, mas perdeu sua lança*”. E Hilda nos conta o efeito provocado:

“Ele poderia estar falando grego. O lindo tom de sua voz tinha um jeito de tirar uma expressão inglesa de seu contexto de tal modo que, embora ele estivesse falando inglês sem um vestígio perceptível de sotaque, ainda assim ele estava falando uma língua estrangeira.”

Com sua enunciação, por onde passa o desejo do analista, Freud arranca a palavra da familiaridade da *lalíngua-idioma* para apontar para a lalíngua que é própria a cada um, *lalíngua* dialeto idiossincrático. Continua

H.D.: “O tom de sua voz, a qualidade cantante (*the singing quality*) que sutilmente permeava a textura da palavra falada fez essa palavra tomar vida em outra dimensão.” Na primeira carta que ela recebeu de Freud em inglês surpreendeu-se por ele se dirigir a ela em inglês e não em alemão. E toda sua análise foi em inglês. Ao falar a língua dela foi Freud quem se colocou como o estrangeiro.

Toda lalingua é estrangeira, Hétera, como o inconsciente. Isto vale também para a lalingua partilhada pelos que têm a mesma língua, os homofônicos, que nesse sentido não se distinguem dos heterofônicos. Todo *fala-a-ser* é bombardeado por uma lalingua hétera que veicula o desejo do Outro e contém um gozo que incide em seu ser corporal. Essa estrangeiridade de lalingua que se ouve é pouco a pouco transformada em sua, por apropriação, mas cujo saber fazer - que constitui seu Inconsciente - continua sendo estrangeiro. Assim, para todo fala-a-ser a lalingua falada é, para si mesmo, simultaneamente familiar e estrangeira, própria e do Outro.

Numa sessão, um analisante se ouviu falar “*Sou um mal dizedor de poesia*” e constatou que paradoxalmente a poesia se fazia ouvir com esse neologismo sobre o mal dizer a sua dor.

Cada falante tem uma lalingua tão própria e única que é, portanto, estrangeira para todos os outros - fundamento do mal-entendido da comunicação. Cada um tem o seu dialeto próprio. Manoel de Barros poeta brasileiro nomeou a sua lalingua de “*idioleto manaelês arcaico*”. E diz ter como objetivo: “*atrapalhar as significâncias*” - o que pode ser uma boa indicação para os analistas. A língua própria pode ir tão longe em sua singularidade como a “*língua fundamental*” de Schreber ou a língua de Joyce em *Finnegans Wake*.

Além da equivocação de *lalingua*, que atrapalha a compreensão para favorecer o inconsciente, a enunciação determina o enunciado. Hilda Doolittle escreve “*Faço flores e palavras significarem o que eu quero*”. Considera que existe uma comunicação perfeita, por se partilhar a mesma

língua com um grupo, é um grande equívoco, pois a língua e sua enunciação “sempre atrapalham”.

O inconsciente como saber fazer com *lalíngua* determina o modo de transmissão do desejo do analista através do estilo de cada um tanto na condução das análises quanto em sua transmissão fora do consultório. Na análise o analista deve estar apto, a saber, fazer com os equívocos, aliterações, rimas, musicalidade de *lalíngua* na transmissão do estilo em suas interpretações, daí Lacan propor a interpretação poética dizendo-se ele mesmo ser “*poeta não suficiente*”. O analista sempre pode ser um pouco mais poeta, e deixar-se atravessar pelo saber fazer do poema. Só nesse momento ele é poeta, ou seja, quando se faz poema. Por isso Lacan diz não ser poeta e sim poema. O verdadeiro poeta não é o sujeito e sim o inconsciente. Na interpretação poética o sujeito do pensamento cede o lugar para o fala-a-ser que, na efemeridade do ato, se deixa atravessar pelo poema.

A transmissão do desejo do analista fora do consultório deve também ser pautada na reinvenção da psicanálise e no inconsciente como saber fazer com *lalíngua* enquanto estilo. O próprio termo “*lalíngua*” surgiu para Lacan a partir de um lapso seu, e da rima com a palavra Lalande, em pleno momento de transmissão durante um seminário chamado *O saber do psicanalista*. Por acreditar no inconsciente como saber que se manifesta no espaço de um lapso, Lacan transformou *lalíngua* num conceito norteador da transmissão de seu próprio desejo de analista.

Por outro lado, é possível se escutar algo para além do que é dito ao se passar de uma língua para a outra? Questão de tradução - que é uma questão para nossa comunidade plurilinguística. Como passar o desejo do analista entre duas línguas distintas dentro da concepção do Inconsciente como saber fazer com *lalíngua*?

Para que uma análise possa ocorrer o analista tem que estar em estado de disponibilidade para ouvir a *lalíngua* do analisante como uma língua estrangeira, mesmo quando ambos falam o mesmo idioma. Essa mesma

disposição deve também estar presente no dispositivo do passe. Na verdade, ela está no fundamento da transmissão na psicanálise e da psicanálise: ouvir e falar a língua do outro.

As análises em uma língua outra, que não a materna tanto para o analisante quanto para o analista – e eu tenho a experiência disso em ambos os lados – têm desvantagens e vantagens. A desvantagem é que o sujeito não manipule com desenvoltura todas as nuances da língua outra. A vantagem é não estar totalmente aderido ao uso semântico de apenas uma língua, e sim poder navegar com mais fluidez entre as línguas e estar mais disponível à materialidade sonora das *lalínguas*. Não é à toa que vários escritores-poetas transitam entre várias línguas e muitos fazem traduções, como fizeram Freud e Lacan.

O analista pode aprender com o poeta-tradutor Haroldo de Campos que propõe o termo “*transcrição*” para a tradução do texto poético. *Transcrição* é uma tradução que não é traição e sim criação. Segundo Campos, “*o tradutor tem que transcriar excedendo os lindes de sua língua, estranhando-lhe o léxico, recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá*”. Nesta concepção a tradução não é só perda. Lá onde o intraduzível comparece o tradutor cria. Isso nos permite, inclusive, pensar a questão da tradução do inconsciente-descrita por Freud na *carta 52* e tantas vezes retomada por Lacan - como uma *transcrição*, uma tradução do Inconsciente poeta.

Como tradutor de Lacan, há trinta anos comecei a me deparar com o possível e o impossível dessa tarefa. Perde-se muito quando a tradução segue apenas o sentido – sentido, que é fundamental, mas não suficiente. Daí o conceito de *transcrição* para que, ao se tirar proveito do saber da *lalíngua*-alvo, se invente aquilo que se perdeu da *lalíngua*-fonte. Isso não exclui o fato de que os intraduzíveis devam ser acompanhados de explicações. Evidentemente isso requer um estudo permanente das línguas e um estado também permanente de disponibilidade à heteridade *lalinguageira* para passar o desejo do analista.

Essas considerações são importantes para nossa Escola plurilinguística, em que vários fazem ou fizeram análise em outras línguas diferente da materna, e em cujo cerne se encontra o dispositivo do passe em que se falam várias línguas. Isso obriga os membros do Cartel a serem políglotas e também tradutores-transcriadores, ou seja, passadores de uma *lalíngua* para outra com suas possibilidades e impossibilidades. A abertura à outra língua deveria aliás ser a especialidade do analista, aberto à “*estrangeira*” do Inconsciente.

“*Minha pátria é a língua portuguesa*” disse Fernando Pessoa. O poeta brasileiro Caetano Veloso, responde: “*Minha língua roça a língua de Camões*” e acrescenta que a língua não é “*pátria*” e sim “*mátria*” e conclui: “*Eu não tenho pátria, tenho mátria e quero frátria*”. Em vez da fraternidade unida pela identificação que leva à segregação, como diz Lacan, os analistas de uma comunidade plurilinguística de Escola podem se encontrar num conjunto aberto de uma frátria de heterofalantes.

Paradoxos do desejo, paradoxos do passador

Natasha Vellut

Desejo responder ao chamado a comunicação de nosso Encontro Internacional intitulado “*os paradoxos do desejo*” para examinar porquê depois de haver sido passadora em três passes -três passes em dois anos-mais (ainda?) Não desejei o passe para mim mesma. Mas além da minha experiência pessoal eu creio que ha uma lógica e vou tentar elaborar e propor hoje.

O passador é o passe ¹. Esta fórmula forte de Lacan entra em paradoxo com a definição de passe como “*momento de saber se na destituição do sujeito. o desejo advém tal que permita ocupar o lugar do des-ser*”. ² O passante, ainda que ele seja também o passe, é convocado como sujeito destituído em posição de des/ser, então o passador é convocado ao ser, ser o passe. Direi que se eles são “*congêneres*”, não têm a mesma função no dispositivo do passe.

Parece-me que o funcionamento do passe se pode capturar com seu ternário: Passante, passador e cartel do passe, como desatando e reatando nó RSI, o qual tem consequências sobre o desejo.

Uma leitura do passe como nó

O passe é como um nó, um nó que se desenrola e se enrola nesse espaço tempo específico, nesse *espaço-tempo* inédito que Põe em cena um dizer outro, um dizer de outro modo. O dispositivo do passe faz aparecer a função mesma do enlaçamento e os diferentes registros, real, simbólico e imaginário que constituem esse enlaçamento. O passante valora o registro

¹ La formule exacte de Lacan : « *d’où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d’un autre qui, comme lui, l’est encore cette passe.* » Lacan, J., « Proposition du 9 octobre 1967 », in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p.255.

² Lacan, J., *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.586.

imaginário, o passador o registro real e o cartel, o registro simbólico. Isso não quer dizer em absoluto que o passante seja unicamente do registro imaginário, o passador do registro real e o cartel do passe do registro simbólico. Cada um se desdobra nos três registros, mas no dispositivo do passe, cada um faz consistir um registro particular. O artifício do dispositivo do passe é um andaime que cerne o vazio do nó, vazio opaco dessa passagem que vai do desejo do analisante ao desejo do analista, o que Lacan sublinha como a “*sombra espessa que recobre esse escamoteio (...) no que o analisante passa a psicanalista*”³. Tenho então a ideia de que cada ator no dispositivo do passe ilumina, à maneira de um técnico de luzes coloca em cena, o registro em particular.

O passante enfatiza, coloca em valor, o registro imaginário, ele expõe sua história, sua “*historieta*” como sujeito, a história de sua análise. Ele transmite a anedota de seu caso para reduzi-la melhor, desvaloriza-la, ele se desembaraça de todas as identificações que tem agarradas à pele, é pelo menos o que podemos esperar. Ele desconstrói a ideia de um “*eu*” como seu lugar de sujeito. Ele é destituído, em seu *des/ser*. Nesse despojamento mesmo, ele revela, ao contrário a consistência das imagens e das identificações. Nesta formidável redução lógica efetuada no tratamento e dita no passe, aparece como em negativo, em retirada, em subtração, a massa imaginária que o passante deixa cair. Esta “*extraordinária redução*”⁴ é a redução de um significante que de um longo percurso analítico, extraiu os significantes chave, percorreu um ou dois enunciados que fizeram destino, verificado um ponto de verdade e fixado um gozo fora de sentido em uma fixação real. O passante levado a dizer-se sem seu “*eu*”, a aparecer sem sua unidade imaginária, aliviado de suas diferentes identificações como uma cebola pelada até o osso, é também desembaraçado de seu corpo, já

³ Lacan, J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.252

⁴ L’expression est d’Albert N’Guyên dans *Des Bonnes surprises*, in *Wunsch 12*, juin 2012, p. 79

que seus ditos se apresentam ao cartel sem seu corpo. Essa ausência faz ressoar a dimensão imaginária como supérflua, mentirosa, enganosa. O passante separado do Outro do saber, como dos outros, seus semelhantes, faz escutar a dimensão estruturante da imagem, imagem que não é a única que ele é. Assim de minha experiência de passadora: ao final do testemunho de cada passante, me vem essa expressão muito forte, quase indizível de que a vida é tão pouco, um destino é uma palavra. Um tratamento analítico que transcorre durante longos anos, se resume a uma magra, mas decisiva articulação significativa e a um resto: um fonema, uma letra, que não tem mais sentido. Isso me produz vertigem - no sentido próprio - e menosprezei bastante o blablablá - por suposto, assim como numerosas conversações, novelas, filmes, demasiado infladas imaginariamente. Uma quase nada, um indivíduo reduzido a seu esqueleto, encontrado no passe, tira a luz, paradoxalmente, o banho imaginário em que chapuceamos e as vezes nos afundamos sem verdade, nem desejo

Enquanto cartel do passe ocupar sobretudo o lugar do sujeito no dispositivo. Ele é sujeito de um ato: a nomeação (ou não nomeação) de um analista da Escola sujeito de um dizer que nome. O cartel do passe escreve o passe do passante a partir dos dizeres do passador derivados dos ditos do passante. Ele lê essa escritura do dizer escutado nos ditos. Do dizer passadores sai os ditos do passante, o cartel do passe estrai um texto que está já nos ditos do passante e que comanda todo o dispositivo. O cartel do passe assombrosa quem longe fica o sujeito passante se situa no registro simbólico. Este cartel "*não pode de todos os modos abster-se de um trabalho de doutrina*" diz Lacan em 1967

Em relação ao passador é um real de seu corpo afetado o que me parece que está em primeiro plano no dispositivo do passe. Seu do corpo é o único que está presente nos momentos do testemunho: testemunho do passante ao passador testemunho do passador ao cartel do passe. O passador é o indivíduo em sua aceção real: aquele que tem corpo é evidentemente um corpo imagem, mas esse não é o que conta no passe e

seu corpo substância goza ante o que está implicado, seu corpo afetado, seu corpo ecoa o texto do passante. Eu falo de individuo me autorizando de Lacan devolvido ao final de seu ensino dando ênfase realçando a singularidade de uma pura existência de uma pura presença. Lacan pode dizer “*existentem individuos isso é tudo*”⁵. O indivíduo é. O passado é o passe. O passador faz espelhar o indivíduo em sua versão real. Ele não diz que ele é, nem que ele crê se. Ele poderia ser ninguém. O passador faz ressoar o impessoal de todo indivíduo em sua dimensão de presença. A de parecer inconsistente. Ele está em uma posição estrutural de enunciação que já não é. Mais uma posição subjetiva. O indivíduo que ele coloca em função no passe é certamente um indivíduo único uma diferença radical, como todo indivíduo, mas que não é nem reconhecido nem identificado no passe, porque não é desse indivíduo do que se trata aí. Ele põe assim o valor no individuo particular que é o passante prestando a voz, o corpo e os afetos. O passador empresta seu ser de gozo ao passante, ele empresta seu corpo a inscrição de uma outra marca significativa que não é a sua. Então quanto durante seu testemunho, um passante tem a ideia que eu encontro totalmente absurda de dirigisse a mim como “*eu*” ou como “*sujeito*” ao que será somente para fazer uma pergunta banal como se estou entendendo o que me diz, eu resto sem voz: minha voz já não é mais minha. O dia anterior que precede a transmissão de um passe no cartel eu sentia angústia. Eu guardei minhas notas essa tentativa de escrever os ditos? Não perdi? Eu busco e (re)encontro. A noite vem, eu sonho que tenho os olhos fechados, pregados, então eu não posso nem ver e nem ler. Na manhã, eu me levantei com esse enunciado simples e claro: “eu não sei nada”. Eu escuto como eco deste sonho na entrevista de Denis Podalydès por Cathy Barnier e Marc Strauss para nossas jornadas. Denis Podalydès testemunha que em cena ele pode “Encarnar algumas vezes em estar no limite do buraco da memória”, para dar “*a ilusão do presente*”, quer dizer do ser. Se eu sonhei

⁵ Interview publiée dans le Magazine littéraire, février 2004.

(sonho, realização de desejo) de não ver, não ler, não saber, não será para dividir esse mesmo desejo que Denis Podalydès:—a presença e não o semblante, ser mais bem que repetir, ser mais que interpretar. Eu sou como passador (como o desejo do analista é operador da cura analítica) “*O real não está feito para ser sabido*”⁶ e eu não sei nada. Os ditos dos passantes serão o dizer da minha voz. Eu sou, como passador, o real do passe

O passe permite desenodar os registros: os ditos do passante são sem corpo frente ao cartel do passe, o corpo do passador e sem ditos frente ao passante e anunciam outro dizer que não é o seu frente ao cartel do passe. O passe faz enodamento inédito passante-passadores-cartel do passe para verificar este vazio do nó onde pode se alojar o desejo de analista⁷.

O passador como real do passe: que consequências para o desejo?

O passe não está comandado pelo desejo do passador, ele é decidido pelo desejo de um passante e vetorializado pelo desejo de analista. Como o desejo do passador poderia re-encontrar sem paradoxos, já que ali se acumula os paradoxos próprios, os paradoxos do desejo do passador de um passante e aqueles do desejo de analista?

A experiência do Real em jogo no passe faz sobrar, decantar o desejo do passador. Lacan havia destacado que “*essa experiência do passe era para todos [...] uma coisa absolutamente consumante, candente, absolutamente sobrada, decantada [não é] e isso se vê em alguns efeitos que foram absolutamente consideráveis*”⁸ Depois de meu último testemunho frente ao cartel do passe, eu sonho com o olho de Buda e do texto de Lacan a esse respeito. Lacan, durante uma viagem ao Japão, encontra a estátua de

⁶ Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, p.138

⁷ La passe paradoxe (paradoxe: du grec para et doxos: au-delà du crédibile, au-delà de l'opinion commune) en acte: dénouant RSI qui noue la vérité de l'existence de chaque un, renouant RSI autrement en dépersonnalisant le désir de l'analyste.

⁸ Lacan, Jacques *à l'Ecole belge de psychanalyse en 1972*, in Wunsch n°11, p.73

uma divindade budista⁹ da qual se refere de maneira extensa na ocasião do *Seminário 10 sobre a angústia*. Com essa figura, Lacan faz ilustrações de “*uma certa relação do sujeito com o desejo*”¹⁰. Meu sonho significará o desejo de me des-angustiar depois dessa prova do passe? A figura budista, apassível, assexuada, os olhos semifechados, pode representar o mais além da angústia que nasce da distorção entre desejo e gozo. Essa serenidade que ostenta a estátua como aquela que a contempla, sugere à Lacan que “*essa figura pegou o ponto da angústia à o trocar e suspender, anular aparentemente o mistério da castração*”¹¹. Meu sonho pode assim revelar um desejo de me encontrar-com um certo gozo, de recuperar o mais-de-gozar de um jeito que nesse sonho diante do testemunho eu estava descansado de olhos fechados. Graça ao sonho, eu pude assim tomar contato com o objeto a, desapareceu da vista diante da experiência do passe, portanto, “*ao nível do desejo escópico, este onde a estrutura do desejo é a mais plena de desenvolvimento de sua alienação fundamental, [o desejo escópico] é também, paradoxalmente, ele mesmo onde o objeto a é o mais mascarado e onde, desse fato, o sujeito é mais seguro quanto à angústia.*”¹² Eu farei assim de uma pedra dois tiros: contato com o objeto a em sua mascararão suficiente para que ele não provoque buraco na angústia!

Eu não me contentei com o sonho de ver o budista, eu sonhei com os ditos lacanianos que o acompanharam. No meu sonho, os ditos aparecem sob a forma do texto, escrito que eu não podia ler no meu sonho precedente.

⁹ Dans le *Séminaire XI l'Angoisse*, Lacan évoque longuement, à la suite de son premier voyage au Japon, une expérience qu'il a eu dans un temple bouddhiste à Kamakura. Il s'agit de sa rencontre avec une œuvre d'art : la statue de la divinité bouddhique nommée Guanyin en chinois, Kuan-non puis Kannon en japonais. Cette divinité est toujours célébrée comme déesse de la compassion car elle écoute les pleurs et les gémissements des humains (comme l'analyste écoute la plainte mais pour en extraire la vérité. « *Pour le recueillir d'un autre, il y faut autre dit-mension: celle qui comporte de savoir que l'analyse, de la plainte, ne fait qu'utiliser la vérité.* » in « Note » que Jacques Lacan en 1974 adressa à ceux qui étaient susceptibles de désigner les passeurs). Elle a renoncé à l'état de Bouddha qui lui aurait permis d'accéder au Nirvana, état de pure contemplation qui l'aurait séparée du monde des humains et privée de leurs voix.

¹⁰ Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, p.138

¹¹ *Le Séminaire X, op. cit.*, p. 278.

¹² *Le Séminaire X, op.cit.*, p. 376

O texto lacaniano é sem ilusão sobre o transbordamento de angústia: não existe o desejo finalizado, alcançado, ele existe sempre como um resto, real que não é assimilável pelo significante, e que se opoe á toda ilusão de serenidade, todo sentimento de inquietude. O texto lacaniano revela também a irredutibilidade da causa do desejo.

“Se esta causa fora também irredutível, é por muito que ela se sobrepõe, que ela é idêntica na sua função à o que aqui eu vos aprendo [este ano] a cernir e a manusear como essa parte de nós mesmo, essa parte de nossa carne, que resta necessariamente presa na maquina formal, sem o que o formalismo lógico será para nós absolutamente nada.”¹³ “

A carne do passador nutre o formalismo do dispositivo do passe. Se esta parte da carne, esse livro feito de carne – ou mais emprestado- ao passe, a dos efeitos do desejo do passador, ele faz perder sua bússola, ela se revela também irredutível

Tradução: Alba Abreu Lima - Correção: Tatiana Assadi

¹³ *Séminaire X*, op. cité, p. 249.

DESEJO E PULSÃO

Desejo, o destino da pulsão

Esther Faye

Seção 1: Desejo, essa aporia encarnada

Nos primeiros meses do início de seu trabalho comigo, e logo depois da primeira interrupção nas férias de verão, uma jovem mulher ‘*atua*’ passando ao ato – ela faz uma tentativa de suicídio. Ela tinha vindo procurar para ver se a psicanálise poderia ajudá-la a compreender as extremas e voláteis emoções que tornaram suas relações com sua família e pares tão atormentadas, para ver se de fato a psicanálise tinha uma resposta para seu estado de desespero, e raiva, em face de seu aparente fracasso em obter o amor do Outro, seja da família ou de amigos. Sua demanda de ser amada era voraz, uma demanda que tomava a forma de uma vontade de ser acalentada como um bebê, que ela demonstrou, em suas primeiras sessões, na maneira como ela se aproximou do divã como se ele fosse o berço de uma criança. Iria se tornar claro ao longo do tratamento que sua passagem ao ato era uma tentativa de usar o que Lacan chamava aquele “*órgão*” incorpóreo e mortal do excesso de vida – a libido que estava nela mais que ela – “*fazer a[sua] morte o objeto do desejo do Outro*”. Encarnando dessa maneira a verdade da afirmação de Lacan que “*toda pulsão é virtualmente uma pulsão de morte*”¹.

Em seu *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan apresenta a pulsão como o quarto de quatro conceitos fundamentais para a experiência analítica. Fazendo isso, ele realça a significância particular da relação da pulsão com o desejo, e com o sujeito que ele constitui: esse desejo é o próprio destino das pulsões; o destino da relação do sujeito com o real do desejo que a pulsão mitifica: “*é o real que cria [fait] desejo por*

¹ Lacan, J. *Posição do Inconsciente, Escritos*, p. 863[848].

reproduzir nele a relação entre o sujeito e o objeto perdido"². É dado à pulsão dividir o sujeito e o desejo, o desejo sendo então sustentado pela sempre desconhecida relação – essa sendo a própria estrutura da fantasia – entre essa divisão e o objeto que a causa, objeto *a*, o objeto da pulsão³.

A castração, que é essa nova mola que Freud introduziu no desejo, implica a subtração de gozo de ser vivo. Freud chamou isso "*libido*", e Lacan se referiu a ela uma vez como "*a presença efetiva do desejo*". Somente com essa subtração pode o organismo vivo se tornar um corpo, um corpo capaz de ser usado e gozado pelo ser falante. Imortal e indestrutível, a libido é então essa "*Coisa*" incorpórea ex-sistente ao corpo, e todas as formas do objeto *a*, como Lacan nos diz, não são nada senão seus representantes, apresentando-se no lugar dele como "*o mais profundo objeto perdido*"⁴. A atividade das pulsões é o que estabelece a mal interpretada relação da fantasia entre o sujeito e os vários representantes *corpóreos* dessa coisa *incorpórea*. Através de sua atividade, o corpo que se submeteu ao efeito mortificante da linguagem é reanimado com um gozo que é agora denominado *fálico*. E qualquer coisa que reanima o corpo, diz Lacan, traz de volta algo do "*miticamente perdido*" [porque nenhum anterior] gozo do ser vivo e deve, portanto, ser compreendido como *desejo*, pois o desejo é o próprio movimento em direção do REAL desse gozo que o gozo fálico e seu emissário - o gozo da pulsão – agora representa.

Constituindo a única forma de transgressão permitida ao sujeito neste lado do muro da linguagem, as pulsões e a fantasia que as acompanha são então o meio pelo qual o desejo do sujeito é sustentado. Mas somente através de um encontro que é sempre perdido, um encontro com aqueles resíduos corpóreos substitutos da libido incorpórea, um encontro que,

² Lacan, J. *Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista*, Escritos, p. 867.

³ *Ibidem*

⁴ Lacan, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 187.

apesar de ser perdido, ainda permite ao sujeito realizar “*que há um gozo além do princípio de prazer*”⁵.

Freud utilizou a noção gramatical de voz, *diathesis*, para representar a atividade das pulsões. Diathesis designa o modo como o sujeito de um verbo é afetado pela ação – portanto, a voz ativa de um verbo é quando o sujeito é agente da ação; a voz passiva é quando o sujeito é quem recebe a ação; e a reflexiva, ou, como Freud a também chama, a voz intermediária, é quando o sujeito é tanto o agente quanto quem recebe a ação. Freud pode ter confundido a voz intermediária com a reflexiva, mas diferentemente da voz reflexiva moderna, o sujeito na voz intermediária antiga não é anterior a, mas interior à ação, é de fato em um tempo *entre*, fazendo eco realmente com o próprio conceito de pulsão de Freud como um conceito entre, ou na fronteira. Como um exemplo de Roland Barthes: se tomamos a palavra “*sacrifício*”, apropriada em relação ao caso do qual falo aqui, a voz é ativa quando é um outro, como um padre, quem sacrifica sua vítima; mas é intermediária quando a vítima, quando eu me sacrifico. Faço o sacrifício *de* e *para* mim mesmo; estou dentro da ação pela qual sou afetado.

Como Lacan realça, a satisfação do sujeito pela pulsão requer esse tempo no meio, entre, no qual o sujeito não é nem o sujeito ativo nem o objeto passivo da ação. Apesar de Lacan se referir às vozes de Freud como “meramente um envelope”, a pulsão sendo pura atividade, a elaboração de Lacan da pulsão se apóia nesse terceiro momento reconhecido por Freud, esse momento em que o sujeito gramatical desaparece e o sujeito sem cabeça (a pulsão sendo acéfala) é realizado – na fantasia – como o objeto da pulsão. *Machen* (fazendo-se), não *werden* (tornando-se), como está em Freud. Como essa sutil, mas radical reformulação da ação da pulsão por Lacan ilumina, a atividade da pulsão implica o sujeito em seu ponto mais essencial de ex-sistência, isto é, como puro gozo. Para fazer-se ouvir como voz, ser visto como olhar, expelido como merda, batido... ou até

⁵ Ibid, p. 174.

“*aniquilado*”, como a vinheta do caso que trago hoje vai mostrar – como a maneira pela qual o ser vivo se faz presente, isto é, quando “*o sujeito mesmo se torna o corte [um rasgo no tecido do real] que faz o objeto parcial brilhar em sua vacilação indizível*”⁶.

Então, para retomar minha paciente – assim como sua tentativa de suicídio, minha paciente é levada por outros meios a fazê-la aparecer e *ela mesma* desaparecer. Ou ela se empurra em direção à borda de um abismo no outro lado do qual está o real de sua libido, o real de seu desejo, e que para ela implica em aniquilação: os perigosos e explosivos encontros com carros que ela frequentemente teve com sua bicicleta, uma repetição dos violentos ataques de raiva que eclodiam nela contra sua mãe; a punição séria e pública que ela cortejava, e em uma ocasião recebeu, de autoridades legais em relação à sua militância; o tratamento abusivo e degradante no qual ela se colocava no caminho de seus encontros sexuais, dizendo-me: “*Eu prefiro me apagar que do àquele que está abusando de mim*”. Ou, ela teme, com faz desde sua tenra infância, sua iminente aniquilação nas mãos de um outro – um intruso durante a noite – contra cujo medo terrificante e paranoide ela se defende através de um estado de hiper-atenção, assim como através de uma variedade de rituais obsessivos. A dela é uma pulsão organizada em torno do eixo de “*fazer-se abusada, aniquilada, envergonhada*”, ilustrando desse modo a definição de Lacan da pulsão como “*o eco no corpo do fato de haver um dizer*”⁷, um dizer do Outro: “*Que se pode dizer que permanece esquecido por detrás do que é dito no que é ouvido*”⁸. Um dizer que funcionava como um tipo de comando para ela, o *dire* da voz de sua mãe por detrás do que ela ouvia dizendo: VOCÊ ARRUINOU TUDO! QUE VERGONHA!

Mas seu terror em face do que é imaginado por ela como proveniente de fora de seu corpo – algo que pode emergir pelo buraco que se abre no

⁶ Lacan, J. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache, Escritos*, p. 663[656].

⁷ Lacan, J. *O Sinthoma*, p. 18.

⁸ Lacan, J. *O aturrito, Outros Escritos*, p. 448[449].

banheiro do avião no momento mesmo que ela dá a descarga disso – é mais que combinado com seu horror em face do que é imaginado por ela como proveniente de dentro de seu corpo. Ambos horror e terror em relação a um segredo, doença escondida que ela suspeitava que os outros sabiam dentro dela, mas da qual não falariam por bondade, e que se tornou a mola de uma variedade de medos hipocondríacos em relação a seu corpo – aqueles órgãos corporais que lhe falhariam: pulmões, rins, seio, sangue. Toda estranheza não humana dentro dela que está sempre prestes a explodir, por sua voz, assim como em outro modo, muito particular, e que seria sua ruína, e a do mundo.

Seu corpo é, em suas palavras, uma “*bomba relógio*”. Mas seu horror com essa Coisa que pode explodir de seu corpo se ela não se policiasse muito estritamente localiza-se em um órgão corporal muito particular – o sangue que corre em suas veias. De maneira banal, ela fica horrorizada com o pensamento de desenvolver varizes (até mesmo falar delas deixa-a agitada, já que para ela o sangue nelas está “*morto, sangue estagnado*”), e ela fica especialmente aterrorizada de que elas vão explodir durante o parto. Essa representação de um gozo estranho-familiar [*uncanny*] sempre ameaçando retornar do outro lado da margem que separa o real da aparência, outro lado que ela uma vez representou em um sonho como um holocausto nuclear, que está ligado por ela à história de sua concepção e, por associação a seu próprio nascimento, ao seu próprio corpo dando à luz: uma cena de sangue morto, estagnado, retirado por um xamã de um corpo doente e testemunhado por uma mãe que, incapaz de conceber minha paciente em seu país natal, o fez após emigrar para este país.

Esse horror de sangue morto, estagnado – vida e morte no mesmo órgão – e sua conexão com a herança de sangue alemão de sua família assombra-a em seu sintoma. O horripilante peso do racismo e do genocídio que ela carrega em seu corpo, sua concepção e nascimento ligados à morte de outros, é feito presente dramaticamente para ela nas palavras que diz a alguns amigos, discutindo o conflito Israel-Palestina em um sonho, palavras

que causam sua falta na sessão seguinte, mas que ela finalmente e abruptamente me diz: NÃO ME CULPE, SOU ALEMÃ! Nessas mesmas palavras em que ela protesta sua inocência, ironicamente ela não pode senão registrar a culpa que assumiu no lugar do Outro alemão, seu desejo alienado à ordem superegóica: “EU NÃO DEVERIA ESTAR VIVA, A MENOS QUE EU ESTEJA OCUPADA TENTANDO FAZER O POSSÍVEL PARA CONSERTAR O MUNDO CAUSADO POR NÓS”. Nessas palavras, ela é confrontada consigo mesmo como o acusado objeto-causa do aniquilamento do Outro, do *meu* aniquilamento na transferência. E sua associação leva-a a se lembrar de uma sentença cujo tempo a intrigou no momento em que ela proferiu as palavras há muito tempo, um tempo identificado por Lacan como o entre o tempo futuro-anterior do sujeito dividido pela pulsão, e que ela agora traz à transferência com seu analista Judeu: EU TEREI TRAZIDO A MORTE PARA VOCÊ.

Através de sua pulsão, ela tenta lidar com o ponto limite desse desejo nela, o gozo desumano que é o “*ponto essencial de sua ex-sistência*” e que retorna em seu ato como uma paixão pela destruição. Por isso os cenários de fantasia que acompanham seus rituais de masturbação e através dos quais ela tenta se manter neste lado da margem de seu “*desejo evanescente*”⁹. O propósito de seus rituais masoquistas não é apenas chegar ao orgasmo; é *fazer com que ela seja* ferida e envergonhada. Nos cenários ela é obrigada a realizar algum ato degradante segundo o capricho de um outro masculino, que está em uma posição de autoridade sobre ela; desse modo ela se faz o objeto degradado que não tem escolha senão se submeter de boa vontade às ordens desse outro: em pé, role, beba sangue menstrual, etc. “*Faça isso 150 vezes ou você não receberá comida*”. Um velho ordena que ela faça sexo com todos os homens em uma festa, ou com ele e seus filhos, enquanto outros assistem, e o ser assistida sendo um requisito para a satisfação derivada da humilhação pública, a vergonha. “*Essa é a coisa mais*

⁹ Lacan, J. *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Escritos, p. 643[637].

fodida [ela diz], trair a si mesma até que não haja um si mesmo para trair". Tendo acorrentado seu ser ao severo comando do Outro como qual ela joga seu jogo letal de aniquilação – VOCÊ ARRUINOU TUDO; QUE VERGONHA! – ela tenta pagar por seu desejo assassino com sua própria degradação, esperando com isso chegar a ser o real do desejo do Outro escondido atrás das palavras de sua mãe.

Muito mudou na vida dessa jovem mulher desde que aceitou a oferta desse lugar para nele falar de sua pulsão e seu desejo. Mas central à possibilidade de sua chegada a uma relação diferente com o real de seu desejo, o real do desejo mitificado por essas pulsões (e nela a satisfação primária da pulsão é masoquista), foi sua escolha determinada de falar sobre isso a um analista que ela sabia Judeu. Um analista para quem um dia ela pode endereçar essas palavras da Eucaristia Cristã: "*Senhor, não sou digna de Vos receber, mas apenas disse a palavra e serei curada*". Essas palavras falam de sua demanda por uma Palavra que tenha uma chance de ser escutada nessa análise, uma palavra que não somente a absolva – de ser não culpada de um desejo que a leva em direção à repetição de um gozo punitivo -, mas mais profundamente, uma que abra para ela uma outra forma de ser em relação à sua pulsão, uma forma que lhe permita desejar mais livremente, e sem tanta culpa.

Tradução: Paulo Rona

Referencias Bibliograficas

LACAN, J. (1973) *O aturdito*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN, J. (1960) *Posição do Inconsciente*. In; Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1958) *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

LACAN, J. (1964) *Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

LACAN, J. (1960) *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

LACAN, J. (1964) *Jacques Lacan. O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

LACAN, J. (1975-1976) *Jacques Lacan. O Seminário. Livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

O desejo da análise e a pulsão invocante

Gabriel Lombardi

Com a autoridade conferida ao fato de ser cego há décadas, um psicanalista mostra que, no nível da voz, estamos nus. Com efeito, a orelha não tem pálpebras nem esfíncter algum. Como aprendemos tão bem a não ouvir?

A resposta chega rapidamente se prestamos atenção às possibilidades que abrem espaço à pergunta: O que é “*não ouvir*”, é o déficit da percepção ou é negativa da vontade, é não poder ou não querer? O inconsciente *une-bévue* se coloca precisamente no equívoco entre ambos casos, e a sabedoria popular dá conta disso, “*não há pior surdo do que aquele que não quer ouvir*”.

Por outro lado, fomos advertidos desde crianças que o dizer, o fato de dizer, traz respostas do Outro, geralmente reações de rejeição, respostas educativas ou de dominação intransigente, e então não dizemos mais, ou dizemos dissimuladamente, dizemos pela metade, como por erro. Ouvimos e não ouvimos, dizemos e não dizemos e, com frequência, ao mesmo tempo, segundo explica Freud na sua *Psicopatologia da vida cotidiana*.

O dizer, o ouvir, torna-se ato, o ato próprio do *parlêtre*. Com a condição que normalmente se possa falar sem dizer, e ouvir sem escutar. Lá é instalado o analisável, quando essa divisão subjetiva passa a ser patética, se converte em sintoma do querer e não poder, ou do poder e não querer – dizer, escutar-. Então, outra voz nos indica nossa divisão, essa voz áfona mais frequentemente punzante. que mostra o sentimento de culpa, consciente e inconscientemente, que é o próprio afeto, ao rompimento ético *parlêtre* como *res eligens*. Lá se constitui esse *réus*, esse sujeito dividido, esse sujeito-sintoma que permite ao analise atingir o seu real, um real que conserva um sentido, o de uma escolha postergada.

O órgão da voz

Até mesmo após os aportes decisivos de Theodor Reik e de Jacques Lacan, não se avançou muito em psicanálise a respeito do lugar do objeto voz enquanto

objeto pulsional e causa do desejo, onde o ato de escutar/dizer se apoia e toma consciência.

Lembremos em primeiro lugar a complexidade do órgão de voz enquanto pode ser separado do corpo e da sonoridade. Robert Fliess o levou em consideração quando, em seu artigo *"Silence and verbalization"*, ponderou o silêncio como um equivalente de um encerramento esfínteriano: a retenção de palavras equivale à retenção excretória, o silêncio é anal-erótico ou oral-erótico. Na regra analítica, esse silêncio interrompe o fluxo de palavras e, geralmente, o fluxo das palavras interrompe o que está em jogo no silêncio, em outra zona erógena.¹ Lacan comentou este texto elogiosamente:

O excelente artigo escrito pelo filho de Fliess – companheiro de autoanálises de Freud – Robert Fliess denomina de um modo correto o que é silêncio: é o lugar onde aparece o tecido sob o qual se desenvolve a mensagem do sujeito; lá onde o nada impresso {rien d'imprimé} deixa aparecer do que se trata nessa palavra: sua equivalência com uma certa função do objeto a.²

Mas Fliess não orientou propriamente a erótica específica da interrupção do fluxo da voz. No entanto, desde seu *Projeto*, Freud falou do grito, logo instaurou um registro pulsional próprio ao sado-masiquismo, dando finalmente indicações da incidência traumática *do ouvido* na formação do supereu. Lacan por sua parte, desde seu primeiro seminário explica, lendo *A dinâmica da transferência do ouvinte*, que quando o sujeito cala, é porque a função da palavra inclina-se até a presença do ouvinte, presença de uma orelha como lugar onde a pulsão é inserida no desejo do Outro. A partir do seminário da psicose a dimensão invocante adquire uma importância decisiva.

O objeto voz da qual a topologia complexa foi sugerida por Lacan, é cortada não de um, mas de vários esfínteres e, mais importante ainda, ressoa num orifício sem esfínter, a orelha. Sem contar pelo momento, os tubos bronquiais, que podem

¹ Robert Fliess, *Silence and verbalization. A supplement to the theory of the analytic rule. Int. J. Psa.*, XXX, p.1.

² J. Lacan, *Seminario Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inédito), clase del 17 de marzo de 1965.

fechar-se um pouco, nem o diafragma que matilha o suspiro, há de considerar-se o quase-esfíncter das cordas vocais, onde podem produzir-se os fenômenos oclusivos e fricativos glotais que se destacam em inglês, alemão ou árabe (*hello! heil, Hamas*). A língua e os dentes formam outro esfíncter que pode ocluir-se totalmente (*t* de teta) ou parcialmente (*d* de dedo), ou frisar (*z* dos espanhóis de Madriz, fonema que nós argentinos raramente utilizamos), outro esfíncter constituem os lábios, que geralmente obstruem totalmente (*p* de *papai*) ou parcialmente (*b* de *bebê*); também intervém o nariz, que sonoriza uma bilabial ocluída (*m* de *mama*, que deixa escapar pelo nariz o que *papai* não permite), além da oclusão linguodental sonora (*n* de nenê a diferença de *t* de teta que curiosamente é oclusiva), etc. Tudo isso para a *emissão* da palavra.

No melhor dos casos, temos para ouvir somente duas orelhas e nenhum esfíncter. Às vezes compensamos essa falta tampando as orelhas com as mãos, com tampões ou com a privação funcional autoinduzida por um não querer saber decidido – cada um alcançou o seu próprio-. Hoje em dia na América Latina, se utilizam também os fones de ouvido, a rádio, o sistema de música permanente.

Em terceiro lugar, como se isso fosse pouco, o corpo forma a parte do órgão da voz, pulsionalmente. Lembremos de Lacan imprecando aos psicanalistas ingleses, aos que apelida de “*filósofos*”, porque acreditam que a palavra não tem efeitos: “*Eles não imaginam que as pulsões são o eco (sic) no corpo do fato que há um dizer.*”³ De maneira que o registro invocante, em que se apoia o ato de dizer, singulariza, escondendo as pulsões e o corpo. O corpo harmoniza, desafina, ressoa, dança, ao contrário do que seu verdadeiro direito, segundo Artaud⁴, se contratura ou desliza seus órgãos como efeito da dissonância do dizer, expande, exporta, cede e deporta seus órgãos, o olhar e a voz.

O dizer, ato próprio do ser falante, que não é a voz, se institui como corte nos encadeamentos do audível. No ato, a voz se faz áfona. Mas a voz é o

³ J. Lacan. *Seminário Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005, primera clase.

⁴ « *Alors vous lui réapprendrez à danser à l'envers / comme dans le délire des bals musette / et cet envers sera son véritable endroit.* » *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. A. Artaud. A. Dimanche, Paris, 1995.

instrumento do desejo do Outro que toma consistência no vivente, fazendo-se causa desse desejo, ao que incorpora e dá vida.

Das vozes da psicose ao desejo da análise

Freud se perguntou pelo desejo graças às histéricas e a Charcot, mas não encontrou a verdadeira resposta, a resposta analítica, nem o desejo de análise, o desejo decidido e auto autorizado, sem seu encontro com a psicose de Wilhelm Fliess.

O registro invocante é o que permitirá à psicanálise reconhecer seu campo e seu objeto próprio, seu objeto fundamental. E ir mais decididamente no sentido da análise sem “*psico*”, ansiado por Lacan, a análise sem ficção, para passar o acento do psíquico ao “*tiquico*” {*tychique*, o que se encontra}. O significante não é completamente inorgânico, é uma flexão de voz. Vocando, o significante equivoca, e nos permite o pouquinho de diálogo que alcançamos manter entre nós, os aqui presentes no auditório em Paris.

Isto supõe revisar radicalmente a versão neurótica do objeto, essa que apresentam os filósofos ingleses, que não distinguem entre o significante e seus efeitos. E começar por advertir que seu objeto fundante, a psicanálise não o toma da neurose, mas da psicose. A voz de Fliess pai, augurando seu amigo Freud, a morte aos 51 anos. A voz do mesmo Fliess, como logo será costume em psicanálise, acusando a Freud de plágio, e terminando assim essa amizade fértil antes que Freud completasse 51 anos. Também a voz do seu filho, Robert Fliess, sugerindo que foi violentado pelo seu pai quando tinha dois anos, que fez com que realmente não fosse uma ficção histérica. A voz incriminadora e punitiva de Aimée, convocando Lacan a se reunir com os histéricos da psicanálise que “impõem” a Freud, segundo o mesmo explica no seu *Prefácio* último, o de 1976.⁵ Acrescentaria a voz de Jacques-Alan Miller, já no poder dos “*direitos morais*” da obra do seu sogro, tentando

⁵ *Maintenant, soit sur le tard, j’y mets mon grain de sel : fait d’hystoire, autant dire d’hystérie : celle de mes collègues en l’occasion, cas infime, mais où je me trouvais pris d’aventure pour m’être intéressé à quelqu’un qui m’a fait glisser jusqu’à eux m’avoir imposé Freud, l’Aimée de mathèse. « Préface à l’édition anglaise du Séminaire XI » de 1976, Autres Écrits, p. 571.*

apoderar-se também do campo e da causa freudiana, acusando a Colette Soler de plágio e também a mim, como ao passar em Angers, 1996 – isso está documentado, página 110 dos *Inclassificáveis da clínica psicanalítica* -.

Costuma-se dizer que o objeto voz se impõe a Lacan pela experiência clínica da psicose. Estou tentado a dizer o grande segredo da psicanálise, é que o desejo do analista é incitado pelo desejo na psicose. Inspirado nas investigações de Julieta de Battista, que está trabalhando sobre a história da psicanálise, das dissidências, das disputas, enquanto elas estão marcadas por esta relação, oculta e evidente, entre o desejo da análise e o desejo na psicose.

O que Fliess foi para Freud, o que Aimée foi para Lacan, o que o tema da voz em relação ao pai no momento da excomunhão, as jornadas e debates sobre a psicose em contiguidade com cada crise das Escolas que Lacan fundou... é demais para continuar sem ouvi-lo. Teríamos que acrescentar a essa lista o que Cantor, de atraente sobrenome foi para o Ocidente, para Godel, para Turing, e para todos nós, os que ignoramos como foi que a internet invadiu nossas vidas a partir do desejo de um louco que teve a ideia de logificar a trama áfona de infinitos atuais que produz a linguagem – a expressão “*o dizer de Cantor*” figura três vezes em *L’étourdit*, a mesma quantidade de vezes que “*o dizer de Freud*”-.

Não podemos continuar desconhecendo *a influência do desejo nas psicoses* sobre o desejo do analista, o mesmo evidentemente seduzido pelo exercício da liberdade na psicose, ainda é uma liberdade negativa no sentido definido por Kant, na sua terceira antinomia da razão pura⁶. A sedução escura da loucura tem por si mesma o poder lítico para o ser falante, enquanto *res eligens*, porque questiona os laços sociais desde a sua raiz O desejo na psicose pode afirmar-se, mais do que em qualquer outro tipo clínico, como condição absoluta, e é de onde alguns nos sentimos chamados. Separar-se do louco, da sua posição excepcional, extrair dele sua auto autorização, como separar-se do pai-orangotango em direção ao *parlêtre*,

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, livro II, sección II, cap. II., Felix Meiner, Hamburg, 2001.

é para o analista uma operação constituinte. Da loucura, nesse sentido, *on peut s'en passer à condition de s'en servir*.

Escutando sem querer, ou sem poder, a uma analisante psicótica, conheci pessoalmente a angústia, e pra mim foi a angústia mais extrema. Levou-me de volta à minha própria análise, prematuramente interrompida um tempo atrás como efeito da ditadura militar na Argentina – minha analista, Silvia Bleichmar, havia emigrado um tempo antes -. Somente alguns anos depois dessa experiência próxima das vozes na psicose, me senti cabalmente autorizado como analista de analisantes neuróticos, psicóticos e, logo, também perversos. Não sem aquela experiência de encontro com alguém que claramente tinha a voz ao seu lado. Levou um tempo até separar-me dessa sedução do ser, e reconhecer o limite da loucura, impossível de atravessar por mim. Ninguém fica louco porque quer, escreveu Lacan na parede da sala de plantão⁷. Nem um corpo de ferro, nem identificações suficientemente potentes, nem as complacências do destino me ajudaram nesse sentido. Diante da falta de poder me soltar dos laços sociais, me converti em analista.

Insinuou ao passar uma pergunta sem dúvida conexa: é seguro que a neurose seja a melhor matéria-prima para produzir analistas? Não teríamos que pensar melhor a neurose como a forma de arrebanhar do analisável? A psicose, a perversão – incluindo a forma gay do desejo –, não são bons materiais para a formação do analista? Estas perguntas começaram a ser consideradas por diferentes autores e instituições e, em minha opinião, deveria considerá-las também em nossa Escola. Para isso, deveríamos colocar-nos, enquanto analistas como nos convém eticamente, evitando todo uso segregativo de diagnóstico, dos tipos clínicos, de analisantes e de passantes. Seria bom questionar então, a dupla crença difundida em nosso âmbito, de que a melhor “*estrutura*” é a neurose e de que tudo na psicose é déficit. A história fornece tantos contraexemplos!

É interessante lembrar, nesse ponto, o princípio freudiano apontado por De Battista no seu texto *O desejo na psicose*. Os paranoicos não projetam no ar,

⁷ « *La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du sur-moi.* » J. Lacan, *Seminário Des noms du père*, Seuil, Paris, 2005.

deixam-se guiar pelo seu conhecimento do inconsciente e deslizam sobre o inconsciente do Outro a atenção que subtraem do seu próprio inconsciente. Desde a perspectiva de Kraepelin, trata-se de uma “*paranoia vera*”, não tem a voz do seu lado, mas a escuta e a interpretação estão do seu lado, o que geralmente faz com que fique facilmente fora do laço social. Os outros acreditam que está louco, mas se tiver louco, ele tem sua certeza, escuta os detalhes e os interpreta segundo seu desejo, um desejo que se mantém a qualquer preço, no exemplo mais radical que se possa imaginar do caráter de condição absoluta que caracteriza o desejo.

O analista, o masoquista e o louco

Se conseguimos definir o ser falante como *res eligens*, é porque o significante abre a possibilidade do desejo, isto é, a desconexão radical e, em alguns casos, absoluta de toda necessidade, permitindo-lhe encontrar seu destino no real, fora da lei. O real é sem lei, como é sem lei o desejo, como é sem lei uma escolha, como é sem lei o tiquico, jogar uma moeda com um desejo preexistente, cara ou coroa, não será indiferente, senão um ato afortunado ou um infortúnio.

O significante, que é o inconsciente enquanto *une-bévue*, apoia-se aqui na trama transfinita de torsões de voz que a língua proporciona. O analista enquanto tal, como o louco e o masoquista, tem o objeto de voz do seu lado. Lá se faz causa e, inclusive, instrumento do desejo do Outro. Lembremos a fórmula do discurso analítico.

$$a/S_2 \rightarrow \$/S_1$$

E também um comentário importante:

*A voz do Outro deve considerar-se um objeto essencial. Todo analista será incitado a dar-lhe seu lugar, e a seguir suas diferentes encarnações tanto no campo da psicose como no mais extremo do normal, na formação do supereu. Se situa a origem do supereu, talvez muitas coisas se tornem claras.*⁸

⁸ « *La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du sur-moi.* » J. Lacan, *Seminário Des noms du père*, Seuil, Paris, 2005.

As alusões de Lacan ao masoquismo eventual, que a prática analítica oferece ao analista, são numerosas, gozo do qual ele se cuida (“*il se tient à carreau*”, escreve em sus *Autres Écrits* p. 359), e não através de um exercício espiritual particular, nem através da oração, nem da penitência, mas simplesmente pela função do seu desejo de análise, que se apoia na lógica coletiva da Escola⁹. O masoquismo, jogo da voz que o excita dividindo, que o tira da sua destituição subjetiva, é uma tentação fútil e cotidiana para o analista, como *Saint-Antoine* no deserto, na novela de Flaubert. Lacan confessa no *Seminário VIII* que, a cada momento podem surgir diversas tentações com seus analisantes, mais sedutores ou repulsivos, mas por sorte, ou melhor, por escolha, o desejo de análise é mais forte, então a análise é possível. Foi tão longe com esta ideia quanto se pode levar uma análise:

Quanto melhor esteja analisado, será possível que (o analista) esteja francamente apaixonado, ou francamente em estado de aversão, de repulsão, sobre os modos mais básicos das relações dos corpos entre eles, em relação a seu partenaire. Por que não?. Somente que ele está possuído por um desejo mais forte que aqueles dos quais pode tratar-se a saber, chegar aos fatos com seu paciente, tomá-lo em seus braços ou jogá-lo pela janela¹⁰.

O analista, enquanto tal, não passa ao ato, não se desata do laço social, não elimina o Outro como realização da alienação. O desejo de análise não é um exercício negativo da liberdade, sua regra fundamental é a exploração metódica, aberta ao encontro e ao azar, das margens de liberdade positiva efetivamente praticável, *não ser livre de...senão livre para..., ou em favor de...*, o que o enlaça com o desejo instrumentado pela flexão da voz, e não pela forma da demanda, que é a degradação neurótica do uso do significante. O desejo do analista também pode impor-se como condição absoluta.

⁹ Ps. 348 y 359 de los *Autres Écrits*, Seuil, París, 2001. En la primera dice : « *Cet acte qui s’institue en ouverture de jouissance comme masochiste, qui en reproduit l’arrangement, le psychanalyste en corrige l’hybris d’une assurance, celle-ci : que nul de ses pairs ne s’engouffre en cette ouverture, que lui-même saura se tenir au bord.* »

¹⁰ *Seminario Le transfert*, clase del 8 de marzo de 1961.

Com efeito, vindo do desejo indestrutível da infância, como a curiosidade tubular de Cora Aguerre, incitado, reformulado, reeditado, *étourdit* pelo encontro com essa loucura despersonalizante, mas civilizada, que é a análise às secas, isso costuma levar ao analisante a uma vocação pelo questionamento, o desvendamento e, eventualmente, o desanodamento, que é o lisis, é a Lösung de todos os enredos que atrapalham a realização do desejo. Essa realização é facilitada quando as coerções da estrutura nodal são reduzidas à sua forma mais simples, irreduzível e consistente. Somente podemos ser bem-aventurados, afortunados – causalidade pela liberdade – graças à estrutura, disse Lacan em *Télévision*.

O desejo de análise como um destino da pulsão invocante

Neste último *Seminário, Dissolution*, Lacan deixa claro que, para ele, o desejo não é uma categoria obsoleta. Nestes tempos de promoção capitalista de gozo, em que o Outro, inclusive para alguns psicanalistas, já não existe, vale à pena voltar a esse documento, onde longe de planejar métodos não analíticos de limitação de gozo, Lacan volta ao desejo como um destino possível da pulsão. Nem sempre o desejo é defensivo (prevenido, insatisfeito, etc.). Pelo contrário, a realização do desejo pode satisfazer uma pulsão no lugar de se opor a ela; o gozo pulsional poderia, nesse caso, sublimar-se no mesmo ato de realização de um desejo, é de um desejo de desejo, que se inscreve em algum laço social.

Nós que trabalhamos cotidianamente como analistas, sabemos que existe uma satisfação própria da atividade analítica, difícil de explicar e que, no entanto, nós analistas conhecemos. Conhecemos e também desconhecemos. Ela se produz na junção da pulsão invocante com o desejo do Outro. A voz joga aí um papel essencial, não somente causal de trabalho analítico, senão também de articulação daquele chamado da infância e deste dizer da análise que é compatível com a destituição do sujeito. Nós analistas sabemos o que implica a destituição subjetiva de “*salubridade*”, como disse Lacan, e também da satisfação propriamente dita, de *Befriedigung* freudiana, do apaziguamento que permite ao ser falante gozar de outra forma que o ser sujeito. No caso do analista, simplesmente cedendo à posição

do sujeito que vem consultá-lo. Nesse momento, quando efetivamente recebe seu analisante, num passe de mágica, desaparece sua dor de dente, sua preocupação por tal ou qual situação familiar, econômica ou institucional, se cura atendendo, se cuida destituindo-se como sujeito e encarnando a voz do analisante. O analista cede à posição de sintoma \$ ao analisante, e este cede à voz ao analista, essa em que mantém o semblante do ato analítico.

Acredito que a ideia, desde o início, está na invocação lacaniana, na sua concepção da transmissão da análise, no jogo sobre o silêncio e o dizer pela metade, com que caracteriza a posição do analista no laço social, e em sua prática de ensino no propriamente *oral*, como se diz, senão invocante; o mesmo evoca explicitamente o gesto de Cristo, na *Vocazione di San Matteo de Cravaggio*, que se pode admirar por €1 na Igreja de *San Luigi dei Francesi* – logo depois de um ou dois minutos a luz se apaga -. Lá Cristo chama a Mateo, arrecadador de impostos, a somar-se à sua causa com um gesto simples. Caravaggio, pinta Cristo sereno e decidido, e a Mateo no momento justo da divisão subjetiva, momento traumático, de escolha, que implicará numa mudança radical na sua vida. Deixar de trabalhar para a RF do Império para ser discípulo do homem mais famoso da história, e logo seu biógrafo, etc., é um momento muito forte. Aqui Lacan chama a neuróticos, perversos e psicóticos a somar-se a uma causa mais simples ainda que a religiosa (Parece que faltou alguma palavra aqui) – que liga, religa, ata e cola – a simples causa de ouvir o significante na dimensão própria que reconhece a análise, a flexão da voz, a equi-*vocação*, com o que ela tem de liberadora; oferece sempre outra via, outra ligação, outra orientação, nenhuma direção é totalmente necessária para a *res eligens*.

Isto supõe situar o desejo do analista não enquanto função iterativa, cotidiana, mas no que realmente encarna, cada vez que um analisado passa a dar o corpo e recebe um analisante¹¹. Não somente porque o dizer da análise tem ecos pulsionais, no corpo, senão porque não haveria desejo do analista sem uma decidida adesão na pulsão invocante, nos ecos no corpo do dizer da análise.

¹¹ Digo cuando lo recibe genuinamente como analista, cuando lo escucha e interviene como tal, lo cual no le pasa en todos los casos ni en todas las sesiones.

O desejo da análise não é um desejo puro por diversos motivos, dentre outros porque se amarra a uma vocação, a uma satisfação invocante, a um destino de analista que sublima alguma fixação perversa da infância. Como todo destino, pode esquecer-se e deixar cair, e voltar à fixação, ou resolvê-la de outro modo.

Heidegger notou que a vocação {*Ruf*} carece de toda classe de fonação, que é destino {*Shicksale*} ou chamado de cura {*Sorge*}, e que mostra o estado de devedor do *Dasein*¹². Pelo fato de ser filósofo, praticamente não conseguiu avançar no que é a análise, ficando preso por um tempo na fenomenologia da consciência e a serviço de esse discurso extremo de mestre até onde empurra a filosofia nessa pendência “*para todos*”, que desde Platão ela propicia.

Lacan dá uma versão clinicamente aproveitável dessa afonia da invocação, quando explica a diferença inaudível, salvo por uma injeção metonímica do contexto, entre *tu es celui qui me suivra* {tu é quem vai me seguir} como uma autômato sem direito à escolha¹³, e *tu es celui qui me suivras* {tu é quem vai me seguir} se queres, invoco teu desejo, convoco teu ser. A *s* (*esse*) que diferencia um e outro caso inaudível para o francês, mas não para o ser (*esse* em latim), que responde ao chamado escutando, por dedução de que ali há *s* de convite, pelo qual o desejo pode torna-se desejo de desejo, pode transmutar o tédio do *esse* e interesse. O que responde, entendendo que se trata somente de um mandato alienante que impulsiona a obediência devida ou a rejeição radical, é justamente por escutá-lo sem *esse*, que o psicótico, às vezes emancipa a voz do Outro, foge do discurso, que é o sentido originário de escutar vozes (alucinar provém *αλύω*, *αλύσσω* de extraviar-se, ir a passear fora do “*s*” reconhecível, ir com vozes a outra parte, possivelmente vinculado e, em todo caso, parcialmente homófono com *λύω* desatar-se).

O dispositivo do passe foi desenhado para emendar a dificuldade que encontramos em situar o momento do encontro com o desejo do analista, e não com o do Outro, não com o do autodata, senão o meu, o que me incita a escutar,

¹² Parágrafos 54-59 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubingen, 1993.

¹³ La tercera persona es no persona explica E. Benveniste en “*La nature des pronoms*”, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1966.

intervir e colocar o corpo para encontrar-me com o analisante. Não me chama a atenção a ineficácia dos analistas, mas a regularidade com que desconhecem sua eficácia. É evidente como os participantes do Colégio Clínico não advertem até que ponto sua prática tem sido propriamente analítica – nesse sentido, trabalhamos com eles na elaboração lógica do caso -.

Mas também, o que me chama mais atenção ainda, é que existam testemunhos de passantes abençoados como AE pela nossa Escola, nos que não se fala como foi que se interessou pulsionalmente, como se sentiu invocado e chamado a exercer como analista com algum entusiasmo a partir dos efeitos didáticos de sua própria análise. Considero importante distinguir novamente, os efeitos didáticos do ato do autodidata com os que tem vocação e chamado, e por outro a assunção desse chamado, desse desejo que até em alguns momentos pode ser ardente. Que em um analisado efetivamente surja o desejo de escutar ao Outro, de conversar, com seu inconsciente, de propiciar o encontro entre seres falantes que habitualmente estão condenados a falar sós ou a conversar cada um com seu sintoma. Este, para mim, é um milagre do analista, que surja essa vocação, não do saber, assim como Édipo, senão de analisar, que é o contrário do saber. A vocação do analista consiste em desarticular, desconjuntar, simplificar, encontrar o buraco afônico do real para acariciá-lo pulsionalmente e logo, eventualmente, inventar a partir daí, algum saber.

Nesta perspectiva, o passe é um comutador da análise como elaboração da liberdade negativa ou prática (liberar-se dos enredos, coerções de fantasias, do sintoma, etc.), a liberdade positiva como liberdade *para...*: estar aberto para..., deixar-se ou determinar-se por..., destinar-se para...Kant chama liberdade cosmológica ou transcendental, nós podemos falar simplesmente da lei do desejo, particularmente presente nesse momento *tiquico* e no psíquico, em que por encontrar-se com o real sem lei, o desejo encontra uma oportunidade de ser a lei.

A liberdade nesse sentido é a abertura, a possibilidade de automeço de um estado, e nesse mesmo sentido que entendo a passagem sugerida por Lacan do *réus* ao *inocente*, que não tem outra lei que seu desejo.

Tradução: Katarina Aragao

SABER E DESEJO

Foucault e Lacan

Armando Cote

*O saber se refugia em alguma parte neste lugar
que nós chamamos de pudor original,
em relação ao qual todo saber se institui em um
horror intransponível em relação a este lugar onde
permanece o segredo”¹*
(Jacques Lacan)

Foucault e Lacan não querem dizer que o pensamento de um é conforme o pensamento do outro. Entre os dois não há relação. A questão da sexualidade está no centro desse não encontro.

Lacan foi um leitor rigoroso e constante da obra de Foucault, notadamente de seus livros. O único ao qual faz referência de maneira explícita nos seus *Escritos* é o *Nascimento da Clínica*. Mas, numa nota de rodapé da primeira versão de *Kant com Sade*, Lacan remetia o leitor à *História da Loucura*. Em 1966, por ocasião da publicação de seus *Escritos*, ele a retira. Todas as outras obras, mesmo que elas tenham sido largamente comentadas, como é o caso da introdução das *Palavras e as coisas*, não figuravam em nenhum texto escrito por Lacan.

Lacan falava de Foucault como um “*amigo de muito tempo*”. Lembremos que Foucault estudava a psicologia no hospital Sainte-Anne. Ele obtém um diploma de psicopatologia e de psicologia experimental; época em que Lacan dava seu seminário neste hospital². Nos anos de 1960, nós

¹ LACAN, Jacques, *Os problemas cruciais da psicanálise*, 19 de maio de 1965.

²“Eu estudava psicologia no hospital Sainte-Anne. Era no início dos anos de 1950. Na época, o estatuto profissional dos psicólogos, nos hospitais psiquiátricos, não estava claramente definido. Em minha qualidade de estudante de psicologia (eu primeiramente estudei a filosofia, depois a psicologia), eu tinha, no Sainte-Anne, um estatuto muito estranho. O chefe de serviço era muito gentil comigo e me dava uma total liberdade: eu podia fazer qualquer coisa. Eu ocupava, de fato, uma posição intermediária entre os funcionários e os pacientes, mas eu não tinha com isso nenhum mérito, não é o resultado de uma conduta particular de minha parte, era a consequência desta ambiguidade em meu estatuto, que fazia que eu não estivesse verdadeiramente integrado aos funcionários, a não ser alguns anos mais tarde, quando comecei a escrever um livro sobre a história da

encontramos dois momentos importantes de sua relação. Em 18 de maio de 1966, Foucault assiste ao seminário de Lacan, *O Objeto da psicanálise*, Lacan fez um comentário do primeiro capítulo do livro em que ele fala de *As Meninas de Velásquez*, é a ocasião para Lacan mostrar como *o objeto a* ordenou o quadro. Lacan acrescentou seu estilo ao comentário falando da segunda volta do quadro onde se encontra a topologia do sujeito dividido e seu laço com o fantasma.

Três anos após, em 1969, é Lacan que assistirá à conferência de Foucault “*O que é um autor?*” vários comentários já foram feitos sobre a breve intervenção que Lacan fará ao final da conferência.³ É preciso lembrar que nós estamos no período dito estruturalista do qual Foucault e Lacan foram incluídos contra suas vontades. Lacan toma a palavra no fim desta conferência para destacar que existe uma “*dependência do sujeito em relação ao significante*”⁴, o que não tem nada a ver com o desaparecimento do sujeito ou sua negação. Esta dependência está na origem da não relação sexual entre os seres falantes.

Após esta intervenção, pelo que eu sei, Lacan não fará nenhuma outra referência à obra de Foucault. Em 1976, é publicado o primeiro tomo de *História da sexualidade*. Lacan não fará nenhum comentário, mas seus desdobramentos sobre os quatro discursos, assim como as fórmulas da sexuação respondem largamente ao propósito mantido por Foucault contra a psicanálise.

Maurice Blanchot, em seu livro sobre Foucault, escreve: “*Foucault, que a psicanálise nunca apaixonou*”⁵. De fato, o interesse de Foucault pela psicanálise é exterior ao campo analítico. Nós podemos determinar dois momentos distintos do emprego feito por Foucault da psicanálise. O

psiquiatria, que este mal-estar, esta experiência pessoal pôde tomar a forma de uma crítica histórica ou de uma análise estrutural.”FOUCAULT Michel. Introduction, in DE, Tome I; p. 68.

³MILLOT, Catherine, “*O fantasma de Foucault*”, in Essaim, N° 10, 2002.

⁴FOUCAULT, Michel, *Ditos e Escritos*, tomo 1, Paris: Gallimard, 1994. Pp820-821.

⁵BLANCHOT, Maurice.FOCAULT, Michel, *tel que jel’imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986. P.25.

primeiro, em 1966, em seu livro *As palavras e as coisas*, em que a psicanálise ao lado da etnologia ocupa um lugar importante na arqueologia das ciências humanas. Após dez anos, a posição é completamente contrária. Em 1976, em a *Vontade de Saber*, uma ofensiva contra a psicanálise é abertamente declarada. Foucault criou, fora da psicanálise, uma utopia pela qual ele tenta imaginar um corpo fora da diferença de sexos, um corpo cheio de prazeres, uma *ars erotica*⁶ ligada a um saber sobre o erotismo.

Nos anos de 1990, um movimento político tomou A *vontade de saber* ao pé da letra, esta utopia ganha forma na política *Queer* nos Estados Unidos. Os militantes da política *Queer* fizeram uma leitura parcial de Foucault isolando a noção de “*dessexualização do prazer*”. Política que quer apagar a diferença, eles reclamam uma igualdade simétrica à heterossexualidade.⁷ Nós não podemos nos deter aqui sobre este ponto, mas os últimos livros de Foucault sobre a sexualidade mostram bem que ele não procurava criar um partido político, mas questionar a obstinação do mundo moderno sobre o sexo.

Vou tentar condensar as propostas de Foucault concernentes à sexualidade. Para Foucault, a sexualidade e o sexo são de certa maneira uma invenção dos tempos modernos. Nós podemos resumir seus últimos trabalhos sobre a sexualidade em três momentos: os prazeres que correspondem à antiguidade pagã, a carne é o cristianismo e o sexo, é a burguesia. No prazer, o que conta não é o saber, o importante é ser moderado, a diferença entre as moças e os rapazes não é uma preocupação dessa época. Com a carne, a idade cristã, o que conta é a *concupiscência*, o desejo já é mau. No sexo, há um duplo jogo entre o corpo objetivo e o

⁶ N.T. Conceito utilizado por Michel Foucault como um dos grandes procedimentos para “*produzir uma verdade sobre o sexo*”, pode ser traduzido como “*arte erótica*”. O outro procedimento é chamado por ele de *Scientia Sexualis*, que caracteriza a sexualidade na Idade Moderna.

⁷ Léo Bersani critica esta vontade de fazer nação, de fazer standart identificatório. Ver “*Homos Repenser l’identité*”. Editions Odile Jacob 1998.

conhecimento de si, um conhecimento científico. Entre os três períodos não há relação.

A tese geral de Foucault concernente ao dispositivo da sexualidade é que o mecanismo do poder, nas sociedades contemporâneas, exige um controle privado da vida dos indivíduos e através da mesma uma implementação de um “*dispositivo*” bem organizado suscetível de reger a prática sexual, assim como a teorização e sua medicalização. Os dois últimos tomos de a *História da sexualidade: O Uso dos prazeres e O cuidado de si* contêm uma proposta para resistir ao poder do discurso sobre a sexualidade.

A publicação de *Vigiar e punir*⁸⁴ marcou uma virada, de fato a sexualidade não cessou de ser discutida nas sociedades ocidentais. Desde a Idade Média, a prática de *A Confissão* se inscreve no procedimento jurídico, invadindo em seguida a literatura sob a forma de confissões autobiográficas até a psicanálise. A sexualidade tem relações estreitas com a verdade desde a inquisição, através da penitência, o exame de consciência, a direção espiritual, a educação, a medicina, a higiene, até alcançar a psicanálise e a psiquiatria.

O Ocidente desenvolveu uma *scientia sexualis* em oposição à arte erótica secreta e iniciática dos orientais.

Mas uma das contribuições, do meu ponto de vista, mais importante em a *História da Sexualidade* de Foucault é aquela que concerne ao poder soberano e a transformação que ocorreu e da qual nós vivemos ainda os efeitos. Antes do século XVII, o poder utilizava um mecanismo de subtração, ele tinha o direito de se apropriar de uma parte da riqueza, extorsão de

⁸⁴“Eu mudei muito a partir de um estudo que tentei fazer, que tentei fazer o mais preciso possível sobre a prisão e os sistemas de monitoramento e de punição nas sociedades ocidentais nos séculos XVIII e XIX, sobretudo no fim do século XVII. Pareceu-me que se desenvolvia, nas sociedades ocidentais, ao mesmo tempo que os capitalismos em outros lugares, toda uma série de métodos, toda uma série de técnicas para encarregar-se de vigiar, controlar o comportamento dos indivíduos, seus gestos, sua maneira de agir, seu espaço, sua residência, suas aptidões, mas que estes mecanismos não tinham por função essencial proibir”. FOUCAULT, Michel. “Sexualité et pouvoir” in *Dits e Ecrits*, t III. Paris Gallimard, 1964. P. 569.

produto, de sevícias, um direito de apoderamento sobre: as coisas, o tempo, o corpo e finalmente a vida. Este direito que termina pela pena capital, tinha um princípio: matar e deixar viver.

Uma grande e profunda transformação se produz em seguida a esse mecanismo do poder. Desde o século XVII, o poder não tira mais a vida, ele quer produzir forças, fazer crescer e ordená-las, um poder que vai se organizar em torno da vida e de sua gestão. Suas formas principais: os adestramentos dos corpos, uma concentração sobre os processos biológicos, os nascimentos, a mortalidade, a duração da vida. O princípio desta nova era: viver e deixar morrer. Foucault forja então um neologismo: o biopoder.⁹ O biopoder é acompanhado da desqualificação progressiva dos rituais da morte, do aumento do número de suicídios, como se “uma obstinação em morrer” tivesse aparecido face ao poder do controle sobre a vida.

Em face desta satisfação pela vida, assiste-se à proliferação das tecnologias políticas que investem nos corpos, na saúde, na moradia, etc. O paradoxo é que as sociedades se arrogam o direito de matar em nome das populações, para preservar nossa vida nós devemos matar: uma satisfação pelo genocídio nasceu.

Atualmente, as violências ligadas ao sexo e ao gênero mostram bem que a questão da sexualidade faz sempre sintoma. Ela é um efeito da biopolítica que é uma maneira de controlar o efeito social da não relação sexual. As estatísticas são eloquentes, segundo o relatório dos Médicos do Mundo¹⁰, em nosso planeta, uma mulher em cinco sofrerá um dia um estupro ou contatos sexuais. Na Ásia, 90 milhões de mulheres faltam nas estatísticas demográficas, consequências dos abortos seletivos ou dos infanticídios em nome da preferência pela criança masculina, entre 100 e 140 milhões de

⁹FOUCAULT, Michel. *Naissance de labiopolitique* - résumé du cours au Collège de France in *Annuaire du Collège de France*, 79e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979; *Dits et écrits*. V.III. Gallimard. 1979.

¹⁰Prévention et réponse aux violences liées au genre, *Médecin du Monde*. 2014.

meninas e mulheres sofreram uma mutilação genital por razões culturais e religiosas¹¹.

O liberalismo dos costumes, o quase desaparecimento das proibições, produziram paralelamente, uma emergência de uma crueldade sobre a própria sexualidade em nossa época que coloca a questão dos limites, onde encontrar um limite concernente a respeito do outro? O direito dos homens e os direitos das crianças tentam barrar estes excessos de gozo no mundo.

O sexo tornou-se um desafio político através dessa técnica da gestão da vida, o controle da sexualidade depende da disciplina do corpo e do outro, é um poder próprio à regulação das populações. É nos séculos XIX e XX que a sexualidade é perseguida até ao menor detalhe. Para mostrar a obstinação sobre a sexualidade e sobre o “*verdadeiro sexo*”¹², Foucault vai publicar as memórias de Herculine Barbin, história de um hermafrodita¹³. Foucault destaca a importância do lugar da medicina nessa tarefa de definir um verdadeiro sexo¹⁴. Para Foucault, essa ideia de um verdadeiro sexo está longe de ser totalmente dissipada. Um estado difuso na psiquiatria, a psicanálise e a psicologia persistem ainda hoje entre o sexo e a verdade. Para Foucault, a psicanálise é uma técnica que nos promete não somente encontrar nosso sexo, o verdadeiro, mas também a verdade que ele vela em si.

A psicanálise se torna para Foucault uma parte do dispositivo mais geral: “*em sua emergência histórica, a psicanálise não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade e dos mecanismos secundários de diferenciação que são produzidos*”¹⁵. Nós estamos em 1976 quando Foucault escreve esta frase sobre o lugar da psicanálise. O que ignora

¹¹Violences liées au genre. Médecin du Monde.

¹² FOUCAULT, Michel, *Herculine Barbin dite Alexina B*, preface “*le vraisexe*”, Paris, Gallimard, 2014.

¹³FOUCAULT, Michel, *Herculine Barbin, dite Alexandina B*. Paris, Gallimard, 2014.

¹⁴ « *O médico terá de alguma forma que mostrar as anatomias enganosas e a encontrar, atrás dos órgãos que podem ter revestido as formas do sexo oposto, o único verdadeiro sexo*».

¹⁵ FOUCAULT, Michel, *La Volonté du savoir*, p. 170.

Foucault é que Lacan já colocou as bases para dissociar a psicanálise desse dispositivo de sexualidade geral para incluí-la na história como uma ruptura fundamental.

Lacan via o discurso analítico como uma ruptura, como último discurso que fez emergir. Foucault, em compensação, via uma continuidade. É a razão pela qual Jean Claude Milner, em seu livro *A obra clara*¹⁶, confronta Foucault com Lacan a partir da questão da descontinuidade. Ele retoma um tema próprio na época estruturalista que propõe o axioma “há cortes”, isto é, um antes e um depois. Segundo Milner, Foucault, diferentemente de Lacan, não aceita este axioma, mas preferentemente a existência de uma “heterogeneidade entre discursos”¹⁷ que deixa traços visíveis e datáveis numa cronologia.

Lacan aceita a existência de um corte do qual Milner qualifica de fundamental seguindo os desdobramentos de Alexandre Koyré¹⁸ e de Alexandre Kojève¹⁹. Deste corte fundamental, o sujeito da psicanálise depende. Lacan vai formulá-lo da seguinte maneira: “o sujeito sobre o qual nós operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”²⁰.

Para Foucault, esta coincidência de corte é impossível, é a razão que o levou a escrever para cada descontinuidade uma história. Isto explica, em parte, esta virada que ele teve entre as *Palavras e as coisas* e a *Vontade de saber* concernente à psicanálise. Foucault faz corresponder a história do dispositivo da sexualidade à da psicanálise, como “arqueologia da psicanálise” apagando assim toda ruptura produzida pelo discurso psicanalítico²¹.

¹⁶ MILNER, Jean-Claude, *L'œuvre Claire, Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1995

¹⁷ FOUCAULT, Michel, “entretien avec Michel Foucault”, in *Dits et Ecrits*, t.IV, p. 52.

¹⁸ KOYRE, A, *Etudes des pensées scientifiques*, Paris, Galimard-tel, 1973.

¹⁹ KOJEVE, A, “l'origine chrétienne de la Science moderne”, in *L'aventure de esprit*, Paris, Hermann, 1964.

²⁰ LACAN, Jacques, “La science et la vérité”, in *Ecrits*, p. 858.

²¹ “Todo o mundo insiste no corte, eu digo a mim mesmo: tentemos mudar o cenário, e partamos de alguma coisa que é tão constatável quanto à captura, à condição de tomar outros referenciais. Vê-se aparecer esta formidável mecânica, mecanismo de confissão,

Havia então uma urgência para Lacan de desenvolver um saber em torno dos discursos, para mostrar a diferença do discurso analítico em relação aos outros discursos, mas também se compreende melhor porque ele incluiu na sua escola um dispositivo, com todas as ressonâncias foucaultianas do passe. Parece-me importante lembrar a dimensão, não somente política, mas também histórica da proposta do passe como dispositivo que na sua estrutura vai subverter toda a *História da sexualidade* descrita por Foucault. Ou seja, que não se trata de um dispositivo de confissões ou de dizer a verdade sobre o sexo, mas de tentar entender de maneira singular, dos efeitos da dependência do sujeito em relação ao significante e a urgência de tirar daí uma conclusão para o sujeito e para a comunidade analítica.

A psicanálise não é um saber sexual, ela não comporta nenhuma iniciação, nem prescreve nenhuma prática. A psicanálise, para Lacan, não constitui uma revolução, mas uma subversão e, mais precisamente, ao nível da estrutura do saber. O saber do inconsciente é um saber cego, que é estruturado como linguagem. É a emergência de um saber que causa um novo discurso. O próprio Freud teve que abandonar a ideia de um prazer, de um princípio do prazer para propor antes uma clínica que se dá conta da repetição que é o gozo. A psicanálise descobriu um novo saber que se dá conta de “*um real que está antes de nós pensarmos e que é impossível de escrever*”²².

A crítica de Lacan aos outros discursos que apoiam a relação sexual é bastante explícita: eles produzem segregação e racismo. A proposta da psicanálise é a de um saber que está ligado à impotência, porém que não marca uma revolução, mas uma subversão que tem como meio a linguagem. Ele não o aborda de modo algum como conhecimento, mas alguma coisa na

em que, de fato, a psicanálise e Freud aparecem como um dos episódios”. FAUCAULT, Michel, “*Le jeu de Michel Foucault*” in *Dits et Ecrits*, t. III, p. 314.

²² LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste* séance 4 novembre 1971

constituição de um campo que é totalmente real, mas que nós só podemos tratar como significante²³.

Deste real, nós não sabemos nada, como é o caso para os homens e para as mulheres, “*homens e mulheres são o real*”, diz Lacan. Para abordar esse real de que fala Lacan, é preciso o discurso analítico que pela via matemática pode perceber este real em jogo. O aparecimento do discurso analítico tem como requisito a emergência do discurso da ciência, notadamente porque ela é a inserção da linguagem no real matemático. Lacan então produz uma tese até então inédita concernente ao sexo: “*não há o segundo sexo a partir do momento onde entra em função a linguagem*”²⁴. A heterossexualidade é justamente o lugar do Outro, a palavra grega *heteros* é a mesma que serve para dizer Outro em grego, o lugar do Outro é primeiramente um encontro de um vazio.

O discurso analítico, graças a Lacan, abre um lugar próprio e distinto entre os outros discursos. Em relação à escolha do sexo, suas coordenadas não têm nada a ver com a biopolítica, mas com a sexuação que é própria do inconsciente. A escolha do sexo é, portanto, um fantasma nascido com a ciência moderna. O que elucida a análise é a escolha do gozo entre o todo e o não todo gozo fálico. Até a topologia²⁵ deve dar conta, diz Lacan, desses cortes de discurso que modificam a estrutura e que dão a possibilidade de uma escolha ética no interior do discurso analítico.

A psicanálise é um resíduo dessa falta de saber que fundamenta um novo pudor que permite passar do horror de saber para o desejo de saber próprio ao discurso analítico. Ele derrubou o *pudor moral* que é o do fantasma em direção a um *pudor ético* que é o da inexistência do Outro.

Tradução: Tereza Oliveira

²³ “*a função da psicanálise é que através da linguagem, segundo meu entendimento, a função da palavra, aborda, mas numa abordagem que não é modo algum de conhecimentos, mas, eu diria, de algo como de indução, no sentido que o termo tem na constituição de um campo, indução de algo que é totalmente real, ainda que nós não possamos falar senão como significante*” Ibid.

²⁴ LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972.

²⁵ LACAN, Jacques, *L'étourdit*, in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 478.

O desejo, o saber, a Escola

Claire Montgobert

“*Eu não sei o que me tomou...*”. É o que tenho me dito, depois que enviei esta proposta de intervenção. Alguma coisa me colocava em movimento... e para minha surpresa, não me soltou desde então. É com isso, com essa “alguma-coisa”, a qual se endereça à Escola e que é da ordem de um desejo, que eu tentarei me explicar.

Meu título, “*o desejo, o saber, a Escola*”, faz ecoz aos efeitos de minha própria cura, mas também o trabalho que se tem feito no pólo¹ da EPFCL da qual eu faço parte: depois de mais de um ano, o que nós chamamos por “*discussão de cartéis*” – um grupo aberto a todos e que se reúne todos os meses – e que interroga o dispositivo do cartel. E, se interrogar sobre o cartel, “*órgão de base da Escola*”², deu abertura a um novo questionamento, o do que se refere ao saber e à Escola. Eu proponho a vocês de articular tais interrogações, em torno do saber e da Escola, em dois pontos:

- primeiramente, o que a cura analítica muda, modifica, sobre a relação com o saber;

- depois, no que a Escola se faz necessária para sustentar um desejo em relação com o saber, para cada uma dessas posições, analisante, não-analisante e analista?

Para abordar o primeiro ponto, o da relação do saber com a cura, seguirei a linha a partir de três paradoxos:

- primeiro paradoxo: a entrada no discurso analítico tem como condição a oferta de recusa;

¹ Pólo 6 da l'EPFCL-France do “*gay sçavoir en midi toulousain*”.

² Lacan J., “*D' Ecolage*”, 11 de março de 1980, *Ornicar?*, Paris, Navarin, 1980.

- segundo paradoxo: O saber que ele demanda, o analisante não quer saber nada- o amor do saber anda de mãos dadas com a paixão da ignorância.

- terceiro paradoxo: a abertura a um novo saber passa pelo encontro com o horror de saber.

Primeiro paradoxo: a oferta de recusa do analista

Por um lado, a cura é um dispositivo de fala que institui as condições da transferência, portanto dispositivo de amor, mas que por outro lado, para operar, necessita que haja uma recusa por parte do analista. Quando do princípio da cura, há o amor endereçado ao saber, isso quer dizer, a transferência: “... a transferência revela a verdade do amor, e mais precisamente, nisto que se endereça ao que eu enunciei como sujeito suposto saber”³. Sujeito suposto saber que o analisante encarna no analista. A demanda analisante embrenha os desfiladeiros da demanda de saber, mas mais além, e como toda demanda, ela é solicitação... Solicitação de satisfação que procura o amor, e que o analista deverá recusar para ouvir uma outra coisa...

A recusa do analista é justificada pela estrutura da demanda, que tem parte ligada com a pulsão que Lacan escreve S barrado punção D (D, a demanda). Na cura, não se trata nem de responder à demanda nem de satisfazer a pulsão, mas ao contrário, de manter aberta a hiância da falta, hiância consecutiva à entrada do sujeito no significante e que se traduz na queixa analisante em falta-a-saber, falta-a-ser e falta-a-gozar. Porque o analista responderá à queixa e à solicitação de satisfação através de uma recusa – exceto pelo que compete à interpretação: palavra, silêncio ou corte da sessão. Pois, por trás de toda demanda, há o que Lacan diz a respeito no

³ Lacan J., *O seminário,, Livro XXI, “ Les non-dupes errent”*, inédito, lição de 23 de abril de 1974.

*Seminário XX: “eu te peço que recuses o que te ofereço porque não é isso”⁴. Isso, é o objeto *a*, quer dizer, o que viria a satisfazer um gozo pleno. Recusando-se a atender a demanda de amor e de saber, o analista oferece outra coisa: um dispositivo de fala onde o objeto *a*, a causa do desejo, está em posição de agente do discurso analítico. É, portanto, a partir dessa recusa que o desejo analisante poderá advir como motor da cura.*

Segundo paradoxo: a paixão da ignorância

Eu abro esse segundo paradoxo com uma pergunta: o desejo analisante que advém graças à recusa do analista, seria ele um desejo de saber? A resposta é não, pois o que é demandado não tem nada a ver com o que se produz ao final da cura. Não, e Lacan é preciso em relação a esse ponto: a transferência “... *é amor que se dirige ao saber. Desejo, não: porque, quanto à Wisstriebe, [...] ali não há nada dele. A ponto, inclusive, de nisso se fundar a grande paixão do ser falante: que não é o amor nem o ódio, mas a ignorância*”⁵. Paixão da ignorância... então, qual é, portanto, esse saber, objeto da demanda do analisante? O que ele demanda, o analisante, o que ele espera na entrada da cura, é que seja produzido um saber que possa liberá-lo do sintoma, ou seja, disso que reverbera e o faz sofrer. Esse sintoma que é dele, mas no qual ele não se reconhece. Daí sua demanda de um saber no qual ele poderia se reconhecer, de um saber que diria sua verdade de sujeito, o que é “*verdadeira-mente*”. Um saber que lhe daria o sentido de seu sintoma, que lhe entregaria a chave de seu ser e viria a obturar a hiância da falta-a-ser.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 114 : “*Ce n'est pas ça veut dire que, dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de l'objet a, de l'objet qui viendrait satisfaire la jouissance [...] celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, inscriptible, de l'un avec ce qui reste irréductiblement l'Autre*”.

⁵ Lacan J., “*Introduction à l'édition allemande des Ecrits*”, *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

Mas então, se o amor não tem nada a ver com o saber⁶, se o amor não é o que permite o acesso ao saber, se não há desejo de saber mas paixão da ignorância... o que é que impulsiona o analisante a questionar a causa de seu sintoma? É o que chamamos de histerização analisante, quer dizer, crer que possa ser produzido um saber sobre a causa e o sentido do sintoma. É, portanto, o reconhecimento – ao menos parcial – de sua própria ignorância que impulsionará o analisante ao deciframento e ao trabalho da cura. Mas reconhecer sua própria ignorância, mesmo que seja pouco, não é suficiente por si mesma – é preciso também a transferência. E se a transferência é amor, portanto obstáculo ao saber, ela é diferente das outras formas de amor, pois ela cria um parceiro que tem a chance de responder⁷, um parceiro que recusa satisfazer a demanda de amor. A resposta desse parceiro é o ato analítico, ato que institui o suporte dado ao *sujeito-suposto-saber*⁸, ato pelo qual o psicanalista vem apoiar a função do objeto *a*, “*o que autoriza o que será realizado como a tarefa psicanalisante*”⁹.

Mas, o reconhecimento da própria ignorância também pode ter como efeito uma outra busca de saber, aquela do lado de um saber dito teórico, talvez na esperança de que isso possa dizer um pouco mais sobre o trabalho da cura. Em vão, pois o saber inconsciente não se ensina. Pior, a formação pode fazer obstáculo e, como desconhecimento do saber inconsciente, ela pode ser a melhor aliada da paixão da ignorância. Lacan, em seu “*Alocução sobre o ensino*”, se espanta “*de que a todo instante tenha parecido evidente que o ensino era a transmissão de um saber...*”¹⁰. Mas, se assim como a transferência ela pode ser um obstáculo, essa busca de saber teórico

⁶ Lacan J., 1973, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 110 : “ ... l'amour- qui n'a rien à faire, contrairement à ce que la philosophie a élucubré, avec le savoir...” .

⁷ Lacan J., 1973, “Introduction à l'édition allemande des Ecrits”, *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédito, lição de 17 de janeiro de 1968.

⁹ Lacan J., 1968, *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inédito, lição de 20 de março de 1968.

¹⁰ Lacan J., 1970, “Allocution sur l'enseignement”, *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 297.

também pode sustentar um desejo analisante, mas sem dúvida nenhuma não em qualquer enquadre de trabalho...

Terceiro paradoxo: a abertura a um novo saber passa pelo encontro com o horror de saber

O que se aprende de uma análise é que há um saber inconsciente, mais precisamente um saber insabido que tem efeitos de gozo: são os gozos do sintoma, da fantasia e da repetição. Mas esse saber não é aquele que estava suposto de partida. A associação livre e suas emergências de verdade permitem reduzir uma parte do gozo, mas elas não o livram de toda a significação. Há sempre e mais ainda a se dizer: que o seja o sentido do sintoma ou aquele das formações do inconsciente, os sonhos, lapsos, atos falhos... o caminho em direção à verdade é como atear fogo em madeira.

O que coloca fim a essa “*coleta de verdade*”, à procura do sentido último, não é a lassidão – as análises não durariam tanto tempo! – mas bem outra coisa: o encontro com o horror de saber, com o insuportável, o inominável, com o que está a ser reconhecido como o que nos é, ao mesmo tempo, o mais íntimo e o mais estranho. É a experiência de vislumbre de um real, de um impossível a se dizer, mas do qual se deve tomar nota de um “*é isso*”. Lacan argumenta que “*não é o desejo que preside o saber, é o horror!*”¹¹. Atravessar o próprio horror de saber, dá abertura a um novo saber: o dos efeitos de *lalangue*: *lalangue* como elemento do inconsciente, como saber sem sujeito, do qual não podemos dizer mais do que fragmentos e que se manifesta através desses efeitos no sintoma, na fantasia e na repetição.

Como a cura modifica a relação com o saber?

O saber decorrente do reconhecimento dos efeitos de *lalangue* e da queda do objeto *a* coloca fim a essa busca pela verdade e ao amor pelo saber

¹¹ Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédito, lição de 9 de abril de 1974.

que a acompanha. Esse fragmento de saber advindo da cura é um saber “*emmerdant*”¹², diz Lacan. Nós nos damos conta, mas não é um saber que possamos amar. Então, o que é que pode permitir sustentar um desejo de saber, a partir disso que é inédito ao final da cura? Eu tenho a hipótese, que me advém através desse ponto, de que não há outro modo para viver com esse saber, e para tentar manter vivo o que faz acontecer na relação com a existência, a não ser pela via de fazer causa a própria inquietação, a qual testemunha o advento de um desejo inédito.

A Escola pode sustentar o desejo decorrente da cura

Em relação à questão: como manter vivo esse ponto de balança da relação com o saber? eu responderei o que me parece – em todo caso, é uma hipótese que submeto a vocês – que isso passa por duas vias, que são o questionamento e o colocar à prova. O questionamento é o da experiência analítica, o da própria cura e das curas que conduzimos. Mas o que pode ser elaborado deve, em seguida, ser colocado à prova, quer dizer, confrontado com o saber elaborado pelos outros. O colocar à prova não pode ser feito sozinho, ele passa pelos outros, eles mesmos em posição de questionar. O que supõe dispositivos de transmissão que sejam ao mesmo tempo dispositivos de colocar em questão.

Oferecer um lugar onde pensar, questionar, colocar à prova a experiência analítica e as teorias que dão conta disso, parece-me um lugar próprio de uma Escola, e o que, ao mesmo tempo, faz a diferença em relação a uma associação de profissionais e de uma instituição universitária. É nesse ponto, o do que é próprio de uma Escola, que eu evocarei um último paradoxo: se o desejo decorrente da cura aponta para a necessidade de um lugar para se pensar a experiência, isso só pode ser feito a partir de uma

¹² Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inédito, lição de 11 de junho de 1974.

posição insustentável. É o que nos transmite Lacan, em seu texto “*Da psicanálise em suas relações com a realidade*”:

“... o psicanalista se descobre numa posição insustentável: numa alienação condicionada por um “eu sou” do qual, como para todos, a condição é “eu não penso”, só que reforçada pelo acréscimo de que, diferentemente de todos, ele sabe disso. É esse saber que não é portátil, já que nenhum saber pode ser portado por um só.

Daí sua associação com aqueles que só partilham com ele esse saber por não poder trocá-lo.

Os psicanalistas são sábios de um saber que não podem cultivar”¹³.

Como então, a partir disso, fazer Escola? Não se trata de se deter à inefável tarefa de um saber que não poderia se dizer, nem de recobrir esse insustentável por um recurso de “prêt-à-penser”, mesmo que da melhor qualidade – a de autores reconhecidos, incluindo Freud e Lacan. Portanto, trata-se de fazer Escola a partir desse insustentável, de pensar a experiência a partir do impossível de se dizer. Fazer Escola, é se colocar no centro desse ponto onde falta um dizer sobre o saber, a fim de que o desejo de saber, “*desejo que é também uma possibilidade de identificação*”¹⁴ ao desejo do outro¹⁵, possa fazer laço entre os membros da Escola. É desse modo que compreendo a frase de Lacan sobre a associação do psicanalista com aqueles que partilham esse saber para não poder trocá-lo. Parece-me que é nesta condição que a Escola pode sustentar o desejo decorrente da cura. Os dispositivos de Escola instituídos por Lacan, passe e cartéis, são tais lugares privilegiados.

A oferta da Escola e o desejo analisante

Pela intenção de Lacan, tal como ele a afirma em seu *Ato de Fundação*, a Escola é um lugar onde deve-se realizar um trabalho e “*esse objetivo de trabalho é indissociável de uma formação a ser dispensada nesse movimento*

¹³ Lacan J. 1967, “De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité”, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 359.

¹⁴ Lacan J., 1975, *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, inédito, lição de 15 de abril de 1975.

¹⁵ Ver Soler C., « De la possibilité d'une École », *Mensuel* n° 81, octobre 2013.

*de reconquista*¹⁶, movimento que ele instaurou pelo seu ensino. A oferta da Escola, através desses diferentes dispositivos de trabalho e de transmissão, inscreve-se nesse objetivo. No momento da cura, quando o desejo está em relação com o amor que se endereça ao saber e que se desdobra na transferência, a oferta da Escola pode contribuir a sustentar o desejo do analisante. São as conferências, os seminários, os cartéis, o colégio clínico. E isso diz respeito também ao não-analisante. No tempo seguinte, o do fim da análise, há a oferta do passe como lugar de se colocar à prova e de transmitir os efeitos do que a cura produziu; oferta que não é uma passagem obrigatória.

Para concluir, se o desejo analisante é o que mantém o analista em posição de analisante de sua própria experiência, então lhe é preciso um lugar onde possa endereçar seu trabalho. O desejo analisante, isso que não se comanda, mas também não nos dispensa de interrogar as condições que favorecem sua emergência e perseverança. Por isso e para isso, é preciso a Escola.

Tradução: Leonardo Lopes.

¹⁶ Lacan J., “Acte de fondation – 21 de junho de 1964”, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 229.

DESEJO E ESTRUTURA

Desejo <> Psicose

Sonia Alberti

Mais uma vez Leonardo chegou dizendo que hoje estava mal. Isso porque Silvia não esteve presente novamente na aula de pintura. Depois Joana o convidou a ficar na festa de aniversário que aconteceria depois da aula, mas ele não quis ficar. Foi para casa. Não vê mais razão para a vida, está triste. Joana é bem mais velha que ele, e ele não gostaria de ficar com ela, meia gordinha também, não é muito bonita. Quer ficar com Silvia, mas nem mesmo sabe se ela quer ficar com ele. Em alguns momentos já trocaram conversas pela face, mas também houve aquela vez que eles tomaram café juntos e ele não soube o que dizer e foi para casa, deixando-a sozinha com sua própria xícara. Envergonha-se disso, acha que isso o torna idiota. Ao mesmo tempo, tenta conversar com ela quando se encontram, mas ela não dá muita bola. Em sua fantasia é capaz de criar cenas de uma relação que às vezes pode ser tão perfeita quanto fora, por alguns momentos, sobretudo os sexuais, a relação que teve com Lúcia. Mas isso já faz muito tempo... depois as coisas ficaram muito ruins na relação com Lúcia porque ele começou a perceber que ela tinha outros homens, ela falava deles e ele ficou com muitos ciúmes. A relação de ambos se tornara um inferno do mesmo modo como aconteceu com a relação entre os pais dele: o pai bêbado e a mãe indefesa, brigavam inclusive fisicamente de modo tão violento que várias vezes Leonardo e seus irmãos pensaram que seriam mortos pelo pai.

Lacan partiu da psicose para avançar na trilha deixada por Freud. É ainda a psicose o campo clínico que, através do estudo de um caso, me permite aceitar o convite de Colette Soler de verificarmos o desejo e o *falasser*. Se, como diz, a clínica da psicose não exclui o desejo, é preciso retomar as definições deste, tanto em Freud, quanto em Lacan, visando

disjuntá-lo dos efeitos da castração simbólica – aquela que identificávamos, inicialmente, como abrindo a possibilidade de fazer surgir um sujeito desejante. Daí a pergunta: seria ainda em referência à castração? E de que castração se trataria no caso?

As informações que chegaram à analista é que, na pequena família, são todos psicóticos, com exceção da mãe. Mas os irmãos venceram na vida, um deles conseguiu até mesmo construir uma família, sustentam-se financeiramente. A mãe trabalha e recebe os dividendos de uma herança com os quais sustenta a casa e Leonardo. Caçula, ainda não conseguiu se tornar independente financeiramente como os irmãos, mas o deseja enormemente, como também deseja viajar com seus amigos – que conheceu antes de seu primeiro surto, ocorrido na adolescência, quando iniciou suas experiências com as drogas. Nessas experiências questionava a realidade, queria atravessá-la, como proposto na experiência de Don Juan, índio Yaqui entrevistado por Carlos Castañeda para sua dissertação de mestrado em antropologia, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, publicado em português sob o título *A Erva do diabo*. Se esse surto de Leonardo o deixou à mercê dos S_1 dispersos no momento em que suas *Gestalten* se desfaziam (inclusive sua anterior dimensão corporal), e se não pode contar com o significante do Nome-do-Pai para um ancoramento simbólico em razão da foraclusão, o turbilhão no qual se viu jogado, e no qual dispersas ideias paranóides lhe davam alguma certeza, não deixou de confrontá-lo às impossibilidades. Eis o interesse que desperta o caso Leonardo: deseja, ama e concebe impossibilidades. Como tenho muito pouco tempo, irei direto aos pontos.

O desejo de Leonardo: Não é edípico. De um lado, incrementa sua fantasia. Leonardo me conta o sonho que teve esta noite: saía com Raquel, a secretária do curso de pintura, gozava com ela. De outro lado, é impossível: esse sonho o incomodou, não era digno do nome que porta da

família da mãe, que exige que se relacione com mulheres que também tenham nome e família e não uma simples secretária. Eis a aporia do desejo, sua dificuldade. Deseja uma companhia, se sente só, deseja conversar com ela, sair com ela, transar com ela, namorá-la, casar. Mas não pode fazer nada disso. Angustia-se enormemente com o vaticínio do pai que certa feita lhe disse: um dia você encontrará um rapaz e então ficará com ele. Horroriza-se diante dessa possibilidade da mesma maneira que aconteceu com Schreber, há mais de um século atrás. A aporia de seu desejo se dá no corpo que contrai quando me fala disso. Seu pai, ao contrário, encontra as mulheres dele pela internet, vive do dinheiro delas, depois não consegue sustentar a relação e volta a viver num inferno – o que sempre se repete desde a relação com a mãe de Leonardo. Contraindo-se novamente – é assim que o percebe. Leonardo deseja, finalmente, ter uma vida confortável, uma independência financeira e uma esposa, ficar rico com a venda de seus quadros, viajar e, sobretudo, poder surfar indefinidamente: única atividade em que realmente se sente apaziguado, quando está sobre as ondas, em sua prancha, livre...

O amor, em Leonardo: Surge em dois movimentos paradoxais, indicados por Freud: na vertente amor-ódio e na vertente que o afirma ao mesmo tempo em que o contradiz (Freud, 1915): amar-*ser amado*. Na primeira insere-se, sem dúvida alguma, na relação com a mãe. É com ela que se cristalizou a vertente amor-ódio e, à imagem da relação do casal parental, repetiu-se na relação com Lúcia, a quem passou a tratar da mesma maneira com que o pai tratava a mãe quando ainda viviam juntos. Na segunda, a vertente amar-*ser amado*, é puramente especular, narcísica. Bleuler já observava em 1906 que, no caso da esquizofrenia (ao contrário da paranóia) não há dúvida: é fácil identificar os mecanismos freudianos¹, o que nos

¹“Bei letzterer Krankheit [die Dementia praecox] ist der Nachweis der Freudschen Mechanismen sehr leicht”. Bleuler, E. (1906/1926) *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S., Marhold. S. 97 Fussnote.

leva à hipótese de que a relação amor-ódio com a mãe presentifica, no caso Leonardo, uma vertente do Édipo que, apesar de não ser a do desejo, que seria a vertente do sentido, dá uma significação (Lacan, *Seminário 24*). “O desejo tem um sentido, mas o amor, da maneira como tratei dele em meu Seminário sobre a Ética, da maneira como o amor cortês o sustenta, isso é apenas uma significação” (lição de 15/3/1977)². Para Leonardo também é uma significação, pois de alguma forma o amarra na relação com a mãe. Mas tal amarração é tão cheia de dificuldades que a significação se atenua – e por isso é apenas uma – e impõe uma impossibilidade particular.

A impossibilidade: É topológica porque implica o corte estrutural – da maneira como Lacan define a estrutura no *Seminário 24* – que aponta a impossibilidade como o Real da impossível continuidade entre os toros que “numa época inventei que seria esse nó entre R S e I” [...] “Não há progresso [...]. O homem gira em círculos se o que digo de sua estrutura é verdadeiro, porque a estrutura, a estrutura do homem é tórica” (Lacan, J., *Sem. 24*, lição de 14/12/1976)³. Lacan propõe que se poderia, eventualmente, mudar isso, retirando o “o” de “tórico - torique”, o que leva à *trique*, em francês, ou seja, *cacete*. Se de um lado isso nos remete novamente à significação do falo, de 1958, por outro pode abrir à pura equivocidade, já sem significação *a priori*. E é aqui que o trabalho com Leonardo avança: ele obtém recurso no jogo de lalangue, que lhe permite fazer alguma coisa com todos esses significantes mal-amarrados, do mesmo modo como Joyce se viu apaziguado com os textos que pode escrever. Como nas ondas em que surfa, também surfa na linguagem, o que permite com que possa tomar alguma distância de um Outro absoluto que o mortifica. Eis onde se presentifica a castração que não

²“Le désir a un sens, mais l'amour tel que j'en ai déjà fait état dans mon séminaire sur l'Éthique, tel que l'amour courtois le supporte, ça n'est qu'une signification” (Lacan, J. *Le Séminaire, livre XXIV, L'Insu que sait d'une bévüe que s'aille à mourre*- 15 mars 1977).

³“Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique” (Lacan, J., *idem*, 14/12/1976).

é simbólica, mas real. Para além do real do corpo que se contorce, é do real de lalangue que Leonardo, de alguma forma, se humaniza, é *falasser*. Mas isso não resolve nem resolverá os paradoxos de seu desejo, que volta e meia o fazem chegar à sessão com a frase: “*hoje estou mal*”.

O CÚMULO DO DESEJO, O DESEJO IMPOSSÍVEL

Isabelle Cholloux

É o desejo desejável? Essa seria a questão que se poderia colocar pensando em nosso encontro internacional “*Os paradoxos do desejo*”. Sabemos bem que no que diz respeito ao desejo, não cessamos de louvá-lo ou amaldiçoá-lo. Além do mais... “*Se soubéssemos o que o avarento guarda em seu cofre, nós saberíamos muito sobre o desejo.*”¹ É que ele, o desejo, traça para cada sujeito a direção de sua existência. Lacan² assinala que o sujeito é, por excelência, “*sujeito do desejo*”³, Pois o que é desejável é, evidentemente, sempre aquilo que falta (relação ou falo) e é por isso mesmo que em francês desejo se chama *désiderium*, o que quer dizer um lamento (regret). O desejo, pela sua presença, garante que o sentido da vida não seja vazio. Lacan fala de Sade, no *Seminário da Identificação*⁴, “*Este homem exemplar, cujas relações com o desejo estiveram seguramente marcadas por alguns ardores pouco comuns, seja lá o que se pense.*” Sade se distingue por um traço bem preciso. A cada conquista feminina ele fazia um traço na cabeceira de sua cama, ele contabilizava suas aventuras. O desejo desafia a moral, nisso ele é uma via de expressão privilegiada da singularidade de cada sujeito. Além disso, em (*Rebonds* n. 6), Tyerry Lévy fala do teatro da crueldade que coloca à luz do dia a curiosidade ardente dos desejos inconscientes ligados ao acusado.

Lacan fala do “*perigo que constitui esta inclinação do desejo*”, ao mesmo tempo que “*esse próprio desejo é uma defesa e não pode ser outra*

¹ Simone Weil (*La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1988) citado por Lacan no *Seminário, livro VI, O desejo e sua interpretação*.

² Lacan J., *A identificação*.

³ “*pois do amor somos geralmente sua vítima*”

⁴ Lacan J., (1961-62) *O Seminário, livro IX*, não publicado.

coisa”, pois ele permite ao sujeito reconhecer-se como tal quando se encontra “*com acesso a toda sorte de atitudes retorcidas e paradoxais que o designam*”⁵

Aprendemos com a psicanálise e com Freud que o desejo não é necessariamente sempre desejável já que este avança mascarado, escondido. O desejo mais forte é um desejo proibido. Tal é o verdadeiro sentido do desejo freudiano quer esse surja nos sonhos, nos lapsus, e nos atos falhos: o desejo não termina de se dizer, tem uma força formidável mas está numa língua que nos escapa. No caso de Signorelli, Freud fala de um desejo bem particular, o desejo de esquecer que está na origem de um mecanismo bem comum, o recalque.

(No lugar de Signorelli vêm dois outros nomes: Boticelli e Boltraffio como “efeito de uma perturbação do sujeito novo pelo sujeito precedente).

“*Pouco antes de eu ter perguntado se ele havia estado em Orvieto, nós nos entretínhamos falando dos costumes dos turcos que habitam a Bósnia e a Herzegovina...*” Freud tinha contado a seu interlocutor aquilo que um colega que havia trabalhado entre eles, havia lhe dito: quando se anuncia a eles que o estado de algum próximo é desesperador, eles diziam: “*Senhor (herr) não falemos mais nisso. Eu sei que se fosse possível salvar o doente o senhor o faria.*”

“*Esses turcos dão um valor excepcional aos prazeres sexuais e quando eles sofrem de perturbações sexuais, são tomados por um desespero que contrasta singularmente com sua resignação perante a morte.*” Quando isso não vai mais, a vida perde todo seu sentido.

Objeto do esquecimento: um doente que havia dado muitos problemas a Freud havia se suicidado pois ele sofria de uma perturbação sexual incurável.

⁵ Lacan J., *Seminário, livro VI, O desejo e sua interpretação.*

Este desejo com Freud é proibido uma vez que se forja ao se articular à lei pela castração e pelo Édipo. Para o pequeno sujeito freudiano (o pequeno Hans) o sujeito se torna desejante ao mesmo tempo em que integra as interdições fundamentais: interdições sexuais incestuosas e interditos de matar. Sem dúvida, eles permanecem remanescentes na cultura como atestam todas as histórias de monstros e de assassinos célebres.

Por ocasião da reunião preparatória do polo 14, em Paris, Francis Dombret, para o estudo do *Diabo Amoroso*, de Jacques Cazotte,⁶ traçou o histórico da palavra diabo (do grego: “*aquele que divide*”) Originalmente o diabo é grego, é um encontro entre o homem e a besta, uma espécie de sátiro... Na mitologia grega ele é presentificado por Pan, com cascos, chifres, patas peludas e odor pestilento. Francis Dombret nos expôs essa evolução do diabo que, em função das épocas é mais ou menos bestial, estando na bíblia como Lúcifer, o anjo decaído. É assim que ele está representado no Inferno de Dante onde aparece como o mestre da enganação, aquele que muda o tempo todo de cara.

ESSE CARO DESEJO, DESEJO ANALISANTE

Em *Ao mais além do Édipo*, com Lacan, no *Seminário O desejo e sua interpretação*⁷, o sujeito se torna desejante pelo processo que o transforma em pequeno sujeito, isto é, a criança que não é apenas cuidada quanto às suas necessidades, mas que se sente também afetada pela linguagem e que começa a fazer perguntas.

Essa operação muda a natureza do desejo freudiano pois ele se torna uma questão de significante e de lógica. Por sua natureza significante, o desejo se situa mais além da necessidade e mesmo da demanda. Toda satisfação, toda realização mortifica o desejo: o fogo volta a ser cinza e o

⁶ Cazotte J., *O diabo amoroso*

⁷ Lacan J., *O seminário, livro VI, O desejo e sua interpretação*

sujeito não tem mais nada a fazer senão reunir os restos das brasas para alimentar um novo fogo que será sob a forma da insatisfação.

(cf O sonho da bela açougueira⁸: o desejo insatisfeito. A bela açougueira quer comer caviar, mas não quer que seu marido o compre. A função que a histérica dá a ela mesma é esta: é ela que não quer, na verdade é ela que está em questão. “Nas situações que ela trama, sua função é a de impedir o desejo de se realizar para que ela continue, ela mesma, em questão. O obsessivo tem uma posição diferente: ele está fora do jogo. O obsessivo jamais está verdadeiramente aí no lugar em que algo que esteja em jogo poderia ser qualificado como seu desejo. Deixando sempre para amanhã seu compromisso com a verdadeira relação com o desejo. Nesse meio tempo ele vai fazendo suas provas, pode mesmo adquirir méritos. Méritos com referencia ao Outro, no lugar de seus desejos)

...ou, a impossibilidade. É o *artifex*⁹ do desejo:

*“(..)aquilo que o desejo tem que enfrentar é o medo que ele não se mantenha na forma atual... que pereça. Esse **artifex**... não pode perecer mais a não ser comparando-se com o artifício do próprio dizer. É na dimensão do dizer que esse temor se elabora e se estabiliza.”*

Entretanto, Lacan indica que a própria natureza do desejo é de ser impossível.

“(...)Aquilo que bem o caracteriza é que nos próprios fundamentos da natureza do desejo existe sempre esta nota de impossibilidade quanto ao objeto do desejo; aquilo que o caracteriza, portanto não é o objeto ser impossível, pois este não estará aí, e este traço é uma das formas especiais mais manifestas do desejo humano”¹⁰

pois o desejo se articula ontologicamente ao significante.

No *Seminário VI*, com Hamlet, Lacan mostra como o desejo chega ao neurótico: ele lhe cai em cima, sem mesmo que este tenha pedido e sem mesmo saber o porquê.

⁸ Lacan J., O desejo e sua interpretação, p. 454-455

⁹ ibidem p. 127

¹⁰ Idem, ibidem, p. 357.

A história começa para Hamlet por uma contingência absoluta: sem que ele, por nada no mundo, tenha buscado, uma revelação lhe é feita por um espectro. Tão somente por ele ser o filho, Hamlet, uma revelação lhe deve ser feita. Sabe-se bem que o pai de Hamlet foi envenenado pela orelha. Mas, depois da revelação do espectro, é Hamlet que, por sua vez, recebe o veneno na orelha. A herança é fatal, Hamlet não tem, então, outra escolha (pois ele é príncipe e filho de seu pai) a não ser tornar-se um assassino por causa de um crime que apenas ele tem conhecimento e que nenhum tribunal, exceto o de Deus poderá julgar. É por essa razão, aliás, que ele não mata seu tio pois ele não poderia ter a justiça divina, a única possível (Claudius sendo rei e inalcançável). Na ausência de prova, a justiça divina é a única possível. Toda a revelação da declaração do espectro poderia fazer Hamlet passar por louco e ele decide, então, fazer o jogo daquilo que o anima (saber sem poder provar): ele se faz de louco, ou seja, aquele que delira, que pensa sem fundamento, sem prova. Com efeito, a revelação do espectro é insustentável à luz do dia, ninguém acreditaria nela, salvo o público e o leitor, certamente! Fazer-se de louco se torna o comportamento manifesto de um pensamento latente: seu pai fora assassinado e isso lhe foi revelado por um fantasma.

Graças a Lacan, compreende-se que o desejo de Hamlet é, por excelência, um desejo impossível, pois é um desejo de morte. Segue-se uma busca de Hamlet, dolorosamente dividido, sobre aquilo que vem a ser seu desejo. Depois da revelação do fantasma esse desejo se mostra como desejo da morte do desejo (ele se faz de louco, despreza Ofélia, mata Polonius fingindo não enxergar), para finalmente, depois do encontro com Laerte, (seu rival e seu duplo) no túmulo de Ofélia, matar seu tio. Hamlet somente pôde executar o ato estando mortalmente ferido pois, como explica Lacan, Hamlet está sempre de prontidão para atender o desejo do Outro.

Querer (ou não) aquilo que se deseja

Da mesma forma que Freud diz que é necessário se fazer um destino com a anatomia (com a diferença dos sexos), quer dizer, é necessário se posicionar como mostrou Lacan com as fórmulas da sexuação: ter ou não ter o falo, ser ou não ser o falo. Parece que a análise leva a se fazer um destino de seus desejos, a conhecê-los, ter uma ideia de suas causas, posicionar-se, tomar uma decisão se esses desejos podem ser realizados ou recusar sua realização. No final de uma análise o analisante poderia ter uma ideia sobre o “*quid*” de seu desejo: por que, quando, onde e com quem? E chegar a uma resposta: “*sim*” ou “*não*” cada vez que o sujeito se depara com seu desejo, E, sabendo que aí, onde se encontra a confusão (“*eu não sei*”, “*talvez*”), também se aninha o sintoma. Freud não queria que os pacientes inicialmente tomassem grandes decisões sobre suas vidas pois ele já havia percebido que através de uma análise um sujeito poderia agir com conhecimento de causa. A orientação lacaniana, pela especificidade de sua interpretação, simplifica isso transformando os sintomas em resíduos.

O presente cotidiano, o desejo do analista

A Análise leva o analisante a situar o desejo, “*A análise levaria a um saber, saber sobre o desejo (desejo que o homem) deve situar, encontrar em si*”. Essa operação tem por consequência a destruição da transferência analisante pois o analista deixa de fazer a função de semblante de objeto; ele não é mais suposto deter um saber sobre o sujeito. Por essa mesma razão, uma operação se efetua sobre o desejo e sobre sua satisfação pois o analisante sabe agora que nenhum objeto poderá satisfazer seu desejo. Ele deixa de buscar um objeto que poderia corresponder à satisfação desse desejo “*impossível*” que é por essência significante (articulado à castração, ao falo ou ao fantasma). A passagem a analista se dá se ele aceita que esse

desejo “*impossível*” por sua natureza, o leve a encontrar uma realização, uma posta em ato do desejo do analista.

Tradução: Elisabeth Saporiti

Os paradoxos do efeito de escrita

Anita Izcovich

Partirei de um primeiro paradoxo próprio de nossa sociedade contemporânea que multiplica as ofertas de satisfações, ou seja, quanto mais o sujeito é impelido ao gozo, menos ele tem acesso ao seu desejo para construir o estofo de sua fantasia. Como disse Lacan, o discurso da ciência e do capitalismo têm uma ideologia da supressão do sujeito. Podemos constatar que, apesar de tudo, o sujeito nesse contexto de discurso tem ainda recurso à psicanálise. Isso permite passar de um gozo standard proposto pelo discurso social, ao gozo que se elabora para cada um, de maneira singular, numa análise, e distintamente segundo as estruturas clínicas. Eis o que pretendo desenvolver. Em primeiro, sabendo que cada contexto de discurso determina uma relação particular à linguagem, interrogarei qual o contexto que podemos nos referir para ilustrar a substância do sujeito na sua relação ao paradoxo do desejo e da lei.

Lembremos como Lacan insistiu diversas vezes em seu ensino sobre o movimento das Preciosas do Século XVII, sobretudo no *Seminário As psicoses*, do ponto de vista da língua: isto é, as expressões presentes na linguagem atual, que nos parecem naturais, encontram sua origem nos salões das Preciosas. Lacan destaca que a expressão “*a palavra me falta*”¹ data dessa época e que existem outros exemplos de novas locuções que *encontram-se* no Dicionário escrito na época por Somaize. Será que na nossa sociedade contemporânea se diz ainda “*a palavra me falta*”?

Essa origem da língua que as Preciosas procuravam se apoiava na questão da verdade de seu “*ser mulher*”, entre elas certamente, mas também para o homem. Elas estavam à procura do enigma da língua para além da linguagem. É o significante que lhe é exterior e impossível de definir que procuravam na

¹ Lacan, J. *Le Séminaire Livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p.130.

palavra que lhes faltava, numa heteronomia. Elas o alcançavam nas locuções que designavam a parte pelo todo ou uma palavra por outra, numa metonímia da falta e do desejo e na metáfora de seus sintomas, as dores escritas em seus corpos. Podemos observar que seus romances são percorridos pelos paradoxos do nó do desejo e da lei: seja na anatomia dos sentimentos que mentem em *La carte du Tendre*, ou nas cartas perdidas, furtadas em seus percursos ou seus apagamentos do traço, disfarçadas nos pretextos para além do texto em *La princesse de Clèves*. O que essa escrita da carta colocava em jogo era os paradoxos da opacidade subjetiva para dar um estofa à substância do desejo que se apresenta ao sujeito como aquilo que ele não quer, sob a forma assumida da denegação.

Podemos constatar que, se as Preciosas do Século XVII permitiram inventar palavras novas na língua, as histéricas permitiram a Freud descobrir, como disse em “*A etiologia da histeria*” de 1896, os hieróglifos de um alfabeto, de uma língua, os símbolos mnésicos a decifrar para ter acesso ao inconsciente. Foi a partir da escrita do sintoma que Freud deu nascimento à psicanálise, ao tomar a histérica como o inconsciente em exercício, que coloca o mestre na tarefa de produzir um saber.

Voltarei ao paradoxo do desejo que caracteriza a histeria. Lembremos o paradoxo que Freud tinha destacado quanto à bissexualidade da histérica, que, em sua crise, mantém com uma mão seu vestido apertado contra seu corpo, como uma mulher, enquanto com a outra mão se esforça de arrancá-lo, como um homem. Lacan vai mais longe ainda mostrando nesse paradoxo que o desejo só se mantém na insatisfação, ao se esquivar como objeto. Trata-se do desejo como metonímia da falta-a-ser. A histérica se identifica aí à falta como causa do desejo. O paradoxo é que ela demanda alguma coisa que não quer que lhe seja dado. Prefere que seu desejo seja insatisfeito para que o Outro guarde sua chave. É assim que tenta reanimar, completar o Outro, de modo a se assegurar do desejo do Outro, sustentando-o. Aliás, por isso consente tão bem ao seu mestre: se faz objeto *a*, contendo o precioso e o mistério de seu sintoma escrito no corpo. Fazendo isso, troca seu desejo pelo signo do falo e de sua falta. Por isso Lacan diz que a histérica é uma “*procuradora*”, ou seja uma procuradora do signo do

falo na sua forma imaginária; ele utiliza o termo “*privilégio paradoxal*”, aquele do falo na dialética inconsciente. Em que é paradoxal? A dialética é aquela do nó do desejo e da lei. Para permitir ao infinito do gozo de condescender ao desejo, trata de marcá-lo de uma interdição, o que implica um sacrifício: a escolha do falo e da castração dá corpo ao gozo na dialética do desejo. Lacan diz de outra maneira no *Seminário Mais ainda*: o gozo do Outro se apreende pelo gozo do corpo do Outro. É assim que o sujeito simboliza o gozo do Outro na falta, o gozo culpado, aquele que não se deveria ter, cujo correlato é que não existe relação sexual.

O que faz o paradoxo do sintoma neurótico? É precisamente tentar escrever a relação sexual que não existe. O impossível da relação sexual é precisamente que não cessa de não se escrever. Lacan precisa: “*é no ponto mesmo de onde brotam os paradoxos de tudo que chega a se formular como efeito da escrita que o ser se apresenta, se apresenta sempre por para-esser.*”². E é em relação com o *para-esser* que é articulado aquilo que supre à relação sexual enquanto inexistente.

É assim que a histérica faz a cópula, goza do estupro paterno. Por isso recorre à outra mulher precisamente para inscrever seu desejo por procuração, o que é uma outra maneira de ser uma procuradora. Sobre esse ponto, Lacan utiliza ainda o termo de paradoxo quando diz que « *ela permanece como o chamado sintoma histórico, com o que queremos dizer último. Ou seja paradoxalmente, só lhe interessa um outro sintoma: ele só se alinha, portanto, como penúltimo* »³. O paradoxo é que a histérica se situa como penúltima porque a última é uma outra mulher à qual supõe encarnar a causa do desejo para um homem. O paradoxo do desejo histórico, como Lacan diz no *Seminário Do Outro ao outro*, é promover o ponto ao infinito do gozo como absoluto, é promover a castração ao nível do Nome-do-Pai simbólico, querendo ser, por último, seu gozo. E, porque esse gozo não pode ser atingido, ela recusa todo outro gozo que seria insuficiente. Podemos correlacionar esse ponto ao que Lacan diz em *O aturrito* da devastação na relação

² Lacan, J. *Le Séminaire Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.44.

³ Lacan, J. *Autres écrits « Joyce le Symptôme »*, Paris, Seuil, 2001, p. 569.

com a mãe, ali onde a mulher « *parece esperar como mulher mais de substância que do pai* »⁴.

Tomarei o exemplo de uma mulher cujo paradoxo do desejo era de ter ao mesmo tempo o desejo de encontrar um homem e de mantê-lo insatisfeito, colocando-o no lugar de ideal impossível a atingir. Ela tinha também a dedicação histérica de seduzir os homens, para depois se esquivar e apresentá-los a uma outra mulher.

Em seguida à elaboração concernente à ausência de resposta, da parte de sua mãe, sobre a mulher que ela era, faz um sonho: vê um homem muito viril que bate com uma barra de ferro num outro homem. É preciso que vá à polícia dizer que viu uma cena terrível. Chora diante de um casal de policiais, cuja mulher lhe diz que vai lhe dar lenços, e no lugar disso lhe dá um cinzeiro.

Interrogarei sobre o que ela elaborou a partir desse sonho. O que chama de uma cena horrível, é ela mesmo enquanto homem viril batendo num outro homem. Com efeito, adolescente, brigava muito com seu pai. E isso era um paradoxo pois, se procurava ferí-lo, fazendo-se de homem, era uma maneira de reabilitá-lo pois, dizia, isso a enfraquecia ela mesma como filha de não sentir o desejo de sua mãe por seu pai. Vemos como o paradoxo era, ao mesmo tempo, de castrar o pai e de fazer dele um homem. Quando a histérica faz o homem, é uma maneira de dizer ao homem « *mostra se você é um homem* ». É suprir à inexistência da relação sexual pois é dar o falo ao pai para aí inscrever o desejo da mãe, a fim de poder colocar aí seu próprio desejo. É responder à questão: o que é uma mulher para um homem.

Voltemos ao sonho: no que concerne a outra mulher do casal policial, que justamente substitui o cinzeiro no lugar dos lenços, qual foi a elaboração da analisante? É preciso dizer que ela é muito ligada ao uso das palavras, é linguista e tem uma certa cultura da psicanálise. Sobre os lenços, diz que é aquilo que

⁴ Lacan, J. *Autres écrits « L'étourdit*», Paris, Seuil, 2001, p.465.

“*choit du mou*”⁵, maneira de parar de reabilitar seu pai a partir de « *mou* ». Quanto ao cinzeiro, ele evoca o incenso da religião e como se apoiava e acreditava no seu pai diante do vazio que sentia na sua mãe. A interrupção da sessão se faz no equívoco da interpretação « *cendre-ier* »⁶. A elaboração na sessão seguinte foi que, atualmente, ela deixava depositar as cinzas do cigarro consumido pelo pai chorando, ou seja, fazendo o luto de sua posição de sustentar o pai naquilo que « *choit du mou* ». Então, nessa enunciação, ela caía sobre o avesso do incenso de sustentar a religião do Nome-do-Pai, suspenso da função, no fato que aquilo que tampona cai. Assim, a analisante passou do incenso da religião para o pai, do culto do falo e de fazer existir a relação sexual, para aquilo que « *choit du mou* », do menos *phi* da castração, para cair sobre a causa de seu desejo nos depósitos de cinzas que ex-sistem à relação sexual.

Isso permite localizar o que tem lugar, no gozo, de mítico, o incenso e o sentido da crença no pai, a se produzir como « *efeito de textura* » e que é depositado da in-existência da relação sexual. E é bem o que toca à causa de seu desejo nas cadeias que não são de sentido mas de *jouis-sens*, para além dos restos caídos do saber; ela se fez, ela mesma, o mensageiro do depósito das cinzas como resto, no sufixo de “*cendrier – ier*”. Finalmente podemos dizer que o interdito da função da polícia passa para o inter-dito, em duas palavras, daquilo que cai como resto depositado. Há uma fórmula de Lacan em *O aturdito* que me parece muita justa quando fala dos « *equivocos pelos quais se inscreve o lateral de uma enunciação* »⁷. É tocar, nessa lateral da enunciação, à falha a partir da qual se diz o ser .

Agora interrogarei sobre os paradoxos do desejo e dos efeitos do escrito no obsessivo. Enquanto a dialética e o paradoxo do desejo se manifestam na histórica se mantendo na insatisfação, se esquivando enquanto objeto, o

⁵ Optamos em deixar em francês pois se trata de um jogo de palavras com *mouchoir*, (lenço em português) que tem a mesma sonoridade de *mou* (mole) e *choit* (cair). Literalmente a tradução em português de “ *choit du mou* »: “ cai de mole”. N.T.

⁶ *Cendrier*. se traduz cinzeiro. O equívoco joga com *cendre* (cinza em português) e o sufixo *ier*, que equivoca com *hier*, ontem em português.

⁷ Lacan, J. *Ibid.* p.491.

obsessivo nega o desejo do Outro para se assegurar de seu impossível desvanecimento como sujeito. Todos os dois têm uma maneira diferente de suprir à inexistência da relação sexual. É num jogo de esconde-esconde que o obsessivo mede os objetos do desejo quanto ao falo imaginário. Ele sofre do embaraço do falo e suas consequências, ou seja o temor da castração. Então, se dedica ao falicismo, coloca os objetos do desejo em função das equivalências eróticas até a erotização do labirinto de seus pensamentos. O paradoxo de seu desejo é apreendido nas suas rumações compulsivas, suas medidas de proteção e de defesa, de combate contra a dúvida. Lacan diz bem no Seminário *De um Outro ao outro* que o gozo só é pensável para ele quando trata com o Outro, só se autoriza de um pagamento sempre renovado mas que não se iguala jamais pois repousa num insaciável tonel das Danaides.

É esse paradoxo do desejo que permite cernir a posição do analista na cura do obsessivo. Lacan mostra bem como a interpretação do analista pode ser tomada pelo obsessivo na vertente do sentido do sintoma, na vertente da metáfora que alimenta o sintoma. A interpretação é então tomada do lado da fantasia imaginária do falo do analista, do ainda mais ciframento do falo. O analista deve ser advertido pois a visada da interpretação é pleitear o falso, é como *falsa*, bem caída que opera ficando na lateral, produzindo efeitos de ser. É o que demonstra a riqueza de uma clínica centrada naquilo que se inventa numa análise, no incisivo da enunciação, nos efeitos de corte entre uma verdade e aquilo que daí se desamarra.

Tradução: Maria Vitoria Bittencourt

DESEJO E LITERATURA

D. Quixote, Sancho Pança e a aporia encarnada do desejo

Raul Albino Pacheco Filho

Faz sentido, ao desejo, interrogar-se-lhes os paradoxos? Empreendimento possível, sentenciarão os mais atentos. Relevante, dirão os psicanalistas. Tarefa imprescindível, gritarão os que quiseram percorrer mais-além dos primeiros seminários e textos de Lacan!

Poderia, Cervantes, ser de alguma valia, para questões sobre este assunto? Seria contexto alegórico apropriado, um D. Quixote paradoxalmente desanimado e abatido, ao final desta obra magistral? Em plena contradição com a força pulsional e a certeza que o animaram pelos cento e vinte e seis capítulos de suas aventuras?

Não é talvez mais inusitado, que seja para o pachorrento e gorducho Sancho Pança, que o final da obra reserve o entusiasmo e a convicção sobre o valor do desejo? A que reflexões poderia Cervantes nos conduzir, pondo-nos frente a frente com estas antíteses? Talvez a algo sobre a aporia encarnada do desejo? Quais são suas implicações para o processo analítico?

Não pretendo bater-me em duelo com o mais famoso cavaleiro errante, brandindo as noções de *Verwerfung* e estrutura psicótica: armas teóricas de uma Psicanálise Aplicada presunçosa e rasa, que se limitaria à distribuição de diagnósticos entre as personagens de obras literárias. Aproximo-me curioso e atento, escudeiro de uma Psicanálise que quer trabalhar seus conceitos e proposições mais importantes, a partir da escuta e diálogo com as obras de arte. Aliás, o diálogo já se abre com a pergunta sobre a errância deste nobre cavaleiro: em que consiste o seu errar? Pelo menos dos seus cinquenta anos, quando se iniciam suas aventuras com a adoção do nome de D. Quixote de La Mancha, ao seu arrependimento em seu leito de morte, vale a lembrança do *Seminário 21*:

“(...) tudo o que eu queria lhes dizer este ano a propósito dos não-tolos (non-dupes) que erram, é que quem não está enamorado (amoureux) do seu inconsciente erra. Isto nada diz, em absoluto, contra os séculos passados. Eles estavam, tanto quanto os outros, enamorados de seu inconsciente e, portanto, eles não erraram. Simplesmente, eles não sabiam aonde iam.” (aula de 11 de junho de 1974)

Será que D. Quixote poderia ir mais adiante, alongando o caminho para além do instante de ver seu desejo (e de tentar, provavelmente em vão, apreender-lhe todo o sentido)? Poderia prosseguir pelo tempo de apalpar o gozo paradoxal subjacente ao desejo, que talvez o conduzisse ao momento de circunscrever o horror ao saber da inexistência da relação sexual? Aquiles e tartaruga, desejo e gozo: seria, esta, mais uma homologia com a aporia de Zenão de Eléia (além da apontada no *Seminário Encore*, para o impasse do gozo sexual)? Como resumil-la? *“Lá onde Isso fala, Isso goza, e Isso [não] sabe nada”* (*Seminário 20*, aula de 8 de maio de 1973)? Zenão apresenta seu paradoxo para alinhar-se com Parmênides e propor o ilusório do movimento. Seria, também, o beco sem saída da ilusão, o que espera o analisante no futuro de uma análise? Seria, o porvir de toda análise, também, o *“futuro de uma ilusão”*? Ou, sem beco, mas também sem saída: será, a meta da análise, o caminhar infundável e sem rumo dos andarilhos sem destino? Análise infinita e interminável? Sem tergiversações: haverá alguma luz no fundo desse túnel? Será possível ultrapassar-se o impasse, a partir do confronto com a antinomia entre desejo e gozo? Alguma solução lógica? Matemática? Filosófica? O termo grego aporia remete a *“sem caminho”* ou *“caminho sem saída”*. Poder-se-ia alegar que o movimento, neste caso, ‘se demonstra andando’: solvitur ambulando? Supondo que sim: caminhando por qual via? Apenas o chão pavimentado pelo esclarecimento do sentido? Por construções racionais formalizadas, sejam elaborações filosóficas, interpretações ou teorias? Ou, sem intenções obscurantistas, será requerido algo diverso, no percurso de uma análise?

Seria o processo analítico uma aporética? Investigação desassossegada, experiência comovida e inquieta, busca de solução veemente e convulsionada? Voltas no toro enérgicas e extremadas, buscando inutilmente dar conta das

aporias que emergem no confronto com o real? Com que meta: as de uma teologia da resignação? Que teria como ponto final apenas a demolição da fantasia e a destituição do sujeito?

E o que opor ao real, quando se tiver que depor o anteparo da fantasia: seja o escudo de Perseu, ou os devaneios de cavalaria? A melancolia e a morte?

“Julgando que o desgosto de se ver vencido e descumprido o seu desejo de liberdade e desencantamento de Dulcinéia é que o tinham adoentado, de todos os modos possíveis procuraram alegrá-lo. (...), Mas D. Quixote continuava a estar triste. (...) O médico foi de parecer que o que dava cabo dele eram melancolias e desabrimentos.” (CERVANTES [SAAVEDRA], 1615/2005, p. 907-908).

O suicídio pode ser um ato, lembra Lacan: “o único ato capaz de ter êxito sem qualquer falha”. O único capaz de ser bem-sucedido, no escapar às garras do Outro e realizar a ruptura radical, que toda passagem ao ato tem como horizonte. Mas seria este o caso da automortificação de D. Quixote? Teria sua morte realizado a ruptura radical? Ou, pelo contrário, D. Quixote morre para reinserir-se no Outro e fugir para o passado: autorepresentando-se como a loucura de D. Alonzo, ‘tomado’ pelas leituras de cavalaria?

“– As misericórdias, (...) são as que neste momento Deus teve comigo, sem as impedirem (...) os meus pecados. Tenho o juízo já livre e claro, sem as sombras caliginosas da ignorância com que o ofuscou a minha amarga e contínua leitura dos detestáveis livros das cavalarias. Já conheço os seus disparates e os seus embelecões e só me pesa ter chegado tão tarde este desengano, que já não me desse tempo para me emendar, lendo outros que fossem luz da alma. Sinto-me (...) à hora da morte; quereria passa-la de modo que mostrasse não ter sido tão má a minha vida, que deixasse renome de louco, pois, apesar de o ter sido, não quereria confirmar-se essa verdade expirando. Chama-me os meus bons amigos, o cura, o bacharel Sansão Carrasco, e mestre Nicolau, o barbeiro, que me quero confessar e fazer o meu testamento.” (Ibid., p. 909).

Afinal, automortificado, ele pode retomar a ‘normalidade’ das suas ações na ‘vida civil’: fazer seu testamento, sua confissão, instituir a sobrinha como herdeira e restabelecer a ‘normalidade’ de todos os laços anteriores de D. Alonzo.

Não seria, a morte de D. Quixote, uma vez consumada, o oposto de uma ruptura radical: o retorno de D. Alonso ao seu passado medíocre? Que posicionaria, no lócus reservado pelo Outro à insanidade e loucura, todas as realizações e aspirações de D. Quixote? Incluindo sua busca de um mundo em que ética, bondade, cavalheirismo e solidariedade pudessem terçar armas contra a maldade, mesquinhez, imoralidade e egoísmo? Por que D. Quixote atravessa os tempos como obra imortal? Apenas porque toca nossa própria loucura: “*De médico e louco, todos nós temos um pouco*”? “*De perto, ninguém é normal*”, como diz Caetano Veloso? Ou, muito mais do que isto, porque nos apanha no cerne mais fundamental: no desejo, no gozo que o move e na antinomia que os une?

Essa contradição chamada inconsciente: pode ser inteiramente resolvida, no sentido que uma lógica tradicional reservaria para o termo? Que dificuldades apresenta: é uma pedra no sapato? Uma pedra no caminho? “*No meio do caminho tinha uma pedra? Tinha uma pedra no meio do caminho*” (Drummond de Andrade, 1930)? *Ou pior*: é uma rocha que obstrui o caminho com angústia de castração e inveja do pênis? Como seguir adiante, obstruída a passagem à Razão, ao Sentido e à proteção de toda Garantia? Sómente acompanhado da Morte e do Nada? Ou será preciso providenciar-lhe outro destino? Qual? Descobrir uma totalidade superior que lhe dê coerência? Destruí-la por implosão? Por dissolução? Ou, via alternativa: preparar cuidadosamente o caminho, ainda que não sem know-how e também não sem direção e teoria, que ao final faça operar o que merece ser chamado de redução? Reduzir, ao sintoma, toda a invenção? Reduzi-lo ao que diz não à elucubração do inconsciente? Ou, suprema contradição e ironia: reduzi-lo ao que diz não à própria realidade do inconsciente!?

Sancho comparece no momento da automortificação de D. Quixote, intuindo em seu encantamento e em seu circunvolucionar e afagar do objeto do desejo, mais do que simples loucura. Louco? Não. Tolo, talvez! “*Não é necessário saber-se enamorado de seu inconsciente para não errar*”: basta... ser tolo! (*Seminário 21*, op. cit.) E Sancho convoca D. Alonso à realização de um ato. Não um ato dirigido pelo princípio de Nirvana, cuja tendência radical reduzisse a

zero, a excitação, extinguindo o próprio desejo. Não um ato *'bem-sucedido'*, no sentido do gozo da morte e do triunfo da pulsão que a colocaria como alvo (*Ziel*).

[D. Quixote] – Perdoa-me, amigo, o haver dado ocasião de pareceres doido como eu, fazendo-te cair no erro, em que eu caí, de pensar que houve e há cavaleiros andantes no mundo.

– Ai! – respondeu Sancho Pança, chorando – não morra Vossa Mercê, senhor meu amo, mas tome o meu conselho e viva muitos anos, porque a maior loucura que pode fazer um homem nesta vida é deixar-se morrer sem mais, sem ninguém nos matar, nem darem cabo de nós outras mãos que não sejam as da melancolia. (CERVANTES [SAAVEDRA], op. cit., p. 912-913).

Também não é a restituição de D. Quixote à loucura, que Sancho propõe como obstáculo ao gozo da morte. Ele convoca um D. Quixote novo, que, no *après-coup* do corte instituído por seu ato, possa reintegrar-se no laço social de uma nova maneira: uma criação singular, a partir de uma margem de liberdade possível. Um *'passe'*?

Existe contradição entre desejo e gozo? O máximo do gozo visa o além do princípio do prazer e a destruição do desejo e da própria carne? Mas quem sabe se D. Quixote não pode encontrar um *mais-além* que não seja apenas retorno do *'mesmo'*? Uma possibilidade de transformação efetiva do sujeito e de seu modo de gozo? Quem sabe se o seu errar aparentemente sem destino e sem rumo (como o balançar dos navios atracados no cais) não escondia o truque do inconsciente e do desejo? Quem sabe se, a partir disso, ele consegue elevar a aposta do jogo a um novo patamar? Ao *mais-além* da realidade da fantasia? Ao saber que se esconde na repetição? Ao saber do sintoma?

Desapossado da fantasia de cavaleiro andante, D. Quixote mostra-nos a vertente do desejo como falta. Sancho aponta-lhe a outra vertente: a do corpo, do gozo e do resto pulsional. E convoca a presença de um novo Quixote, que estabeleça, com o mundo e com sua Dulcinéia-sintoma, uma nova forma de relação: uma relação à qual não falte entusiasmo.

“Olhe, não me seja Vossa Mercê preguiçoso: levante-se dessa cama e vamos para o campo vestido de pastores, como combinamos. Talvez em alguma mata encontremos a senhora dona Dulcinéia.” (Ibid., p. 913)

No ponto de encontro com a inconsistência do desejo do Outro, é possível descobrir-se que, quem sabe, é o sintoma!

Referencias Bibliograficas

CERVANTES [SAAVEDRA], Miguel de (1615/2005) *D.Quixote de la Mancha (Segunda Parte)*. eBooksBrasil, 2005. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/quixote2.html> [9 fev. 2014].

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos (1930) *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro, Pindorama, 1930.

LACAN, JACQUES (1972-1973/1985) *O seminário: livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

----- (1973-1974/2014) *O seminário, Livro 21: Les non-dupes errent*. Disponível em: http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf [9 fev. 2014].

Shakespeare apaixonado O mistério do amor

Francoise Josselin

Quem melhor do que o poeta para fazer signo desse saber falado, desse saber gozado do inconsciente real? *“Há, diz Lacan, mais verdade no dizer que é a arte- um verbal à segunda potencia- do que qualquer blá-blá”* (1)

O interesse de Lacan, interesse que ele diz a si mesmo insistente, sobre a estrutura da obra de Shakespeare, é de interrogar o saber-fazer do poeta que seja capaz de captar os efeitos de gozo da linguagem no qual o inconsciente é constituído.

Lacan estudou no primeiro tempo a arte de Shakespeare de colocar em cena o fantasia, de aproximar a elisão do sujeito (S barrado) diante do objeto de seu desejo (a) via significante fálico, o significante do desejo. Então, à medida de seu realinhando do conceito de inconsciente, ele interroga o gênio de Shakespeare, o enigma mesmo do saber inconsciente, sobre o saber incomensurável da língua e sua relação com o gozo.

“Shakespeare, afirma ele, foi certamente um desses seres que mais avançou na exploração das relações humanas, mas com esse estigma que se chama desejo enquanto ponto crucial que designa irreduzivelmente o sujeito” (2).

Shakespeare, como Ulisses, encontrou o horror da castração maternal. Ele teve de enfrentar a tempestade, um termo recorrente em sua obra, enfrentar frequentemente o Guardião, atravessar numerosos passes sem outro passador que seus escritos para eventualmente jogar sua mágica, como Próspero o mágico de A tempestade, sua última peça depois da morte de sua mãe.

Hamlet (3), mais do que demonstração de uma neurose particular, é uma criação que coloca em cena o segredo do desejo e sua dialética fálica. Hamlet é a mais problemática das peças na medida em que nela Shakespeare

utiliza uma série de paradoxos, verdadeiras criações como o fantasma (ghost) ou o personagem de Ofélia.

O drama de Hamlet concerne, contrariamente ao drama edipiano, ao horror do saber sobre a castração, saber que difere seu ato. A chave da castração faltou aos heróis para humanizar a sexualidade. O falo não conseguiu atingir o sujeito para que ele pudesse alcançar o seu ato.

A revelação do fantasma de Hamlet data de um período crucial para o Shakespeare, o ano de 1601, marcado não somente pela morte de seu pai e de seu irmão Edmond, também ator, mas do drama pessoal da execução do conde de Essex, amante dos Sonetos, o objeto de seus amores.

Se Hamlet alcança o extremo da retificação de seu desejo, não acontece o mesmo para aqueles que o seguem e que não entram no jogo com o falo. Os cadáveres que se acumulam não resolvem em nada a identificação ao falo mortal (menos phi). Hamlet deverá passar pelo luto do falo (a morte de Ofélia) para enfim ser tocado pelo falo e aceder a seu ato isso ao preço de seu ser.

Isto que nos dá o valor de Hamlet, diz Lacan, é que ele nos permite (para além do falo) de aceder ao S (de A barrado), ao duplo enigma do desejo do Outro real, a mãe, e de seu gozo opaco, fora fálico. Não há nenhum significante no Outro que possa responder ao que eu sou. “O grande segredo da psicanálise é que não há Outro (A) do Outro (A)” (4) que aliás não existe.

O crime supremo que assombra a obra de Shakespeare é o crime contra a castidade. Sua repugnância ao ato sexual não cessa de crescer até Timão de Atenas. O problema da mulher está por todos os lados. Face às primeiras bruxas e os dramas históricos, as jovens meninas das comédias constituem-se a imagem de sua virgindade, belas, puras e espirituais, tingidas de uma ambigüidade sexual, elas lideram. Mesmo a Megera é domável naquele momento. As brincadeiras de amor, a arte de fazer sua corte são suportados pela maravilhosa linguagem de mel do poeta. A riqueza do vocabulário (Shakespeare se vale de 15.000 palavras), as metáforas, a fluidez de um idioma específico para cada personagem, dá ao texto uma

língua falada (*spoken word*): fundo comum herdada da prosa Latina e da fala popular, dialetos rurais e provinciais, jargões de negócios, da arte militar, da navegação, da jurisprudência, dos teólogos, preciosidade de cortesãos e poetas, a vivacidade do submundo, vocabulário das ciências exatas e inexatas de seu tempo, medicina, química, botânica e até certas locuções estrangeiras (há ainda uma cena francesa em *A noite dos Reis*).

Mas, desde o fim do século, o preço da libra de carne ressoa nos acentos melancólicos de *Mercador de Veneza*. As comédias manifestam um descompasso a partir de *Hamlet* que marca a linha divisória entre o declínio da esperança ou da sombra, da impotência da perda do desejo.

O amor não cobre mais o horror. Com *Júlio César* e *Hamlet* entramos no período negro das tragédias. A mulher, seja ela vítima (Ofélia, Desdemona, Cordélia...) ou instigadora de paixões criminais (Lady Macbeth, Régane e Gonerille) encontra-se no centro do drama.

Com as tragédias não são mais as forças políticas que devastam, o conflito interior aliena a razão e a morte é o único resultado possível. Dos sarcasmos à imprecações, ele sempre busca o falo através da mulher. A dissolução do objeto de amor ligado ao assassinato do pai, a culpa do pai e da dívida inexpiável, derrama a fantasia sobre o objeto. É o falo que Hamlet agride por meio de Ofélia.

Ofélia é uma criação, é a turgescência vital que ele amaldiçoa e, portanto, que ele deseja secar. É o significante da vida, rejeitado na exterioridade pelo sujeito, que produz um desequilíbrio na fantasia que se rompe e junta-se à imagem do outro. Essa interrogação melancólica do objeto até o mais profundo de seu ser que é característica do ódio, esses momentos de saída da fantasia beiram à loucura nas tragédias que seguem aquela de *Hamlet*, de *Otelo* ao *Rei Lear* e à *Macbeth*. O objeto desaparecendo pela via do luto manifesta, afirma Lacan, a verdadeira natureza daquilo corresponde no sujeito as *phallophanies*, ou seja, as aparições do falo. Fantasmas e elementos sobrenaturais surgem para preencher a lacuna da perda real onde os ritos falharam em simbolizar.

A revelação da fantasma fálico é o da insondável traição do amor com sua angústia de ser devorado, este amor oceânico de um Outro absoluto que Lacan define como Gozo Outro, este do Outro sexo, diante do qual Hamlet não pode mais elaborar a barragem à imagem especular para salvar das águas o objeto de seu desejo. A barra à beleza não funciona mais com o desaparecimento de Ofélia reaparecendo nas três últimas peças ao preço do luto e da morte.

Lacan, em seu avanço em direção ao inconsciente real, reduz a dicotomia entre o desejo e o gozo tomando o complexo de castração não mais a partir do falo, da metonímia do desejo, mas do gozo real da *lalíngua* fora sentido. A castração é castração de gozo, ela está em toda parte como o irreduzível "*um saber sem sujeito*" que o amor narcísico não pode resolver.

Se Shakespeare, diz Lacan, é invertido no nível sexual, ele não é tão pervertido sobre o plano do amor, revelador do saber gozado e re-gozado, sem perda, do inconsciente real. Depois de implantar todas as miragens do amor enganoso e cômico, em seu apogeu nas três peças que relatam o problema: Troilus e Créssida, Tudo bem quando termina bem, Medida por medida, os heróis das quatro últimas peças que seguem à morte da mãe de Shakespeare em 1608 podem, depois de certo remanejamento fantasmático, aproximar da costa após a tempestade.

Não conhecemos nada do laço que unia William Shakespeare à sua mãe, somente que em 1610 ele retorna pacificado à Stratford em Avon para morrer perto de sua filha e sua neta. Em seu testamento poético, em A tempestade, Próspero libera Ariel, o espírito da poesia, e se retira para seu ducado com sua filha. Este regresso à pureza pastoral em contraste com a corrupção da corte, que é onde anseia Péricles, que parte a busca de seus objetos perdidos, ao preço de mil aventuras.

Como em uma análise conduzida a seu fim, o herói do Conto de inverno, considerado a obra prima do poeta, não afunda sobre o peso do pecado, ele reencontra a mulher que ele havia rejeitado, um novo amor liberado de todo objeto sacrificial.

“O dizer do poema, homólogo ao sintoma- eu me refiro ao livro de Colette Soler, Os afetos lacanianos, Les affects lacaniens (5)- o dizer do poema, do mesmo modo que o dizer do analisante, liga os afetos de sentido e os afetos fora sentido da língua”, prova que “o peso das palavras permanece ancorado na erotização conjunta do corpo e sons como o foi a língua original.”

De onde a tese de um inconsciente poema e de uma interpretação poética bem como uma nova proposição para o passe: análise, um poema que eu possa assinar apesar de sua incompletude.

Tradução: Ângela Mucida

Referencias Bibliograficas

- (1) Lacan J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre, Ornicar ?*, Bulletin périodique du Champ freudien, Paris, leçon du 18 janvier 1977, p. 9
- (2) Lacan J., *Le Séminaire, livre VI*, Paris, Editions de la Martinière, 2013, p.480
- (3) Lacan J., idem
- (4) Lacan J., id. p.353
- (5) Soler C., *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p.168

A TRAGICOMÉDIA DO DESEJO

Panos Seretis

Na época em que a ciência promete uma dita “*naturalização do espírito*”¹ e de suas doenças, seria oportuno reafirmar que a psicanálise reinjeta dramatismo na vida humana? O trágico, tendo afinidades com o nobre, isso talvez servisse para redourar seu brasão, mas pode-se perguntar se isso concorda com a sua prática. Na verdade, a psicanálise não restaura o sentido do trágico no sujeito, antes o alivia do peso do que haveria aí de dramático na sua neurose. Ora, é fato que Lacan, na época em que trata da questão do desejo, recorre sistematicamente à tragédia: Hamlet, Antigone, Sygne de Coûfontaine e sua descendência ocupam Lacan durante longas sessões. Trata-se do que ele chama de tragédia do desejo.

Em sua conferência “*Freud no século*”, ele afirma que “*Freud é fundamentalmente anti-humanista, ... e que deve ser situado numa tradição realista e trágica*”.² Trata-se de tomar partido pelo realismo da estrutura contra Sartre. Conhecemos as ofensas que este último dirige ao estruturalismo de Lévi-Strauss³: estudar os homens como se fossem formigas. Isso pode parecer paradoxal, mas o recurso ao trágico serve a Lacan para dar uma base estruturalista e anti-humanista ao desejo, na medida em que se trata, no desejo, de uma espécie de submissão ao significante que vai de encontro ao preceito sartriano do “*homem condenado a ser livre*”.

O trágico e a família

¹ Conforme a terminologia anglo-saxônica do reducionismo contemporâneo: *naturalization of the mind, of the intentionality...*

² LACAN, J., *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*. Paris; Seuil, 1981, p. 275-276.

³ Lacan antecipa aqui um debate que é, naturalmente, posterior. Ver, sobretudo, a resposta a Sartre, de Lévy-Strauss, no último capítulo de *La pensée sauvage*. Paris; Plon, 1862.

Na tragédia antiga, de maneira muito sistemática, trata-se de histórias de famílias, e como se trata de trilogias tem-se mesmo histórias sobre várias gerações.

Então, a culpa é da família? Esse familialismo que se atribui erradamente à psicanálise não faz justiça desde Freud. É esquecer o lugar que ele atribuía ao trauma de um lado, logo ao contingente, mas também à tendência ao originário (cena, pai, recalque originário), assim como sua crença na filogênese para além da história – familiar ou não – do indivíduo. É ainda esquecer a importância que ele atribui à neurose infantil que permite ao fantasma construir-se na retroação do Édipo. “*Se tenho o desejo de ver uma mulher nua, meu pai deve morrer*”⁴. É um pensamento obsessivo do homem dos ratos já com cinco anos, consecutivo a seu gosto recentemente adquirido para a exploração do corpo feminino e de uma observação ofensiva ouvida por uma governanta. A neurose infantil implica o acidente, o próprio trauma do sexual, a perplexidade diante de um significante desarticulado, enigmático. Lacan concebe o trauma como a descontinuidade do intervalo significante, esse hiato que o significante se presta a tudo da fobia, assim como o ritual obsessivo se aplicam a evitar e a fechar respectivamente. Não seria melhor dizer que o determinismo familiar é antinômico à estrutura do significante? Não há sempre o cortejo do significante binário, e, logo, um entre-dois e um resto?

Para recusar o familialismo podemos lembrar que em Lacan o grande Outro não se limita à emissão da mensagem, sempre singular, mas também contém o código e tudo o que é instituído para além do Outro familiar. Em outras palavras, fornece o quadro do contingente, mas produz também o necessário e, sobretudo, gera a castração.

Não impede que a família seja o local de uma transmissão. Ora, numa família o que se transmite, no fundo? Em resumo, nada senão um desejo.

⁴ FREUD, S., “*L’homme aux rats.*” *Cinq psychanalyses*. Paris; PUF, 1954, p. 203.

Um deslocamento é operado por Lacan com sua expressão “*lei do desejo*”. De fato, não é a ordem simbólica que o pai transmite, mas a castração enquanto tal. Seu agente é o pai real e não o pai simbólico. “*O que é notável na observação de Hans*, diz Lacan, em 1961, *é ao mesmo tempo a carência e a presença do pai: carência sob a forma do pai real, presença sob a forma do pai simbólico, invasor*⁵. O desejo dos genitores é que é questão para um sujeito, “*o mistério de sua união ou de sua desunião, segundo o caso*”⁶ como Lacan observa na *questão preliminar*.

O pai se julga na medida de seu desejo por uma mulher, e Lacan acrescenta, na passagem bem comentada do RSI⁷ que nada é pior que o pai que profere a lei: sobretudo, nada de pai educador! Logo, o pai transmite a castração a partir da lei de seu desejo.

É verdade que Lacan recorreu à tragédia, também na intenção de renovar o significante paterno na época da dominação dos teóricos da relação de objeto e da frustração. Pela mesma operação, o falo, não sendo nem o objeto nem o órgão, é elevado à categoria do significante sobre o qual se regula a identificação sexuada e a relação ao parceiro.

É o desejo da mãe, enquanto mulher, que determina os acasos desse significante para o sujeito. É o tema do comentário de Hamlet. É porque a refeição dos funerais do pai serve, no dia seguinte, para as bodas da mãe, que Hamlet se detém diante de Claudius. É para este que vai o desejo da mãe, e é impossível para ele atacar o significante desse desejo, isto é, o falo que é ali representado em carne e osso por Claudius.

No ano seguinte, em seu comentário sobre Antígona, temos a estrutura dessa alienação ao Outro do desejo em sua forma mais pura. Antígona está, desde o início da peça, no fim de suas forças. Ela não tem de cumprir um ato, propriamente. Nenhum impedimento ou dúvida. Seu bem,

⁵ LACAN, J., *Le Séminaire, livre VIII Le Transfert*. Paris; Seuil, 1991, p. 430.

⁶ LACAN, J., “*D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*”. *Écrits*. Paris; Seuil, 1966, 579.

⁷ LACAN. *Le Séminaire, livre XXII, RSI*, leçon du 21 janvier 1975, inédito.

vai encontrá-lo sem hesitação na morte, por ter querido assegurar a sepultura de seu irmão Polinice. Não se trata de nenhum bem como os que, justamente, são protegidos por Creonte na cidade.

“Se eu tivesse perdido um marido... poderia ter tido um outro, que, mesmo que tivesse perdido um filho... teria podido refazer outra criança com um outro marido, mas esse irmão, nascido do mesmo pai e da mesma mãe, agora que o pai e mãe estão escondidos no Hades, não há nenhuma chance de que algum irmão nasça jamais.”

8

Vemos que mesmo marido ou filho estão do lado dos bens no plural. Trata-se de um outro bem, seu “até mesmo”. Seu irmão nasceu da mesma matriz, a matriz do desejo do Outro. Ele faz parte da linhagem que inicia esse desejo, o de Jocasta, sobretudo, que é um desejo criminoso. “*Não há ninguém para assumir, diz Lacan, o crime e a validade do crime a não ser Antígona.*”⁹

Estamos na continuidade do discurso de Roma: a morte veiculada pelo significante, a importância da sepultura para a condição humana, até o corpo do simbólico que “*corpsifica*” (*corpsifie*). É uma tradução de Lacan da pulsão de morte em termos de inscrição ou o que ele chama a função histórica do sujeito. Já é um paradoxo do desejo: a função da palavra vivifica na metonímia o que o campo da linguagem mantém morto, irrevogável, prescrito.

A dívida da cadeia significante

Essa alienação ao significante reflete a indestrutibilidade do desejo de que fala Freud. Há alguma coisa que insiste, sem o quê a hipótese mesmo do inconsciente não poderia se manter. Ora, parece-me que não é para ver aí um destino. O conceito de destino comporta alguma coisa de terminado,

⁸ LACAN. *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris; Seuil, 1986, p.297/298. Trata-se dos versos 905-915 da *Antígona* de Sófocles.

⁹ *Ibid.*, p.329.

e isso vai de encontro ao fracasso reiterado que o sintoma comporta. Naquilo que insiste, por que não ver alguma coisa da ordem do incalculável? Lacan verá na recorrência do cálculo do número de ouro ou na sequência da Fibonacci o meio de traduzir a repetição freudiana. Tudo isso é um desenvolvimento ulterior, mas em continuidade, parece-me, com o que foi desenvolvido nos anos 50, quando o trágico é correlativo não à transmissão de um destino, mas sobretudo à transmissão de uma dívida.

É na tragédia contemporânea de Claudel, onde é mostrado claramente o menos, a negatividade que produz a estrutura sob forma de dívida, que Lacan procede a uma decomposição da estrutura da trilogia dos Coûfontaines. Tudo se trama numa série de sacrifícios de si e renúncias que unem as gerações entre si. Lacan conclui seu comentário dizendo que *“justamente para que seja uma trama que una entre si as gerações, uma vez encerrada essa operação onde vocês vêem a curiosa conjugação de um menos que não se redobra de um mais, pois bem, o homem deve ainda alguma coisa.”*¹⁰ Essa dívida é um dos nomes do desejo como castração que é o verdadeiro objeto, parece-me, da transmissão do Outro do desejo. É essa dívida contraída pela cadeia significante que poderia ilustrar uma vinheta clínica.

Uma mulher de 35 anos fala-me de uma fobia de impulsão: à vista de facas vem-lhe a ideia de que ela poderia fazer mal a seus filhos. Essa ideia aparece pouco depois do nascimento de seu filho, há 7 anos. Ela tem também uma filha de quase dois anos, da qual ela diz que foi concebida em parte por culpa, para salvar seu casamento. Ela acabava, de fato, de enganar seu marido com uma antiga relação.

Seu marido, conhecido por volta do fim do curso secundário, era o primeiro homem de sua vida. Talvez ela estivesse enamorada na época, mas o sentimento que predominava era o de um certo triunfo por ter enfrentado a autoridade de seus pais que eram rigorosos demais em relação ao namoro

¹⁰ LACAN. *Le Séminaire livre VIII. Le transfert*. Paris; Seuil, 1991, p.385/386

de suas três filhas. Essa mulher tinha uma idéia muito alta do casamento e era uma verdadeira crente. Por exemplo, ela fazia o sinal da cruz cada vez que passava diante de uma igreja. Quando parte para a capital para fazer seus estudos, ela contrai uma relação paralela com um homem, um pouco “*bon vivant*”, um pouco cosmopolita, enfim, um grande sedutor que a faz sonhar. Ela não é tola, há outras mulheres em sua vida, isso não dará em nada, ela sabe. No fim de seus estudos, ela volta à sua cidade e logo se casa, perfeitamente consciente do fato de que não estava mais enamorada de seu marido. Sua mãe, muito proibitiva durante sua adolescência, tenta paradoxalmente dissuadi-la, encorajando-a mais a permanecer na capital para procurar uma vida melhor.

A paciente havia nascido no estrangeiro, num outro continente, para onde seus pais tinham partido à procura, justamente, de uma vida melhor. Um mês depois de seu nascimento, ela é enviada ao país de avião para a casa de seus avós, onde ela se junta as suas duas irmãs mais velhas. Para perseguir seus sonhos os pais deveriam se separar de suas crianças. Os pais voltam à terra natal e voltam de mãos vazias. É sobretudo o pai que cede ou encontrou desculpas para anular seu desejo.

De qualquer maneira, a mãe não chega a se resignar a isso. Ela tem, por um grande período, os nervos à flor da pele, recusa tudo o que o pai lhe propõe como projeto ou divertimento. Ela protesta discretamente contra a covardia do pai. A paciente lembra-se da imagem de sua mãe com uma faca de cozinha, onde passava o essencial de seu tempo. Com essa faca ela cortava o que devia ser cortado para preparar o que comer inclusive o pescoço dos frangos do galinheiro. Ora, essa mãe vivia sempre na amargura; tinha algumas vezes batido com o cabo dessa faca na cabeça de sua filha, para expressar sua cólera em resposta a seus pequenos delitos.

Um sintoma mais recente era o de ter vertigem acima do primeiro andar de um imóvel, e o medo, mais ou menos intenso, de cair no vazio. Um dia, descobrindo o “*Google earth*” no computador, e jogando com a mudança de escala e a travessia rápida dos continentes e dos oceanos, ela é tomada

pela mesma vertigem. É o “*tão longe tão perto*” em relação a essa terra da oportunidade perdida, onde ela nasceu e logo é devolvida, e onde todas as esperanças foram projetadas por sua mãe que a coloca na via do verdadeiro abismo onde ela corre o risco de cair.

Uma vez decifradas sua fobia de impulsão e suas vertigens, seu desejo se cristaliza num certo bovarysimo: ter uma outra vida, em qualquer outro lugar, com um outro homem. Ela lamenta seu casamento. E, no entanto, ninguém a obrigou a isso; ela teria podido permanecer na capital, como sua mãe a encorajara, para viver sua vida. Um episódio de sua adolescência mostra claramente a ambigüidade do desejo materno. Uma de suas irmãs mais velhas foi surpreendida tendo uma relação amorosa. Quiseram a todo preço casá-la com este homem e ela só tinha 18 anos. Não podendo sua irmã protestar, é nossa paciente, então com 14 anos de idade, que toma sua defesa e se rebela para que deixem sua irmã em paz. Seu protesto era bastante violento. Um dia seus pais lhe anunciam que a levarão – querendo ou não- para uma família com o fim de arranjar-lhe um casamento. Se não fosse a irmã, será ela. Ela se deixa levar. Uma vez terminada a visita dizem-lhe que era mentira, para lhe fazer medo. Hoje seu próprio casamento lhe parece um casamento arranjado, uma punição mesmo.

Os significantes de sua história se ordenam em torno desse desejo da mãe, suas esperanças desapontadas de um lado, e de outro suas recriminações contra o desejo omisso do pai. A dívida transmitida a esta mulher é a própria benção de sua mãe, a saber, que sua filha fosse bem sucedida onde ela mesma fracassou, o que não deixa de ser também uma maldição. Com efeito, a filha contrai uma dívida sob a forma de promessa de uma união absoluta, que faz com que todo gozo só possa ser para ela clandestino, precário, insuficiente e até mesmo ocasião de desgosto. Esta união absoluta é uma possibilidade ou um devaneio? É essa sua questão que não é senão um eco da ambigüidade do desejo materno.

De fato, Lacan recusa toda idéia de Carma na palavra parental e acrescenta na “*Coisa freudiana*” que “*o que impressiona no drama patético*

da neurose, são os aspectos absurdos de uma simbolização desarmônica, cujo equívoco, à medida que nele penetramos mais adiante, aparece mais derrisório.”¹¹

Logo, não há a última palavra do destino, mas, antes, da incalculável cadeia significante que toma a forma de uma dívida.

O cômico do que rateia

Ao incalculável da cadeia significante poderíamos opor o produto acabado da operação sob forma de objeto. Enquanto produto do discurso, estamos sempre no lugar do objeto. Lacan refere-se à lei da troca Levi-straussiana a propósito do episódio da excomunicação, na qual ele se encontrou numa posição de ser, justamente, o objeto de uma negociação, vendo aí o que chama de o cômico puro:¹² A verdade enfim revelada, diríamos: por trás da ilusão do sujeito-mestre não há senão o homem-objeto, puro produto, pura queda. Essa estrutura já está articulada a uma outra escala, ao próprio fenômeno do riso, do riso que provoca essa cena mínima do homem que cai no chão, à qual tanto Freud quanto Lacan se referem para introduzir o cômico. O corpo, na queda, separando-se de sua imagem mais ou menos pomposa, mais ou menos orgulhosa, o corpo ereto que, uma vez por terra, separa-se do significante ideal que o suportava.

Para além do objeto, o desejo do Outro não entrega senão uma única significação fálica, a falta. Não desejamos senão o desejante no outro, não desejamos senão ali onde fomos desejados.

É essa mesma significação fálica que é a força do cômico. Lacan, no seu ensinamento ulterior, vai acentuar o aspecto cômico em detrimento do trágico.

O impossível da relação sexual, que ele coloca no centro de sua elaboração implica ler a repetição freudiana como repetição de um encontro

¹¹ LACAN. “*La chose freudienne*”. *Écrits*. Paris, Peuil, 1966, p. 434.

¹² LACAN. *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris; Seuil, 1973, p.10.

faltoso primeiro, depois como repetição do fracasso, do rateio. É o mal-entendido do amor, e o equívoco (*méprise*) do desejo que fazem a matéria prima da comédia.¹³

Já na *Ética da psicanálise*, Lacan opõe ao triunfo do ser-para-a-morte do lado da tragédia, a dimensão cômica, que ele situa justamente no fracasso da ação humana em unir-se ao desejo. Nesse fracasso, nessa rateada, Lacan vê, eu cito

“(...)a vida que desliza, se esconde, foge, escapa a tudo o que lhe é oposto como barreiras, e precisamente as mais essenciais, as que são constituídas pela instância do significante. O falo não é outra coisa que... o significante desse escape. A vida passa, triunfa mesmo assim, aconteça o que acontecer. Quando o herói cômico tropeça, cai no melão, pois bem! mesmo assim o homenzinho vive ainda.”¹⁴

Será que tocamos nesse nó de significantes no qual consiste o sintoma pelo cômico do que rateia? Parece-nos que não. O cômico do rateado verifica o sintoma, não desfaz seu nó. Aqui, Freud como Lacan, mobilizam o equívoco e é por isso que a interpretação tem sempre a estrutura do chiste, do *witz* que está do lado do não senso e não do lado do sentido sexual que emana do cômico. Logo, nem o sentido do trágico nem o sentido cômico, ainda que “o cômico, como nota Lacan, “*não vai sem o saber da não-relação que está no lance, o lance do sexo.*”¹⁵ (15)

Tradução: Cleonice Mourão
Revisão: Bárbara Guatimosim

¹³ *O Balcão*, de Genet, *A escola de mulheres*, de Molière e *As nuvens*, de Aristofanes são objetos de um comentário por Lacan em *Le Séminaire livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris; Seuil, 1991, capítulos VII e XIV.

¹⁴ Op. Cit., p.362

¹⁵ LACAN. *Télévision*. Paris, Seuil, 1974, p. 19

DESEJO E ESCRITO

Desejo... sob risco da escritura?

Wanda Dabrowski

Para introduzir esta difícil questão do desejo... sob risco da escritura, eu lhes proponho abordar com o caráter de indestrutibilidade que Freud atribuiu ao desejo, e isso desde *A Ciência dos sonhos*. Marcel Ritter, por ocasião da *Jornada dos cartéis*, em 1976, dirige a Lacan uma questão relativa a um certo número de palavras que encontramos em Freud e que se caracterizam por começar por Um: *Unbewusste, Umheimlich, Unerkannte*. Este último termo, que se traduz pelo não-reconhecido, se encontra em Freud articulado com a questão do umbigo do sonho; Marcel Ritter se dirige, assim, a Lacan:

“A pergunta que me faço é se este Unerkannte, este não-reconhecido, indicado por este emaranhado de pensamentos, se nós não podemos ver aí o real, o real não simbolizado... de que real se trata? É o real pulsional? E também as relações desse real com o desejo, já que Freud articula a questão do umbigo com o desejo, já que é o lugar onde o desejo surge como um cogumelo”.

Extraio da resposta de Lacan o que ele diz pela primeira vez quanto ao desejo: *“Se há, portanto, alguma coisa que Freud torna patente é que o inconsciente resulta de que o desejo do homem é o inferno e que é o único meio de compreender alguma coisa”.* Ele ressalta, além disso, que não desejar o inferno depende da resistência.

Isso nos leva ao cerne da orientação em direção ao real sustentada por Lacan e sua preocupação de abrir caminho ao longo de seu ensino. A dialética do desejo consiste de uma dependência do desejo à palavra, mas o desejo se encontra também numa relação de tensão com o gozo. O sujeito não é puro desejo e *“não ceder sobre seu desejo”*, tal como Lacan conduz no seu *Seminário sobre a Ética*, não flui sem ligar o desejo ao gozo irreduzível

que se revela na cura, o que vem questionar o que é este desejo dito decidido onde o gozo não pode sobrepujar o desejo. Se Lacan manteve a constituição do desejo como desejo do Outro, a questão que requer a experiência analítica é a de discernir se sua incidência resulta somente de uma revelação do desejo do sujeito ou se ela afeta este desejo a ponto de lhe dar uma cor e uma orientação produzindo um desejo singular e, até mesmo, um desejo inédito. Um dos obstáculos relativos ao desejo é que se ele se encontra articulado, ele não é, em nenhum caso, articulável, é impossível de dizer assim, incompatibilidade da palavra e do desejo, o desejo é a metonímia da falta, ele desliza sobre a cadeia significante. São, portanto, nas consequências e nas modificações introduzidas na vida do sujeito que ele poderá se localizar autorizando talvez um *“não é mais como antes”*.

Volto a esta questão de Marcel Ritter e do que ele chama de *“real pulsional”* correlacionado ao desejo. Lacan, após ter afirmado que não se pode falar de real pulsional, ressalta que há um real pulsional *“unicamente na medida em que o real é o que na pulsão eu reduzo à função de furo. Isto é, o que faz que a pulsão esteja ligada aos orifícios corporais”*. Ele acrescenta que, para Freud, é a função de orifício do corpo que caracteriza a pulsão, isto é, a constância, ou seja, o que se passa em torno deste orifício, e desta constância ele diz que ela *“é certamente um elemento do real”*. Depois Lacan propõe distinguir o que se passa nesse nível do orifício corporal do que funciona no inconsciente, ressaltando, eu o cito: *“Eu creio que no inconsciente alguma coisa é significável de extremamente análogo”*. Eu prossigo a citação:

“Diante do que Freud se detém na ocasião como umbigo do sonho, já que é com este propósito que ele emprega o termo Unerkannt, não-reconhecido, eu creio que se trata do que ele denomina, designa expressamente em outro lugar, de Urverdrängt, do recalque original, isto é, de alguma coisa que se especifica de não poder ser dito em nenhum caso, qualquer que seja a abordagem, por estar, se podemos dizer, à raiz da linguagem”.

Lacan ressalta o fato de se tratar de um furo, alguma coisa que está no limite da análise e que tem a ver com o real. O umbigo é aqui levado em conta como cicatriz num lugar do corpo que faz “*nó ancorado não mais em seu lugar, mas no campo da palavra*”. Trata-se da marca, do traço que resta no falasser o desejo ou não que a precedeu, mas que o “*situa de uma certa maneira na linguagem*” e que o exclui de sua própria origem.

É realmente a questão do real que está em jogo com a dimensão do impossível que não pode nem se dizer, nem se escrever com o Um de *Unerkannt*, é o impossível de “*reconhecer*” enquanto não-acontecido, Lacan ressalta: “*O não cessa de não se escrever, é aí que me parece o sentido de Unerkannt como Unverdrängt. Não há nada mais para extrair disso*”.

O que não se escreve na análise porque é indescritível no inconsciente constitui o real como impossível: não há relação sexual. O que por consequência se poderá se escrever no discurso analítico parte desta impossibilidade de escrever a relação sexual como tal. O real do sexo é marcado desde a entrada por um ponto de falta onde nenhum saber não pode estabelecer-se, senão o saber do não saber...

Se o desejo se revela como condição para abordar o gozo, a experiência do desejo vai conduzir a pontos de opacidade. Efetivamente, o desejo inclui a perda do gozo inicial devido à entrada na linguagem, como efeito de linguagem fundamental ao objeto *a*, causa de desejo em que não há ideia de representação, heterogêneo à cadeia significante. A inovação que opera Lacan com relação ao objeto, é que o objeto visado torna-se o objeto causa do desejo, e o objeto da pulsão *lhe* é indiferente, já que é o contorno do objeto, o trajeto que constitui daí a satisfação. A questão ressaltada por Lacan no *Seminário XI*, a saber é “*como o sujeito vive a pulsão uma vez atravessado o fantasma?*” dará a prioridade ao real e ao gozo. Na análise, a ruptura do fantasma que recobre o real, operando a disjunção do sujeito e do objeto e permitindo a travessia do plano das identificações, oferecerá ao sujeito a possibilidade de encontrar a via de seu desejo. Qual é a função do objeto causa na satisfação da pulsão? Reside efetivamente, após esta

percepção, sobre a causa do desejo que se revela vazia do gozo sintomático e transferencial que resiste, o sujeito se encontra, então, confrontado com o real da castração que seu fantasma recobriria, e à castração real e não mais imaginária, com a questão de como assumir esta castração. O sujeito tem que enfrentar o futuro da pulsão. Um resto de gozo irreduzível, que se tornará a letra do sintoma, função de gozo do sintoma, este sendo o que o sujeito tem de mais real (mas não é o real) vai levar Lacan a dar toda importância ao real com o inconsciente real e seus efeitos. Há gozo ineliminável, e é nisso que a ética do desejo não funciona sem a amarração a este gozo irreduzível e que vai interrogar a posição do sujeito perante este gozo irreduzível e que separa a psicanálise da busca de sentido.

Foi tentando aproximar essas consequências que condicionam um fim da cura que eu estive, em minhas leituras, presa ao que Lacan dá como indicação no *Seminário...Ou Pior*, isto é, que o objeto *a* se revelava “*inadequado para a abordagem do real*”, encontrando o limite na sua consistência lógica. E, depois, é neste seminário que Lacan reafirma e ressalta a importância desta coisa inverossímil, *Há-um, que haja disso o Um*, que vem fazer eco no *não há relação sexual*. Cito Lacan, p.152

“... é sempre do significante que eu falo há-um. Para estender este do Um à medida de sua importância, já que ele é certamente o significante mestre, é necessário abordá-lo exatamente onde se deixou seus talentos para deixá-lo num beco sem saída... só tendo a escolha disso...ou pior.”

Na sua conferência *A Terceira*, “*ele evoca o S_1 que levei à dignidade do Um*”. Ele fala do Um como de um real apoiando-se na teoria dos conjuntos e na matemática. Ele ressalta a dificuldade que introduz este Um no pensamento, ele não se infere, mas ele deve ser convocado pelo que toca a questão da existência, e ele afirma que só existe o Um. Este Um, que ele faz valer como um real e ao qual não se pode acessar senão pelo simbólico fundado na existência a partir de uma não existência, é “*o que existe só para não ser*”. p. 135. O Um que se assinala como distinto, mais exatamente como

diferença pura, radical, só começa ao nível em que há o Um que falta, isto é, o Um da relação sexual que não há. O Um responde estritamente ao que não há. Lacan diferencia o Um real do traço unário, este último a partir de uma marca simbólica permite uma identificação imaginária, enquanto que o Um real não está na origem de nenhuma identificação. O traço unário que se marca na repetição dessa maneira, e cuja cifra afeta o gozo de um efeito de perda, está implicado no deciframento no trabalho do inconsciente.

O Um que Lacan especifica de “*surgimento*” não saberia fundamentar-se sobre o mesmo, há o Um sozinho, e isso indica a dificuldade de colocar o dois, uma outra forma de dizer que não há o Outro da completude, o Outro não existe, *A mulher*, como Outro do Um não existe. O Um não sabe ser como ser, ele “*faz sê-lo*”, nos diz Lacan, o que equivoca com a letra, e é aí que a escritura é convocada, alguma coisa se escreve no inconsciente a partir do dizer na análise que tem valor de solução singular com relação ao impossível. No *Seminário mais, ainda* p. 130-131, Lacan afirma que este Um que permanece indeciso entre o fonema, a palavra, a frase e, até mesmo, todo o pensamento se encarna na *lalíngua*, e eu o cito “*É na lalíngua, e não em qualquer parte, como ela é interrogada como linguagem, que se afasta a existência de uma linguagem primitiva designada do termo Stoïkon, elemento, e não é por nada. O significante Um não é qualquer coisa*”

Esses Uns inconscientes da *lalíngua* como efeitos, traços de escritura no centro da experiência produzidos pelo inconsciente real, fora de sentido, podem ocasionar o surgimento de um novo saber que emerge do real, um saber sem sujeito, mas que ele se encontra na dependência da contingência. Esta modalidade da contingência que inscreve a mudança, emparelhada ao impossível, autoriza a dizer com Lacan que este *Há-um* é o que cessa de não se escrever, e testemunharia assim a marca de um desejo, desejo que se inscreve de uma contingência corporal. É assim que eu abordaria o que é a indestrutibilidade do desejo ou, mais precisamente, do real do desejo indestrutível. Libertar a relação que o sujeito mantém com o inferno pode

abrir a possibilidade de uma satisfação “de” desejar que não é satisfazer o desejo.

Tradução: Tereza Oliveira

De um novo desejo, então, de “*um discurso que não seria semblante*”

Maria Claudia Dominguez

Para Lacan, o paradoxo do desejo é aquele que nos confronta simultaneamente com o real do gozo e com a vida.

Os três registros foram articulados por Lacan através do nó borromeano, indicado por Colette Soler como o *Aleph* borromeano. Na interseção dos três registros se coloca um ponto em que o real do gozo se expressa como aquele que Lacan chamou “*objeto a*”.

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan usa a metáfora da cesta de pesca para mostrar que nós podemos ver somente o real do gozo através do furo, no qual se vê passar o peixe de vez em quando e jamais se pode vê-lo completamente.¹

“Qual é o laço entre o escrito e o desejo, senão o lugar da representação impossível do escrito?” pergunta, neste fluxo de gozo, visível através do furo. “Nós temos a impressão de que o Real não cessa de não se escrever”.² Este furo é o verdadeiro trauma. Lacan não nega que existam outros traumas, mas não falará mais de trauma, mas de “*troumatisme*”.

O “*troumatisme*” é o trauma que toca o ser do sujeito. Se acrescento “*meu grão de sal*” não posso dizer que os traumas, em geral, não afetam o sujeito, mas que tal afetação nunca acontece sempre da mesma maneira.

Seria uma burrice ignorar os meninos de rua que sobrevivem, na *Cracolândia*, na periferia do Rio de Janeiro ou em Fortaleza, no Brasil, o sofrimento causado pela ausência ou a falta total dos pais, que talvez nunca tenham existido. Estes meninos vivem entre eles, e os adultos aos quais fazem referência são traficantes, estupradores e guardas-municipais. Eles

¹ Lacan J. *Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis*, pág. 150, Ediciones Paidós.

² Lacan J. *Le moment de conclure*, séminaire 10/01/78, pág.32, Gagoa.

usam o *crack* como triste remédio para seu desespero, terapia que atua num lapso de tempo de 5 a 7 segundos e que amortece o vazio durante 6 ou 7 minutos, vazio que os empurra compulsivamente, pela abstinência, a uma nova assunção.

Neles há um sofrimento traumático, e o remédio não somente não cura mas também empurra a novas doses para acalmar a dor psíquica. Poderíamos nos perguntar se existe um artifício de ficção capaz de amortecer o trauma deste real para transformá-lo em “*troumatisme*”.

Quando não houve nem sequer um desejo dos pais e não houve nunca um desejo de ninguém para com eles, talvez nos encontremos com outro paradoxo, no qual não se pode colocar o real, o real do furo da cesta. Os Outros com os quais estes meninos se relacionam são somente aqueles do gozo. Qual é o destino de um sujeito que não tem um “*troumatisme*”? Não há falta no Outro que permita ocupar o lugar do desejo, quando é justamente o desejo o único que controla o gozo mortífero. É justamente isso o que falta, isso marca uma diferença. O real é evitado e é o mais difícil de enfrentar, a menos que não seja negado, projetado, etc.

Podemos nos perguntar: O que tem a ver o gozo com o desejo? O desejo mantém na vida o sujeito, em sua busca de ser mais de um ser; é na desertificação do gozo do corpo que o sujeito encontra sua dependência estrutural com o significante, do qual poderá, depois se separar. Esta dependência não é como a dependência do *crack*, que não esconde nenhuma verdade com respeito ao gozo e, portanto, não nos permite saber em que ponto “*nos aperta o sapato*”.

O real está aí por um artifício da escritura. O real não aparece a não ser pelo artifício, que está ligado à palavra e ao dizer. O dizer concerne ao que chamamos verdade. Lacan, no seminário *O momento de concluir*, diz: “*a realidade só é constituída pelo fantasma, e o fantasma é, portanto, o que dá*

matéria a poesia".³ É exatamente porque eu digo que a verdade não se pode dizer"⁴.

Uma expressão formidável do real é o lapso. Dizer "*estive num funeral*" em vez de dizer "*estive num casamento*", ou dizer "*amado*" em vez de "*enegrecido*" são exemplos inequívocos da manifestação do inconsciente. No lapso há algo não elucubrado que se coloca no lugar desse pequeno *a*. É somente a expressão do real. O real é epifânico, é uma revelação, porque, como todos nós sabemos, o lapso é uma abertura que faz surgir um signo inesperado na mesma palavra. Aquilo que do inconsciente real se intromete através de "*o esp de um laps*" em nossos discursos da vida cotidiana, ou seja, nos discursos do semblante, no desejo insatisfeito ou impossível, ou do amor ou da universidade, nos faz descobrir algo do ser, mesmo que não seja o sentido.

Em 1976, um de seus últimos anos de ensinamento, Lacan vai muito mais além da teoria de Freud quando propõe a questão do inconsciente como Real e afirma, a propósito do lapso, que estamos "*seguros de estar no inconsciente*".⁵

Será o discurso do analista "*um discurso que não seria do semblante*", nos dirá Lacan no *Seminário XVIII*, quem irá encontrar o Real para soltar as rédeas do gozo encerrado nele. Estes fragmentos ou descolamentos do Real que se transformam em *a*, "*mais de gozo*" e, por causa do desejo, afloram sem sentido. O inconsciente Real tem a ver com o ser e fica por fora do enodamento dos registros. Será impossível representá-lo e portanto, impossível de interpretar, porque se encontra fora do simbólico, do sentido, e não é significante para o sujeito. O inconsciente Real é *a*-estrutural, fica fora da cadeia significante e fora de sentido.

A castração real do vivente virá através da lalingua. Uma parte de Real é civilizada por meio da lalingua e é transmitida pela modalidade familiar de

³ Op.Cit., pág 27

⁴ Op. Cit. Pág 32

⁵ Lacan J. "Prefazione all'edizione inglese de Seminario XI" in AltriScritti, Einaudi, 2013.

expressar os afetos e as emoções, parte que nem sequer passa pelo simbólico, mas civiliza um pouco de gozo. Outra parte do Real será o “*litter*”, o lixo, que não se escreve. É um conceito que Lacan introduz tanto na *Carta roubada* de 1955-1956 como em *Lituraterre*, de 1972-1973. Na medida em que faz do resíduo a letra, o gozo se torna parcial.

Então é impossível saber o que se lê, se brinca com o problema de ler o “*litter*”. Lacan o confronta com o passe.

“Passar por escrito tem uma chance de estar um pouco mais do que se pode atingir do Real do que se faz atualmente, já que eu tentei sugerir a minha Escola que os passadores podiam ser nomeados por alguns”⁶ “Está lá, deitado sobre o papel, mas o papel é também papel higiênico. Os chineses perceberam isso, que há o papel chamado higiênico, o papel com o qual se limpa o traseiro. Impossível portanto de saber quem lê”.

O desejo do analista é “*esse tipo de desejo que se manifesta na interpretação*”⁷. Isto é, por um lado, o único antídoto ético para a identificação alienante que permite que o analista olhe sua própria sombra e não copie sua forma, antes do ocaso da interpretação, e, por outro lado, é o “*postulado de base*” em toda formação analítica, na realização em ato⁸.

O “*indizível*” abre na análise aberturas que causam desejo e que se podem articular no gozo, no amor, no passar pelo Outro, no assumir uma posição com respeito ao problema da relação entre os sexos ou com respeito ao problema da própria existência, problemas que são fontes de angústia para todo sujeito e que serão enfrentados pela análise, pelo ato analítico e no fim da análise.

Será o desejo de querer ver o que não se pode ver o que dará a possibilidade de um desejo novo, sem deixar de gozar, mas com uma posição ética com respeito ao gozo, com a satisfação de conhecer

⁶Lacan J. *Le moment de conclure*. Op. cit. pag. 32.

⁷ Lacan J. *L’angoscia II Seminario, libro X* (1962-1963). Einaudi, 2007.

⁸ Lacan J. “*Los cuatro conceptos fundamentales del psianálisis*”. EdicionesPaidós, 1987

suficientemente o ser do analista, renunciando a captura do fantasma, que sabemos que é matéria da poesia.

Essa ética nos permite não mesclar o gozo do analista com o gozo do analisante, para que este último não fique preso em suas imaginações sobre o real, em sua posição de objeto de gozo ou na de seus parceiros traumáticos que são um ponto crucial para o desejo do analista. Fazendo assim, se torna possível a emergência de um novo desejo, o do analista. Este desejo não será de semblante, haverá uma ressonância em seu dizer e em seus atos, tendentes a fazer o analisante sair de seus impasses.

A posição do analista não deve ser a de manter a servidão na relação com o outro para tirar-lhe todas as faltas, como demonstrará o seguinte exemplo extraído da clínica.

Um analisante analista: - Tenho uma sensação estranha de prazer no fato de ter tantas coisas que fazer. Uma espécie de prazer desprazer que não me permite dedicar-me a outras coisas. - Por quê? - Descansar, conhecer pessoas novas, não sei se isso tem a ver com a nova paciente que veio a meu consultório. - Por quê? - Não é uma pessoa qualquer. - Em que sentido? - Interessa-me fazer um bom trabalho com ela - não é sempre assim? - Nem sempre, procuro ter uma posição muito ética. Corto a sessão. Sessão seguinte: - Com ela, que é juíza, procuro me esmerar um pouco mais. - De que depende um pouco mais ou um pouco menos? Porque ela, por sua maneira de ser, por suas bajulações, estas coisas, me “*toco*”, quero dizer, me “*tocam*” - Silêncio. Depois fala do seu gozo.

Sabe-se que uma análise depende de como o analista, enquanto é semblante do objeto *a*, se coloca em uma posição ética e também depende do analisante, como ser falante afetado pela própria análise. Testemunhos deste tipo se encontram nas supervisões de analistas.

O silêncio do analista não é a abstenção com respeito às palavras, é um silêncio ético quando tende a fazer nomear o objeto do desejo do analisante. Ali onde se instaurou o pressuposto de acreditar no sujeito suposto saber (SSS), não como religião, mas como ficção, deve se atuar o

desejo do analista. O desejo do analista é um desejo advertido. O analista supõe a existência do inconsciente do analisante e seu nome do pai, com os quais faz hipóteses a respeito de sua estrutura clínica.

O posicionamento do analista no lugar de *a* permite ao sujeito entrar em relação com o seu próprio inconsciente.

Para que um sintoma possa se encarnar e ser considerado histórico deverá poder encontrar seu correlato no fantasma e sua tradução no sonho. Estas três dimensões são necessárias, e não se pode diagnosticar a não ser dentro do marco da transferência.

O final de minha análise e o início do passe, além de dar lugar a um novo desejo do analista, me levou a encontrar a beleza e a estética da escritura articulando o real com um dizer.

A estética da poesia só pode dizer algo sobre o ser, pode dizer pouco, o vê de soslaio, não pode nomear nem articular, mas procura embelezá-lo, de fazer um *trompe l'oeil* do objeto a ou um piscar de olho, ou um “*aqui estamos*” no *a* do gozo.

O modo em que Borges nos mostra, em uma só linha, que não há Outro do Outro, é magistral: “*Deus movimenta o jogador e este, o peão. Que Deus, atrás de Deus, a trama começa?*”. O artista ou o escritor e o analista não podem encontrá-lo, nem sequer nomeá-lo, este é o paradoxo do desejo.

A análise permite agarrar algo mais do *a* do sujeito, não somente dar-lhe voltas ao redor como faz o poeta. Não se trata de um *trompe l'oeil*, mas de um “*troumatisme*”.

Freud, no artigo *O estranho*, nos adverte: “*É muito raro que o psicanalista se sinta propenso a indagações estéticas, por mais que não se circunscreva a estética à ciência do belo, apenas a distingue como doutrina das qualidades de nosso sentir*”.⁹ Alguns aspectos da *alíngua* coincide com o “*heimlich*” e evidenciam que nem todas as emoções causadas pelo estranho coincidem com a angústia ou com o “*unheimlich*”. Como psicanalista,

⁹ Freud S. “*L ominoso*” (1919), pág.219, *Obras Completas*, Amorrotu7 Editores, tomo XVII

acredito pertencer ao clube daqueles que “*raramente se sentem propensos às indagações estéticas*”, já que para mim, o início do passe coincidiu, por um lado, com o início da escritura, dado que escrevi um livro, e, por outro lado, com uma certa satisfação em renovar meu desejo de ser analista.

Um sonho, depois da primeira entrevista do passe, me levou a fazer uma narração, que leio em aqui em *avant-prèmiere*... “A Finlândia jamais foi um lugar familiar para Chéri Marzaoui, de maneira nenhuma “*heimlich*” como diria Freud, mas um “*unheimlich*”. Marzahoui sentia uma enorme curiosidade por sabe-se lá que coisa do outro; se dedicava a repetidas, quase maníacas, viagens pelo mundo, procurando satisfazer sua paixão pelo desconhecido. Na Finlândia, onde se apresentou rodeado por suas amigas históricas, com exceção de sua amiga polaca que conseguia sobressair à mediocridade da inveja. Chéri decide caminhar; passa pelas ruas interrompidas por canais, com indubitáveis signos de cultura marinha. Depois de haver caminhado por essas ruas de construção hanseáticas entre as casas de dois andares separados por um instrumento situado no primeiro andar, evidentemente destinado a levantar coisas volumosas, sentiu uma sensação de grande impotência por não poder atravessar os canais. O limite aquático lhe parecia inútil, tinha que atravessá-lo, ir para o outro lado, mas era como atravessar o Bósforo, em Istambul, para ir à Ásia.

De vez em quando surgia uma dúvida na mente de Chéri: poderei voltar a encontrar a pousada, da qual nem sequer sei o nome? Mas, ao contrário ao tigre de Borges, que não conhece o nome do rio que percorre, mas que se move com uma destreza inigualável no ambiente em que nada, come e se reproduz, Chéri sabe, sem se preocupar demasiado, que voltará a encontrar seu nome. E é o momento em que toma o *ferry*; os endereços estavam escritos em uma língua incompreensível. Chéri sabe muitas línguas, algumas melhor que outras, com as quais só pode se comunicar com as coisas mais elementares, mas o húngaro-finlandês que se fala na Finlândia, para ele era como o chinês. Então, pega vários *ferries* que o levam a lugares desconhecidos com nomes difíceis, e embora mal chegue a recordá-los como

imagens fotografadas em sua mente, não conseguirá jamais pronunciá-los, porque é uma fonética/faunética que desconhece totalmente.

Chéri começa a perguntar-se, não sem certa angústia, como fará para voltar à ilha da qual não recorda o nome e à rua desconhecida da pousada, da qual nunca conseguiu aprender o nome. Nada acontecia por causalidade. Reconhecia os canais, que eram como os de Veneza. Ao final de sua preocupação, encontra um estudante, e não lhe acontece nada. O estudante não era um delinquente, mas buscava “*Alguém*” e acreditava que esse Alguém podia ser Chéri. Desembarca na ilha do princípio, dá uma volta e encontra a palavra “*fim*”. Desperta-se num turbilhão de sonho, que vai desde a Finlândia ao final de sua análise. Finlândia terra do fim e da ficção na qual se utiliza de uma psicanálise em que a gente descobre as coisas mais desconhecidas e temidas de si mesmo. Como no sonho de Chéri, a terra desconhecida que representa o próprio inconsciente se faz “*chair*” (carne) para mim...

De um novo desejo, então, *de um discurso que não fosse do semblante, mas do analista*. Na neutralidade do analista, como semblante do objeto *a*, se expressa a frase “*Eu não sou um poeta, mas um poema*”. “*Não sou um poeta, mas um poema*” sobre o qual não se cessou nunca de não escrever. “*E que se escreve, apesar de que ele tenha a aparência de ser sujeito*”. “*E que se escreve, não obstante pareça ser sujeito*”.

Acessar a voz silenciosa do Outro, a qual concerne o final do processo analítico pessoal, consiste no desaparecimento da voz do supereu. A voz do Outro se torna a causa do desejo, está da parte do desejo, não da parte do mandamento. Será necessário tanto na clínica do fim de análise como no passe apresentar a questão sobre o desejo e o ato. E há ainda outro giro que fazer, porque não é suficiente levar o limite da verdade do “*eu minto*” até o final: há que poder situar aí a relação do analista com sua fonte pulsional e com o do dizer que nomeia.

Uma análise que fura os semblantes faz tremer as identificações e permite acessar uma identidade que não seja mais uma identidade de

alienação, permite também o nascimento de um novo desejo: o do analista. No percurso do meu passe, este desejo se transformou cada vez mais em desejo de saber e de tocar os abismos de mim mesma, passando pela identificação alienante ao sintoma, até saber não saber bastante de mim mesma como trocar os sapatos quando eles me apertam.

Este desejo compreendia também poder escutar “*de uma outra maneira*” como analista. “*É faltar de outra maneira de que se trata*”.¹⁰

Pode-se não fazer o passe, mas para mim foi entusiasmante chegar ao endereço ao qual já havia chegado: a pousada era esta, a rua e as cores desconhecidas eram as mesmas, assim como seu nome, mas através do passe tive a oportunidade de ver o número. Uma cifra, que era igual a zero.

Diante do passe me disse: sou o poema, o analista, e também a poetisa quando escrevo. Então sou tudo? É impossível. Então quando sou poema não sou poeta. É uma questão de discursos.

Tradução: Tereza Oliveira.

¹⁰Lacan, J. “Le moment de conclure” pág 33 Op. Cit.

Do horror ao desejo de saber: saber *a* prender?

Rosane Melo

O que aqui pretendemos abordar segue algumas referências de Lacan sobre as relações entre a linguagem, o escrito e a letra, a partir das quais discutiremos os casos nos quais o horror de saber emerge e produz efeitos de inibição, sintoma e angústia no início da escolarização formal, ou seja, quando a escola toma como objetivo ensinar as crianças a ler e a escrever de forma sistemática. Embora a função da escrita e da letra na psicanálise não se confunda com as definições advindas dos meios educacionais para estas funções, consideramos pertinentes algumas aproximações entre os dois campos que podem contribuir para as elaborações dos psicanalistas que recebem crianças.

Por que esse momento, no qual torna-se tarefa cotidiana no cenário escolar manipular sons e letras, pode constituir um rochedo intransponível temporária ou permanentemente para alguns? O que há nesse aprendizado que pode concorrer para o apagamento da centelha de um querer saber do infante que desde muito cedo é capaz de realizar *elocubrações de saber*¹? Êxito e fracasso no discurso contemporâneo é um binário condutor de angústia por engajar o plano do ser², e naqueles casos nos quais o não aprender constitui um sintoma o que fica acentuado senão o gozo-da-falta-de-gozar?

O 11° *Relatório de Monitoramento Global de Educação para Todos*³ anuncia que o número de não alfabetizados no mundo é de 774 milhões –

¹ Lacan, J. (1972-1973). *O Seminário, Livro 20, Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.190.

² Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p. 110.

³A Declaração Mundial sobre Educação para Todos: satisfação das necessidades básicas de aprendizagem” foi lançada na Tailândia no ano de 1990, por ocasião da Conferência Mundial de Educação para Todos. No ano de 2000, em Dakar, o Fórum Mundial de Educação, através do documento “*Marco de ação de Dakar Educação para Todos: cumprindo nossos objetivos coletivos*”, estabelece o ano de 2015 como o ano no qual se

ainda que o número de não alfabetizados adultos⁴ tenha diminuído na última década em 150 países – dentre os quais dois terços são de mulheres, e cerca de 57 milhões de crianças ainda se encontram fora da escola. O 11º Relatório indica o Brasil em 8º lugar, dentre 150 países com maior número de analfabetos adultos, e preconiza o problema do analfabetismo como multideterminado relacionado com a má qualidade da educação, com a falta de atrativos nas aulas e de treinamento adequado para os professores. O Brasil está entre os 53 países que ainda não atingiram e nem estão perto de atingir a democratização do ensino preconizada pelos organismos internacionais como a Unesco, desde sua fundação em 1945.

Esse tema é recorrente nos debates da área educacional, e são muitos os questionamentos lançados sobre o fracasso do escolar, sobre a qualidade da transmissão que envolve o processo de alfabetização, a natureza do que é o saber, o que é a aprendizagem, o que se transmite. Tais questionamentos abriram portas para uma série de interlocuções entre os campos da educação, da linguística, da psicologia e da psicanálise. Aprender a ler e a escrever dentro do contexto escolar pode ser considerado um momento crítico, pois ao mesmo tempo que tal aquisição é porta de entrada para a cultura letrada, por tornar possível uma série de aprendizagens futuras, é também um divisor de águas na escolaridade quando o sujeito fracassa. Como afirma Anny Cordié⁵, a era do proletariado foi substituída pela era do estudante, o que tornou o fracasso na escola para muitos sujeitos sinônimo de fracasso na vida, principalmente nas sociedades grafocêntricas.

alcançaria a Educação para Todos, para cada cidadão e para cada sociedade. A Unesco, a partir de 2002, publica os Relatórios de Monitoramento Global de Educação para Todos, nos quais são analisados e discutidos uma série de indicadores que permitam avaliar o alcance dos objetivos estabelecidos pelo *Marco de ação de Dakar*. Em 2014, foi publicado o 11º Relatório de Monitoramento Global de Educação para Todos. Ver <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002256/225654POR.pdf>

⁴ Para esses dados são consideradas os sujeitos com mais de 15 anos.

⁵ Cordié, A. (1996). *Os atrasados não existem: psicanálise de crianças com fracasso escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas.

O lugar do sujeito e seu saber no campo da educação

Tributária da Modernidade a educação contemporânea supõe o sujeito⁶, entretanto suas práticas homogeneizadoras e massificadoras não operam com ele, e sim sobre ele, tratando-o como um objeto a transformar. Exceções a essa regra partem das experiências em alfabetização⁷ e do campo da Educação Infantil. Inúmeras pesquisas iniciadas no início dos anos 70 do século passado reconheceram que as crianças quando iniciam a aquisição da leitura e da escrita formulam - o que também se confirma nos trabalhos realizados com jovens e adultos em processo de alfabetização - uma série de hipóteses sobre a natureza e a função da escrita. Tais hipóteses são consideradas típicas em diferentes línguas, e os aprendizes descobrem algumas regras grafotáticas⁸ antes mesmo de qualquer ensino sistematizado. Outras elaborações advindas tanto da educação infantil como da alfabetização advertem sobre a importância dos jogos como facilitadores de aprendizagem, como meio de aprendizagem, e ressaltam o quanto brincar com as palavras pode contribuir para o domínio da leitura e da escrita.

Mas esse saber extra-escolar não está suficientemente difundido nas práticas pedagógicas, embora tenha espaço em muitas publicações sobre o tema. Há ainda muita resistência dos educadores para a admissão desse tipo de saber o qual subverte o saber escolar legitimado e faz ex-istir no circuito escolar *aqueles que não sabem que sabem aquilo que sabem*. O que encontramos através desses saberes extra-escolares são os sujeitos com seus saberes gozados, sujeitos portadores de um saber que não se comunica

⁶ Em geral encontramos concepções universalistas sobre um sujeito epistêmico, cognoscente, definido como um centro de funcionamento comum a todos os indivíduos de mesmo nível.

⁷ Ver trabalhos de Emilia Ferreiro e colaboradores *Sobre a Psicogênese da Língua Escrita*.

⁸ São as regras que determinam as combinações possíveis dos grafemas em um dado sistema alfabético e os valores decorrentes dos contextos que o cercam e as posições possíveis e vedadas que podem ocupar. Em Português “r” e “t” não podem se combinar na mesma sílaba, nesta ordem, mas “t” e “r” podem. Ver Scliar-Cabral, L. (2003). Princípios do sistema alfabético do Português do Brasil. São Paulo: Contexto.

e é atravessado pela experiência com a linguagem falada e com a escrita que habita as sociedades grafocêntricas.

Ora, as crianças descobrem muito cedo que a língua falada é impura, muda sempre, e com seus jogos de linguagem elas desembalsamam a língua, fazendo das palavras brinquedos. Apreendem no jogo com as palavras aquilo que no Outro da linguagem nos ultrapassa e excede.

O reconhecimento no campo da educação de que há *sujeito* pode ser considerado tardio em relação às afirmações freudianas que datam de 1908⁹. A criança, ao pensar com suas pulsões parciais e fazer dos seus objetos parceiros, formula teorias como respostas esboçadas sobre os impasses do Outro frente à castração. A criança pode ser definida como aquela *que não rejeitou ainda, por causa do horror, o que começa a saber e o que tenta pensar*¹⁰. Essas respostas e teorias circulam no espaço escolar, mas como afirma Freud¹¹, como podem os educadores que sofrem de uma amnésia em relação ao seu infantil dar conta dessas elocubrações?

Um fragmento de um encontro com uma criança em uma sala de aula de alfabetização: ao ser perguntado se sabia o nome das letras, o menino responde “*cu*” a cada vez que não as identifica. Ao que replico que “*cu não é*”. Ainda surpreso com minha enunciação, digo-lhe que se continuar com o “*cu*” na cabeça vai ficar difícil ler e escrever. Pergunto-lhe se sabe que existem outros buracos no corpo. Imediatamente o menino pede para ir ao banheiro, ao que replico que agora sim o “*cu*” está no lugar certo.

Se a linguagem é uma elocubração de saber sobre *lalíngua*¹², a criança ao criar com a língua, manejando sua matéria sonora, descobre logo manipulando a materialidade do significante o que é feito de uns fora do sentido e que nos constitui. Esse saber traz um gozo que toca a musicalidade da língua. Encontros de gozo que deixam seus rastros, encontros sempre

⁹ Freud, S. (1908). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Edição Standart das Obras Completas (ESB). Rio de Janeiro: Imago, vol. IX.

¹⁰ Soler, C. (2012). *Declinações da angústia*. São Paulo: Escuta, p.246.

¹¹ Freud, S. (1913). *O interesse científico da psicanálise*, ESB, vol. XIII, p. 224.

¹² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit.

traumáticos já advertia Freud. O que se elocubra? Um saber, respostas aos enigmas da vida e do sexo, postuladas nas teorias sexuais infantis, para dar conta da ausência de inscrição no Outro do gozo sexual. Mais além, um saber elocubrado que toca o real do gozo da letra. Mas esse é um saber recalçado que institui o inconsciente-saber sem sujeito. É o que nos diz Lacan ao colocar a letra entre saber e gozo, a letra que faz litoral em sua linha de contato e assegura a passagem do litoral ao literal, tal qual ficou indicado em *Lituraterre*¹³.

Do saber gozado ao saber a ser tomado

O domínio rudimentar dos princípios do sistema alfabético de escrita implica por parte do aprendiz um recorte na cadeia da fala em unidades menores e a segmentação do *continuum* de sons que se escuta nas palavras faladas. A escrita alfabética se produz pela representação dos sons mínimos da língua falada através de sinais gráficos¹⁴. Essa relação entre fonemas e grafemas torna imprescindível um reencontro com esse saber sabido de que há nas letras algo que se passa independente do sentido.

Leitura e compreensão são atividades distintas, é o que nos ensinam os leitores iniciantes, os hiperlêxicos¹⁵, e também os casos nos quais identificamos uma debilidade psíquica. Alguns autores da área da educação afirmam ser o leitor experiente portador de um processo articulado, rápido e inconsciente por meio do qual o leitor extrai informação e busca um significado no escrito. Processo que não deve ser reduzido ao ato de

¹³ Lacan, J. (1971). *Lituraterra*, in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

¹⁴ Os sistemas de meios gráficos usados para produzir escritos incluem os grafemas [implementados pelas letras], as marcas diacríticas além das regras de combinação dos grafemas. Marcas diacríticas são os sinais apostos às letras para lhes modificar o valor, como a cedilha, o til, acentos. As letras são sinais gráficos com os quais reproduzimos na escrita as palavras de nossa língua. Na escrita as letras representam os grafemas. Uma ou mais letras representam um fonema, esses sons da fala com valor distintivo. Na escrita, a palavra **nasce** tem cinco letras e quatro grafemas para representar /nasi/.

¹⁵ A hiperlexia se define por uma capacidade de decodificação fluente e baixíssima capacidade de compreensão. Os hiperlêxicos são considerados leitores atípicos, pois em geral encontraremos uma relação de covariância entre decodificação e compreensão. Associa-se frequentemente ao autismo.

decodificação, ou seja, ato de grafar uma sequência sonora (escrita) ou de sonorizar signos gráficos (leitura). Admite-se, assim, que a leitura fluente engaja o sujeito e vai mais além da mera identificação daquilo que está fixado em uma ortografia. Leitura, dirá Lacan, é outro nome para interpretação justamente porque ler não é *alfabestizar-se*¹⁶.

Pergunto-me se o que se passa com a criança “*ali onde o alcance do sentido se interrompe, isto é, ali onde a palavra da língua se desconecta do sentido gozado que o sujeito lhe emprestava*”¹⁷. A escrita alfabética promove um encontro com a *littera*¹⁸, esses sinais gráficos elementares com os quais simbolizamos os efeitos do significante¹⁹. O lugar da letra é entre dois domínios heterogêneos, como terra e água, e o escrito é a resultante de uma rasura, aquilo que do domínio da água desenhou-se sobre a terra, esses “*ravinamentos do significado*”²⁰. Escrever então implica rasurar os semblantes, rasurar os sentidos forjados nas teorias infantis para envelopar a castração do Outro? O que pode significar evitar os efeitos da escrita? Lacan responde no *Seminário 20*²¹: (...)*recusar-se à referência à escrita é proibir-se aquilo que, de todos os efeitos da linguagem, pode chegar a se articular...*

Se ler é interpretar e escrever é rasurar, o horror de saber pode nesse encontro com a letras se infiltrar e se coadunar com o horror do saber e embaraçar o sujeito. Chegamos assim aos obstáculos a serem enfrentados por aqueles que aprendem a ler e a escrever. O ato de ler implica interpretação, opera com o equívoco e produz enigmas, implica o reencontro com esses efeitos de significante e de gozo representados através das letras.

¹⁶ Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 264.

¹⁷ Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p 123.

¹⁸ Letra em Latim.

¹⁹ Efeitos de significado, estudados pela linguística, por um lado e, por outro, efeitos de gozo escutados pela psicanálise.

²⁰ Lacan, J. (1971). *Lituraterra*, in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Em uma sessão do *Seminário XVIII, De um discurso que não seria semblante*, sessão intitulada *Lição sobre Lituraterre*, Lacan escreve: “*A escrita, a letra, está no real e o significante no simbólico*”. Neste sentido, “*a escrita pode ser dita no real, o ravinamento do significado*” (p. 122).

²¹ Lacan, J. (1972-1973). *Op. Cit.*, p. 61.

O ato de escrever permite realizar o que a fala não realiza e joga com algo que é brutal²², daí os impasses em sua aquisição e em seu exercício. E se o saber se aloja no Outro, como tomá-lo de um mestre que transmite a partir de uma *severidade inorpotuna e ininteligente*²³?

As práticas pedagógicas massificadoras, e muitas vezes adestradoras, se realizam através de uma transmissão que elide o sujeito e impõem o silêncio em sala de aula. Atos que contribuem para a legitimação de um saber que se aloja no Outro de tal modo que não é possível tomá-lo, não deixam margem para o que através da psicanálise sabemos ser um meio para as conquistas culturais²⁴, para os jogos e seus efeitos de superação e separação.

O horror é um afeto, afeto suscitado pelo tipo de saber anunciado pela psicanálise: *“há saber que não se sabe, um saber baseado no significante como tal”*²⁵. Lacan retoma o que dissera em 1971-72²⁶, quando afirmou que a psicanálise revela um saber não sabido por si mesmo, mas que se articula como uma linguagem. Que saber esse que suscita horror? Se o horror é um afeto, o horror do saber é um efeito, explicado por Freud²⁷. Há aqui dois acentos possíveis quando escrevemos horror de saber e horror do saber. Um saber que diz respeito ao real²⁸, e que ao mesmo tempo é enigma, enigma para o sujeito. Enigma presentificado pelo inconsciente, decifrável, cujo sentido veicula toda problemática da relação do sujeito com o Outro. O trabalho analítico de associação conecta essa unidade fora de sentido com outros significantes associados que lhe dêem sentido, mas há no sintoma um gozo opaco, um núcleo real fora do sentido, e deve ser por isso mesmo resolvido por esse real. O núcleo do sintoma traz o saber falado de *alíngua*,

²² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 68.

²³ Freud, S. (1913). Op. Cit., p. 225.

²⁴ Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. In FREUD, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, vol. VXIII, p 15.

²⁵ Lacan, J. (1972-1973). Op cit, p.129.

²⁶ Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. 03/02/1972. Inédito.

²⁷ Freud, S. (1940[1922]). *A cabeça de Medusa*. ESB, vol. 18.

²⁸ Soler, C. (2013). Op Cit.

saber que está no nível do gozo, que faz de todo analisante um analfabeto, esse sujeito que ignora as letras de inconsciente habitantes do seu ser. Disortográficos por escolha, os neuróticos mantêm essa paixão pela ignorância.

Se a análise opera e permite uma passagem do horror ao desejo, podemos nos perguntar sobre os efeitos de uma análise nos casos de disortográficos sintomáticos a partir de uma concepção de que há aí uma aporia do desejo. É o que podemos apreender com a profusão de referências que Lacan faz sobre o escrito e a letra, em sua tentativa de precisar a relação entre a escrita e a verdade, e nos indicar um trilhamento sobre os efeitos de uma análise como efeitos de um escrito.

Estamos em condições de revisitar a conexão entre o campo da educação e o da psicanálise e propor, como Millot²⁹, levar a ética da psicanálise para o campo da educação, a ética do desejo que sempre implica a falta e a causa do desejo. O saber analítico aí “*dá a chance de fazer surgir o sujeito da fala que possa se apropriar de sua história e de seu desejo*”³⁰. Por fim uma aposta em direção ao *saber-não-todo*, um saber desejanter, mas um saber transmissível.

²⁹ Millot, C. (1987). *Freud Antipedagogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

³⁰ Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 100.

ANEXO

Uma resposta baseada em evidência¹

Leonardo S. Rodríguez

Desde há mais de vinte e cinco anos, diferentes autoridades governamentais e universitárias vêm requerendo que os profissionais que trabalham no campo chamado “*da saúde mental*”, ordenem suas práticas de acordo com o conhecimento baseado em evidência. O estudo das “*práticas baseadas em evidência*” (evidence-based practices) na provisão de serviços de saúde pública se converteu em uma disciplina própria e as organizações profissionais e instituições que administram esses serviços (a Organização Mundial de Saúde inclusive) fizeram esforços consideráveis para estabelecer esse modelo como o modelo a ser seguido. O debate gerado em torno da questão da evidência nas práticas clínicas está longe de ser meramente acadêmico. Existem interesses criados por seu intermédio: a aplicação de recursos financeiros se restringiu às formas de tratamento que se consideram fundadas em princípios científicos e que são avaliadas de acordo com o modelo das práticas baseadas em evidência. Como consequência disso, as oportunidades para formação e o emprego em instituições de saúde mental dependem da afiliação a escolas e centros de educação profissional que favorecem esse modelo. Não há muito, na Austrália e em outros países, as instituições públicas a cargo da saúde mental ofereciam tratamento psicanalítico, mesmo que fosse em escala pequena. Desde que nossas autoridades (na Austrália) decidiram que a psicanálise não reúne os requisitos do modelo, a prática clínica psicanalítica nas instituições públicas do país diminuiu até chegar ao ponto de extinção quase total, em detrimento de práticas que se supõem mais eficientes. Como psicanalistas e membros

¹ O presente artigo foi apresentado no Encontro Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano em 2012, mas não foi publicado no volume anterior de *Heteridade*, razão pela qual se apresenta como anexo nesse exemplar.

de uma escola de psicanálise com responsabilidades sociais devemos nos ocupar dessa situação.

Seria inútil embarcar mais uma vez na defesa da psicanálise quando enfrentamos outro ataque contra a criação de Freud e sua pessoa. Talvez seja mais útil transformar a necessidade em virtude e abordar os problemas que se atêm à evidência em psicanálise. Pois a evidência é um problema para a psicanálise, tal como o é para outras disciplinas e práticas. Não temos a obrigação de tratar o problema nos termos ditados pelos partidários do modelo das práticas “*baseadas em evidência*” – longe disso. Trata-se, antes, de dignificar a noção mesma de evidência, submetendo-a a uma crítica racional e, mais precisamente, às provas de evidência. Antes de nós, outros analistas, começando pelo próprio Freud, sabiam muito bem que na experiência analítica devemos enfrentar a questão da evidência e isso por razões conceituais, clínicas e éticas.

Alguns psicanalistas de orientação diferente da nossa adotaram a linguagem e os critérios da ideologia das práticas baseadas em evidência. Refiro-me em particular a um livro que teve influência no mundo da língua inglesa, cujos autores são Anthony Roth e Peter Fonagy, intitulado: *What Works for Whom? [O que funciona para quem?]* (2005). A questão tem sua pertinência: muitos pacientes que vêm me procurar, e particularmente aqueles que não estão familiarizados com a psicanálise, perguntam-me se o tratamento que ofereço vai “*funcionar*” para eles e o quão eficaz é a psicanálise se comparada com outros métodos. Essas perguntas são legítimas e um psicanalista deve saber respondê-las.

A palavra evidência vem do latim *videre*, ver. Alguém tem que ver para crer: é essa a noção subjacente ao problema da evidência na ciência. Segundo Willard Quine, é a norma da epistemologia empirista: nada existe na mente que não tenha passado pelos sentidos. Quine escreve: “*Esse ponto é normativo e porta uma advertência sobre os telepáticos e adivinhos*” (1990, p.19). Mas não é obrigatório que entendamos o termo e o utilizemos de acordo com a concepção de um empirismo ingênuo. A maneira de definir a

evidência e sua função na produção de conhecimento é um problema epistemológico fundamental que poderia nos tomar bastante tempo (do qual não dispomos aqui). Mas basta dizer que, desde que a razão mudou com Freud, podemos legitimamente enunciar algumas coisas sobre a evidência na experiência psicanalítica e – por que não? – sobre a evidência em geral, sobre a base do que nossa experiência nos demonstrou.

A avaliação dos tratamentos de acordo com o paradigma do “*baseado em evidência*” tem sido guiada predominantemente pelos critérios respaldados pelo American Institute of Medicine e pela American Psychological Association, que definem a prática baseada em evidência como “*a integração do melhor da investigação disponível com a experiência clínica no contexto das características, cultura e preferências do paciente*” (Australian Psychological Society, 2005). O instrumento de verificação de que uma prática está baseada em evidência válida é o método experimental e a modalidade preferida são as provas controladas aleatórias [randomised control trials], enquanto que oferecem a melhor garantia possível contra a intervenção no tratamento dos chamados “*fatores comuns*”, isto é, fatores que desde a perspectiva psicanalítica se consideraria como parte da relação transferencial (Jackson, 2005). Todos traços de manifestações subjetivas, que são considerados como interferências indesejáveis, deveriam ser eliminados. Se nos colocamos a avaliar a psicanálise através deste modelo, deveríamos desenhar experimentos bem peculiares nos quais o paciente não saberia que é tratado psicanaliticamente e o analista saberia somente que o paciente sofre de um, e apenas um, sintoma ou problema definido com precisão, enquanto que se considera a chamada comorbidade como um problema metodológico sério que tende a invalidar ainda as situações experimentais melhor desenhadas. Tratar-se-ia simplesmente de encontrar voluntários para o experimento que sofram de apenas um problema. O extraordinário nesse caso é que os representantes da Ciência e os serviços de saúde mental considerariam que a evidência reunida em tais condições seria sólida.

O trabalho de Roth e Fonagy é uma revisão das investigações que foram realizadas para avaliar as formas de tratamento que podem se ajustar às provas requeridas pelo modelo “*baseado em evidência*”. Os autores são cientes dos problemas metodológicos em jogo, das limitações do paradigma e aderem à noção de que uma modalidade de tratamento não deveria ser tida por não eficaz somente porque não foi submetida às provas que o modelo requer. Não obstante, historicamente este parece ser mais um caso em que algo optativo e voluntário se converte em obrigatório: na realidade, decisões políticas, acadêmicas e financeiras são adotadas sobre a base da eficácia “*demonstrada*” de certos tratamentos – e então acontece que a psicanálise fica excluída.

Roth e Fonagy intitularam seu trabalho *What Works for Whom? [O que funciona para quem?]*. A expressão se funda no princípio de que *there are horses for courses*, de que o tratamento deve ser específico e deve corresponder estritamente à entidade patológica de que se trate. Se alguém tem dor de cabeça, toma um analgésico; não se submete a uma terapia eletro-convulsiva. A medicina opera sobre esse princípio, mas ainda na medicina se reconhece que os efeitos terapêuticos dos agentes farmacológicos raramente são específicos e que a comorbidade é a regra e não a exceção.

“*O que funciona para quem?*” não foi a pergunta de Freud, simplesmente porque ele não tinha a sua disposição um repertório de tratamentos dentre os quais escolher: ele teve que inventar um tratamento que funcionasse. Para quem? Para histéricos, para começar. Os histéricos constituíam um mistério antes de Freud porque a ciência positiva, representada pela atividade estimulante e em rápido desenvolvimento na medicina moderna, recusava (com algumas notáveis exceções) reconhecê-los como objetos epistemológicos verdadeiros para o trabalho sério de investigação. Os histéricos eram excluídos como objetos de investigação científica e como pacientes da prática clínica sobre a base da evidência disponível. A evidência é evidência apenas para aqueles que querem lhe

lançar um olhar e isso depende do desejo daqueles que olham e da metodologia que implementa esse desejo no campo da investigação e da prática. Sem esse desejo – que em nosso caso é o desejo do analista – a evidência fica forcluída.

Freud estudou a evidência que estava à sua disposição e à disposição de outros médicos que trabalharam com histéricos em seu tempo – como Charcot, que fez algum progresso com suas investigações, mas que não inventou a psicanálise. Freud teve que superar os obstáculos epistemológicos que existiam nele mesmo e que seus predecessores enfrentaram e foram incapazes de vencer. Freud estudou o que pacientes histéricos lhe apresentaram como fatos clínicos; mas através da criação de um novo discurso também estendeu o campo desses fatos de maneira revolucionária. Ele fez efetivamente possível a obtenção de evidência nova e inédita. A experiência na qual essa evidência surgiu não foi um experimento, ainda que o parecesse, na medida em que certas hipóteses foram propostas para que passassem pela prova de sua validade dentro de uma situação relativamente bem controlada.

O que é evidente o é para alguém: o sujeito da evidência. Agora, em psicanálise, o sujeito suposto à evidência é questionado: é isso o que distingue nosso discurso e a formação do analista responsável desse. Isso também quer dizer que a evidência acumulada em cento e vinte anos de psicanálise não haverá de ser suficiente como resposta ao ser humano que faça a pergunta: “*A psicanálise vai funcionar comigo?*”. Sua psicanálise produzirá a evidência e não se pode dar nenhuma garantia de antemão sobre como vai funcionar para ele, se é que funcionará. Ninguém encontrou uma fórmula que garantisse que uma psicanálise singular seja eficaz. Nossa ética nos separa do praticante clínico cuja prática está supostamente baseada na evidência e que pensa que ele sabe qual será o resultado da experiência.

Mas não é que cento e vinte anos não contem para nada na tarefa de prover a evidência que o cidadão honesto nos pede. Graças a essa experiência, mais o trabalho que lhe acescentamos, cada um de nós pode

aceder ao desejo de analista, esse desejo que Jacques Lacan chamava averti: informado, experimentado, alerta, o horror do administrador da saúde que prefere que ninguém mencione a evidência da existência de seres falantes desejantes.

Freud foi o primeiro a colocar a questão das indicações e contra-indicações da psicanálise. Estava convencido de que a psicanálise não era para qualquer um e, inclusive, de que a exclusão positiva de alguns sujeitos é desejável, enquanto que se pode recomendar com segurança para outros. Agora, somente o risco e a beleza, isto é, a evidência da experiência concreta pode convencer tanto ao paciente como ao analista da eficácia da psicanálise, um dos poucos discursos, como disse Lacan, dos quais ainda podemos nos valer (Lacan, 2001 [1974], p.518).

Tradução: Ronaldo Torres

Referências Bibliográficas

Australian Psychological Society (2005) In *Psych*, 27:6, p. 20.

Jackson, H. (2005) *A description and case for evidence-based praxis in psychology*. In *Psych*, 27:6, pp. 14-19.

Lacan, J. (2001 [1974]) *Télévision*. En *Autres écrits*. Paris, Seuil.

Quine, W.V. (1990) *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press.

Roth, A. y Fonagy, P. (2005) *What Works for Whom? A critical review of psychotherapy research*. New York, Guilford Press.